ВХ
510

Архіепископъ Антоній (Храповицкій).

ПОЛНОЕ СОБРАНІЕ

СОЧИНЕНІЙ.

ВЪ ТРЕХЪ ТОМАХЪ.

Съ портретомъ автора.

Томъ III.

ИЗДАНІЕ ВТОРОЕ, ЗНАЧИТЕЛЬНО ДОПОЛНЕННОЕ.



С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Изданіе И. Л. ТУЗОВА. Гостиный дворъ, 45.
1911.

Въ книжномъ магазинѣ И. Л. ТУЗОВА,

въ С.-Петербургѣ, Садовая улица, Гостиный дворъ, магазинъ № 45,

МЕЖДУ ПРОЧИМИ ПРОДАЮТСЯ СЛѢДУЮЩІЯ КНИГИ:

Скальскій, К., свящ. Литургія св. Іоанна Златоустаго. Руководство для священно- и церковно-служителей при Архіерейской службѣ, съ изложеніемъ порядка посвященія въ священно-церковно-служительскія степени и награжденія набедренникомъ, скуфьею, камилавкою и проч. Спб., 1902 г., ц. 30 к.

Славинъ, А. Размышленія кающагося грѣшника о страшн. Судѣ или о второмъ пришествіи Господа нашего І. Христа на землю и всеобщ. воскрес. мертвыхъ. Изд. 4-е, дополн. Спб., 1897 г., ц. 15 к.

Смирновъ С., свящ. Сарат. епарх. Алфавитный сборникъ распоряж., необходимыхъ для каждаго члена причта. Настольн. книга „Никто не можетъ отговариваться невѣдѣніемъ закона" (Осн. зак., ст. 62). Спб., 1898 г., ц. 1 р. 50 к., въ кол. пер. 2 р. 25 к.

Снессорева, С. Земная жизнь Пресвятой Богородицы и описаніе святыхъ чудотворн. ея иконъ, чтимыхъ православн. церк. на основаніи свящ. писанія и церковныхъ преданій. Съ изображен. въ текстѣ праздниковъ и иконъ Божіей Матери. Спб., 1910 г., ц. 3 р., въ роск. кол. перепл. 4 р. *Внесена въ кат. книгъ для употр. въ низ. учил. вѣд. Мин. Нар. Просв. и для публ. нар. чтеній* (стр. кат. 135, 1901 г.).

Соколовъ, А., прот. Священная исторія въ простыхъ разсказахъ для чтенія въ школѣ и дома. Ветх. и Нов. Зав. Съ 55 рис. по ориг. Доре и Плокгорста и съ 109-ю полит. въ текстѣ. Спб., 1905 г., ц. 1 р., въ изящн. кол. пер. съ зол. тис. 2 р.

Соколовъ, И. И. Аѳонское монашество въ его прошломъ и современномъ состояніи. Спб., 1904 г., ц. 40 к.

Соловьевъ, І., свящ. Пособіе къ доброму чтенію Святой Библіи (Руководств. свѣдѣнія объ ея богодухнов. значеніи, составѣ, раздѣленіи и внѣшнихъ особенност., о происхожд., содерж. и богослуж. употребленіи каждой изъ свящ. книгъ, Библіи въ отдѣльности). Изд. 2-е, исправл. и дополн. Спб., 1898 г., ц. 2 р., въ кол. пер. 2 р. 75 к.

Соловьевъ, И. П. Объясненіе Богослуженія православной церкви съ Церковнымъ Уставомъ. Сост. примѣнительно къ новой (1906 г.) программѣ для духовныхъ училищъ. Спб., 1911 г., ц. 40 к.

Соловьевъ, Н. И. Православное духовенство. Очерки, повѣсти и разск. изъ жизни приход. духовенства. Изд. 2-е, значит. дополн. Спб., 1902 г., ц. 1 р., въ изящн. кол. пер. 1 р. 75 к. *Мин. Нар. Просв. допущ. въ ученич. библ. средн. учебн. зав. Мин.* (17 ноября 1903 г., № 35999).

Спасскій, П. Н. Толкованіе на пророческія книги Ветхаго Завѣта, составленное на основаніи Святоотеческихъ толкованій примѣнительно къ Славянскому и Греческому (70-ти) тексту. Книги пророковъ: Исаіи, Іереміи, Іезекіиля и Даніила. *Одобрена Учебн. Ком. при Св. Синодѣ для употребленія въ качествѣ учебнаго пособія по Священному Писанію при прохожденіи курса IV-го класса Дух. Семинарій.* Изд. 3-е. Спб., 1911 г., ц. 2 р.

Стратилатовъ, К., свящ. Катихизическія бесѣды къ сельскимъ прихожан. Изд. 5-е. Спб., 1893 г., ц. 1 р. 50 к.

Тренчъ, арх. Дублин. Толкованіе притчей Господа нашего І. Христа. Спб., 1888 г., ц. 2 р., въ изящн. кол. пер. 3 р.

Успенскій, Н., свящ. Какъ жить православному христіанину по заповѣдямъ Божіимъ. Въ 2-хъ част. Изд. 2-е. Спб., 1910 г., ц. 2 р., въ роск. кол. пер. 3 р.

— Спутникъ трезвенника. 3-е изд., исправл. и дополн. Спб., 1910 г., ц. 25 к.

Училище благочестія, или примѣры христіанскихъ добродѣтелей, выбран. изъ житій святыхъ. Съ 16-ю рис. акад. Ѳ. Г. Солнцева. Изд. 18 (5 иллюстрир.). Посвящ. церк.-прих. школ. Спб., 1899 г., ц. 80 к., съ перес. 1 р. 15 к. Въ кол. изящн. перепл. 1 р. 75 к., съ перес. 2 р. 15 к. *Мин. Нар. Просв. одобрена для пріобр. въ библ. средн. учебн. заведеній* 21 іюля 1894 г., № 14375. *Внесена въ списокъ книгъ для библ. церк.-прих. школъ* (Церк. Вѣд. № 2, 1896 г.).

Ушаковъ, А. Н. Сборникъ службъ, молитвъ и пѣснопѣній, употребляемыхъ при богослуженіяхъ въ православной церкви. Съ объясненіемъ непонятныхъ словъ и оборотовъ рѣчи на русскомъ языкѣ. Изд. 3-е. Спб., 1904 г., ц. 60 к., въ учебн. перепл. 75 к., въ кол. 1 р.

Фарраръ, Ф. В. Жизнь Іисуса Христа. Новый перев. съ 30-го англійск. изданія А. П. Лопухина. 7-е общедоступн. изд. Въ 2 ч. Съ прилож. 16 политип. на отдѣльн. листахъ и карт. въ текстѣ. Спб., 1899 г., ц. 2 р. 50 к., въ изящ. перепл. 3 р. 50 к., *одобр. для фунд. библ. средн. учебн. зав. вѣдом. Мин. Нар. Просв.* (21 іюля 1894 г., № 14375).

— Жизнь Іисуса Христа. Новый полный переводъ съ 30 англійск. изданія А. П. Лопухина. 8 изд. (иллюстр. третье). Съ прилож. и примѣч. Со множествомъ великолѣпно исполн. иллюстрац. и съ прилож. раскраш. карты Палестины. Спб., 1900 г., ц. 6 р., въ роск. коленк. пер. 8 р.

— Жизнь и труды святаго апостола Павла. Полный перев. съ послѣдняго англ. изданія А. П. Лопухина. Со мно-

Архіепископъ Антоній (Храповицкій).

ПОЛНОЕ СОБРАНІЕ СОЧИНЕНІЙ.

ВЪ ТРЕХЪ ТОМАХЪ.

Съ портретомъ автора.

Томъ III.

ИЗДАНІЕ ВТОРОЕ, ЗНАЧИТЕЛЬНО ДОПОЛНЕННОЕ.



С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Изданіе И. Л. ТУЗОВА. Гостиный дворъ, 45.
1911.

От С.-Петербургскаго Духовнаго Цензурнаго Комитета печатать разрѣшается. С.-Петербургъ, 16-го февраля, 1910 года.

Цензоръ, Архимандритъ Василій.



043
37

Спб. Типо-литографія М. П. Фроловой. Галерная, 6.

ЧАСТЬ I.

ДИССЕРТАЦІЯ:

ПСИХОЛОГИЧЕСКІЯ ДАННЫЯ ВЪ ПОЛЬЗУ СВОБОДЫ ВОЛИ И НРАВСТВЕННОЙ ОТВѢТСТВЕННОСТИ.

Р Ѣ Ч Ь,

произнесенная 21-го декабря 1887 года предъ защитою диссертаціи на степень магистра богословія.

Преосвященнѣйшіе Архипастыри

и Милостивые Государи!

Представляя вашему просвѣщенному вниманію свой трудъ, я считаю нужнымъ сказать нѣсколько словъ объ его предназначеніи.

Существо человѣческое живетъ и дѣйствуетъ, руководствуясь заложенными въ его природу потребностями, которыя съ необходимостью вызываютъ въ его жизни различныя функціи, видоизмѣняющіяся по своей являемости сообразно характерамъ, положеніямъ, возрасту и другимъ обстоятельствамъ жизни, но неизгладимыя никакими вліяніями до полнаго уничтоженія. Таковы: потребность нравственная, религіозная и другія. Если человѣкъ, или общество подвергается вліяніямъ, прямо враждебнымъ для вызываемыхъ помянутыми потребностями функцій, то послѣднія не уничтожаются, но развѣ только задерживаются въ своемъ развитіи, оставаясь неотъемлемыми свойствами нормальной человѣческой природы.

Поэтому, когда русское общество находилось подъ обаяніемъ различныхъ разсудочныхъ началъ, по своему смыслу совершенно исключающихъ религію и мораль, подъ обаяніемъ теорій грубаго матеріализма, то въ большинствѣ случаевъ это вліяніе давало себя знать далеко не во всѣхъ сторонахъ его жизни, а преимущественно въ области теоретическихъ созерцаній, въ школѣ и въ печати. Въ тѣхъ же случаяхъ, когда человѣкъ лицемъ къ лицу сталкивался съ практическою жизнью, когда вступалъ въ нее активнымъ дѣятелемъ, то его теоретическія заблужденія легко уступали мѣсто проснувшимся

высокимъ запросамъ духа, и разлетались „какъ дымъ“ [1]); „гордый человѣкъ“ [2]) „смирялся“ [3]), „познавалъ себя въ себѣ“ [4]), „дѣлался ручнымъ“ [5]) и мирно возвращался къ своей „бабушкѣ“ [6]), наличной жизни. Процессъ этого возрожденія классически разъясненъ всѣми нашими лучшими отечественными писателями.

Послѣднее десятилѣтіе представляетъ собою болѣе опасное, хотя и не столь подавляющее, искушеніе для русской мысли. Съ того же запада появляются у насъ книжки, враждующія противъ вѣчныхъ началъ уже не чрезъ начертаніе широкихъ космогоній, выбрасывающихъ въ область небытія внутренній міръ душевной жизни, но, напротивъ, прямо врывающіяся въ этотъ послѣдній и въ его „святая святыхъ“, т. е. въ область нашего нравственнаго сознанія. Не чрезъ отрицаніе возвышеннѣйшихъ потребностей нашего духа, но чрезъ искаженіе ихъ вносятъ они незамѣтную для поверхностнаго вниманія отраву въ духовную жизнь довѣрчивыхъ почитателей всего, что надѣваетъ на себя маску раціоналистической науки.

И замѣчательно, что современныя эвдемонистическія, фаталистическія и пессимистическія ученія, о которыхъ и идетъ рѣчь, зародившись раньше, чѣмъ самая исторія философіи, къ настоящему времени успѣли воспринять въ свои системы всѣ тѣ понятія, которыя имъ противополагали прежде, при чемъ, конечно, приняли только формы этихъ понятій, оставаясь попрежнему непримиримыми съ ихъ истиннымъ содержаніемъ. Дѣйствительно, эвдемонизмъ уже давно пересталъ утверждать, будто вся дѣятельность человѣческая заключается въ непосредственномъ удовлетвореніи эгоистическихъ пожеланій. Онъ допустилъ затѣмъ способность въ человѣкѣ свободно предпринимать рядъ дѣйствій непріятныхъ, но ведущихъ къ опредѣленнымъ эгоистическимъ цѣлямъ. Наконецъ, онъ въ формѣ *утилитаризма* призналъ между запросами эгоистической природы и альтруистическіе инстинкты, узаконилъ воздержаніе и даже самопожертвованіе, но все-же конечнымъ мотивомъ и къ такого рода поступкамъ онъ признаетъ удовлетвореніе пассивнымъ потребностямъ душевной природы, т. е. эгоизмъ. Мудрено ли поэтому, если нѣкоторые поверхностные читатели не находятъ никакой разницы между утилитарнымъ ученіемъ Милля и Спенсера и ученіемъ Евангелія, разъясняемымъ учеными противниками первыхъ?

Подобный же процессъ постепеннаго видимаго сближенія съ прямо противоположной доктриной выдержалъ и детерминизмъ, составляющій предметъ нашей критической работы.

[1]) См. „Дымъ“ Тургенева. [2]) „Цыгане“ Пушкина. [3]) и [4]) Пушкинская рѣчь Достоевскаго. [5]) „Отцы и дѣти“ Тургенева. [6]) „Обрывъ“ Гончарова.

Появившись въ формѣ грубаго фатализма, согласно которой боги намѣчаютъ въ жизни человѣческой нѣсколько событій, отъ которыхъ увернуться никакъ не можетъ человѣческая воля (вспомнимъ балладу о Вѣщемъ Олегѣ), фатализмъ, при постепенномъ историческомъ развитіи мысли, скоро долженъ былъ замѣтить свою непослѣдовательность, (по которой человѣкъ то свободенъ, то нѣтъ), но, оставаясь вѣрнымъ себѣ, онъ не нѣкоторыя только, но и всѣ событія и дѣйствія человѣка приписалъ отдѣльнымъ актамъ Божественной воли; таково, напримѣръ, ученіе Корана. Однако дальнѣйшее ознакомленіе людей со своею душевной жизнью и въ частности со связью между желаніями заставило ихъ придти къ ученію болѣе естественному, къ выведенію нашихъ дѣйствій изъ получаемыхъ внѣшнихъ впечатлѣній. Но и этотъ факторъ нашей внутренней жизни, т. е. внѣшнее положеніе каждаго, оказался слишкомъ отдаленнымъ отъ нашего существа; поэтому, чтобы имѣть возможность объяснить органическое развитіе характеровъ, фаталисты, переименовавъ себя детерминистами, перенесли центръ жизни человѣка изъ внѣшняго міра въ его внутреннюю природу, и такимъ образомъ дали въ своей системѣ мѣсто для всѣхъ противополагавшихся имъ дотолѣ фактовъ, свидѣтельствующихъ объ активной энергіи нашего духовнаго организма. Факторомъ индивидуальной жизни новѣйшій детерминизмъ признаетъ природу каждаго человѣка съ ея общими свойствами и частными особенностями, съ ея самоотстойчивою воспріимчивостью къ внѣшнимъ вліяніямъ, съ ея, наконецъ, симпатическими, альтруистическими и др. духовными потребностями. Какіе факты свободы можете вы противопоставить подобному ученію? Оно согласится всѣ ихъ признать, но объяснитъ всѣ ихъ, какъ плодъ естественнаго развитія, врожденнаго и не отъ насъ даннаго характера. Повидимому, различіе въ пониманіи свободы поступковъ останется самое тонкое, почти діалектическое. Не изъ представленій, а изъ основныхъ влеченій духа выводитъ детерминистъ хотѣнія. Вопросъ останется о томъ: я-ли владѣю своими основными влеченіями, или ихъ взаимное отношеніе предопредѣлено моею индивидуальной природой? А между тѣмъ отъ того или иного рѣшенія дѣла зависитъ все направленіе практической жизни человѣка. Но этого мало; детерминизмъ и другія названныя антропологическія ученія, столь гибельныя для интересовъ истины и блага, не ограничиваются попыткой овладѣть всѣми противополагаемыми имъ данными, свидѣтельствующими о нашей активности, о нашей нравственной волѣ: они пожелали подчинить себѣ и высшій авторитетъ Откровенія. Они выдвинули рядъ историческихъ, философскихъ и экзегетиче-

скихъ сочиненій, въ которыхъ стараются представить ученіе Н. Завѣта согласнымъ съ ихъ теоріями.

Является вопросъ: что же понуждаетъ серьезныхъ ученыхъ къ такой, повидимому, недобросовѣстной поддѣлкѣ? Неужели сознательное стремленіе обманывать людей? Нѣтъ, по ихъ трудамъ можно убѣдиться, что они обманываютъ прежде всего самихъ себя, что они вѣрятъ себѣ. Причина такихъ странныхъ заблужденій лежитъ глубже, а именно въ исторіи западной науки, въ разсудочномъ отношеніи мыслителей ко всѣмъ изслѣдуемымъ явленіямъ вообще и къ душевной жизни въ частности. Вмѣсто того, чтобы описывать послѣднія такъ, какъ они переживаются нами на самомъ дѣлѣ, западные мыслители перелагаютъ данныя нашихъ чувствъ и волевыхъ эмоцій на языкъ сухой логики, и поэтому естественно въ ихъ сочиненіяхъ всѣ функціи религіозной и вообще внутренней жизни теряютъ свой специфическій характеръ, превращаясь изъ фактовъ, реально переживаемыхъ, въ сухое резонированіе по поводу добытыхъ психологическихъ понятій, или просто терминовъ.

Но для русскаго общества, тоже живущаго болѣе фантазіями разсудка, чѣмъ реальною жизненною работою, подобное охолощеніе душевныхъ процессовъ остается незамѣтнымъ, и оно не хуже своихъ заморскихъ учителей готово удовлетворять словами тамъ, гдѣ дѣло идетъ о жизни, готово, напр., уважать добродѣтель самопожертвованія, помимо признанія индивидуальности, готово преклоняться предъ христіанствомъ, допуская въ то же время, что его Основатель былъ просто мечтателемъ и т. п.

Чтобы бороться со столь тонкими обольщеніями мысли, столь опасными именно по своей внѣшней близости къ началамъ истины и морали, мы могли избрать только одинъ *методъ изслѣдованія* свободы,—мы постарались всмотрѣться въ душевные процессы, имѣющіе отношеніе къ свободѣ, такъ, каковыми они представляются непосредственному сознанію, каковыми они реагируютъ другъ на друга и вообще на душевную жизнь. Здѣсь-то мы увидѣли, что детерминизмъ можетъ вмѣщать въ себя вовсе не факты душевной и въ частности нравственной жизни, а только слова, ихъ обозначающія; здѣсь-то мы убѣдились, что вычеркнуть изъ сознанія мысль о своемъ *я*, какъ конечной причинѣ мыслей и поступковъ, человѣкъ рѣшительно практически не способенъ, что онъ не способенъ также, несмотря ни на какіе доводы, усвоить нравственный характеръ поступку несвободному, не способенъ назвать добродѣтельнымъ самаго самоотверженнаго и благочестиваго филантропа, если бъ послѣдній былъ лишенъ свободной воли.

Не просто непосредственная самодовлѣемость этихъ интуицій заставила насъ такъ думать: мы постарались показать, что именно эти интуиціи, именно такъ понимаемыя, лежатъ въ основаніи самыхъ законовъ познанія и слѣдовательно самодостовѣрны въ высшемъ смыслѣ этого слова. На послѣднюю мысль насъ навело знакомство съ полемикой относительно нашего вопроса на почвѣ логики. Дѣйствительно, во всѣхъ логическихъ доводахъ за и противъ свободы пришлось замѣчать, что тѣми или другими вопросъ собственно предрѣшенъ заранѣе. Если, напр., детерминистъ говоритъ, что свободный поступокъ, *ничѣмъ* не мотивированный, есть абсурдъ, ибо изъ *„ничего“* ничего не возникаетъ, то онъ уже заранѣе исключилъ мысль о свободѣ, представляя всю дѣйствительность безконечнымъ рядомъ необходимыхъ слѣдствій изъ цѣпи причинъ. Обращаясь къ анализу самыхъ логическихъ процессовъ, къ изученію эмпирической логики, мы также увидѣли, что эти процессы не съ неба сваливаются въ человѣческое сознаніе, но органически развиваются изъ психическихъ постулятовъ его природы, что такимъ образомъ послѣдняя есть prius первыхъ, а не наоборотъ, что не основныя влеченія нашей природы слѣдуетъ провѣрять логикой, но логику природою души, ибо самодостовѣрность первой не есть абсолютная, какъ учитъ гегельянство, но она основывается на психологической, практической необходимости, безъ которой законы логики были бы для насъ „вѣщанія единая токмо“. Итакъ, извлечь изъ нѣдръ души эти кроющіеся въ ней эмбріоны нашихъ логическихъ законовъ, эти основныя влеченія воли, которыя, какъ послѣдняя посылка всякой логики, уже тѣмъ самымъ являются самодостовѣрными, вотъ, что оказалось нужнымъ, чтобы убѣдиться въ возможности или невозможности обойтись безъ свободы воли для объясненія душевной жизни вообще и нравственной въ частности. Въ этихъ интуиціяхъ человѣческаго духа, кроющихся въ волевыхъ позывахъ его природы мы нашли болѣе, чѣмъ ожидали, мы нашли въ нихъ присущую человѣческой природѣ антеципацію цѣлой философской системы, и здѣсь-то оказалось понятнымъ, почему многіе философы были такъ далеки отъ мысли считать свой разумъ свободнымъ творцемъ ихъ системы, но признавали его только воспроизводителемъ истинъ, постулируемыхъ самою природою человѣка, и такимъ образомъ загадку метафизики отыскивали въ описательной психологіи.

О какой же метафизикѣ свидѣтельствуетъ психологія? Имѣя исходнымъ пунктомъ своей субъективной жизни наше *я*, нашу личность, руководясь въ поступкахъ сознаніемъ своей активности и, наконецъ, ставя въ тѣснѣйшую связь съ нашимъ твор-

чески свободнымъ *я* лишь его *нравственныя* самоопредѣленія, жизнь человѣческаго духа можетъ уложиться лишь въ формы такой системы, или—только такая система можетъ быть согласована съ естественнымъ характеромъ душевной жизни, которая признаетъ личность въ человѣкѣ и личность за міромъ явленій, свободу въ человѣкѣ и свободнаго Творца, самостоятельность нравственнаго начала въ человѣкѣ и Творца всесовершеннаго. Не лучшимъ-ли подтвержденіемъ послѣдняго положенія служитъ то, что враги подобнаго міровоззрѣнія называютъ теизмъ и идею свободы плодомъ антропоморфической системы?

Насколько намъ удалось въ сочиненіи представить эти начала дѣйствительными постулятами психической жизни, объ этомъ предоставляемъ судить почтеннымъ оппонентамъ, но позволимъ себѣ указать еще на одну частную задачу, которую мы поставили въ своей книгѣ.

Сдѣланный въ ней анализъ основоположеній человѣческаго сознанія показываетъ первенство практическаго нравственнаго элемента душевной жизни надъ теоретическимъ познавательнымъ. Проникнуться подобнымъ выводомъ весьма важно было бы питомцамъ нашей духовной школы, которая, имѣя внушить своимъ сынамъ такое высокое уваженіе и интересъ къ познанію, однако лишь немногихъ изъ нихъ имѣетъ возможность пріурочить къ ученой дѣятельности, потому что, въ силу обстоятельствъ, громадное большинство должно посвящать себя дѣятельности практической.—Если бы выводы нашего сочиненія послужили въ утѣшеніе тѣмъ мыслящимъ умамъ, которые, по причинѣ избраннаго ими званія, не имѣютъ, однако, возможности продолжать свое книжно-научное развитіе и должны жертвовать запросами талантливой мысли ради нравственной помощи меньшей братіи,—еслибъ, говорю, наша книга укрѣпила ихъ въ бодрости на принятомъ пути, и, при сохраненіи въ нихъ прежняго высокаго уваженія къ наукѣ и знанію, однако поддержала въ нихъ убѣжденіе, что безкорыстная пастырская любовь и практическое проведеніе въ жизнь началъ истины и добра достойны еще высшаго благоговѣнія, чѣмъ теоретическая мудрость, то этого одного было бы намъ вполнѣ достаточно, чтобы не считать свой трудъ безцѣльнымъ.

Если же эти труженики евангельскаго слова прониклись бы еще однимъ выводомъ моего сочиненія, а именно тѣмъ, что развитіе нравственной воли не идетъ внѣ связи съ общимъ развитіемъ сознанія, что напротивъ первое и даетъ пищу для истинной философіи человѣческаго духа, то они не считали бы себя отдѣльными отъ науки, но старались бы чрезъ сознательное проникновеніе въ тайники душъ обогащать и свой собственный умъ и дѣлиться съ читателями столь высокоцѣнными

фактами изъ области нравственной природы человѣка, фактами, не писанными, не навязанными ей изъ отвлеченныхъ умозрѣній, какъ это бываетъ нерѣдко въ трудахъ ученыхъ теоретиковъ, но живою дѣйствительностью внутренней жизни. Еслибъ мое сочиненіе хоть въ комъ-нибудь поддержало подобную попытку, то оно тѣмъ самымъ вызвало бы цѣнный вкладъ въ философію.

Воздавая искреннюю и глубокую благодарность тѣмъ профессорамъ, которые оказали намъ непосредственную помощь въ нашихъ занятіяхъ, т. е. главнымъ образомъ М. Ив. Каринскому, за значительное усовершенствованіе въ систематизаціи отдѣльныхъ частей сочиненія, затѣмъ бывшему преподавателю академіи Н. Гр. Дебольскому, преимущественно за рекомендованное имъ изученіе „Критики Чистаго Разума“, такъ сильно подвинувшей мою мысль, и, наконецъ, увы, покойному А. Ем. Свѣтилину, задавшему мнѣ эту тему, о незабвенномъ и тепломъ отношеніи котораго къ первымъ шагамъ нашихъ работъ было сказано въ надгробномъ словѣ и будетъ всегда воспоминаемо при молитвѣ объ упокоеніи его души, я считаю своимъ долгомъ заявить, что чувствую себя безконечно обязаннымъ предъ цѣлой академіей, нравственная атмосфера которой пробуждала во мнѣ энергію къ изслѣдованію истины съ двойною силой. Въ этомъ отношеніи, въ отношеніи поднятія идеаловъ науки и жизни, я вмѣстѣ съ многими другими остаюсь неоплатнымъ должникомъ всей академіи вообще, какъ своихъ профессоровъ, такъ и студентовъ, но въ особенности ея бывшаго о. ректора, протопресвитера Іоанна Леонтьевича Янышева, умѣвшаго такимъ могучимъ образомъ затрогивать священныя струны души.

Какъ поступившій въ академію изъ свѣтской школы и поэтому имѣвшій лучшую возможность замѣтить ея отличительныя свойства, которыя прочимъ ея сынамъ кажутся свойствами общими для всякой школы, я считаю позволеннымъ и должнымъ исповѣдать здѣсь предъ лицемъ общества о тѣхъ высокихъ преимуществахъ, которыми отличается наша alma mater предъ всѣми свѣтскими учебными заведеніями. То, что моимъ товарищамъ, выросшимъ въ школѣ духовной, казалось естественнымъ такъ, „что иначе быть не можетъ“, т. е. и та, чисто семейственная постановка академической жизни, которая такъ участливо относится къ каждой единицѣ академической среды, то сочувствіе, которое встрѣчалъ въ наставникахъ студентъ со всѣми своими нуждами, то единодушіе и горячее сочувствіе всей академіи началамъ истины и добра, началамъ просвѣщенія и нравственности, которое естественно усвояется въ концѣ концовъ и каждымъ ея отдѣльнымъ чле-

номъ—все это заставляло меня въ продолженіе всѣхъ моихъ студенческихъ годовъ благословлять тотъ день, когда я впервые вошелъ въ этотъ священный домъ, и горячо убѣждать товарищей, что съ потерей доступа въ университеты каждый изъ нихъ ничего не потерялъ, что только невѣдѣніе, одно невѣдѣніе служитъ причиной тому, что всѣ лучшія силы свѣтской молодежи еще не устремляются въ стѣны нашей дорогой академіи.

Положенія, извлеченныя изъ диссертаціи «Психологическія данныя въ пользу свободы воли и нравственной отвѣтственности».

1. Неотъемлемость идеи о нашей свободѣ отъ общечеловѣческаго сознанія свидѣтельствуетъ о реальности свободы.

2. Свобода въ нашемъ сознаніи тѣснѣйшимъ образомъ связана съ представленіемъ о его субъектѣ.

3. Въ виду зависимости отъ послѣдняго представленія всѣхъ нашихъ познавательныхъ процессовъ, сомнѣніе въ объективномъ значеніи свидѣтельства самосознанія должно вести къ абсолютному скепсису.

4. Критика Канта, подвергшая сомнѣнію реальность данныхъ самопознанія, не можетъ быть направлена противъ нихъ, коль скоро они разсматриваются въ области не теоретическаго, но практическаго разума.

5. Въ основаніи душевныхъ явленій лежатъ влеченія воли.

6. Несправедливо то ученіе, которое желаетъ выводить рѣшеніе воли изъ познавательной дѣятельности.

7. Не соотвѣтствуетъ даннымъ общечеловѣческаго сознанія и другое ученіе, представляющее душевную жизнь, какъ безсознательное развитіе врожденнаго характера.

8. Свобода состоитъ въ выборѣ между основными природными влеченіями воли.

9. Нравственная жизнь съ ея основными категоріями предполагаетъ свободу человѣческой воли и необъяснима съ детерминистической точки зрѣнія.

10. Свобода воли въ человѣкѣ не исключаетъ значенія предшествующей жизни человѣка для его послѣдующей дѣятельности.

11. Понятіе свободы такъ глубоко коренится въ человѣческомъ сознаніи, что непроизвольно переносится имъ даже на безсознательную природу.

12. Познаніе есть процессъ объективированія данныхъ нашего личнаго самосознанія и убѣжденіе въ его достовѣрности должно послѣдовательно вести къ теизму.

13. Познаніе связано съ практическими постулятами и въ основаніи его, какъ и въ основаніи теизма, лежитъ вѣра.

14. Полагать въ основаніи міровой жизни свободныя личности не значитъ разрушать монизмъ, ибо послѣдній возстановляется чрезъ свободное же нравственное единеніе индивидовъ.

Предисловіе.

ЦѢЛЕСООБРАЗНОСТЬ ФИЛОСОФСКИХЪ РАБОТЪ.

Предлагаемый трудъ не имѣетъ цѣлью представить точное и полное ученіе о свободѣ или, выражаясь опредѣленнѣе, исчерпать область возможныхъ доказательствъ въ пользу ея, твердо намѣтить ея мѣсто и границы, указать ея значеніе какъ въ душевной жизни отдѣльнаго человѣка, такъ и въ жизни космоса вообще и человѣческихъ обществъ въ частности. Не брались мы и за историко-литературную задачу, какъ принято въ большинствѣ современныхъ философскихъ работъ, гдѣ изъ разсмотрѣнія исторіи изслѣдуемаго предмета стараются вывести принципы и для должной постановки проблеммы, и для ея законнаго разрѣшенія.—Наше предпріятіе гораздо скромнѣе: оно состоитъ въ томъ, чтобы представить вниманію читателя нѣсколько такихъ сторонъ человѣческаго сознанія и душевной жизни, изъ которыхъ слѣдуетъ, что человѣческая воля изъ себя самой почерпаетъ иниціативу для своихъ устремленій и есть въ извѣстномъ смыслѣ ихъ конечная причина. Думается, что, если бы намъ удалось поставить свободу въ неразрывную связь съ нѣсколькими, хотя совершенно разрозненными, но несомнѣнными фактами сознательной жизни, то изслѣдованіе имѣло бы свою цѣнность даже въ томъ случаѣ, если бы добытый принципъ свободы остался вовсе непримиреннымъ съ другими противопоставляемыми ему принципами; мало того, — если бы самое ученіе о свободѣ не достигло бы еще полной опредѣленности и ясности, но осталось бы какъ бы прикрытымъ матовымъ стекломъ, сквозь которое виднѣются лишь отдѣльныя пятна, свидѣтельствующія о томъ, что позади имѣется предметъ, притомъ лишь нѣкоторыми сторонами приближающійся къ зрителю. Интересъ подобнаго изслѣдованія былъ бы не только чисто научный, въ которомъ цѣнятся всѣ отдѣльные факты знанія, даже и помимо ихъ приведенія въ систему, но и общій, насколько, т. е. реальность свободы, правильно выведенной изъ

постулятовъ сознанія, оказалась бы все-таки несомнѣнною, а примиреніе ея, или поставленіе въ связь съ другими, повидимому, исключающими ее, столь же несомнѣнными истинами, вызывало бы проблемму ихъ соглашенія, а вовсе не дилемму выбора между ними, подобно тому какъ вновь открытое явленіе изъ области естественныхъ наукъ остается ихъ неотъемлемымъ пріобрѣтеніемъ даже и тогда, если оно окажется совершенно повидимому несогласованнымъ съ какимъ-либо извѣстнымъ закономъ, таковыми, напр., представлялись явленія гипнотизма.

Не такія требованія предъявляются обыкновенно отъ философскихъ трудовъ. Въ философіи со времени самаго ея происхожденія проявилось стремленіе человѣческаго духа найти истину, которая удовлетворила бы всѣмъ запросамъ мысли и жизни, и даже давала бы принципы для нравственной дѣятельности, однимъ словомъ, исполнила бы задачу науки и религіи вмѣстѣ. Поэтому и посейчасъ, послѣ столькихъ неудачъ найти сразу полноту истины, отъ философскаго труда ожидаютъ гораздо большаго, чѣмъ отъ изслѣдованія естественно-научнаго,—ожидаютъ прочнаго построенія цѣлой системы, а всякое встрѣтившееся въ ней противорѣчіе, или несогласіе съ дѣйствительностью люди склонны представлять обнаруженіемъ совершенной несостоятельности всего труда и потому въ смѣнѣ философскихъ системъ, противорѣчащихъ другъ другу, они видятъ доказательство совершенной безцѣльности философствованія вообще, уподобляя его занятію алхиміей или магіей. И дѣйствительно, если каждое философское предпріятіе цѣнить лишь настолько, насколько оно разсчитываетъ дать окончательное и полное, или абсолютное раскрытіе своей задачи, настолько оно заставляетъ только пожалѣть объ авторѣ; но не подобная-ли до полной тожественности участь ожидаетъ и естествоиспытателя, если онъ, вмѣсто того, чтобы ограничиться открытіемъ и подведеніемъ подъ ближайшій законъ какого-нибудь явленія, напр., изъ области бродильныхъ грибковъ въ молокѣ, сталъ бы считать свою работу сколько-нибудь результатною лишь въ томъ случаѣ, если бы ему удалось найти мѣсто и значеніе открытаго явленія въ общемъ міровомъ механизмѣ, указать время появленія описаннаго процесса броженія въ космогоническомъ развитіи органическихъ силъ и т. д., и т. д.?

Такимъ образомъ, кажущаяся нѣкоторымъ безплодность философскихъ изслѣдованій обусловливается не столько объективными основаніями, сколько субъективными, т. е. неумѣренными требованіями цѣнителей. Если же смотрѣть на философію съ точки зрѣнія двухъ вышеуказанныхъ интересовъ,

т. е. видѣть твердо-научное пріобрѣтеніе, какъ въ каждомъ отдѣльномъ, но правильно обоснованномъ выводѣ изъ области объективнаго бытія—съ одной стороны, такъ и въ раскрытіи законовъ нашего субъективнаго сознанія—съ другой, то рядъ боровшихся между собою метафизикъ, гносеологій и этикъ представится намъ не полчищемъ убивающихъ другъ друга великановъ, выросшихъ изъ зубовъ миѳическаго существа, но скорѣе напомнитъ намъ Олимпійскія литературныя состязанія, гдѣ борьба многихъ за первенство, достающееся лишь одному, дарила человѣчеству много высоко-цѣнныхъ культурныхъ сокровищъ. Съ этой точки зрѣнія не только великія системы Декарта или Спинозы будутъ цѣнимы по своимъ положительнымъ результатамъ, вмѣсто того, чтобы быть лишь объектомъ отрицательной критики, не только за Кантомъ останется названіе Коперника философіи, насколько значительное число результатовъ его изслѣдованій осталось непоколебимыми фактами знанія, но и каждое философское изслѣдованіе мыслителей, неодаренныхъ геніальными способностями, будетъ имѣть въ дѣлѣ уясненія философскихъ истинъ столь же важное значеніе, какое имѣютъ въ естественныхъ наукахъ спеціальные труды второклассныхъ ученыхъ.

Правда, философскія изслѣдованія все-таки отличаются отъ изысканій естественно-научныхъ тѣмъ, что частные ихъ выводы стоятъ и между собою, и по отношенію къ главному принципу изслѣдованія въ такой тѣсной и даже неразрывной связи, что слишкомъ затруднительнымъ представляется выдѣленіе дѣйствительно реальныхъ истинъ отъ того условнаго значенія, которое они получили въ извѣстной системѣ: выходитъ обыкновенно такъ, что всѣ онѣ держатся, какъ будто только въ ней и только ею. Однако изъ этого факта слѣдуетъ лишь то, что оцѣнка философскихъ трудовъ требуетъ большаго вниманія, вполнѣ, впрочемъ, и заслуживаемаго преимущественною важностью предмета, въ сравненіи съ истинами физики, которыя помимо ихъ техническаго значенія всѣ вмѣстѣ едва-ли сравнятся по своей цѣнности съ какимъ-либо однимъ, твердо установленнымъ, выводомъ антропологіи или метафизики. Впрочемъ, ближайшее ознакомленіе съ ученіемъ любого мыслителя скоро научитъ читателя различать какъ жизненный принципъ его системы и ясно указанныя реальныя гносеологическія и психологическія свѣдѣнія — съ одной стороны, такъ — съ другой стороны — тѣ разсужденія и доказательства, которыя имѣютъ лишь служебное значеніе и приводятся только для установленія связи между реальностями или для проведенія принципа во всѣ подлежащія ему области ради внѣшней полноты изслѣдованія. Мы въ своемъ трудѣ

постарались облегчить подобное различеніе существеннаго отъ второстепеннаго тѣмъ, что указываемъ при обсужденіи каждаго новаго отдѣла и степень нашей увѣренности въ томъ, къ чему мы приходимъ.

МЕТОДЪ ИЗСЛѢДОВАНІЯ.

По цѣли сочиненія легко догадаться и о методѣ изслѣдованія даннаго предмета. — Авторъ извѣстной монографіи о свободѣ, Шольтенъ, о которомъ Вундтъ говоритъ, будто съ религіозно-нравственной точки зрѣнія имъ окончательно порѣшенъ споръ между свободой и детерминизмомъ (въ пользу послѣдняго), и къ которому мы будемъ еще много разъ возвращаться,—этотъ авторъ находитъ понятіе свободы настолько ирраціональнымъ, что оно по самому существу своему исключаетъ мысль о какой-либо доказуемости или обоснованіи. Доказывать — говоритъ онъ — значитъ выводить изъ причинъ: какъ же вы будете доказывать возможность такого поступка, который по самому своему понятію не имѣетъ причины?—Доводъ по меньшей мѣрѣ не серьезный, — тѣмъ болѣе, что въ той же книгѣ авторъ старается научнымъ путемъ доказать бытіе Бога, какъ разумно-нравственной личности, изъ разсмотрѣнія цѣлесообразности міровыхъ силъ и законовъ, т. е. выводитъ предметъ не изъ причинъ, но приходитъ къ нему изъ разсмотрѣнія слѣдствій. Но если въ бытіи Бога, какъ Существа, служащаго причиной міру вещей, можно убѣдиться изъ разсмотрѣнія этого міра, то вѣдь и предполагаемая свобода есть причина нашихъ поступковъ и потому къ изслѣдованію ея открывается путь изъ разсмотрѣнія ея обнаруженій. Подобный путь упрощаетъ изслѣдованіе, потому что низводитъ его изъ области метафизическихъ разсужденій въ область психологическихъ наблюденій, причемъ, конечно, *главнѣйшей* его задачей должно быть раскрытіе субъективнаго значенія свободы, т. е. того, насколько сознаніе свободы есть необходимый элементъ нашихъ хотѣній, такъ что безъ сознанія своей независимости психологически невозможны наши волевыя отправленія. Послѣднимъ способомъ доказываются вообще всѣ основныя или непосредственныя истины логики (законы мышленія), математики (аксіомы), иѳики и даже религіи. Какъ вы докажете ложность абсолютнаго скептицизма, если не указаніемъ на его психологическую невозможность? Какъ доказать безусловную истинность закона противорѣчія, если не ссылкой на невозможность мыслить, не руководствуясь имъ? Не лучшимъ-ли доказательствомъ необходимости религіи служитъ указаніе на то, что безъ вѣры въ Бога и безсмертіе психо-

логически невозможно (хотя и возможно логически) поставить нравственный принципъ руководителемъ своей жизни? Иначе и быть не можетъ: если истиннымъ считать то, что доказывается другими истинами, то первоначальныя истины все-таки не на что будетъ свести и придется ихъ принять потому, что безъ нихъ невозможно ни мыслить, ни дѣйствовать; безъ нихъ придется перестать быть человѣкомъ.

Подобный путь изслѣдованія въ приложеніи къ свободѣ имѣетъ и то преимущество, что, знакомясь съ проявленіями свободы, мы тутъ же и составимъ возможно точное о ней понятіе, тутъ же мы увидимъ, въ какомъ смыслѣ можно говорить о свободѣ: абсолютна-ли она, или относительна, существуетъ-ли она, какъ реальная сила, или же она есть мысленное отвлеченіе отъ другой истинной реальности, которая при своемъ точнѣйшемъ опредѣленіи можетъ оказаться ея объективнымъ эквивалентомъ. Указанный способъ опредѣленія предмета чрезъ разсмотрѣніе его естественныхъ, фактически уже данныхъ проявленій есть, конечно, наиболѣе законный, который былъ причиной быстрыхъ успѣховъ для прикладныхъ наукъ, напр., новѣйшей педагогики.—Такимъ образомъ, начнемъ свой анализъ съ сырого матеріала душевныхъ явленій и, мало по малу, приводя ихъ къ общимъ законамъ и основнымъ силамъ духа, доберемся, можетъ быть, до искомаго предмета.

ГЛАВА I.

Свобода, какъ данное сознанія и самосознанія.

§ 1. Главнѣйшимъ предметомъ нашего анализа будетъ, прежде всего, общечеловѣческое сознаніе свободы хотѣнія. Къ этому сознанію въ концѣ концовъ сводятся всѣ разсужденія за и противъ свободы; оно же есть и та движущая сила, которая всегда возбуждала интересъ къ обсуждаемому вопросу.

Лишь дальнѣйшій анализъ самого сознанія покажетъ намъ, какъ глубоко коренится въ немъ идея свободы [1]) и какое значеніе во внутренней жизни духа имѣетъ фактъ общечеловѣческаго сознанія свободы. Теперь мы беремъ этотъ фактъ просто, какъ несомнѣнный фактъ, никѣмъ серьезно неотрицаемый, съ цѣлью опредѣлить, имѣетъ-ли онъ цѣну для убѣжденія въ существованіи свободы. Человѣкъ сознаетъ

[1]) О чемъ свидѣтельствуютъ даже противники свободы. См. Schopenhauer, D. beiden Probleme d. Ethik. 1860. S. 19.

себя свободнымъ, сознаетъ способность начать рядъ дѣйствій, или прекратить ихъ, сознаетъ себя причиною своихъ дѣйствій. Это есть несомнѣнный фактъ; почему же ему не вѣрятъ?

Не отрицая его вполнѣ, детерминисты хотятъ по крайней мѣрѣ ослабить значеніе этого факта. Они указываютъ случаи, когда сознаніе обманываетъ людей. Такъ, говорятъ они, сознаніе многихъ свидѣтельствуетъ и о существованіи вѣдьмъ, и о двойственности нашей природы. Однако уже то обстоятельство, что никому не приходитъ въ голову опираться на одно только свидѣтельство сознанія въ спорѣ о томъ, существуютъ ли, наприм., бѣсы, есть-ли Иванъ Сусанинъ дѣйствительная личность и т. п., а на сознаніе свободы опираются и не въ обыкновенной жизни только, но и въ научныхъ изслѣдованіяхъ,—заставляетъ предположить, что существуетъ разница между свидѣтельствомъ сознанія о существованіи вѣдьмъ и существованіи свободы. И чтобы вполнѣ устранить значеніе этого свидѣтельства, какъ доказательства реальности свободы, нужно доказать, что сознаніе свободы можетъ возникать и дѣйствительно возникаетъ изъ условій, не предполагающихъ ея дѣйствительнаго существованія. Детерминизмъ и пытается сдѣлать это.

Человѣкъ, по ученію Шольтена, совершивъ какой-нибудь поступокъ, увѣряется въ предоставлявшейся ему свободѣ воздержаться отъ него только потому, что переноситъ мысленно себя въ прошедшее время такимъ, каковъ онъ теперь, когда ему вовсе не хочется поступить опять по прежнему. Такъ часовой, проспавшій бѣду, или пьяница, надѣлавшій безобразій, выспавшись на другой день, воображаютъ, будто они и вчера могли и не дѣлать такъ, и начинаютъ мучиться совѣстью.

Однако точно-ли это такъ? Дѣйствительно-ли пьяница думаетъ, что онъ могъ избѣжать безобразій, надѣланныхъ въ состояніи полной невмѣняемости (а не во хмелю только, когда сознаніе не исчезаетъ еще), а не винитъ себя въ томъ, что онъ напился пьянымъ, зная свой нравъ? Думать же, что онъ имѣлъ вчера такую же возможность не заснуть или не наскандалить, какою онъ обладаетъ теперь, выспавшійся человѣкъ никогда не будетъ и на упреки другихъ лицъ отвѣтитъ, что я, дескать, вѣдь это сдѣлалъ въ пьяномъ видѣ или я заснулъ, потому что изъ силъ выбился. Правда, у него, можетъ быть, останется слабое сознаніе нѣкоторой возможности не поддаться пагубнымъ искушеніямъ сна или пьянаго гнѣва, при всей тогдашней силѣ этихъ позывовъ: но это сознаніе будетъ имѣть форму смутнаго чувства, борющагося съ разумными основаніями въ пользу невмѣняемости проступковъ во вчерашнемъ состояніи духа и тѣла. Очевидно, что такія чувства

не могутъ служить основаніемъ для увѣренности въ свободѣ выбора, но напротивъ сами требуютъ для своего объясненія болѣе глубокаго, если можно такъ выразиться, органическаго убѣжденія въ свободѣ дѣйствій. Но въ детерминистическомъ объясненіи свободы ошибочны не приводимые только факты, но и общая мысль, что въ сознаніи прошедшимъ дѣяніямъ приписывается свобода лишь вслѣдствіе перенесенія послѣдующаго состоянія духа въ прошедшее. Человѣку нѣтъ никакой нужды при вопросѣ: могъ-ли бы я поступить вчера иначе? — переноситься во вчерашній день съ сегодняшнимъ расположеніемъ духа; вѣдь у него есть память о вчерашнемъ состояніи своего сознанія, о вынесенной борьбѣ, о паденіи; есть мысль и о томъ, что сегодня онъ иначе расположенъ, что, напримѣръ, вчера онъ былъ пьянъ, а сегодня трезвъ, вчера былъ сонливъ, а сегодня выспался. Впрочемъ, если бы, дѣйствительно, человѣкъ, при обсужденіи содѣянныхъ поступковъ, переносилъ себя въ своемъ теперешнемъ состояніи духа въ прошедшее, какъ говоритъ детерминизмъ, а не воспоминалъ бы свое дѣйствительно бывшее состояніе, какъ говорятъ намъ опыты самосознанія, то и въ такомъ случаѣ оставалось бы совершенно необъяснимымъ непосредственное наше сознаніе возможности поступить такъ или иначе въ каждомъ предстоящемъ актѣ выбора, — сознаніе, исходящее вовсе не изъ отвлеченной индукціи по воспоминаніямъ объ исполненныхъ актахъ воли, но напротивъ столь непосредственное и неодолимое, что оно нуждается въ другомъ психологическомъ, а не логическомъ объясненіи. Оставаясь такимъ образомъ необъяснимымъ съ детерминистической точки зрѣнія, оно очевидно требуетъ особенно внимательной оцѣнки въ наукѣ.

§ 2. Дѣло въ томъ, что эта идея не есть знаніе о какомъ-нибудь внѣшнемъ предметѣ, которое можетъ быть почерпнуто только посредствомъ внѣшняго наблюденія или выводовъ: если свобода дѣйствительно существуетъ, то она есть качество нашей души, нашего я [1]) и притомъ такое, которое мыслимо только подъ условіемъ непосредственной сознаваемости. Если мы дѣйствительно свободны, то лишь настолько, насколько сознаемъ себя свободными: если же мы, ни отъ кого не завися въ дѣйствительности, не сознаемъ этого, то все-таки мы зависимъ не отъ себя самихъ, для себя мы несвободны. Спрашивается, чѣмъ отличается сознаваніе состоянія духа отъ самаго его состоянія? „Мы различаемъ ощущеніе тепла отъ движенія частицъ среды, въ которой мы чувствуемъ тепло, но

[1]) Т. е. объекта нашего самосознанія.

мы не различаемъ желанія видѣть Парижъ отъ сознанія этого желанія. И, дѣйствительно, современные психологи думаютъ, что состояніе духа и сознаніе этого состоянія относятся другъ къ другу не какъ дѣйствительность и явленіе, но какъ двѣ стороны одного и того же реальнаго факта, отличаемыя только психологическимъ анализомъ" (Свѣтилинъ. Академич. лекціи по Психологіи). И еще Ридъ указывалъ на неприложимость скептицизма къ области непосредственно сознаваемаго: „Ощущающій боль — говоритъ онъ — увѣренъ въ ея реальности, равно какъ и сомнѣвающійся увѣренъ въ реальности сомнѣнія" (325 по франц. изд.). Если я не изслѣдую, дѣйствительно-ли мой духъ печаленъ, когда я сознаю свою печаль, дѣйствительно-ли онъ блаженствуетъ, когда я сознаю свое блаженство, то почему мы должны дѣлать исключеніе для свободы воли и ставить вопросъ о ея достовѣрности предметомъ двухъ-тысячелѣтняго философскаго спора? О тожественности внутренняго сознанія свободы съ дѣйствительнымъ знаніемъ справедливо говоритъ богословъ начала нынѣшняго вѣка Мертенсъ (Eleutheros oder Untersuchungen üb. d. Freiheit unseres Willens) „Когда философія утверждаетъ,—говорится на 8-й стр.,—что сознаніе неправоспособно удостовѣрить насъ въ нашей свободѣ, то здѣсь, кажется, лежитъ такое же положеніе: если мы что-либо знаемъ, то отсюда еще не слѣдуетъ, что мы это знаемъ; я же напротивъ утверждаю, что, если мы что знаемъ, то дѣйствительно знаемъ". А такъ какъ понятіе свободы кромѣ того неискоренимо изъ человѣческой природы и неотъемлемо отъ человѣческаго сознанія, то въ концѣ концовъ является даже совершенно непонятнымъ, чего собственно желаютъ, какихъ доказательствъ свободы добиваются тѣ, кто находитъ неубѣдительнымъ указаніе на ея неотъемлемость отъ человѣческаго сознанія? Вѣдь всякое доказательство, всякій доводъ за или противъ будетъ обращенъ къ тому же сознанію, потому что то даже, что выведено посредствомъ самой отвлеченной формальной діалектики, все-таки получаетъ свою убѣдительность не иначе, какъ чрезъ принужденность сознанія принять первую посылку, а равно и послѣдовательность при выведеніи меньшихъ посылокъ. „Вѣроятность и очевидность— по Ульрици (Gott u. der Mensch, S. 5—125 стр. „Нравственная природа человѣка") — сама по себѣ есть не болѣе, какъ непосредственное сознаніе *необходимости* думать именно такъ,— просто чувство или усмотрѣніе того, что ты можешь судить объ извѣстномъ предметѣ только такъ, а не иначе". Если принять во вниманіе, что въ ученіи отъ данныхъ сознанія нѣкоторые первоклассные философы послѣ кантовскаго періода даже для узаконенія метафизическихъ понятій искали психо-

логической, субъективной почвы [1]), то, повторимъ, представится весьма понятнымъ, почему идею свободы, неискоренимо присущую общечеловѣческому сознанію, лишаютъ права на самодостовѣрность.

Попытки нѣкоторыхъ детерминистовъ, напр. Гартмана, отнестись къ этому сознанію болѣе серьезно, чѣмъ большинство отвергающихъ реальность свободы, какъ простой фантасмы (Шольтенъ), оканчиваются буквально такимъ же самопротиворѣчіемъ, какое имъ навязываетъ вышеприведенный Мертенсъ. Вотъ, что именно говоритъ Гартманъ въ своей Phaenomenologie des sittlichen Bewusstseins: „непосредственное сознаніе не говоритъ, что детерминизма нѣтъ вовсе, но что, если онъ и есть, то не сознается“ (стр. 456). Вѣдь совершенно съ такимъ же правомъ я могъ бы утверждать, будто у человѣка вовсе нѣтъ сознанія о томъ, что при двухъ взаимно противорѣчащихъ положеніяхъ—tertium non datur, но что это tertium вполнѣ можетъ существовать, а только не сознается.

§ 3. Когда въ доказательство свободы ссылаются на факты общечеловѣческаго сознанія свободы, то имѣютъ въ виду сказать не то только, что она свидѣтельствуется сознаніемъ, но и то, что она открывается и въ нашемъ самосознаніи.

„Сознаніе, по Владиславлеву, есть присвоеніе себѣ своихъ состояній, — самосознаніе есть присвоеніе себѣ самому себя же самого; въ актѣ самосознанія мы отожествляемъ съ собою то, что живетъ и дѣйствуетъ въ насъ; самосознаніе есть мысль о себѣ, какъ о причинѣ своихъ состояній“ (Психологія, стр. 556, ср. Klein. D. Genesis d. Kategorien, S. 4. 1881 г.). Насколько въ самосознаніи мы различаемъ *я* отъ собственныхъ состояній, настолько *я* является, какъ неисчерпывающійся въ своихъ качественностяхъ субъектъ, т. е. независимый отъ переживаемыхъ имъ состояній (Ср. литографир. лекціи А. Е. Свѣтилина). Насколько далѣе въ сознаніи является дѣйствующимъ этотъ субъектъ, настолько ему, именно какъ безкачественному субъекту, приписывается свободное рѣшеніе поступить такъ или иначе—принять тотъ или другой позывъ природы, остановить то или другое стремленіе. Поэтому можно сказать прямо, что, если наше *я* сознается, какъ причина нашихъ дѣйствій, если *нашими* дѣйствіями, актами *нашей* воли мы сознаемъ только тѣ, которые исходятъ изъ нашего *я*, которое притомъ сознается, какъ безкачественное, то именно

[1]) Въ книгѣ М. И. Каринскаго: „Критическій обзоръ послѣдняго періода германской философіи“ можно найти относительно этого предмета изреченія Фриза (247 стр.), Аппельта (246, 256 и 258 стр.), Гербарта (212 стр.) и Лотце (270 стр.). Ниже мы будемъ ссылаться на Фихте Старшаго.

наше самосознаніе, наше сознаніе себя, какъ безкачественной причины нашихъ состояній, есть сознаніе нашей *свободы* и отожествленіе ея съ нами самими. Съ этими выводами Владиславлева о связи свободы и самосознанія согласуется и теорія Фихте (см. его Wissenschaftslehre, 1802 г., стр. 293). Вотъ почему вполнѣ правъ Ульцири, говоря: „очевидно, что устраняющій свободу самъ себѣ противорѣчитъ, когда говоритъ о *своемъ* хотѣніи и дѣйствіи, даже когда онъ говоритъ: „я", приписываетъ себѣ нѣкое „я". Ибо „я" (самосознаніе) означаетъ лишь самость воли и самосознанія и было бы пустымъ именемъ, если бы этой самости души не существовало реально. А реальное существованіе можно приписать лишь тому, что есть сила и дѣятельность самостоятельная" (Gott u. d. Mensch. S. 41, ibid. 49; см. еще его же: Нравственная природа человѣка, стр. 21 и 41). То же самое гораздо раньше высказалъ и Фихте (Wissenschaftslehre, 1802 г. S. 447): „дѣятельность можетъ принадлежать нашему „я" лишь настолько, насколько она свободна, т. е. насколько она могла бы перейти и на всякій другой предметъ, кромѣ этого. Поэтому она (свобода) должна быть предположена, если сознаніе должно быть возможно... Такимъ образомъ сознаніе есть необходимое сознаніе свободы и тожества". Потому-то понятіе свободы воли такъ трудно поддается опредѣленію (а Фуллье говоритъ, что ее, какъ понятіе простое, нельзя опредѣлить, но только описать), что она въ сознаніи сливается съ тѣмъ безкачественнымъ началомъ, управляющимъ жизнью нашей души, которое сознается нами, какъ *я*. Неразрывная связь между самосознаніемъ и сознаніемъ свободы доказывается и тѣмъ, что, теряя первое, мы не имѣемъ и второго, и, наоборотъ, при поступкахъ въ состояніи невмѣняемости мы не обладаемъ и самосознаніемъ. Ульрици говоритъ, что, когда страсть выше свободы, то самосознанія нѣтъ, оно переходитъ въ сознаніе желанія.

Вслѣдствіе этой тѣсной связи между самосознаніемъ и сознаніемъ свободы мы, естественно, степенью участія въ нашихъ актахъ нашей свободы опредѣляемъ степень отношенія этихъ актовъ къ нашему *я*. Съ особенною ясностью раскрываетъ эту мысль Фуллье во 2-й главѣ 2-й книги своего сочиненія: „La liberté et le déterminisme". Въ ряду нашихъ представленій каждое отмѣчено признакомъ принадлежности его *мнѣ*; мы сознаемъ также независимо отъ объектовъ представленій *нашу* активность, которая выражается въ томъ, что всѣ эти представленія имѣютъ нѣкоторую *отъ меня данную имъ связь*. Но я сознаю свою виновность не только въ возникновеніи именно этой связи, я сознаю въ себѣ силу выс-

шую, чѣмъ отдѣльные акты, а именно—сознаю свою *способность* дѣлать, безъ которой моя активность, сливаясь съ самимъ актомъ, не имѣла бы реальности для сознанія. Вотъ это-то сознаніе способности дѣйствовать, имѣющее объектомъ уже вовсе не отъ кого независимую силу, это представленіе нашей независимости, всего тѣснѣе соединяется въ сознаніи съ представленіемъ нашего *я*. Замѣтимъ кстати, что и Бэнъ говоритъ, что мы усвоиваемъ себѣ самимъ то, что дѣлаемъ добровольно, а чужому вліянію то, что не зависитъ отъ нашей воли. Мало того, когда въ болѣзненномъ состояніи мозга, говоритъ Тэнъ, представленія врываются въ сознаніе, вопреки соизволенію воли, то человѣку представляется, будто онъ состоитъ изъ двухъ индивидовъ, что въ немъ дѣйствуетъ нѣкто другой. „И въ этомъ усвоеніи непокорныхъ представленій не себѣ, а другому, до извѣстной степени правы сумасшедшіе", говоритъ Фуллье, у котораго цитируются приведенныя слова Бэна и Тэна. Впрочемъ и нормальное-то развитіе представленія о внѣшнемъ мірѣ исходитъ, по общему признанію психологовъ, изъ встрѣчъ препятствій нашей волѣ, благодаря которымъ мы, какъ причину ихъ, полагаемъ другое *я*, т. е. получаемъ идею внѣшняго міра [1]). Такимъ образомъ мы тѣмъ болѣе отдаляемъ отъ нашего *я* причины представленій, чѣмъ менѣе онѣ зависятъ отъ нашей свободы воли и обратно.

Само собою понятно, что, находя сознаніе нашей свободы элементомъ нашего самосознанія, мы вовсе не утверждаемъ, будто въ самосознаніи каждаго человѣка существуетъ опредѣленное и точное понятіе о своей свободѣ. Нѣтъ, свобода сознается нами въ представленіи о нашемъ *я* implicite, какъ простое чувство. Не иначе вѣдь можно опредѣлить и представленіе о нашемъ *я*, ибо оно, какъ и чувство свободы, можетъ принять форму понятія только въ философскомъ сознаніи. Но, что, не достигая формы опредѣленнаго понятія въ обыкновенныхъ людяхъ, сознаніе самого себя и своей свободы можетъ имѣть такое же практическое значеніе на всѣ акты индивидуальной жизни, какъ сознаніе своей свободы философомъ, это ясно изъ того, что убѣжденіе въ соотвѣтствіи внѣшнихъ явленій нашимъ представленіямъ, также только заключающееся implicite въ сознаніи людей, никогда не слыхавшихъ о скептицизмѣ, есть, однако, необходимое условіе для воздѣйствій воли на внѣшній міръ.

§ 4. Противъ достовѣрности сознанія свободы и его тожества съ самосознаніемъ Шольтенъ указываетъ на тотъ

[1]) „Теперь я сознаю непосредственно *я* и не *я*, но первоначально человѣкъ—идеалистъ, онъ все сознаетъ, какъ *я*" (Egger: La parole intérieure. Revue Philosophique, 1882 г., стр. 413).

фактъ, что ни самосознанія, ни сознанія свободы не лишены будто бы люди, настолько утвердившіеся въ добрѣ, что имъ невозможенъ переходъ ко злу. Но если у святыхъ людей дѣйствительно нѣтъ сознанія возможности злыхъ поступковъ, то свобода ими можетъ сознаваться въ ея положительной формѣ: они сознаютъ себя виновниками и своего внутренняго состоянія, самой своей неспособности дѣлать зло, поэтому они и не лишены самосознанія. „Свобода идеальная, сливающаяся съ необходимостью, говоритъ І. Л. Янышевъ, однако, сознается, ибо субъектъ энергіи самоопредѣленія въ добрѣ, или наше *я*, пребываетъ субъектомъ и виновникомъ своего состоянія". Впрочемъ, нѣтъ ничего невозможнаго, если святыми людьми сознается и отрицательная сторона свободы, по крайней мѣрѣ, какъ способность сдѣлать большее или меньшее благо, или вовсе не сдѣлать его, простоять на молитвѣ цѣлую ночь, или три часа, или вовсе не молиться. Однимъ словомъ, ссылка детерминистовъ на идеальное состояніе святыхъ ничего не говоритъ противъ свободы.

Противъ доказательности самосознанія для свободы не говоритъ ли фактъ, что самое сознаніе себя въ такой отвлеченной формѣ, а слѣдовательно и сознаніе своей свободы дается человѣку не иначе, какъ постепенно, и вырабатывается путемъ опыта, а поэтому не представляетъ ручательства за свою достовѣрность. Въ самомъ дѣлѣ, спросимъ вслѣдъ за Фуллье: почему я долженъ считать сложнымъ все то, представленіе о чемъ я получаю сложнымъ путемъ? Дѣйствительно, какую интуицію оставалось бы не считать за сложное понятіе всѣмъ психологамъ эмпирикамъ, которые отвергаютъ апріорность даже законовъ мышленія, а считаютъ нашу увѣренность въ нихъ слѣдствіемъ многочисленныхъ опытовъ младенческой жизни? Теряютъ ли что-нибудь въ своей достовѣрности законы мышленія, убѣжденіе въ реальности представленій о внѣшнихъ вещахъ, о нашемъ *я* и его свободѣ, если на нихъ смотрѣть не какъ на прирожденныя сполна идеи, а какъ на такія идеи, на которыя естественно наталкивается младенецъ, поступая по влеченію природныхъ позывовъ?

Связь сознанія свободы съ самосознаніемъ даетъ человѣческому убѣжденію въ свободѣ особую высшую достовѣрность. Но, чтобы оцѣнить ее по достоинству, мы должны попытаться опредѣлить значеніе самого самосознанія въ психической жизни.

ГЛАВА II.

Значеніе самосознанія въ душевной дѣятельности.

§ 1. Всякое представленіе, чувствованіе и желаніе человѣка имѣетъ для сознанія двѣ стороны: объективную, относящуюся къ ихъ содержанію, и субъективную, опредѣляющую ихъ принадлежность *ему*. Представленіе о столѣ не принимается сознаніемъ, какъ самый столъ или отдѣлившаяся отъ него тѣнь,—оно заключаетъ въ себѣ указаніе и на столъ, и на то, что это указаніе находится *въ моей мысли*, что представленіе существуетъ лишь въ *моемъ я*. Чувство боли, или желаніе напиться воды не представляется, какъ самые предметы этихъ состояній, но какъ состояніе моего *я*, какъ *моя* боль, *мое* желаніе. Стало быть, мысль о нашемъ *я* непосредственно входитъ въ каждое душевное состояніе; безъ этого *я*, всѣ наши мысли, чувствованія и хотѣнія не были бы таковыми — они всецѣло сливались бы со своими объектами, со своимъ содержаніемъ, относились бы къ нашему сознанію такъ же, какъ относится къ выпуклому стеклу отобразившееся чрезъ него солнце.

Это *я* представляется имѣющимъ даже нѣкоторую власть надъ всѣми этими тремя состояніями даже въ томъ случаѣ, если возникновеніе ихъ было невольное: и здѣсь примысливается нѣкоторая активность, въ видѣ согласія нашего *я* принять эти состоянія, или отвернуть ихъ, а, если этого нельзя, то хотя бы бороться съ ними, стремиться выбросить ихъ изъ подвѣдомственной ему области, удалить ихъ. Вотъ, что значитъ выраженіе: человѣкъ борется съ чувствомъ горя, желаніемъ мести, воспоминаніемъ о какой-нибудь грандіозной картинѣ природы.

Если чреда нашихъ представленій подчиняется иному порядку, чѣмъ предметы, отобразившіеся въ нихъ; если наше вниманіе можетъ устремляться на предметы самые разнородные, переходя съ ближайшаго стула на какую-нибудь греческую пословицу, а съ нея на представленіе о вѣчномъ воздаяніи, а затѣмъ въ человѣкѣ, дотолѣ спокойно разгуливавшемъ въ комнатѣ, можетъ возникнуть чувство страха и раскаянія и желаніе исправить свою жизнь чрезъ благотвореніе и молитву: то это, конечно, возможно лишь настолько, насколько всѣ эти разнороднѣйшіе во внѣшнемъ бытіи предметы, становясь содержаніемъ душевной жизни, не остаются другъ другу чужими, каковы они на самомъ дѣлѣ, въ мірѣ

объективномъ, — насколько, т. е., всѣ они дѣлаются составными, органически связанными частями другого міра—субъективнаго. И если мы спросимъ себя: что же могло ихъ здѣсь такъ неожиданно сроднить, то увидимъ, что роль всеединящаго въ *мірѣ матеріальномъ пространства* исполняетъ въ *субъективномъ мірѣ* — его всепроникающее и всеединяющее *я*, по отношенію къ которому всѣ эти предметы стоятъ въ извѣстной зависимости, опредѣляющей ихъ взаимную связь другъ съ другомъ. Такимъ образомъ субъектъ самосознанія есть не только необходимый субъектъ всѣхъ *отдѣльныхъ состояній* сознанія, но и условіе ихъ *синтеза*, ихъ единства.

Мысли эти можно находить у корифеевъ новѣйшей германской философіи, начиная съ Канта, впервые выяснившаго собственнымъ успѣшнымъ примѣромъ плодотворность изслѣдованія субъективной стороны душевной жизни. Къ нему мы возвратимся еще, чтобы кому не показалось, будто мы игнорируемъ его отрицательную заслугу по отношенію къ этому вопросу, а теперь приведемъ его положенія, до точности согласныя съ вышесказаннымъ. „Разнообразныя представленія, пріобрѣтенныя мною путемъ опыта, говоритъ онъ, не были бы совершенно *моими*, если бы они не были восприняты въ одно самосознаніе (93 стр.), ибо послѣднее собственно дѣлаетъ возможнымъ единство самаго представленія (103). Всѣ наглядныя представленія не имѣли бы для насъ ни малѣйшаго смысла, если бы они не могли быть принимаемы въ наше сознаніе. Мы сознаемъ a priori совершенное тожество самихъ себя по отношенію ко всѣмъ своимъ представленіямъ... Но всякое единство разнообразнаго содержанія въ одномъ субъектѣ имѣетъ характеръ синтеза: *слѣдовательно, чистое самосознаніе даетъ намъ принципъ синтетическаго единства разнообразнаго содержанія во всякомъ представленіи* (117) [1]). Синтетическое единство a priori есть основное тожество самосознанія, предваряющаго a priori всякое опредѣленное мышленіе. Не предметы, значитъ, даютъ начало объединенія, не изъ нихъ мы выводимъ его и потомъ усвояемъ разсудку, но оно есть результатъ самостоятельныхъ дѣйствій разсудка нашей способности соединять a priori и подводить *содержаніе представленій подъ единство самосознанія*. Это основоположеніе есть самое важное въ человѣческомъ мышленіи“ (95. Ту же самую мысль можно встрѣтить на стр. 100,

[1]) Единство самосознанія есть трансцедентальное основаніе, на которомъ зиждется необходимый порядокъ всѣхъ явленій въ опытѣ (128). Какъ ни странной кажется мысль, что разсудокъ (т. е. категоріи) есть источникъ законовъ природы и (единство его—источникъ) ея формальнаго единства, тѣмъ не менѣе она совершенно вѣрна и согласна съ опытомъ (129).

113, 116, 220, 299, 309, 311, 338, 499, 518, 582 и пр., однимъ словомъ—въ каждой главѣ „Критики чистаго разума“). Вообще, согласно Канту, всякое познаніе возможно лишь подъ условіемъ синтеза, имѣющаго однако происхожденіе не изъ внѣшняго опыта, но изъ единства нашего самосознанія.

Уже это значеніе самосознанія показываетъ намъ, что свобода или независимость субъекта, какъ причины нашихъ дѣйствій (о чемъ свидѣтельствуетъ самосознаніе), не есть нѣчто, не стоящее ни въ какой опредѣленной связи съ другими опредѣленіями субъекта — напротивъ, она находитъ себѣ достаточное соотвѣтствіе съ господственнымъ положеніемъ, которое занимаетъ этотъ субъектъ въ мірѣ представленій, въ самомъ существованіи этого міра. Тотъ субъектъ, который въ мірѣ представленій является условіемъ существованія каждаго представленія, какъ представленія, а равно и той связи, въ которой они даны, конечно, можетъ въ своихъ дѣйствіяхъ стоять въ независимости отъ механизма своихъ представленій, какъ имъ же обусловливаемыхъ, и понятно, какимъ образомъ въ этомъ случаѣ его самосознаніе совпадаетъ съ сознаніемъ его независимости и свободы.

§ 2. Съ другой стороны то же значеніе самосознанія показываетъ, какую огромную цѣну имѣетъ его свидѣтельство о свободѣ [1]).—Если всякое бытіе, чтобы сдѣлаться предметомъ сознанія, должно стать въ зависимость отъ нѣкотораго другого бытія (нашего *я*), быть лишь явленіемъ въ бытіи этого другого, то та сущность, которая лежитъ въ основаніи всего познаваемаго единственно не подлежитъ этой необходимости: ея сознаваемость уже не ставитъ ее въ зависимость отъ чего-либо третьяго, такъ что ея бытіе и ея сознаваемость могутъ *совпадать*. Такимъ бытіемъ можетъ быть, очевидно, только *я*, какъ *самосознающее*, какъ *самосознаваемое;* вотъ почему только оно можетъ быть конечнымъ обоснованіемъ всего сознаваемаго, т. е. первоначальнѣйшею истиною философіи, ея ens realissimum.

Это хорошо сознавали послѣдователи Канта: Фихте совершенно справедливо лишь ту философію считаетъ законною, критическою, а не догматическою, которая исходитъ изъ этой единой первоначальной для сознанія сущности, въ которой совпадаетъ бытіе и мыслимость, объективное и субъективное [2]). Тѣ же положенія находимъ у Шеллинга, въ его извѣстномъ трактатѣ: „Vom Ich, als Prinzip der Philosophie“ (etc. см. S. W. 1856.

[1]) О самодостовѣрности самосознанія см. Vatteke, D. menschliche Freiheit, 1840. S. 34—38, или новѣйшее соч.: Schellwien, D. Wille—d. Lebensgrundmacht, S. 20—30.

[2]) См. Wissenschaftslehre, 1801. S. 41. 46. 61. 73. 204. 259. 446. etc. Ср. Seydel въ Zeitschrift f. Philosophie 1878. T. 78, S 144.

T. I, S. 162). „Если вообще существуетъ знаніе, то должно существовать и такое, къ которому я достигаю не чрезъ иное знаніе, но чрезъ которое всякое иное знаніе становится знаніемъ. Мы не должны будемъ предполагать иной родъ знанія, чтобы достигнуть до этого (искомаго то есть) положенія. Если мы вообще что-либо знаемъ, то должны мы знать хотя что-либо одно такое, къ чему мы приходимъ не чрезъ иное знаніе, и что само содержитъ реальное основаніе всякаго знанія... Стало быть, принципъ бытія (этой искомой сущности) и принципъ его познаванія должны совпадать“ и т. д. Разумѣется, такое бытіе есть не что иное, какъ наше *я*. „Мое *я* — говорится на стр. 167-ой—содержитъ бытіе, которое предшествуетъ всякому мышленію и представленію. Оно (Ich) *есть*, будучи мыслимо, и мыслится, потому что есть, такъ какъ оно настолько лишь и существуетъ и настолько мыслится, насколько оно *само себя* мыслитъ“.—Отсюда ясно, что отрицать свидѣтельство самосознанія, завѣряющаго насъ въ нашей свободѣ, значитъ становиться на точку зрѣнія абсолютнаго скептицизма.

§ 3. Эти выводы сдѣлаются для насъ еще убѣдительнѣе, если мы разсмотримъ значеніе самосознанія въ процессахъ познанія. Мышленіе происходитъ подъ извѣстными апріорными, или, выражаясь по современному, непроизвольно данными формами, которыя называются категоріями. Если намъ удастся доказать, что главнѣйшія изъ нихъ своимъ появленіемъ въ человѣческомъ разумѣ обязаны дѣятельности нашего самосознающаго *я*, то значеніе послѣдняго въ мірѣ мыслимомъ выяснится для насъ съ новой силою и съ полною опредѣленностью.

Кантъ принимаетъ подобную мысль отчасти, опредѣляя категоріи, какъ „чистыя познанія a priori, въ которыхъ выражается необходимое единство, присущее синтезу; эти познанія исходятъ изъ разсудка, насколько онъ есть не что иное, какъ единство самосознанія въ его приложеніи къ синтезу“. (119 стр.). „Самосознаніе, говорится въ другомъ мѣстѣ „Критики чистаго разума“ (338), есть основаніе возможности категорій, представляющихъ синтезъ содержанія представленій, насколько оно объединяется въ самосознаніи“. Здѣсь мы видимъ однако, что только единство субъекта сознанія признается источникомъ для категорій разсудка. Секретанъ, авторъ книги La philosophie de la liberté, идетъ далѣе: онъ самый характеръ категорій учитъ выводить изъ нашего самосознанія, утверждая, что принципы познанія или категоріи суть не что иное, какъ объективированныя свойства самосознающаго субъекта; таковы, по его мнѣнію, категоріи субстанціи, причины, силы, акта и

друг. (очевидно, не совпадающія съ категоріями „Критики чистаго разума"), которыя „суть лучи нашего разсудка, исходящіе изъ интуиціи нашего *я*" (стр. 30, I т.). Но Секретанъ ставитъ это положеніе безъ всякихъ дальнѣйшихъ разъясненій и доказательствъ, предоставляя отысканіе ихъ внутреннему опыту читателя.

Изъ дальнѣйшаго опредѣленія каждой категоріи мы увидимъ, что всѣ онѣ имѣютъ тѣснѣйшее отношеніе къ категоріи субстанціи; „изъ нея онѣ исходятъ, какъ изъ общаго корня; это есть первоначальнѣйшая форма мышленія, какъ бы вдохновеніе природы всякаго индивида" (Ридъ, стр. 139 и 360 франц. перев.). Поэтому начнемъ изслѣдованіе съ этой категоріи.

Мы упоминали раньше о французскомъ психологѣ Эггерсѣ, который утверждаетъ, что младенецъ первоначально всѣ наблюдаемыя имъ явленія относитъ къ своему собственному *я*. Да и по общему мнѣнію психологовъ, только столкновенія съ препятствіями своей волѣ заставляютъ младенческое сознаніе полагать второе *я* (см. Wissenschaftslehre, S. 264, изд. 1802 г.), къ которому оно сперва относитъ всѣ враждебныя и непокорныя его волѣ явленія и съ которымъ вступаетъ въ продолжительную борьбу. Весь міръ для него раздѣляется на двѣ враждующихъ личности,—его собственную и другую, ей враждебную: изъ монистическаго пантеизма младенецъ переходитъ въ дуализмъ, который уступаетъ мѣсто антропоморфическому политеизму съ тѣхъ поръ, какъ ребенокъ замѣчаетъ, что борьба происходитъ не только у него съ его *не-я*, но и въ этомъ послѣднемъ онъ наблюдаетъ столкновеніе предметовъ, разбитіе одной вещи о другую и пр. Вмѣсто одного *не-я* онъ ставитъ нѣсколько, усваивая такое самостоятельное или личное значеніе всякой отдѣльной вещи. Наконецъ, онъ замѣчаетъ, что и самыя эти вещи различаются по степени сходства съ нимъ, т. е. по степени самостоятельности и активности. Однѣ ему кажутся совсѣмъ такими же *я*, какъ онъ самъ, а другія менѣе *я*. (Конечно, этимъ *я* мы выражаемъ самочувствіе дитяти терминомъ зрѣлаго самосознанія, который, какъ извѣстно, появляется на устахъ младенца спустя много времени съ тѣхъ поръ, какъ онъ начнетъ мыслить). При этомъ, само собою разумѣется, различеніе предметовъ по степени ихъ родовой близости къ наблюдающему субъекту происходитъ у дитяти настолько субъективно, что нѣкоторыя неодушевленныя вещи получаютъ въ его сознаніи болѣе личное значеніе, чѣмъ нѣкоторые одушевленные предметы. Таковы, напр., игрушки, пугала и др. вещи, къ которымъ дитя еще долго будетъ питать чувство симпатіи или антипатіи и даже страха. Что же касается

до предметовъ, представляющихся менѣе активными и устойчивыми, то, хотя у ребенка съ развитіемъ сознанія все болѣе и болѣе будетъ пропадать отношеніе къ нимъ, какъ къ личностямъ, но эта перемѣна будетъ касаться преимущественно практической области: именно, растущее сознаніе будетъ питать къ нимъ безразличное отношеніе, какъ къ субъектамъ, но въ области мышленія всякая вещь остается въ сущности субъектомъ даже для взрослаго человѣка. Такъ и опредѣляется принципъ категоріи субстанціи въ „Критикѣ чистаго разума", гдѣ говорится (215): „въ основѣ каждаго бытія находится сущность, т. е. нѣчто, могущее быть только *субъектомъ*, а не свойствомъ". Дѣйствительно, что такое вещь, какъ не совокупность различныхъ ощущеній, а между тѣмъ для сознанія она все-таки имѣетъ какое-то самостоятельное значеніе, какое-то бытіе для себя, котораго мы вовсе не усвоиваемъ какому-нибудь состоянію хотя бы нашего организма, какому-нибудь ощущенію и проч. Наука научаетъ отвлекать отъ любой вещи всѣ ея признаки, напр., отъ стола—его твердость, цвѣтъ, температуру, форму, и все-таки наше сознаніе, узаконенное на этотъ разъ и въ философіи, твердо увѣрено, что даже за отвлеченіемъ всѣхъ этихъ признаковъ остается какая-то вещь въ себѣ, которая существуетъ и помимо ея проявленій въ нашихъ ощущеніяхъ. И конечно не что иное, какъ съ психологическою необходимостью объективируемое сознаніе такого, независящаго отъ своихъ внѣшнихъ проявленій, начала въ насъ самихъ, т. е. нашего активнаго, безкачественнаго *я*, заставляетъ насъ предполагать его въ вещахъ. Это дѣйствительно идетъ даже вопреки отвлекающей мысли и внѣшнему опыту, показывающему намъ, какъ вещи сливаются и разсыпаются, какъ за отдѣльную вещь можно принять и часть нѣкоторой вещи и нѣсколько вещей вмѣстѣ (софизмы о лысинѣ и кучѣ). На всѣ эти указанія мы какъ-то-закрываемъ глаза и хотя различаемъ вещи по степени самостоятельности, аналогичности ихъ проявленій *намъ самимъ*, ради чего болѣе отдѣльной, болѣе личной вещью намъ представляется животное, затѣмъ бѣгущій локомотивъ, текущая рѣка, дерево, а менѣе самостоятельной—разлитая по полу жидкость, буква въ написанномъ словѣ, какое нибудь отвлеченное понятіе (т. е. собственно—его всегда наглядное представленіе), но во всякой вещи, поставленной объектомъ нашего созерцанія, намъ съ необходимостью представляется что то самостоятельное, для самаго себя существующее. Такой психологическій фетишизмъ, усиливающійся при поэтическомъ настроеніи, легко объясняетъ сознательный фетишизмъ язычниковъ. Но онъ дѣлается почти непреодолимымъ, когда вещь имѣетъ внѣшнее сходство съ лицомъ, напр.,

въ портретахъ и картинахъ. Едва ли кто можетъ отрѣшиться отъ того, чтобы видѣть въ картинѣ нѣчто большее, чѣмъ цвѣтную бумагу, нѣчто само по себѣ, само для себя болѣе родственное изображенному лицу, чѣмъ кусокъ раскрашеннаго полотна. Когда вещь въ себѣ опредѣляютъ, какъ внѣшнюю намъ причину ощущеній, то этимъ еще болѣе благопріятствуютъ нашему антропоморфизму и индивидуализму, посколько мы подъ подобнымъ опредѣленіемъ всегда будемъ мыслить нѣкоторое самостоятельное и самодѣятельное, неисчерпывающееся въ своихъ проявленіяхъ начало. Вотъ почему правъ Секретанъ, говоря, что понятіе субстанціи есть не болѣе, какъ понятіе личности самосознающаго *я*. Много обнаруженій этого, олицетворяющаго наши ощущенія, стремленія даетъ намъ также изученіе языка въ ученіи о фигурахъ и тропахъ, въ спряженіи глаголовъ по лицамъ и раздѣленіи существительныхъ по родамъ, соотвѣтствующимъ полламъ и проч. Но намъ нѣмъ нужды вдаваться въ эти частности.

Въ Кантовой „Критикѣ практическаго разума“ говорится, что человѣкъ, помимо фактовъ эмпирическаго чувственнаго самопознанія, имѣетъ мысль о своемъ *я* въ себѣ самомъ. „Такое же заключеніе, прибавляетъ онъ, долженъ дѣлать мыслящій человѣкъ о всѣхъ вещахъ... онъ склоненъ позади предметовъ чувствъ ожидать чего-то еще невидимаго, само въ себѣ дѣятельнаго“ (25). Такимъ образомъ, Кантъ утверждаетъ тожество идей нашего *я* и предполагаемой вещи въ себѣ, хотя не говоритъ ничего о психологической зависимости послѣдняго отъ перваго [1]).—О значеніи идеи субстанціи Бэнъ говоритъ, что хотя всѣ вещи суть не болѣе, какъ соединеніе свойствъ и слѣдовательно аттрибуты, но „мы вводимъ неизвѣстную, непознаваемую сущность, подпирающую и какимъ-то образомъ объединяющую въ себѣ различные аттрибуты. Мы вынуждаемся въ силу какой-то интуитивной и непреодолимой тенденціи создавать такое предположеніе, каковая интуиція и признается оправдывающею насъ въ такой крайней мѣрѣ“ (Психологія, стр. 424). Бэнъ, такимъ образомъ, утверждаетъ, что идея субстанціи дается не изъ внѣшняго опыта, и опредѣляетъ ее тѣми же чертами, которыми опредѣляютъ субъектъ нашего самопредставленія. Мысль о томъ, что эта идея происходитъ отъ объективированія субъекта навязывается при этомъ сама собою.

Иные отожествляютъ субъектъ съ волей. Шелльвинъ, напр., говоритъ (Der Wille esc., S. 6): „Воля и субстанція —

[1]) См. также цитованное сочиненіе Шеллинга: „Vom Ich“ etc., S. 192: о происхожденіи категоріи субстанціи изъ нашего *я*.

одно и то же. Воля есть то, что функціонируетъ изъ себя самаго, имѣетъ побужденіе къ дѣятельности въ себѣ самой и во всякомъ дѣйствіи осуществляетъ себя самоё... Субстанція (тоже) не можетъ быть отнесена ни къ чему другому... но всякое движеніе должно быть сведено къ ней: она слѣдовательно есть дѣятельность изъ себя, т. е. воля". И это отожествленіе субстанціи съ волей получаетъ свое оправданіе въ томъ, что въ субстанцію непремѣнно входитъ дѣятельность, начиная съ самаго ея зародыша въ младенческомъ сознаніи, когда она прямо представляется въ формѣ *я*, и продолжая всѣми ея видоизмѣненіями, пока она не достигнетъ философскаго опредѣленія, въ которомъ опять-таки моменты самостоятельности и самопричинности отъ нея неотъемлемы. Но это показываетъ только то, что въ появленіи категоріи такъ же, какъ и въ порожденіи всякаго синтеза, фигурируетъ наше самосознаніе не просто, какъ нѣчто *статическое*, но именно его дѣятельная, *динамическая* сторона; и сказать, что субстанція происходитъ изъ объективированія самосознающаго *я*, все равно, что сказать: она происходитъ изъ объективированія активнаго начала.

§ 4. Если чистый объектъ нашего самосознанія служитъ источникомъ категоріи субстанціи и основаніемъ для представленія всякаго предмета, всякаго имени существительнаго, то объективированіе непосредственно познаваемыхъ обнаруженій и актовъ нашего *я* служитъ основаніемъ для познанія измѣненій, происходящихъ во внѣшнемъ мірѣ. Что собственно примысливается нами при воспріятіи какого-нибудь движенія или вообще измѣненія? Мы всегда представляемъ его, какъ актъ, т. е., какъ дѣйстіе. Это дѣйствіе въ умѣ ребенка представляется принадлежащимъ какой-нибудь вещи точно такъ же, какъ свои дѣйствія онъ непосредственно сознаетъ исходящими изъ его *я*. Отсюда, то, что представляется намъ отвлеченнѣйшими законами познанія вещей, есть не что иное, какъ объективированные акты внутренней душевной жизни личнаго духа — таковы понятія причины, отношенія, силы и проч.— Можно, конечно, спорить объ объективномъ значеніи понятія причинности, но его психологическое происхожденіе выводится изъ одинаковыхъ источниковъ психологами совершенно противоположнаго направленія. Самое происхожденіе идеи причинности Ушинскій объясняетъ въ слѣдующихъ чертахъ. „При своихъ поступкахъ мы непосредственно сознаемъ себя, свою волю виновникомъ или причиной ея обнаруженій. Это убѣжденіе въ зависимости дѣйствій отъ нѣкотораго *я* мы простираемъ и на внѣшній міръ, представляющійся человѣку въ младенчествѣ сперва въ видѣ другого *я*, а потомъ въ видѣ множе-

ства такихъ *я*. Первобытные люди въ основаніи каждаго выдающагося явленія природы видѣли особое проявленіе воли невидимаго существа. Такимъ образомъ, связь между хотѣніемъ и дѣйствіемъ есть основной типъ и причинности, по образцу котораго объяснялось для первобытнаго сознанія однообразіе въ преемствѣ явленій". Это и имѣлъ въ виду сказать еще Ю. Симонъ, когда утверждалъ, что только послѣдовательность между рефлексіей (собственно актомъ воли) и движеніемъ (т. е. актомъ внѣшнимъ) даетъ намъ идею причины; представленіе конечной причины можетъ усвояться только посредствомъ уподобленія ея нашей свободной волѣ, независимой (для нашего сознанія) виновницѣ дѣйствій. Безъ этого антропоморфизма въ познаніи внѣшняго міра мы бы не имѣли никогда идеи причинности, но только идею послѣдовательности: всѣ законы природы были бы не причинами явленій, но только обобщеніями послѣднихъ. Зависимость происхожденія идеи причинности отъ сознанія виновности въ своихъ проступкахъ признаетъ даже Милль, освѣщая эту зависимость согласно своему воззрѣнію на законъ причинности. Англійскій философъ думаетъ, что быстрая и постоянная послѣдовательность между рѣшеніями и поступками человѣка служитъ мотивомъ считать всякое внѣшнее движеніе за производимое чьею-то волею, т. е. даетъ намъ идею причины.

Намъ могутъ, однако, возразить, что мы говоримъ о причинѣ, какъ идеѣ необразованнаго, не философскаго (rohes) мышленія, что естественно-научное представленіе той идеи носитъ въ себѣ два момента, совершенно исключаемые нашимъ объясненіемъ, а именно моментъ необходимости и совершенной нераздѣльности со своимъ слѣдствіемъ, причемъ причина и дѣйствіе мыслятся какъ только двѣ стороны одного явленія (см. Sigwart, 86, и 137 стр. соч.: Das Problem d. Freiheit und Unfreiheit). На это нужно прежде всего сказать, что психологическое объясненіе имѣетъ въ виду категоріи, какъ идеи общечеловѣческаго сознанія, а если естественныя науки на основаніи ихъ составляютъ себѣ понятія, несоотвѣтствующія психологическому генезису категорій, то отнюдь не гносеологія должна за это отвѣчать. Однако, одинъ изъ двухъ приведенныхъ моментовъ естественно-научнаго опредѣленія причины—элементъ необходимости вовсе не исключается нашимъ объясненіемъ; что же касается до второго момента, по которому причина вся цѣликомъ исчерпывается въ своемъ дѣйствіи, то эта черта въ понятіи причины далеко не принимается естественнымъ общечеловѣческимъ мышленіемъ, да и въ научномъ-то мышленіи вовсе не общепринята. Мы говоримъ, что строители суть причина дома, что курица есть причина

яйца, сырость причина насморка и т. д.: въ каждой причинѣ мыслится нѣкоторый излишекъ силы, кромѣ истраченной на произведеніе слѣдствія. Подобное разсужденіе о понятіи причины можно найти у Дельбефа въ его статьѣ: „Свобода и детерминизмъ". Несправедливо, говорится тамъ, будто причина вся цѣликомъ переходитъ въ дѣйствіе: слѣдствія невозможно снова превратить или разложить въ причину, напр., яйцо нельзя опять превратить въ ту курицу, которая есть его причина (Rev. phil. 1882, 616). Итакъ *причина является, какъ нѣчто* отдѣльное отъ слѣдствія, нѣчто *имѣющее бытіе въ себѣ самомъ помимо произведеннаго слѣдствія* [1]). Что же касается до момента необходимости, то онъ вполнѣ удобно выводится при вышеуказанномъ объясненіи идеи причинности. Во внутреннемъ познаніи нашихъ актовъ мы наблюдаемъ собственно два момента. Кромѣ свободнаго творческаго *я*, изведшаго какое-нибудь желаніе, мы имѣемъ сознаніе о себѣ, какъ уже желающемъ, причемъ мы наблюдаемъ весь процессъ перехода желанія въ рѣшимость и самое дѣйствіе. Является, такимъ образомъ, двоякая идея виновника: первая, какъ объективированіе этого волеваго процесса и свободнаго виновника желанія,—вторая—какъ объективированнаго, уже опредѣленнаго желаніемъ виновника, извѣстнаго, сообразнаго желанію, дѣйствія; между желаніемъ и дѣйствіемъ существуетъ необходимая связь. Съ точки зрѣнія этой связи и познается всякое дѣйствіе въ мірѣ вещей человѣкомъ образованнымъ, причемъ оставляется безъ примѣненія начало свободнаго произволенія, каковое усваивается дѣйствующимъ предметамъ въ сознаніи младенческомъ. Такимъ образомъ, измѣненія въ мірѣ явленій познаются нами по аналогіи съ личными же дѣйствіями; только при этой аналогіи имѣются въ виду вторичные виновники, соотвѣтствующіе не творчески независимому виновнику нашихъ дѣйствій, но нашему *я*, фактически уже самоопредѣлившемуся, или Секретановой liberté en acte (въ отличіе отъ liberté en potence, liberté pure). При этомъ усвоеніи дѣйствій вещамъ, какъ причинамъ вторичнымъ, мы первичную-то причину усваиваемъ то закону природы, то Богу, то (въ не-философскомъ мышленіи) оставляемъ ее въ самой вещи. Кромѣ того, измѣненія явленій разсматриваются то какъ пассивныя, то какъ активныя движенія, опять смотря по характеру нашего самообъективированія. Если мы желательный процессъ объективируемъ въ его дѣйствительномъ порядкѣ, то получается начало активной причинности (о свободной волѣ, какъ началѣ активной,

[1]) Hartsen (въ Theologisches Litteraturblatt 1874, № 8) возражалъ Шольтену, что „законъ причинности означаетъ (съ психол. точки зр.), что нѣтъ дѣйствія безъ дѣйствующаго существа" (186).

причинности, см. Рида франц. пер., стр. 365, также „Критику практическаго разума", стр. 34, 156 и 116); а если мы объективируемъ его въ обратномъ порядкѣ, то получается идея пассивной, необходимой послѣдовательности, зависимости [1]). Такъ пантеистическое божество, сотворившее міръ и составляющее въ немъ активное развивающее начало, по ученію Шольтена, и есть объективированіе перваго рода, а представленіе развивающагося міра, какъ пассивнаго начала того же процесса, есть второго рода самообъективированіе процесса нашихъ актовъ. То и другое объективированіе не чуждо и научныхъ опредѣленій, усваивающихъ различныя движенія *силамъ* (тяжести, электричества и пр.). *Понятіе силы*, согласно Секретану, *есть не что иное, какъ объективированіе сознаваемой въ себѣ психо-физической силы для произведенія какихъ-либо актовъ*; тоже значеніе имѣетъ и понятіе возможности. Поэтому выводить природныя явленія изъ различныхъ *силъ* значитъ допускать еще большій антропоморфизмъ, чѣмъ выводить ихъ изъ самыхъ вещей. Если же подъ силой разумѣютъ не болѣе, какъ обобщеніе явленій, то это понятіе, правда, чуждое антропоморфизма, однако совершенно не объясняетъ и происхожденія явленій, потому что невозможно выводить явленія изъ ихъ же обобщенія.

Объективированіе внутреннихъ актовъ при познаваніи міра явленій можно прослѣдить и далѣе. Самое понятіе *измѣненія* вещей, поскольку оно, различаясь отъ идеи превращенія, предполагаетъ, согласно Кантовой критикѣ (218), въ измѣняющемся нѣчто неизмѣняемое, образуется изъ сознанія смѣны явленій во внутренней жизни при неизмѣняемомъ ея центрѣ—объектѣ нашего самосознанія. Понятіе *отношенія* имѣетъ себѣ родоначальника въ такомъ или иномъ самоопредѣленіи нашего *я*, по отношенію къ тѣмъ или инымъ позывамъ. Въ этомъ и состоитъ въ мірѣ внѣшнемъ взаимодѣйствіе дѣятельнаго къ страдательному (какъ и опредѣляетъ Кантъ категорію отношенія).

§ 5. Такимъ образомъ, *категоріи, будучи принципами внѣшняго опытнаго познанія, по происхожденію своему суть факты внутренняго самопознанія*. Этимъ положеніемъ мы нисколько не противорѣчимъ Канту, который говоритъ, что одинъ разумъ не можетъ объяснить возможность категорій, т. е. открыть ихъ объективную реальность (217, 218 стр. „Критики чистаго разума"), ибо понятно, что категоріи, какъ *уже объективированныя* данныя самопознанія, т. е., какъ внутренніе факты, *уже превращенные* въ формы именно внѣш-

[1]) Напр., если мы объективируемъ зависимость движенія мускула отъ желанія воли, то получаемъ идею необходимой зависимости, а если — вліяніе воли на движеніе мускула, то получаемъ идею активной причины.

няго воспріятія, требуютъ для своей провѣрки приложенія къ предметамъ опыта [1]). Но Кантъ идетъ далѣе: онъ говоритъ, что самая возможность категорій, какъ чистыхъ понятій, немыслима внѣ ихъ приложенія къ внѣшнимъ предметамъ, то есть онъ признаетъ ихъ исключительно формальное, логическое значеніе. Кантъ говоритъ, что категорію сущности нельзя представить безъ вещи въ пространствѣ, измѣненіе и общеніе (лежащія въ основаніи причинности и отношенія) безъ движенія въ пространствѣ, потому что, продолжаетъ Кантъ, въ нашемъ внутреннемъ чувствѣ нѣтъ ничего постояннаго, но все совершается во времени; вотъ почему одинъ разумъ не можетъ объяснить намъ возможности категорій (217), говоритъ авторъ. Здѣсь Кантъ, во-первыхъ, вопреки собственному принципу (175 стр. „Крит. чист. разума"), смѣшиваетъ данныя разсудочныя, къ каковымъ относятся *я* и его опредѣленія, съ данными внутренняго чувства, а во-вторыхъ, къ этому послѣднему онъ прилагаетъ опредѣленіе, имѣющее значеніе тамъ, гдѣ оно выведено (118 стр.), но не здѣсь. Именно, Кантъ тамъ говоритъ объ узости сознанія, о томъ, что чувства смѣняются въ смыслѣ несовмѣстимости двухъ ощущеній, а не о томъ, что внутреннее чувство не можетъ насъ относительно чего-либо извѣщать всегда одинаковымъ образомъ. Въ этомъ послѣднемъ смыслѣ я *имѣю постоянное* сознаніе, напр., о своей активности и т. п. Можно различно объяснять то данное сознанія, которое познается, какъ самотожественное *я*, но отрицать его данность, какъ самостоятельнаго начала, и его единящее и управляющее значеніе для всего воспринимаемаго (т. е. общеніе и причинность) невозможно: это *я* познается именно какъ нѣчто въ насъ постоянное и самостоятельное. Такимъ образомъ *категоріи*, будучи прилагаемы къ внѣшнему опыту, какъ *принципы* познанія, суть *данныя* внутренняго самопознанія, при чемъ мы пока не изслѣдуемъ ихъ частнѣйшаго значенія: феноменально-ли оно, или динамично, апріорно, или эмпирично, т. е., даются-ли онѣ, согласно раздѣленію Канта, внутреннимъ чувствомъ, или чистымъ разумомъ,—мы только утверждаемъ, что онѣ *почерпываются изъ внутренняго самопознанія* [2]).

---

[1]) Т. е. категорія становится *категоріей* изъ *факта* внутренняго міра уже тогда, когда этотъ фактъ перенесенъ въ міръ внѣшній.

[2]) Подобное антропоморфическое, такъ сказать, происхожденіе категорій признаютъ представители различныхъ философскихъ направленій. Такъ въ цитованной уже французской книгѣ Секретана говорится, что (стр. 30) „идеи бытія, субстанціи, силы, дѣйствія, причины, — всѣ эти понятія, имѣющія всеобщее приложеніе, которыя суть какъ-бы лучи нашего разсудка, исходятъ изъ интуиціи моего *я*... категоріи (такъ называются онѣ) суть обнаруженіе разсудка, приходящаго мало по малу

Такимъ образомъ, открывается самая тѣсная связь между принципами внѣшняго познанія и самосознаніемъ духа. Усвоивая міру вещей тѣ же самыя свойства, которыя имѣетъ жизнь самосознающаго духа, мы, разумѣется, прежде всего должны вѣрить достовѣрности этого свидѣтельства, по крайней мѣрѣ, въ отношеніи къ намъ самимъ. Все, что есть въ нашемъ познаніи помимо данныхъ одного ощущенія, составляющаго матерію познанія, т. е. все, что относится къ формѣ, оказывается объективированіемъ самосознающаго, въ себѣ и для себя сущаго субъекта, творчески волящаго. Потому-то *въ мірѣ все представляется разумнымъ, что онъ, какъ міръ явленій*, согласно Канту,—*есть собственно наша разумная природа*, воспринявшая въ себя сырой матеріалъ ощущеній пяти чувствъ [1]). Вотъ какъ велико, слѣдовательно, гносеологическое значеніе нашего *я*, нашей личности въ познаніи. Если мы отвергнемъ реальность независимаго субъекта самосознанія въ томъ видѣ, въ какомъ она представляется нашему самосознанію, то придется отвергнуть всякое познаніе. Къ тому же мы видимъ, что совершаемое въ познаніи перенесеніе свойствъ субъекта въ міръ явленій принимаетъ его, именно какъ субъекта активнаго, волящаго. Поэтому свидѣтельство сознанія объ этой сторонѣ субъекта всего тѣснѣе связано съ вопросомъ о значеніи всего нашего познанія. Если мы будемъ смотрѣть на субъекта нашего самосознанія, просто какъ на олицетворяемый логическій синтезъ нашихъ представленій, то какую цѣну можемъ мы приписывать всему познанію, которое всюду вноситъ идею живаго, волящаго субъекта и идею такихъ отношеній между предметами видимаго міра, которыя могутъ быть мыслимы только, какъ дѣятельность субъекта, самосознающаго духа?

§ 6. Въ случаѣ отрицанія свидѣтельства самосознанія, намъ придется отрицать безусловно всякое познаніе, но и при этомъ не забывать, что идея личности вплелась во всѣ отвлеченныя наши разсужденія такъ глубоко, что, отрицая ея значеніе, а съ тѣмъ и значеніе знанія, намъ придется для самаго ея отрицанія пользоваться все-таки тѣмъ же принципомъ дѣятельной личности (положеніе и отрицаніе, согласно эмпирической психологіи, имѣютъ первоначально волевой характеръ симпа-

къ сознанію самого себя". Упоминавшійся также Шелльвинъ называетъ категоріи *„общими опредѣленіями нашего я"* (65). Въ новѣйшемъ спеціальномъ сочиненіи Клейна (l. c.) о происхожденіи категорій говорится, что онѣ суть „мысленныя формы или опредѣленія, въ которыхъ духъ, въ процессѣ своего самосознанія, принужденъ воспринимать себя и свою жизнь."

[1]) Такъ говоритъ Dreher (Freiheit und Nothwendigkeit въ Zeitschr. f. Philosophie etc. 1881. T. 79, S. 233): всѣ *свойства*, которыя мы приписываемъ матеріи, взятыя въ основаніи, суть духовнаго (субъективнаго) происхожденія.

тіи и антипатіи), который съ необходимостью присущъ даже отвлеченнымъ терминамъ логики и ея основнымъ законамъ; такой по крайней мѣрѣ взглядъ *на четыре закона мышленія*, какъ на постуляты воли, становится преобладающимъ въ современной наукѣ, по свидѣтельству А. Е. Свѣтилина (см. лекціи за 1881—1882 годъ). По цитованной книгѣ Фуллье, принципъ тожеств а вовсе не естьбезцѣльное повтореніе А=А, что не давало бы ровно ничего для познанія и мышленія, но этотъ принципъ указываетъ на адекватность между субъективнымъ представленіемъ и бытіемъ объективнымъ, причемъ, самое понятіе объективнаго бытія почерпается изъ непосредственнаго сознанія своего *я*, какъ говорилось въ уясненіи категоріи субстанціи. Фуллье выражаетъ свою мысль въ слѣдующихъ положеніяхъ: „то, что я утверждаю (субъективное представленіе), да будетъ таковымъ и на самомъ дѣлѣ (объективно),—вещь (субъективно) есть то, что она есть (объективно). А такъ какъ послѣднее трансцедентальное *есть* — продолжаетъ авторъ — выражаетъ вѣру въ такое же бытіе явленій, какое я непосредственно сознаю за своимъ *я*, то принципъ тожества можно видоизмѣнить такъ: „вещь да будетъ такова, каковъ я самъ“. (Ср. Schelling., Vom Ich, als etc., 217 стр.). Очень близко къ Фуллье мыслилъ еще Ридъ (см. франц. переводъ, стр. 198 и 332; относительно закона противорѣчія см. Фихте, Wissenschaftslehre, S. 19).

Мы видимъ, такимъ образомъ, что въ основаніи движенія нашей мысли лежитъ вѣра въ истинность нашего самосознанія, въ самостоятельность нашего *я*. Уйти отъ этого принципа мы не можемъ, какъ отъ собственной тѣни, потому что въ приложеніи его собственно и состоитъ наше познаніе, и все оно имѣетъ достовѣрности настолько, насколько, во-первыхъ, наше самосознаніе даетъ намъ не иллюзію, но реальный фактъ существованія человѣка (субъекта), какъ творчески свободнаго, самосознающаго существа; во-вторыхъ,— насколько законно объективированіе подобнаго начала. Но если присутствіе его въ насъ есть условіе всякой истины, то само оно должно быть настолько несомнѣнно, насколько можетъ быть несомнѣнно что бы то ни было. Съ другой стороны, представляемое разъясненіе процессовъ знанія показываетъ намъ, что свобода нашей воли никакъ не стоитъ внѣ отношенія съ другими сторонами человѣческаго духа, что независимость субъекта со стороны его воли вполнѣ отвѣчаетъ активности его въ познаніи, такъ какъ лишь чрезъ *самодѣятельное уподобленіе познаваемаго нашей сущности* (познаваемой уже непосредственно) *совершается самый процессъ знанія*.

ГЛАВА III.

Критика Канта.

§ 1. Прежде, чѣмъ идти далѣе въ раскрытіи нашего вопроса, намъ надо остановиться на Кантовой критикѣ самосознанія, которой мы пока не касались нарочно, чтобы выдѣлить этому, столь важному для насъ, изслѣдованію особую главу.

Оцѣнивая гносеологическое значеніе нашего *я*, мы не говорили о томъ, какое происхожденіе имѣетъ это данное сознанія: феноменально-эмпирическое, или апріорно-динамическое. Различные, повидимому, отвѣты на этотъ вопросъ можно извлечь изъ различныхъ мѣстъ критики Канта. Поэтому, постараемся изложить его ученіе о самосознаніи, поскольку оно можетъ такъ или иначе относиться къ нашимъ выводамъ, потому что они до тѣхъ поръ не могутъ претендовать на какое бы то ни было значеніе, пока не опредѣлится ихъ отношеніе къ великой критикѣ философскаго догматизма, подъ который можно подводить и нѣкоторые наши выводы, пока мы не опредѣлимъ точнѣе тотъ смыслъ, который мы имъ придаемъ.

О самосознаніи говорится преимущественно въ двухъ мѣстахъ „Критики чистаго разума“. До сихъ поръ мы пользовались главнымъ образомъ цитатами изъ второго отдѣла первой книги „Трансцедентальной Логики“, гдѣ указывается значеніе для знанія синтетической дѣятельности, имѣющей источникъ въ нашемъ чистомъ самосознаніи; но мы пока не касались отрицательной критики достовѣрности нашего самосознанія, изложенной во второй книгѣ „Трансцедентальной Діалектики“.

Начнемъ съ изложенія главнѣйшихъ пунктовъ того и другого отдѣла, трактующихъ о человѣческомъ самосознаніи. Познаніе состоитъ въ соединеніи даннаго воспріятій; это соединеніе или синтезъ не можетъ быть почерпаемъ изъ познаваемаго міра вещей, но дается самодѣятельностью разсудка, изъ самыхъ глубокихъ его нѣдръ, а именно—въ его чистомъ самосознаніи „я мыслю“, каковое не можетъ возникать чувственнымъ путемъ и, всегда себѣ равное и самодѣятельное, воспринимаетъ въ себя представленія и, подводя ихъ подъ категоріи, дѣлаетъ ихъ нашими познаніями (92). Но таковое значеніе самосознанія лишь формально и, притомъ, ограничивается міромъ явленій и ничѣмъ не можетъ намъ послужить въ познаніи вещей въ себѣ (111). Оно не можетъ дать по-

знанія о мнѣ самомъ, какъ я существую на самомъ дѣлѣ, но лишь настолько, насколько я являюсь. Ибо наше самосознаніе, будучи динамическимъ, т. е. самодѣятельнымъ и внѣчувственнымъ принципомъ, поскольку оно есть регулятивъ или форма познанія, вовсе не таково въ своемъ отношеніи ко мнѣ самому, т. е. какъ *самопознаніе*. Самое представленіе нашего *я* не даетъ никакихъ обо мнѣ свѣдѣній, и если мы присоединимъ къ нему таковыя, то это будетъ уже не путемъ непосредственнаго динамическаго самосознанія, но путемъ эмпирическимъ чрезъ внутреннее чувство, которое даетъ столь же наглядное представленіе, какое даютъ чувства внѣшнія, потому что наши представленія всѣ чувственны, разсудочныхъ представленій не можетъ имѣть умъ человѣческій (325, 336, 367). Разсудочнымъ или динамическимъ Кантъ признаетъ вообще дѣятельное начало нашего сознанія, но разъ человѣкъ самъ себя ставитъ его объектомъ, то онъ познаетъ себя съ пассивной стороны (336, 367), т. е. съ феноменальной. Ибо то единственное представленіе самотожественнаго, безкачественнаго *я*, которое не зависитъ даже отъ внутренняго чувства, есть не болѣе, какъ отвлеченіе (298, 325, 335), подведеніе самотожественнаго мышленія подъ субъектъ, какъ мы подводимъ подъ него наши внѣшнія представленія (336). Такимъ образомъ, Кантъ подъ трансцедентальнымъ, или чистымъ самосознаніемъ „я мыслю“ разумѣетъ не столько объектъ нашего самосознанія, сколько сознаніе самаго мышленія (307, 311, 323, 325), самаго синтеза: не синтезъ изъ представленія субъекта, но послѣднее изъ апріорной склонности къ синтезу (93), и это представленіе, въ перенесеніи его на меня, какъ личность, переходитъ изъ области самодѣятельности въ область внутренняго чувства, въ область феноменальную, въ которой нѣтъ ничего постояннаго (217, 322), такъ что она ничего не можетъ говорить о свойствахъ и самостоятельности нашего субъекта (320).

Повидимому, нѣкоторые изъ этихъ выводовъ намъ благопріятствуютъ, а нѣкоторые прямо намъ противоположны. Благопріятствуетъ намъ, во-первыхъ, то огромное гносеологическое значеніе, которое приписываетъ Кантъ нашему самосознанію, чрезъ синтезъ оразсудочивающему, такъ сказать, данныя воспріятія. Затѣмъ, въ нашу пользу говоритъ и то, что, по ученію Канта, голосъ этого самосознанія есть нѣчто совершенно иначе воспринимаемое, чѣмъ всѣ указанія внутренняго чувства, напр. сознаніе боли и проч., иначе—потому, что все данное внутренняго чувства укладывается въ сознаніе посредствомъ категорій, перерабатывающихъ сырой матеріалъ воспріятій въ представленія, тогда какъ *самосознаніе есть нѣ-*

что, предваряющее самыя категоріи. Но вотъ далѣе-то оказывается, что *подъ апріорнымъ чистымъ самосознаніемъ* Кантъ разумѣетъ не то, что мы разумѣли выше; онъ разумѣетъ подъ нимъ не *мысль о своей собственной творчески волящей личности*, но только мысль объ единствѣ самаго познающаго мышленія, о голой логической формѣ, а не о субъектѣ. Одно дѣло—представленіе своей личности, какъ мыслящаго и волящаго существа, а другое дѣло—апріорное представленіе самотожества своего мышленія. Первое, по Канту, дается не a priori, но мы объединяемъ себя именно во имя второго принципа, во имя котораго объединяемъ въ цѣлые предметы отдѣльныя ощущенія. Итакъ, признавая формально-гносеологическое значеніе этого апріорнаго самосознанія, мы ровно ничего не прибавляемъ къ познанію себя, какъ субъекта, и если мы, однако, захотимъ во что бы то ни стало извлечь изъ этого *самосознанія* нѣкоторое *самопознаніе*, то мы можемъ только сказать: „я знаю, что я существую, какъ мыслящій". А если мы захотимъ извлечь что-нибудь изъ нашего самопредставленія, какъ личности, то должны сказать; „за познаваемой чрезъ внутреннее чувство моею феноменальной стороной во мнѣ есть недостижимый для моего эмпирическаго, теоретическаго самопознанія *субъектъ въ себѣ*, каковое начало мы вынуждены предполагать и за всѣми предметами внѣшняго міра явленій".

Съ перваго взгляда покажется, что эта критика идетъ совершенно въ разрѣзъ съ психологическимъ самоизслѣдованіемъ. Дѣйствительно, о какомъ же самосознаніи, не имѣющемъ отношенія къ личности, можетъ идти рѣчь? Что это за апріорный синтезъ, порождающій категоріи, который сидитъ въ моемъ сознаніи и даетъ о себѣ знать раньше, чѣмъ я знаю о себѣ самомъ? Если онъ есть нѣчто сознаваемое помимо явленій, нѣчто необходимо данное, какъ, повидимому, и выходитъ по „Трансцедентальному выводу чистыхъ понятій разсудка", то онъ есть или фактически данное мое самопредставленіе, или какой-то alter ego, нѣчто психологически несуществующее; а если онъ есть не болѣе, какъ несознаваемый принципъ объединенія, т. е. просто склонность моей мысли прямо объединять всѣ явленія (и въ томъ числѣ меня самого), то въ такомъ случаѣ получится какая-то объективная склонность, нѣчто спеціально назначенное для внѣшней дѣятельности, и между міромъ явленій и моей мыслію должно предположить какую-то предуставленную гармонію, въ силу которой самый корень моей природы такъ устроенъ, точно у нея только и есть дѣла, чтобы входить въ отношенія съ міромъ явленій и регулировать ихъ (220 стр.); разуму, такимъ обра-

зомъ, вмѣсто саморазвитія предлежитъ цѣль какихъ-то полицейскихъ или административныхъ отправленій въ познаваемомъ мірѣ.

Но главнымъ-то образомъ недоумѣніе Кантова критика возбуждаетъ съ перваго взгляда потому, что на самомъ дѣлѣ живымъ нервомъ всей формальной или самодѣятельной стороны сознанія служитъ не мертвое логическое единство, а именно единство личное, олицетвореніе вещей и осмысленіе дѣйствій, какъ это мы старались показать вслѣдъ за современными психологами эмпириками: не единство самосознанія только, но наша разумность, — цѣлесообразность дѣйствій, наша жизнь служитъ въ своемъ самообъективированіи синтезирующимъ началомъ въ познаніи, началомъ, изводящимъ категоріи и дѣлающимъ познаваемымъ міръ явленій. Затѣмъ, себя-то мы познаемъ вовсе не страдательно, но именно активно-динамически [1]) и, наконецъ, самое предположеніе вещи *въ себѣ* за явленіями постольку лишь и законно и психологически возможно, поскольку мы за нашими ощущеніями, желаніями и поступками непосредственно, самодѣятельно и апріорно сознаемъ творчески свободный субъектъ — наше *я*.

Съ другой стороны и въ нашихъ разсужденіяхъ по ознакомленіи съ критикою Канта замѣчается странная несообразность: объектъ нашего самопредставленія, наше *я*, представляется то безкачественно неопредѣленнымъ, пустымъ, то полнымъ и содержательнымъ настолько, что даетъ намъ сознаніе не только нашей собственной свободы и самотожества, но и изводитъ изъ себя цѣлый рядъ категорій и объемлетъ собою весь міръ, почти ничего не оставляя въ немъ на долю внѣшняго на насъ воздѣйствія.

§ 2. Въ разрѣшеніи всѣхъ этихъ затрудненій намъ долженъ помочь Кантовскій же принципъ, посредствомъ котораго философъ училъ выручать себя изъ возникающихъ въ отвлеченномъ мышленіи противорѣчій: этотъ принципъ, какъ извѣстно, состоитъ во внесеніи практическаго элемента туда, гдѣ теоретическое познаніе не можетъ дать никакихъ опредѣленныхъ отвѣтовъ, ибо все оно имѣетъ лишь отрицательно-критическое значеніе — разоблачать ложно-построенные выводы. Вся критика самосознанія была направлена противъ раціональной психологіи, противъ чисто-теоретическаго значенія самосознанія и съ этой точки зрѣнія она совершенно права. Дѣйствительно, въ теоретическомъ самопредставленіи намъ ничего не дается, кромѣ факта нашего существованія,

[1]) См. Вѣра и Разумъ, 1887. № 1, ст. „Психологія и Метафизика“, перев. изъ Лашелье объ активности самопознанія.

какъ мыслящаго. Наше *я*, какъ теоретическое понятіе, т. е. поставленное отрѣшенно отъ своей жизни, какъ объектъ нашего созерцающаго вниманія, есть именно не болѣе, какъ указаніе чего-то невѣдомаго, чего-то помимо внутреннихъ явленій существующаго. Совершенно справедливо и то, что, разыскивая основаніе синтеза и его категорій съ чисто-теоретической точки зрѣнія, т. е. не динамически, не производя его тутъ же на дѣлѣ, не входя въ него, такъ сказать, а ставя его внѣ себя — объектомъ эмпирическаго познанія, мы найдемъ о немъ только то, что онъ возникъ не изъ явленій, что онъ всѣ ихъ предваряетъ, что къ нему помимо всякихъ внѣшнихъ воздѣйствій сводится наша разсудочная дѣятельность. Безспорно, наконецъ, и то, что представленій, т. е. внѣшнихъ моему самосознанію данныхъ, мы, кромѣ чувственно-феноменальныхъ, имѣть не можемъ, что поэтому дѣлая себя, свой индивидъ *теоретическимъ представленіемъ*, мы должны, такъ сказать, на время сдѣлаться внѣшними самому себѣ, и это, сдѣлавшееся внѣшнимъ, опредмеченное *я* перестаетъ быть активнымъ, т. е. необходимо мы должны разсматривать себя только съ пассивной или феноменальной стороны [1]). Даже и то справедливо, что если бы мы относились къ вещамъ чисто теоретически, то мы объективировали бы не себя, какъ жизнь и дѣятельность, но лишь свои формально-логическія склонности, свой синтезъ. Оказывается, такимъ образомъ, что при чисто-теоретическомъ міровоззрѣніи человѣкъ есть только мышленіе въ смыслѣ подведенія подъ категоріи, подъ единство данныхъ воспріятія, только строительная сила какого-то міра явленій, ни въ чемъ и ни въ комъ не имѣющаго своего оправданія. Точно также строго доказывалъ Кантъ, что вѣра въ личное Божество съ чисто-теоретической точки зрѣнія не имѣетъ никакого твердаго основанія, равно какъ и единство міра и даже цѣлесообразность міровой жизни. Въ томъ онъ именно поставилъ задачу своего главнаго сочиненія, какъ онъ и самъ не разъ повторяетъ, чтобы доказать, что чистое (bloss—вѣрнѣе—голое; adv. bloss=nur нар.—только; здѣсь—идея лишенія въ отличіе отъ слова rein — чистый, которое противоположно gemischt—съ примѣсью) познаніе неспособно отвѣтить на философскіе вопросы, законное же разрѣшеніе ихъ возможно лишь на практической почвѣ. Для этого Кантъ критически прослѣдилъ нѣкоторыя философскія построенія, налагая veto на все то, что не оправдывалось съ чисто-раціо-

[1]) См. Wissenschaftslehre, S. 393. «*Я* свободно, лишь пока оно дѣйствуетъ; когда же оно рефлектируетъ надъ дѣйствіемъ, послѣднее перестаетъ быть дѣйствіемъ, но становится продуктомъ". Ту-же мысль см. Klein, D. Genesis d. Kategorien etc., 1881. S. 58.

налистической точки зрѣнія и показывалъ, что изъ оставшагося во власти послѣдней нельзя сдѣлать никакихъ положительныхъ выводовъ о человѣкѣ, Богѣ и мірѣ, какъ ноуменахъ. Но Кантъ не говорилъ о томъ, дѣйствительно-ли человѣческое мышленіе чисто-теоретично, дѣйствительно-ли и самое познаніе и мнѣнія о первыхъ причинахъ и пр. слагаются теоретическимъ путемъ. Если бы философъ, кромѣ критики раціонализма, далъ себѣ трудъ указать, что все вѣропріятіе разрушенной метафизики держится именно (безсознательнымъ, можетъ быть) внесеніемъ въ нее практическаго начала, что и доказательства бытія Божія, и вѣра въ простоту, свободу и безсмертіе души, въ міровое единство и гармонію и пр. постольку и законны и правильны, поскольку они въ ихъ дѣйствительномъ видѣ, помимо теоретической вѣрности, зависятъ отъ практическихъ требованій сознательной жизни: то, по всей вѣроятности, не было бы и того миража несогласій критики самосознанія съ данными новѣйшей психологіи, къ разсѣянію котораго мы теперь и можемъ приступить, узнавъ, что Кантъ представлялъ сознательную жизнь не такою, какова она есть, но каковой она должна представляться для чистаго, теоретическаго разума.

§ 3. На самомъ дѣлѣ наше самосознаніе и его гносеологическое, всеолицетворяющее и всеосмысливающее значеніе вовсе нельзя назвать разсудочною, теоретическою дѣятельностью: это есть познаніе динамическое, основывающееся на дѣятельномъ отношеніи къ вещамъ. Какъ самое вѣропріятіе голоса нашего самосознанія, т. е. сознанія нашей творчески-самостоятельной личности, оправдывается практическою неизбѣжностью обращаться во всѣхъ желаніяхъ къ самосознающему субъекту и такою же необходимостью влагать его, какъ форму, въ міръ воспріятій: такъ и изъ историко-психологическаго очерка самаго происхожденія самообъективирующей дѣятельности мы видѣли, что вся она зиждется на волевомъ отношеніи младенца къ окружающимъ предметамъ, на началахъ симпатій и антипатій къ вещамъ, какъ существамъ, содѣйствующимъ или противодѣйствующимъ его личному благополучію. Наконецъ, и самая интуиція субъекта поступковъ есть сознаніе въ себѣ именно постояннаго, творческаго, самодѣятельнаго, а не пассивнаго начала [1]). Какъ пассивное, оно усматривается лишь въ теоретическомъ самосозерцаніи и, какъ голая форма, оно объективируется лишь въ теоретическомъ,

[1]) „Что содержитъ самосознаніе? спрашиваетъ Шопенгауеръ: или какимъ образомъ человѣкъ непосредственно сознаетъ себя? Непремѣнно, какъ желающаго. Предметъ самосознанія есть всегда его собственныя хотѣнія“ (D. b. Probleme etc., S. 11).

безразличномъ познаніи міра явленій. Но, какъ начало теоретическое только, наше *я* едва-ли и созерцается въ обычномъ сознаніи людей, ибо оно можетъ быть поставлено на такую точку зрѣнія не безъ труда для мысли. На самомъ же дѣлѣ оно есть не только сознаніе субъекта, какъ чего-то лишь устойчиваго, но преимущественно—сознаніе активности, самостоятельности или творчества. Вотъ почему оно у насъ и являлось то пустымъ, то изводящимъ цѣлый міръ явленій. Познавая наши фактическія желанія и обладая притомъ чистымъ самосознаніемъ своего *я*, мы можемъ сознавать его не только въ его статической, самозамкнутой отрѣшенности, но и его воздѣйствіе, его направляющую дѣятельность въ нашихъ желаніяхъ, не истощающуюся въ нихъ и не поглощаемую ими. Вотъ это-то динамическое *я*, т. е. и отрѣшенное и самоопредѣляющееся, творческое и творящее, и есть въ своемъ объективированіи источникъ всякаго познанія или регулированія внѣшнихъ воспріятій, какъ это мы старались психологически разъяснить выше.

Насколько, слѣдовательно, не только происхожденіе и сознательное вѣропріятіе самосознанія и самообъективированія, т. е. внѣшняго познанія, но и самая постоянно присущая намъ интуиція нашего *я* и подведеніе подъ его дѣятельность внѣшнихъ вещей, т. е. самый актъ этого самосознанія и самообъективированія, совершается дѣятельностью, напряженіемъ воли, волевымъ отношеніемъ къ вещамъ и, слѣдовательно, не теоретическимъ, но практическимъ разумомъ: *настолько всякое познаніе есть въ своемъ существѣ, въ своей основѣ, познаніе практическое*; основать философію на началахъ теоретическаго разума было и продолжаетъ быть лишь попыткой мыслителей, которой, согласно критикѣ Канта, навсегда суждено остаться тщетной, потому что познаніе вещей возможно только посредствомъ практическаго разума. Такъ и представляетъ дѣло Шеллингъ и др., доказывая, что необходимо или признать динамическое, непознавательное, чисто духовное представленіе, или согласиться съ тѣмъ, что *все апріорное является, какъ результатъ внутренняго самопознанія*. Они утверждаютъ, такимъ образомъ, что невозможно весь сознаваемый или субъективный міръ вывести изъ чувственнаго воспріятія. „Наше *я* можетъ быть опредѣлено только чрезъ воззрѣніе — соглашается Шеллингъ [1]). Но это *я* становится *я* именно чрезъ то, что оно никогда не можетъ быть объектомъ, потому что оно не можетъ быть опредѣлено ни въ какомъ *чувственномъ воззрѣніи*, а слѣдовательно только въ та-

[1]) Vom Ich etc., 1772. S. 236.

комъ, которое не имѣетъ никакого объекта, которое вовсе не чувственно, т. е. въ *интеллектуальномъ воззрѣніи*" — слѣдовательно *практически*, прибавимъ мы, ибо теоретическій разумъ, по Канту, имѣетъ лишь чувственныя воззрѣнія. Тотъ же выводъ можно построить на основаніи слѣдующихъ словъ Ибервега въ его Grundriss zur Geschichte der Philosophie, T. III, 1880. S. 255: „такъ какъ Кантъ полагаетъ въ основаніе своихъ изслѣдованій существованіе аподиктическихъ познаній, какъ фактъ, такъ какъ далѣе онъ въ нравственной философіи исходитъ изъ *непосредственнаго* нравственнаго сознанія, которое-де при томъ есть равно и „фактъ чистаго разума": то нельзя отрицать и того, что и его „Критика разума" основывается на истинныхъ то, или ложныхъ *фактахъ внутренняго познанія*", которое, прибавимъ, должно быть практическимъ, ибо иначе вся критика теоретическаго познанія била бы на воздухъ. И если Кантъ самъ не говорилъ, что существующее общечеловѣческое не-философское познаніе не есть знаніе теоретическое, то онъ прямо указывалъ на то, что его критика, съузившая почти до нуля производительное значеніе нашего самопредставленія, направлена противъ него лишь настолько, насколько послѣднее представляется въ раціональной психологіи, какъ начало теоретическое; въ практическомъ же разумѣ ему возвращаются вновь всѣ права, отнятыя у него въ теоретическомъ: „невозможность раціональной психологіи, говоритъ онъ, указываетъ намъ на то, что отъ безплодной теоріи слѣдуетъ обратить самопознаніе къ плодотворной практической области. Хотя оно и будетъ обращено къ предметамъ опыта, но принципы его будутъ почерпаться внѣ предѣловъ его" (Крит. ч. раз., стр. 324). И вотъ въ „Критикѣ практическаго разума" Кантъ уже говоритъ, что „человѣкъ надъ всѣми своими внутренними *явленіями* необходимо допускаетъ нѣчто другое, въ основѣ ихъ лежащее, свое *я*, каково оно *въ самомъ дѣлѣ;* и по тому, что касается простого наблюденія, онъ относитъ себя къ чувственному міру, а относительно того, что является въ немъ чистою дѣятельностью (того, что достигаетъ сознанія не чрезъ возбужденіе, но непосредственно), къ интеллектуальному міру, котораго больше (т. е. посредствомъ разсудка), онъ уже не познаетъ" (стр. 95 и слѣд.). Разумъ въ отличіе отъ разсудка, какъ чистая самодѣятельность, „далеко выступаетъ за предѣлы того, что доставляетъ ему чувственность... Онъ начинаетъ съ моего *я* (190), съ моей личности и изображаетъ меня въ мірѣ, который имѣетъ истинную безконечность". Но самое драгоцѣнное для нашей задачи изреченіе мы находимъ у Канта на 116-й страницѣ второй части „Критики практическаго разума": „наше

я, которое принадлежитъ къ чувственному міру, въ то же время, какъ принадлежащее къ міру умопостигаемому, мыслится не только неопредѣленнымъ и проблематическимъ (такъ могъ познать уже разумъ теоретическій), но, что касается закона его причинности, оно познается даже опредѣленнымъ и ассерторическимъ; вслѣдствіе этого реальность духовнаго міра является намъ опредѣленной, и такое опредѣленіе, трансцедентное въ теоретическомъ разумѣ, становится имманентнымъ въ практическомъ" (См. стр. 156 и 158 „Крит. практ. раз." и стр. 432 „Крит. чист. раз."). Другими словами, — въ теоретическомъ познаніи наше *я* есть не болѣе, какъ безкачественный субъектъ явленій, трансцедентный, т. е. недоступный для познанія во внутреннемъ значеніи, но, какъ такой, онъ имманентенъ разуму практическому, т. е. волевому отношенію къ себѣ и предметамъ.

§ 4. Кромѣ вышеуказанныхъ мыслителей, Кантову критику самосознанія дополняютъ въ желательномъ смыслѣ многіе другіе философы и психологи, сводя дѣло къ тому, что практическая „мысль о *я*, какъ мысль о бытіи, переступаетъ сферу *явленій*, ибо оно не есть общее извѣстныхъ явленій, но ихъ корень, ихъ res prima. имѣющая своимъ содержаніемъ принципъ послѣднихъ" (Klein, Die Genesis der Kategorien, 17). Такъ Фихте, исходящій изъ положенія, что я есть ничѣмъ внѣшнимъ неопредѣляемое, но, напротивъ, все опредѣляющее понятіе (38), единственное самодовлѣющее бытіе (Wissenschaftslehre, 9), единственная высшая (45), первоначальная (73) субстанція, чрезъ которую только и дается понятіе реальности (61), соглашается только ту философію признать критическою, а не догматическою, которая выходитъ изъ *я* [1]), а не изъ понятія о вещи (ens), ибо всякая вещь поставлена въ *я*, а *я* не поставлено въ чемъ-либо (41). Понятіе объ *я* выше всякой критики, и „послѣдовательно проведенный догматизмъ есть скептицизмъ, сомнѣвающійся въ томъ, что онъ сомнѣвается, ибо онъ долженъ (muss) уничтожить единство сознанія, а съ тѣмъ и всю логику" (42). Напротивъ, философія критическая, исходящая изъ самосознанія, какова Wissenschaftslehre: „излагаетъ факты сознанія, только приведенные къ сознанію... такъ что Wissenschaftslehre есть прагматическая исторія человѣческаго духа (186)". Однако, такую силу Фихте приписываетъ самосознанію все-таки не на теоретической, а на практической почвѣ, и выборъ между критицизмомъ и догматизмомъ (при его пониманіи этихъ терминовъ) онъ, какъ

[1]) Ср. Klein, ibid. S. 8; также Sécrétan, La philosophie de la liberté, 1879, p. 394; здѣсь уже говорится, что выходить изъ *я* есть общее мѣсто философіи.

извѣстно, усвояетъ отнюдь не теоріи. „Большинство людей, говорится на 120 стр., скорѣе могутъ быть доведены до того, чтобы считать себя за кусокъ лавы на лунѣ, чѣмъ за *я*. Для философствованія нужна самостность, и ее можно достать лишь отъ себя самого (а не изъ познанія), — мы не должны желать видѣть безъ глаза, но и не должны утверждать, будто видитъ глазъ", а не *я*. (Ср. также стр. 245).

Какимъ же образомъ разсуждаетъ Фихте не о *принципахъ*, а о *содержаніи* „Критики чистаго разума?" Онъ убѣжденъ, что въ изслѣдуемомъ вопросѣ о реальности практическаго *я* Кантъ съ нимъ согласенъ. „Какимъ образомъ могъ Кантъ придти къ категорическому императиву, какъ къ абсолютному постуляту согласованія (дѣятельности нашей) съ чистымъ *я*, если не изъ *предположенія абсолютной реальности нашего я*?.. Лишь насколько *я* абсолютно, имѣетъ оно право и абсолютно постулировать" (240). Фихте не считаетъ нужнымъ отыскивать у Канта соотвѣтствующихъ изреченій, но ограничивается указаніемъ представляющейся ему неразрывности этихъ двухъ началъ (категорическаго императива и реальности *я*) потому, что не считаетъ труды Канта законченными. „Что Кантъ въ своихъ „Критикахъ" желалъ представить не самое науку, а лишь пропедевтику къ ней, — это онъ самъ однажды высказалъ; трудно понять, почему его поклонники только въ этомъ не желаютъ ему повѣрить" (136).

Также разсуждаетъ уже упоминавшійся Шелльвинъ. „*Я* вовсе не есть, какъ говоритъ Кантъ, только логическое единство въ самосознаніи мышленія, не есть простое сознаніе, сопровождающее всѣ понятія, но непосредственное, живое и дѣятельное бытіе... Оно есть самый субъектъ, который, отрицая свои чувственныя и отвнѣ данныя отношенія, остается при себѣ и съ самимъ собою только (19): оно познаетъ себя само, какъ вещь въ себѣ,—это есть необходимый шагъ впередъ отъ Кантовой точки зрѣнія" (101). Что касается до новѣйшей Кантовской литературы, то въ журналѣ „Zeitschrift für Philosophie" она единогласно доказываетъ, что, или Кантъ допускалъ существованіе внутренняго интеллектуальнаго воззрѣнія (практическаго), или ошибался, выводя изъ опыта то, что предшествуетъ ему. Въ послѣднемъ смыслѣ разсуждаетъ Hippenmayer въ „Historische Entwickelung und Bedeutung der Kritik der rationalen Psychologie von Kant". 1870. T. 56. S. 123. „Догматически, т. е. безъ дальнѣйшаго разслѣдованія — говоритъ онъ — принимаетъ Кантъ существо души, наше *я*, какъ совершенно неопредѣленное, нереальное единство=X... Это первая и главная ошибка Канта, что онъ принимаетъ самосознаніе, какъ сознаніе данное эмпирически. Вторая ошибка

слѣдуетъ изъ этой необходимо: если *я* нереально и пусто, и возрастаетъ до *я* собственно лишь изъ своихъ представленій, взятыхъ изъ чувственнаго познанія, то оно и (въ свою очередь) неспособно познать что либо, что не исходитъ изъ чувственнаго познанія". Очевидно, этотъ ученый не желаетъ имѣть въ виду того, что Кантъ представляетъ здѣсь не окончательныя свои воззрѣнія, но въ постановкѣ предмета на точку зрѣнія теоретическаго разума.—Другіе ученые, напротивъ, выдвигаютъ ученіе Канта о динамическихъ началахъ не-эмпирическаго характера. Такъ Falkenberg въ статьѣ „Ueber den intelligiblen Charakter" (1879. T. 75, S. 231) говоритъ: „категорическій императивъ есть такое понятіе, которое разумъ познаетъ, между тѣмъ какъ (indem) образуетъ его". Стало быть, желаютъ показать, что самъ Кантъ признаетъ существованіе активнаго, динамическаго воззрѣнія. Наконецъ, Seydel (Ueber die Frage nach Erkentniss der Dinge etc., 1878. T. 72, S. 139) старается доказать, что идея *я* не можетъ выходить изъ обобщенія явленій, ибо субъективное начало предшествуетъ въ сознаніи объектамъ (стр. 141, 142), такъ что „самое понятіе о вещи въ себѣ, о субъектѣ или субстанціи... просто извлечено изъ самосознанія спрашивающаго".

Итакъ мы утверждаемъ далеко не новость, принимая Кантовскія положенія о феноменальномъ значеніи всякаго представленія, а съ ними и нашего *я*, *въ условномъ только смыслѣ*, т. е. утверждая, что Кантъ разумѣетъ здѣсь только область теоретическаго, а не практическаго разума [1]).

Итакъ сужденія Канта, несогласныя съ вышеизложенными выводами относительно реальности и самостоятельности нашего *я*, не стоятъ намъ на пути, такъ какъ наши выводы найдены нами и систематизированы въ области не теоретическаго познанія, не разсудочнаго отвлеченія, но посредствомъ дѣятельнаго самопроникновенія духа, и поэтому относятся къ цар-

---

[1]) Но для окончательнаго убѣжденія въ правильномъ разумѣніи дѣла нужно сдѣлать еще одну оговорку. Утверждая динамическое или интеллектуальное значеніе категорическаго императива, Кантъ, однако, какъ будто и здѣсь преграждаетъ всякую попытку къ предположенію интеллектуальныхъ воззрѣній хотя бы въ области морали, говоря, что Ивика „нравственнаго чувства", каковая проповѣдуется Гютчесономъ, есть Ивика эмпирическая, основывающаяся на чувственномъ представленіи. — Съ перваго взгляда представляется, что Кантъ отрицаетъ интеллектуальное или активное значеніе даже нравственнаго начала и, слѣдовательно, не можетъ быть истолковываемъ въ вышепоказанномъ смыслѣ, но чтеніе, опровергаемой имъ системы Гютчесона разъясняетъ дѣло. Эта Systeme de la morale (1770) говоритъ о нравственномъ чувствѣ не какъ объ активномъ, связанномъ съ нашимъ я, интеллектуальномъ началѣ, но какъ о „вкусѣ", подобномъ тѣлесному (102), какъ о чувствѣ, ничѣмъ не отличающемся отъ физическихъ (126, ср. 43), т. е., чисто пассивномъ, не связанномъ съ самосознаніемъ.

ству разума *практическаго*, которое освобождено самимъ Кантомъ отъ нападеній его отрицательной критики. Однако, сопоставляя положенія Канта съ нашимъ воззрѣніемъ на познаніе, какъ на самообъективированіе индивидуальнаго начала, мы не должны обольщаться мыслью, будто подобное сопоставленіе можетъ раскрыть полное тожество тѣхъ и другихъ выводовъ, нѣтъ, мы предлагаемъ только примиреніе ихъ посредствомъ развитія нѣкоторыхъ положеній Канта, но вовсе не думаемъ представить дѣло такъ, будто Кантъ сознательно утверждалъ въ людяхъ фактъ дѣятельнаго сознанія въ себѣ творческаго начала и дѣятельнаго объективированія его въ міръ явленій въ видѣ формъ познанія. Кромѣ того, повторяемъ, надо имѣть въ виду, что стремленіе Канта обезоружить теоретическій разумъ заставило его выражаться столь безусловно о несостоятельности теоретическихъ положеній, что онъ какъ бы забываетъ даже, что на почвѣ практической это отрицаніе устраняется. Тренделенбургъ, правда, имѣя въ виду иной вопросъ, обвиняетъ Канта въ томъ, что онъ злоупотребляетъ словомъ „только“. Найдя обоснованнымъ только субъективное значеніе идей пространства и времени, Кантъ говоритъ, что онѣ и могутъ имѣть *только* субъективное значеніе. Но нѣчто подобное происходитъ и по вопросу о нашемъ самосознаніи: Кантъ признаетъ за нимъ *только* формально-логическое значеніе, правда, на голо-теоретической почвѣ; однако здѣсь, по нашему крайнему разумѣнію, уже—грѣхъ противъ психологіи, поскольку наше самопредставленіе есть нѣчто фактически данное и, какъ такое, оно и сознаваться не можетъ теоретическимъ только разумомъ, ни имѣть одно лишь формальное значеніе.

Если теперь спросить, какое же значеніе имѣетъ у насъ представленіе нашего *я*, по Кантовскому раздѣленію познанія, то придется отвѣтить: тройное. Во-первыхъ, опытное, какъ представленіе нѣкотораго предмета, хотя, вопреки Канту, нечувственное. Если спросить, есть-ли *я* въ чистомъ самосознаніи вещь въ себѣ, или только феноменъ, то можно отвѣтить и да и нѣтъ: „нѣтъ“,—поскольку, при прекращеніи активнаго самопроникающаго наблюденія за предѣлы этого безкачественнаго, непосредственнаго *я*, оно остается только замѣстителемъ моего творческаго субъекта, его феноменомъ; „да“,—поскольку оно же съ трудомъ дается внѣ своего положительнаго творческаго характера, который сейчасъ же познается посредствомъ активнаго проникновенія въ свою самодѣятельность. При самонаблюденіи съ этой стороны наше *я* имѣетъ другое—динамическое значеніе, открывающее намъ міръ вещей въ себѣ. Третье его значеніе—формальное, гносеологическое, насколько оно въ своемъ объективированіи даетъ категоріи субстанціи и дѣй-

ствія, т. е. причины, отношенія и пр., однимъ словомъ,—всю формальную, неопытную сторону человѣческаго познанія.

§ 5. Обыкновенно вопросъ о свободѣ воли ставится слишкомъ внѣшне, слишкомъ эмпирически въ грубомъ смыслѣ слова; прямо желаютъ представить такія дѣйствія, которыя сами по себѣ требуютъ признать свободу, или детерминизмъ: но можно-ли на основаніи столь сложныхъ явленій прямо установить самый основной законъ душевной жизни? Если, не входя въ анализъ душевныхъ состояній, прямо понимать свободу въ смыслѣ абсолютной случайности желаній, то, разумѣется, опровергнуть ее не трудно, не трудно въ этомъ смыслѣ поддаться вмѣстѣ съ нѣкоторыми серьезными учеными, наприм., Шольтеномъ, тому дешевому представленію хода душевной жизни, названному, однако, почетнымъ именемъ гербартіанства, согласно которому случайно полученныя чувственныя впечатлѣнія производятъ представленія, представленія—чувства, чувства—желанія [1]). Взоръ человѣка упалъ на бутылку, въ немъ явилось представленіе вина, оно отразилось на аппетитѣ и произвело желаніе выпить. Все просто и ясно. Но почему одинъ, увидѣвъ, бутылку, выпиваетъ, другой—отплевывается и удаляется, третій—обтираетъ водкой замерзшія руки, четвертый—наливаетъ рюмку не себѣ, а гостю и т. д., и т. д.? Разумѣется, этотъ вопросъ не поставитъ втупикъ детерминиста: онъ будетъ толковать о зависимости желаній послѣдующихъ отъ прежняго направленія воли и мыслей, при общей ихъ зависимости отъ впечатлѣній. Если ему укажутъ на существованіе рѣшеній, не переломленныхъ никакими воздѣйствіями противоположнаго рода, то онъ изложитъ ученіе о прирожденныхъ, наслѣдственныхъ и т. п. свойствахъ души, о характерѣ, но также не свободномъ, а присущемъ и звѣрямъ, и птицамъ. Если вы укажете ему на то, что Савлъ, князь Владиміръ, Марія Египетская и др. сознательно перемѣнили свой характеръ и слѣдовательно свободны, то вамъ отвѣтятъ, что встрѣчаются въ жизни впечатлѣнія сильнѣйшія, чѣмъ характеръ, или инерція воли; — и, такимъ образомъ, споръ будетъ идти, да и идетъ въ наукѣ до безконечности, продолжая обличать неправильность постановки дѣла, при которой изъ сложнаго умственнаго процесса желаютъ вывести то, что предполагается самимъ процессомъ (активное самосознаніе) и, такимъ образомъ, вполнѣ воспроизводятъ заблужденіе того безумца, который, чтобы убѣдиться въ истинности показаній человѣческихъ глазъ, накупилъ себѣ и другимъ множество

[1]) Книга Гербарта: „Zur Lehre von. d. Freiheit d. m. Willens“ представляетъ вопросъ совершенно иначе (см. S. 37, 1836).

самыхъ чистыхъ и вѣрныхъ очковъ, забывая, что вѣдь и чрезъ очки-то будутъ смотрѣть тѣ же глаза, а не сами очки видятъ.—Вотъ почему мы отвергли обычный путь изслѣдованія свободы и постарались прежде всего описать ея внутреннѣйшее сознаніе. Изъ этого описанія, по самому предмету своему, самому по себѣ весьма непопулярному и отвлеченному, требующему для повѣрки постояннаго самопроникновенія, мы старались показать, что свобода состоитъ не просто въ свалившейся съ потолка способности желанія или нежеланія данной вещи, но заложена въ самомъ основаніи душевной жизни, въ господственномъ положеніи субъекта по отношенію къ ея явленіямъ, и что сознаніе ея не такого рода актъ, къ которому по произволу можно питать довѣріе или недовѣрчивость, а такой, въ которомъ знаніе проникаетъ за покровъ явленій, и съ достовѣрностью котораго стоитъ и падаетъ всякая другая достовѣрность [1]).

Теперь мы должны обратиться къ области волевыхъ явленій человѣческаго сознанія для того, чтобы выяснять, какимъ образомъ и въ какихъ приблизительно границахъ обнаруживается здѣсь вліяніе самодѣятельнаго субъекта сознанія, т. е. опредѣлить характеръ обнаруженій свободной воли въ душевной жизни.

ГЛАВА IV.

Значеніе воли въ ходѣ душевной жизни.

§ 1. Вопреки механическому воззрѣнію на душевную жизнь, представленія не могутъ считаться за источникъ чувствованій и желаній уже потому, что послѣднія сами входятъ непосредственно въ представленія. Дѣйствительно, даже для того, чтобы впечатлѣніе перешло въ ощущеніе, нужно вниманіе, т. е. актъ воли. Онъ же необходимъ и для того, чтобы одно изъ множества тѣснящихся на полѣ сознанія пред-

---

[1]) Замѣчательно, что самодостовѣрность свободы всего точнѣе выразили детерминисты-же. Въ книгѣ: „Das Problem von der Freiheit" etc. Sigwart, 1839, S. 101—мы прочитали: „еслибъ камень имѣлъ сознаніе о себѣ, а не о причинахъ, которыя его толкаютъ, то онъ считалъ бы свое паденіе за произвольное". Очевидное самопротиворѣчіе детерминизма: вѣдь, если самосознаніе неправоспособно доказать свободу, то почему оно правоспособно доказать бытіе? не сводится-ли детерминизмъ къ абсолютному скепсису? Объяснять кажущуюся свободу движеній изъ незнанія двигателей тоже нельзя, ибо, если напр., человѣкъ, стоя на лѣстницѣ, незамѣтно подтолкнутый, вдругъ неожиданно для себя падаетъ, то отнюдь не считаетъ свое паденіе свободнымъ, но вполнѣ необходимымъ.

ставленій перешло въ его центръ. „Вниманіе, говоритъ Ушинскій, есть единственная дверь, чрезъ которую состоянія нервнаго организма вызываютъ въ душѣ ощущенія. Въ этомъ смыслѣ и начало всякаго разсудочнаго процесса есть актъ устремляющей вниманіе воли". Это доказывается общеизвѣстными примѣрами въ родѣ того, что мы часто не замѣчаемъ знакомаго въ толпѣ, на котораго уставили глаза, не видимъ словъ и даже буквъ, устремивъ взоръ въ книгу, или если и читаемъ слова, то вовсе не понимаемъ ихъ смысла. Но, чуть наше вниманіе освободится отъ занимающаго его предмета и сдѣлается доступнымъ для другихъ впечатлѣній, мгновенно буквы слагаются въ слова, слова освѣщаются смысломъ и слагаются въ понятныя предложенія, предложенія въ выводы [1]).

Волевой характеръ вниманія объясняетъ и участіе воли *въ ассоціаціи представленій*. „Вниманіе, говоритъ Гартманъ (Phaenomenologie etc., S. 420), есть физико-психическій феноменъ, чрезъ который дѣятельность и иниціатива воли проявляетъ себя въ сферѣ представленій. Сознательное оказаніе вниманія въ извѣстномъ направленіи, исканіе представленій съ извѣстными свойствами относится какъ средство къ цѣли, къ которой стремится сознаніе". Такъ, если я желаю смѣшить собесѣдниковъ, то вниманіе мое будетъ искать и устремляться

---

[1]) Эти факты краснорѣчиво говорятъ противъ надѣлавшей въ свое время много шума книжки проф. Сѣченова: „Психологическіе этюды", гдѣ авторъ утверждаетъ, что „зрительное вниманіе есть не что иное, какъ сведеніе (невольное) зрительныхъ осей глаза на разсматриваемое тѣло". Онъ идетъ еще далѣе; по его мнѣнію, „присутствіе вниманія къ предмету, лежащему предъ глазами, вызываетъ, по ученію опытной психологіи, уже ясное ощущеніе; а когда въ его составъ уже входятъ цвѣтъ, очертаніе и тѣлесность предмета, то его по всей справедливости можно возвести уже на степень представленія". Авторъ самъ откровенно сознается, что онъ *не читалъ ни одного психологическаго сочиненія;* этимъ, конечно, объясняется, что онъ не знаетъ, что въ наукѣ представленіемъ называется вовсе не ясное ощущеніе предмета, но внесеніе въ это ощущеніе идеи о его объективномъ существованіи, идеи субстанціи.—Отсутствіе психологическаго анализа явленій душевной жизни въ этой популярной книжкѣ сказывается и въ томъ, что, пытаясь объяснить самосознаніе изъ рефлексовъ, авторъ уже въ нихъ находитъ субъективный характеръ, появленіе котораго и составляетъ предметъ вопроса (стр. 59); такъ самосознаніе дитяти: „Петя ходитъ"—у него не различается отъ суммы самоощущеній (220), изъ которыхъ однако каждое уже носитъ мысль о нѣкоторой активности. Любопытно и объясненіе авторомъ идеи свободы. „Такъ какъ послѣдовательность двухъ актовъ (стр. 82) принимается обыкновенно за признакъ ихъ причинной связи, то (post hoc, ergo propter hoc) мысль считается обыкновенно причиной поступка". Итакъ, дитя, еле лепечущее: „я пойду, потому что хочу", уже разсуждаетъ о причинной связи и переноситъ ее изъ области механической въ душевную жизнь? Но, еслибъ спросить у автора: откуда же берется самая идея причины, если представить ея объективное приложеніе предшествующимъ ея субъективному происхожденію, то ему остается только признать ее врожденною идеею, что, конечно, не особенно сродно его психологіи непроизвольныхъ рефлексовъ.

на предметы забавные, а ассоціація пойдетъ по сродству предметовъ именно съ этой стороны—ихъ забавности. Нѣмецкій психологъ Вундтъ, основываясь на множествѣ фактовъ, свидѣтельствующихъ о вліяніи степени напряженности вниманія на ясность представленій, утверждаетъ, что помѣщеніе представленій въ фиксаціонной точкѣ сознанія зависитъ не отъ степени ихъ интенсивности, а отъ того значенія, которое они имѣютъ для чувствованій и настроеній. Тѣ впечатлѣнія, которыя стоятъ въ наибольшей близости къ нашему теперешнему настроенію и къ нашимъ обычнымъ наиболѣе сильнымъ интересамъ, имѣютъ наиболѣе шансовъ къ появленію въ фиксаціонной точкѣ сознанія. Только при этомъ предположеніи можно объяснять себѣ случаи, когда люди, занятые любимымъ дѣломъ, остаются до такой степени безчувственны къ наиболѣе сильнымъ впечатлѣніямъ, что даютъ пищу самымъ забавнымъ анекдотамъ. Приводимые Вундтомъ примѣры даютъ полное право заключать, что апперцепція и направленіе ассоціаціи представленій выражаютъ собою направленіе нашихъ интересовъ или направленіе воли, въ зависимости отъ которой представленія занимаютъ то или другое мѣсто въ сознаніи. Съ точки зрѣнія теоріи Вундта о зависимости апперцепціи отъ воли объясняются всѣ разнородныя свойства вниманія, необъясненныя обычнымъ его представленіемъ. Таково, напр., указаніе на *новость* и *интересъ*, какъ на условія вниманія, на различные случаи разсѣянности и задумчивости, на способы отвлечь вниманіе и т. д.

Случаи болѣе непосредственнаго вліянія воли на содержаніе мышленія мы заимствуемъ изъ психологіи Владиславлева, который тоже признаетъ, что „воля есть двигатель, пускающій въ ходъ механизмъ ассоціаціи“ (394). „Поучительно наблюдать, говоритъ онъ (397), человѣческое мышленіе въ наукѣ и жизни. Можно придти къ выводу, что люди думаютъ только о томъ, чего собственно хотятъ, и все представляютъ себѣ такъ, какъ желаютъ: ихъ мысль движется всегда въ излюбленномъ направленіи и проходитъ при этомъ чрезъ тѣ пункты и звенья, чрезъ которые имъ нужно идти, чтобы придти къ извѣстнымъ взглядамъ. Всякій умъ имѣетъ свои стремленія и влеченія, и его дѣятельность въ подробностяхъ управляется ими. Всякій его выводъ или сужденія стоятъ въ связи съ этими влеченіями... Волѣ принадлежитъ не одинъ только починъ въ мышленіи: она во многихъ случаяхъ предопредѣляетъ результаты, до которыхъ оно доходитъ“ (396). „Не потому люди приходятъ къ извѣстнымъ заключеніямъ, что ихъ принуждаютъ посылки, отъ которыхъ они отправились, но они сами избираютъ посылки такого, а не иного

характера, потому что нужно дойти до излюбленныхъ заключеній". Намъ кажется излишнимъ приводить примѣры, подтверждающіе эти положенія: ихъ можетъ представить ежедневный опытъ каждаго человѣка. Но скажутъ, вѣдь бываютъ же выводы безпристрастные. Да, но тогда стремленіе къ безпристрастію служитъ двигателемъ наведенія. Это стремленіе можетъ служить или средствомъ для другого стремленія, напримѣръ, исканія собственной пользы, которое требуетъ безпристрастія въ обсужденіи, напр., характеровъ окружающихъ лицъ; или же желаніе быть объективнымъ возникаетъ само для себя, помимо всякихъ дальнѣйшихъ желаній: таково безпристрастіе историка. Наконецъ, безпристрастное отношеніе къ получаемымъ выводамъ имѣетъ мѣсто при незначительности познаваемыхъ истинъ. Однако, и въ этихъ трехъ случаяхъ абсолютная объективность очень трудно достижима, и мы, сами того не сознавая, постоянно мыслимъ въ зависимости отъ своихъ стремленій [1]). Краснорѣчивымъ свидѣтелемъ того можетъ служить то безчисленное множество взаимно другъ друга опровергающихъ теорій, которыя создаются во всѣхъ наукахъ людьми, обладающими, можетъ быть, и одинаковою эрудиціею [2]).

§ 2. Само собою понятно, что мысль о зависимости представленій отъ стремленій никакъ не исключаетъ того, чтобы наши сознательныя желанія получали свою опредѣленность отъ представленій при своемъ обнаруженіи въ дѣйствіяхъ. Если вниманіе или принятое направленіе воли доводитъ впечатлѣнія до сознанія, если воля воспринимаетъ то, чѣмъ она заинтересована, то это самое показываетъ, что воля такъ или иначе хочетъ воспользоваться искомымъ ею содержаніемъ представленій, и слѣдовательно опредѣленное обнаруженіе воли произойдетъ въ зависимости отъ полученныхъ представленій. Я желаю увидѣть знакомаго; для исполненія цѣли я узнаю его адресъ и затѣмъ уже рѣшаюсь дѣйствовать и притомъ въ зависимости отъ полученнаго представленія о мѣстопребываніи знакомаго. Однако, едва-ли кто скажетъ, что полученіе свѣдѣній объ его адресѣ съ необходимостью направило мое желаніе встрѣчи, а, не напротивъ, не было само плодомъ послѣдняго. Правда, иногда вдругъ получается столь сильное впечатлѣніе, которое независимо отъ насъ привлекаетъ вниманіе къ себѣ и вызываетъ извѣстное чувство и извѣстныя желанія; таково, напримѣръ, извѣщеніе о смерти близкихъ.

[1]) О безсознательныхъ предубѣжденіяхъ воли, какъ факторѣ склада мыслей см. Гартмана Phaenomenologie, etc., 401.

[2]) Есть статейка русскаго мыслителя Грота, распредѣляющая, правда, слишкомъ поспѣшно, всѣ филос. системы по человѣческимъ темпераментамъ.

Но и подобные примѣры вовсе не опровергаютъ правильности разбираемаго объясненія желаній. Дѣло въ томъ, что чувства и желанія, сознанныя при полученіи роковой вѣсти, не имѣли бы никакого мѣста въ моей душѣ при иномъ отношеніи моей воли, моего чувства къ умершему, т. е. если бы еще прежде я не желалъ всегда оказывать ему всевозможныя услуги. Слѣдовательно, не представленіе объ его смерти, но любовь есть причина моей скорби, не представленіе предстоящаго погребенія, но мое всегдашнее стремленіе оказывать другу услуги переходитъ въ желаніе хлопотать объ устройствѣ его похоронъ [1]). Возьмемъ еще примѣръ: я отбѣгаю въ сторону, замѣтивъ, что на меня наѣзжаетъ конка. Опять же и здѣсь не представленіе конки само по себѣ, но постоянно присущее мнѣ стремленіе къ самосохраненію служитъ причиной моего поступка. Одни и тѣ же представленія пробуждаютъ совершенно различныя желанія по различнымъ направленіямъ воли. Совершенно вѣрно замѣчаетъ Владиславлевъ, что человѣкъ можетъ думать о безнравственныхъ картинахъ, и онѣ не произведутъ на него соотвѣтствующаго вліянія, если его воля относится отрицательно къ ихъ содержанію; наоборотъ, въ человѣкѣ безнравственномъ самый отдаленный намекъ на что-либо нескромное способенъ возбудить нечистыя пожеланія и чувствованія.

Однимъ словомъ, не изъ познаванія или, частнѣе, не изъ представленій возникаютъ желанія, но изъ болѣе глубокихъ стремленій духа, которыя, наталкиваясь на то или другое представленіе, образуютъ извѣстное желаніе.

Что сказано о жизни представленій, то же можно сказать о жизни чувствованій. Доказывая, что чувствованія невыводимы ни изъ причинъ физіологическихъ, ни изъ представленій, Владиславлевъ разъясняетъ, что они выражаютъ отношеніе воли къ получаемымъ представленіямъ. Онъ говоритъ, что чувство является только тогда, когда на то есть попустительство со стороны воли. Когда я не хочу какого-либо удовольствія, то и оно существовать для меня не можетъ; не желаю я сердиться, удивляться, любить, — нѣтъ и этихъ чувствъ. Чтобы возникло движеніе сердца, необходимо, чтобы воля или попускала его, или не была противъ него (она можетъ даже создать или усилить чувство, когда, напримѣръ, человѣкъ самъ натравливаетъ себя на него) (402), или, застигнутая врасплохъ, не могла бы съ нимъ бороться и какъ

[1]) Поэтому нельзя не назвать весьма удачнымъ выраженіе Шопенгауера, что интеллектъ есть medium воздѣйствій на волю мотивовъ (исходящихъ изъ самой же воли. Die beiden Grundprobleme der Ethik, etc., 1860). То же самое см. Weiss, Untersuch. üb. d. Wollen u. d. Wirken d. m. Seele, 1811. S. 267.

бы по необходимости допускала его къ себѣ (413). Ульрици тоже утверждаетъ, что въ основѣ какъ пріятныхъ, такъ и непріятныхъ чувствъ лежитъ позывъ души [1]).

Если возникновеніе чувствованій объясняется изъ соотвѣтствія или несоотвѣтствія получаемыхъ впечатлѣній тѣмъ или другимъ нашимъ первоначальнымъ природнымъ стремленіямъ, то, усвоивая вліянію чувствъ возникновеніе отдѣльныхъ желаній и хотѣній, мы тѣмъ нисколько не подчиняемъ волю чувствованіямъ. Извѣстное чувство вызвало во мнѣ извѣстное желаніе, но самое-то чувство имѣло мѣсто въ душѣ по причинѣ встрѣчи извѣстнаго представленія съ существовавшимъ уже стремленіемъ воли, которое слѣдовательно собственно и есть источникъ возникающихъ желаній, тогда какъ чувству здѣсь принадлежитъ посредствующая роль. Подобнаго же взгляда на отношеніе чувствованій къ желаніямъ держится Ушинскій, Буллье, Ульрици.

Итакъ, не чувство и не разумъ, а воля есть правящая сила души и источникъ желаній. Наши хотѣнія возникаютъ не изъ представленій или чувствованій, но изъ болѣе постоянныхъ стремленій духа, по поводу представленій и чувствованій.

§ 3. Усваивая нашей волѣ такую первенствующую роль, мы, конечно, должны предположить въ ней первоначальныя влеченія, дѣйствующія раньше и помимо пріобрѣтенія какихъ бы то ни было познаній. Только при этомъ предположеніи можно будетъ понять указанную зависимость нашихъ желаній отъ воли. Только подъ условіемъ общихъ всѣмъ людямъ врожденныхъ стремленій можно объяснить и родовое сходство ихъ духовнаго содержанія.

Ученіе о безсознательныхъ или, вѣрнѣе, досознательныхъ стремленіяхъ воли мы находимъ у нѣкоторыхъ иностранныхъ и русскихъ психологовъ. Наиболѣе полное развитіе этого ученія мы встрѣтили у Владиславлева, который признаетъ пять первоначальныхъ волевыхъ категорій: 1) стремленіе воли къ благопріятнымъ условіямъ для всякихъ видовъ дѣятельности; 2) влеченія къ сближенію съ существами въ нѣжныхъ чувствованіяхъ и отвращеніе отъ противодѣйствующихъ существъ въ отрицательныхъ; 3) влеченіи къ большему и цѣнному бытію; 4) желаніе продолженія жизни, и 5) влеченіе къ нравственному благу. Дѣйствительно, какое представленіе или

[1]) См. Шопенгауера Die beiden Probleme, etc., S. 22. „Такъ какъ внутреннему чувству ничего не подлежитъ кромѣ собственной воли, то всѣ такъ называемыя внутреннія чувства должно свести на ея устремленія. Фихте выводитъ чувства изъ ограниченій воли (Wissenschaftslehre, S. 280), а Вейссъ уже говорилъ о волевыхъ влеченіяхъ, какъ prius душевной жизни по времени и по причинности. См. Untersuchungen über das Wollen und Wirken b. menschlichen Seele, 1811. S. 335.

познаніе, какое чувствованіе или ощущеніе можетъ въ насъ ихъ внѣдрить? Съ другой стороны, какое чувствованіе могло бы имѣть мѣсто въ нашей душѣ, какое познаніе могло бы для насъ представлять интересъ, если бы мы не обладали указанными стремленіями?—И не естественно-ли предположить существованіе ихъ уже потому, что стремленія же лежатъ въ основаніи всякой органической жизни [1]), начиная отъ растеній и кончая организмомъ человѣка? Къ чему же дѣлать исключенія для душевной жизни и возвращаться къ Декарто-Гербартовскому воззрѣнію на представленія, какъ основу душевной дѣятельности?

ГЛАВА V.

Свободная воля.

§ 1. Установленное приматство воли требуетъ признанія обще-врожденныхъ стремленій; но ими не разъясняется все дѣло, такъ какъ жизнь людей неодинакова. Врожденныя стремленія составляютъ лишь почву, на которой развивается воля, опредѣляютъ границы, которыми очерчиваются направленія воли, но не разъясняютъ различія этихъ самыхъ направленій, преобладанія въ различныхъ людяхъ тѣхъ или другихъ цѣлей, т. е. того, что въ собственномъ смыслѣ опредѣляетъ индивидуальную жизнь. Это-то, по свидѣтельству нашего самосознанія, и принадлежитъ свободѣ или безкачественному субъекту духовной жизни. Существованіе врожденныхъ стремленій ничуть не стоитъ въ противорѣчіи съ такой свободой, но напротивъ предполагается ею. Фуллье говоритъ (Гл. II, § 1): „Свобода не есть лишенный мотивовъ произволъ, но способность уравновѣшивать внутренніе мотивы сознаніемъ своей независимости; — внѣ этого уравновѣшиванія мы не приписываемъ своихъ дѣйствій нашему *я*, не сознаемъ ихъ свободными“; § 3 ibid.: „Свободное дѣйствіе отражается въ сознаніи слѣдующимъ образомъ: я сознаю себя влекущимся по извѣстному направленію, сознаю и свою свободу, желаю ее сохранить и поэтому удерживаю влеченіе, а потомъ уже произвольно рѣшаю, остаться-ли въ покоѣ, или дѣйствовать согласно сознанному стремленію“ [2]).

---

[1]) См. Ульрици Gott u. d. Mensch. S. 12. „Вѣдь и матеріалисты признаютъ, что позывъ есть основной элементъ жизни всѣхъ организмовъ. Какъ жизнь тѣла, такъ и жизнь души есть въ существѣ дѣла жизнь позывовъ“. (Сравн. его же: „Нравств. природа человѣка“, стр. 12).

[2]) Подобное же опредѣленіе отношенія свободы къ природнымъ влеченіямъ,

Не стоя въ противорѣчіи съ природными стремленіями, свобода сама составляетъ предметъ нашего природнаго стремленія. Фуллье дѣйствительно такъ и представляетъ дѣло: „Сознаніе свободы и любовь къ ней есть одинъ изъ главнѣйшихъ мотивовъ нашей дѣятельности, говоритъ онъ (кн. III, гл. I, § 1), и многіе поступки наши какъ въ дѣтскомъ, такъ и въ мужескомъ возрастѣ имѣютъ единственною цѣлью проявить свою свободу; таковы всѣ почти такъ называемые дѣтскіе капризы. Свобода есть предметъ нашего постояннаго стремленія; дѣйствовать — значитъ стремиться къ свободѣ“ (кн. II, гл. II, § 1). Ульрици утверждаетъ, что въ каждомъ актѣ воли есть импульсъ жить самостоятельно, проявить свою самостоятельность, что всякое сознательное выраженіе воли есть, между прочимъ, желаніе проявить волю [1]). „Принадлежа къ числу тѣхъ позывовъ, которые суть первыя обнаруженія души, желаніе свободы есть наша естественная потребность“, говоритъ онъ далѣе. Дѣйствительно, вся исторія показываетъ намъ какъ высоко цѣнятъ люди свою личную свободу и какъ мучительно бываетъ ея стѣсненіе. Вся жизнь человѣческая не есть-ли борьба за свою самостоятельность, за свое самоопредѣленіе? Это стремленіе къ свободѣ можно найти въ перечисленныхъ Владиславлевымъ апріорныхъ влеченіяхъ подъ названіемъ стремленія къ цѣнному и большему бытію. Оно-то и служитъ началомъ, уравнивающимъ силу другихъ влеченій и предоставляющимъ нашему *я*, нашей волѣ дѣйствительно свободный выборъ между ними.

Отнесеніемъ свободнаго избранія на самыя внутреннія, глубокія теченія воли примиряется ученіе о *мотивахъ* съ ученіемъ о *безразличіи* (indifferentia) [2]), которое, согласно Фуллье, не есть пассивное состояніе духа, но постоянная цѣль стремленія сохранить свою свободу. Фуллье слѣдующимъ образомъ описываетъ актъ избранія: „я сознаю себя влекущимся по такому-то природному влеченію, вспоминаю о свободѣ и удерживаю свое влеченіе и, если затѣмъ рѣшаюсь ему послѣдовать, то уже присвоиваю этотъ поступокъ *себѣ*, сознаю въ немъ свою свободу. Если я сознаю нѣсколько

см. Schellwien, D. Wille, etc., S. 178. „Воля отрицаетъ позывы, но не абсолютно... а опредѣляетъ изъ себя, дать-ли имъ ходъ и насколько. Такимъ образомъ она преобразовываетъ ихъ въ „*модусы свободы*“. См. также Wattke, D. m. Freiheit. S. 38, 44, 71.

[1]) См. также Ридъ во франц. пер. 1790, стр. 336. „Убѣжденіе въ самостоятельности и власти надъ интеллектомъ, по его словамъ, входитъ, согласно Локку, въ каждый актъ воли“.

[2]) Вотъ почему неправъ Шопенгаеуеръ, говоря, будто свобода воли съ ея indifferentia разрушаетъ ученіе о природныхъ склонностяхъ души, представляя ее. какъ tabula rasa. См. D. beiden Probleme d. Ethik, 1860. S. 55.

стремленій, то идея свободы или способности слѣдовать любому изъ нихъ, служитъ началомъ, поставляющимъ меня по отношенію къ нимъ въ состояніе безразличія или такъ называемой индифференціи, на почвѣ которой я уже и создаю тотъ или иной рядъ дѣйствій".

Здѣсь мы должны прибавить, что именно субъектъ въ качествѣ активнаго существа, опредѣляющаго цѣли дѣятельности, устанавливающаго ея направленіе, т. е. въ качествѣ независимой воли, сознается нами и дѣйствительно служитъ основою нашей индивидуальности. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что самосознаніе есть сознаніе своей независимой воли. Въ этомъ же смыслѣ вполнѣ справедлива и мысль Владиславлева, что тожество и единство самосознанія основываются на томъ фактѣ, что во всѣхъ состояніяхъ человѣка дѣйствуетъ одна и та же *воля*. Она усвояетъ себѣ состоянія, на которыя имѣетъ вліяніе и, оставаясь одною и тою же господствующею силою души, она и есть реальный объектъ сознанія единаго и самотожественнаго *я*. Одна и та же воля сознаетъ себя единою въ настоящемъ, прошедшемъ и будущемъ.

Детерминизмъ устраняетъ всякое значеніе свободнаго фактора въ опредѣленіи дѣятельности, въ установленіи направленій воли. Но чѣмъ же замѣнить его? Остаются два пути: или роль, которая принадлежитъ свободному субъекту, приписать разуму, или направленіе воли всецѣло признать прирожденнымъ. Первое дѣлаетъ Шольтенъ, второе — Шопенгауеръ.

§ 2. По мнѣнію Шольтена, выборъ цѣлей въ насъ совершаетъ не воля, а разумъ, и притомъ съ необходимостью, опредѣляемою всякій разъ степенью развитія выбирающаго лица.—Однако, во всякомъ случаѣ подобное описаніе не есть описаніе выбора, какъ *психологическаго* сознательнаго акта. Въ выборѣ необходимо мыслится наше *я* факторомъ, детерминирующимъ рѣшеніе [1]); но имѣемъ ли мы какія-либо основанія отожествлять это *я*, какъ данное сознанія, съ нашей разумной природой [2]), или, точнѣе передавая мысль автора,—со степенью нашего умственнаго развитія? Наше самосознаніе представляетъ это *я*, какъ безкачественную силу, и противополагаетъ его всѣмъ состояніямъ духа и стремленіямъ воли [3]).

---

[1]) Въ этомъ смыслѣ „сужденіе: воля свободна—есть аналитическое" (Zeitschr. f. Philosophie 1879. T. 75. S. 232. Falkenberg, Intellig. Charakter).

[2]) См. Zeitschrift. f. Philosophie 1871. T. 59. S. 210. Hartsen, Gegen den Determinismus: о неизбѣжности мысли объ *я* при выборѣ.

[3]) Шольтенъ довольно удачно сравнилъ самосознанное *я* съ Аристотелевой πρώτη δύναμις, только напрасно онъ считаетъ всеобщее непосредственное представленіе *я* заимствованнымъ изъ метафизики, а не наоборотъ,—не метафизическій принципъ Аристотеля объектированнымъ элементомъ самосознанія.

И лишь насколько дѣйствіе сознается исходящимъ изъ этой силы, оно признается *моимъ* дѣйствіемъ, *моимъ* выборомъ, *свободнымъ выборомъ* [1]). Если бы факторомъ, детерминирующимъ рѣшеніе, было сознано не наше безкачественное свободное *я*, а какая-то разумная природа, то выборъ не былъ бы сознанъ свободнымъ.

Какъ бы въ отвѣтъ на эти недоумѣнія авторъ утверждаетъ, правда, что человѣкъ только тогда свободенъ, когда дѣйствуетъ по указаніямъ разума, потому что только въ такомъ случаѣ дѣйствуетъ наше *я* или разумная природа человѣка. Однако онъ вовсе не объясняетъ, на какомъ основаніи онъ отожествляетъ эти два понятія — наше *я* и разумную природу, раздѣляемыя самосознаніемъ каждаго почти до противоположности; — а вѣдь наше *я* можетъ имѣть значеніе для эмпирика только какъ фактъ самосознанія, а не какъ понятіе отвлеченное. Шольтенъ раздѣляетъ наши волевые акты на хотѣнія, возникающія изъ объективныхъ представленій и на похоти, имѣющія источникомъ безсознательныя влеченія нашей плоти. Не будемъ говорить о томъ, что такимъ взглядомъ устанавливается дуалистическое понятіе о внутренней жизни, вопреки проповѣдуемому самимъ же Шольтеномъ монизму человѣческой субстанціи и тожества тѣла и души, духа и матеріи. Но если авторъ направленіе всей нашей сознательной дѣятельности усвояетъ содержанію нашихъ объективныхъ представленій, т. е. слѣдовательно внѣшнихъ воздѣйствій, то едва-ли не ближе относящимися къ моему *я*, не болѣе *моими*, нужно будетъ назвать дѣйствія по влеченію страстей, потому что детерминирующимъ началомъ въ этомъ случаѣ является все же моя, хотя рабская природа, а не окружающій меня міръ явленій. Правда, онъ говоритъ, что наше познаніе, хотя дается отвнѣ, но тѣмъ не менѣе оно можетъ быть отожествлено съ нашимъ *я*, потому что оно пріобрѣтается не иначе, какъ ассимилируясь съ послѣднимъ. Но съ чѣмъ же именно? Съ накопившимся-ли содержаніемъ нашего духа? — но и оно вѣдь дано извнѣ. Съ чувственными-ли влеченіями? Но вѣдь они дѣйствуютъ, по Шольтену, всегда внѣ нашего разума и составляютъ ему постоянно оппозицію.

Представленіе умственнаго развитія детерминирующимъ факторомъ невозможно уже потому, что опытъ говоритъ намъ, что голосъ разума бываетъ не субъектомъ выбора, но объектомъ его, что мы отыскиваемъ въ выборѣ не разумнѣйшее,

[1]) Поэтому послѣдовательные детерминисты признаютъ, что ихъ „эмпирическій человѣкъ (не имѣющій самостоятельнаго *я*) не есть faciens, но factus. Sigwart, D. Problem. v. d. Freiheit, etc., S. 195. Сравн. Beneke, Grundlinien d. Sittenlehre, 1837. Т. I, S. 537: „человѣкъ, какъ дѣятель, есть не болѣе, какъ сумма мотивовъ".

но рѣшаемъ, поступить-ли въ данномъ случаѣ согласно съ разумомъ, или нѣтъ; наиболѣе разумное служитъ объектомъ не выбора, но холоднаго изслѣдованія, и становится рѣшеніемъ не тогда, когда человѣкъ убѣдится, что оно, дѣйствительно, наиболѣе разумно, но лишь въ томъ случаѣ, если наше *я* уже заранѣе рѣшило слѣдовать въ данную минуту наиболѣе разумному [1]). „Если воля дѣйствуетъ въ согласіи съ разумомъ, говоритъ Владиславлевъ, то не въ силу рока или необходимости, а потому, что она хочетъ такого согласія; и такъ какъ разумъ въ своей дѣятельности подчиняется волѣ и руководится ею, то ея опредѣленіе черезъ разумъ есть въ сущности ея самоопредѣленіе“ (стр. 542). Если мы поступаемъ разумно, не колеблясь, если, напримѣръ, изъ предлагаемыхъ монетъ выбираемъ наиболѣе цѣнную, то здѣсь собственно нѣтъ выбора; наше *я*, выслушавъ предложеніе, еще до разсмотрѣнія монетъ рѣшаетъ поступить согласно съ разумомъ, а не съ стремленіемъ къ изящному, напримѣръ, руководствуясь которымъ человѣкъ изберетъ не наиболѣе цѣнную, а наиболѣе блестящую монету. Такимъ образомъ, между монетами выборъ сдѣланъ еще прежде, чѣмъ я бросаю взглядъ на нихъ, для того, чтобы изслѣдовать ихъ цѣнность. Дитя, которое, по мнѣнію Шольтена, не можетъ въ игрушечной лавкѣ проявить способности выбора, потому что по скудости развитія не умѣетъ найти лучшую игрушку, уже сдѣлало его, рѣшившись выбрать именно *лучшую* игрушку, а не самую, напримѣръ, большую, не куклу непремѣнно и т. п. Теперь оно и направляетъ свой разумъ къ изслѣдованію достоинствъ каждой игрушки и естественно по неспособности ихъ оцѣнить оно и не можетъ указать на ту игрушку, которая бы подходила къ качествамъ предызбранной уже, т. е. показалась бы ему самой лучшей. То же самое происходитъ во всѣхъ кажущихся случаяхъ недетерминированнаго ничѣмъ выбора; когда, напр., пріѣзжій, *не зная* мѣста, стоитъ въ нерѣшимости на перекресткѣ: это ужъ не случай выбора, потому что наше *я* опредѣлило уже объектъ стремленія, какъ избраніе лучшаго, избраніе наиболѣе честнаго и т. п.; остается затѣмъ сравнить обстоятельства, чтобы *указать* предметъ, имѣющій предуказанныя качества; вотъ тутъ-то и возникаетъ недоумѣніе, если разумъ не имѣетъ данныхъ признать такимъ-то тотъ или другой предметъ. — Однимъ словомъ, указываемые Шольтеномъ случаи нерѣши-

[1]) На смѣшеніи объекта нашего самосознанія съ содержаніемъ человѣческой природы основаны слѣдующія слова Гартмана (Феномен. нравств. сознанія, стр. 454): „непосредственное сознаніе свободы несостоятельно, ибо можетъ лишь сказать: „*я* неодержимъ бѣсомъ“ (т. е., не другая личность во мнѣ дѣйствуетъ, но *я* самъ,— не объектъ самосознанія, но моя природа)“.

тельнаго (по причинѣ незнанія) выбора не суть случаи выбора, а сравненіе, которое дѣйствительно совершается разумомъ, а не волею; при чемъ послѣдняя или наше *я*, указываетъ только *признакъ*, по которому онъ долженъ сравнивать, заставляя разумъ избирать чрезъ сравненіе то пріятнѣйшее, то благороднѣйшее, то наиболѣе смѣшное и т. д. Такимъ образомъ удачнымъ оказывается выраженіе Ульрицы въ „Gott und d. Mensch.“, S. 57: „Выборъ и сравненіе относятся, какъ самоопредѣленіе къ опредѣленію“. Что не отъ разума, а отъ иной высшей силы зависитъ собственно выборъ, это доказывается тѣмъ, что рѣшеніе происходитъ и въ тѣхъ случаяхъ, когда разумъ отказывается указать предметъ выбора. Если бы послѣдній детерминировался разумомъ, то дитя такъ и не могло бы указать желаемой игрушки, между тѣмъ оно ее укажетъ, руководясь, какъ говоритъ Шольтенъ, какою-нибудь случайностью. Но вѣдь Шольтенъ не признаетъ никакого руководителя поступковъ нашихъ, кромѣ разума и инстинктовъ; неужели же инстинкту припишетъ авторъ предпочтеніе, оказанное дитятею куклѣ передъ домикомъ?—Конечно, нѣтъ. Факты случайнаго выбора объяснимы лишь подъ тѣмъ условіемъ, если мы предположимъ, что наше *я*, предъизбравъ игрушку, которая покажется лучшею, не можетъ указать ее на основаніи сравненія, т. е. *исполнитъ* своего выбора и затѣмъ, сознавъ недостижимость первой альтернативы свободнаго (чисто волевого) избранія, полагаетъ иную,—отмѣняетъ рѣшеніе избрать лучшее, а рѣшаетъ выбрать или ближайшую къ себѣ, или самую большую, послѣ чего и исполняетъ новый выборъ. Конечно, всѣ эти представленія сознаются дитятей слитно и внѣ ихъ отвлеченнаго значенія; но только предложенный анализъ можетъ истолковать случайный выборъ, необъяснимый теоріей Шольтена.

Въ предположеніи Шольтена о зависимости рѣшеній добровольнаго избранія отъ степени умственнаго развитія очевидно смѣшиваются акты выбора съ актами сравненія. Разница, однако, между тѣми и другими та, что первые суть самоопредѣленія нашего *я*, а вторые—опредѣленія внѣшнихъ явленій, первые рѣшаются свободой субъекта, а вторые исполняются разумомъ. Вотъ почему правъ Фуллье, говоря, что предметомъ выбора являются не вещи, а стремленія нашей природы, возможныя самоопредѣленія нашего *я* въ томъ или другомъ свойственномъ нашей природѣ направленіи, т. е. рѣшается вопросъ, поступить ли по влеченію того или иного изъ нѣсколькихъ тѣснящихся въ сознаніи стремленій [1]).

[1]) См. Каринскій о Целлерѣ, стр. 13. l. c. Ср. Koch, D. m. Geist, 1882. S. 246.

§ 3. Детерминизмъ склоненъ обвинять своихъ противниковъ въ атомистическомъ воззрѣніи на душевную жизнь и свое преимущество ставитъ именно въ устраненіи этого воззрѣнія. Позднѣе будетъ объяснено, насколько справедливы эти упреки; но здѣсь слѣдуетъ указать на то, что та фракція детерминизма, которая направленіе воли ставитъ въ прямую зависимость отъ представленій и признаетъ господственное значеніе разсудочной дѣятельности въ области желаній, сама по справедливости подлежитъ обвиненію въ подобномъ атомизмѣ.— Если рѣшенія воли опредѣляются наличною суммой представленій, если каждое наше желаніе и рѣшеніе сполна и исключительно зависитъ отъ того состоянія, котораго достигло въ тотъ моментъ наше умственное развитіе, то не слѣдуетъ-ли отсюда, что источникъ нашихъ желаній, сознаваемый подъ иллюзіей нашего *я*, есть не что иное, какъ собраніе разныхъ впечатлѣній [1])? При полученіи новыхъ представленій—нужно помнить — происходитъ не простое сложеніе ихъ, но болѣе внутреннее сочетаніе, такъ что вновь полученное впечатлѣніе проникаетъ и освѣщаетъ собою цѣлый рядъ предыдущихъ. Поэтому съ точки зрѣнія Шольтена на душу, какъ на арену для внѣшнихъ воздѣйствій, каждое наше рѣшеніе производится совершенно другимъ факторомъ, чѣмъ предыдущее, когда душа не обладала еще тѣми или другими представленіями, полученными ею въ промежуточное время между предыдущимъ и послѣдующимъ дѣйствіемъ. Факторъ нашихъ рѣшеній, наше кажущееся всегда себѣ тожественнымъ *я*, есть на самомъ дѣлѣ, по мнѣнію Шольтена, постоянно измѣняющійся *синтезъ* сочетающихся представленій. Онъ измѣнчивъ, какъ театральная сцена, и кромѣ того тожества, которымъ обладаютъ животныя, т. е. тожества инстинктовъ, человѣкъ не имѣетъ никакого другого; какъ существо духовное, мыслящее, онъ *вовсе* не самотожественъ.

Но, такимъ образомъ, теоріей Шольтена совершенно исключается индивидуальность, вопреки его усиліямъ найти ей мѣсто въ своемъ ученіи о мірѣ и человѣкѣ. Кромѣ того, при Шольтеновскомъ представленіи отношенія между познаніемъ и волей, остается непонятнымъ, почему содержаніе всѣхъ человѣческихъ сознаній имѣетъ приблизительно общіе законы, развиваетъ извѣстное ограниченное количество характеровъ. Если наше внутреннее содержаніе зависитъ только отъ познающей способности или отъ міра воспріятій, то характеры человѣче-

---

[1]) Такъ и выходитъ по Beneke; см. Grundlinien der Sittenlehre, S. 538 (1837): „Человѣкъ измѣняется каждое мгновеніе; поэтому, то, что абстрактно называютъ человѣкомъ, состоитъ изъ тысячи милліоновъ различныхъ людей“.

скіе должны быть столь же многочисленны, столь же разнородны, какъ разнородны области воспріятій каждаго индивида. Чтобы избѣжать такого нелѣпаго вывода, надо предположить присутствіе имманентныхъ нашей духовной природѣ общихъ стремленій, которыя объяснили бы и общее въ природѣ всѣхъ разумныхъ существъ, не исключая въ то же время возможности объяснить типическія особенности характеровъ [1]).

§ 4. Инымъ путемъ объясняетъ различное направленіе воли индивидовъ Шопенгауеръ и его школа. Не допуская также свободнаго самоопредѣленія субъекта, тѣмъ не менѣе она не желаетъ видѣть въ опредѣленномъ складѣ его воли и прямой результатъ его интеллектуальнаго развитія подъ вліяніемъ внѣшнихъ воздѣйствій. Она признаетъ врожденность характера, какъ безсознательнаго и необходимаго стремленія къ образованію каждымъ человѣкомъ изъ себя *извѣстнаго типа*. „Характеръ человѣка постояненъ: онъ остается тѣмъ же на всю жизнь. Подъ измѣнчивымъ покровомъ годовъ, отношеній, даже познаній и взглядовъ скрывается и, какъ ракъ въ скорлупѣ своей, остается тотъ же собственный человѣкъ, совершенно неизмѣнный и всегда одинъ и тотъ же. Только въ своемъ направленіи и содержаніи характеръ претерпѣваетъ кажущіяся измѣненія, которыя суть слѣдствія различныхъ возрастовъ и ихъ потребностей. *Человѣкъ же* не измѣняется никогда“ (D. beiden Grundprobleme etc., S. 50. Ср. „Міръ, какъ воля и предст., I., стр. 348). Повидимому, Шопенгауеръ возвращаетъ свободѣ всѣ ея права, полагая ее въ основаніе характера индивида, но его ученіе является злѣйшимъ фатализмомъ, когда оказывается, что человѣкъ только одинъ разъ, гдѣ-то въ надмірномъ существованіи, опредѣлилъ себѣ характеръ, и затѣмъ, уже не можетъ измѣнить его, но съ роковою необходимостью долженъ выполнять свое предопредѣленіе. Если пороки являются, не какъ только случайно появившійся наростъ на душѣ, но относятся къ ея характеру, то тщетно будешь бороться съ ними (Die beiden Grundprobl., 51), да и бороться едва ли захочешь, потому что „чрезъ прирожденный характеръ человѣка уже опредѣлены въ сущности цѣли, коимъ онъ неизмѣнно слѣдуетъ“ (ibid. 56). Какъ ни страннымъ и даже мистическимъ кажется это ученіе, но оно является, какъ логически-необходимый выводъ изъ *психологическаго* волеваго детерминизма, который, отрицая свободу, все-таки не желаетъ, вопреки фактамъ, отрицать изнутри человѣка исходящія влеченія, какъ основной источникъ хо-

[1]) Ср. Фрихте Младшій, Anthropologie. S. 581. Appelt. Metaphisik, S. 95 (1857). Ридъ во франц. переводѣ, стр. 65.

тѣній, и потому, оставаясь на чисто еще эмпирической почвѣ анализа хотѣній, оказывается гораздо болѣе убѣдительнымъ, чѣмъ детерминизмъ Шольтена, логическій или объективный. Детерминисты, которые захотѣли бы особенно отмѣтить значеніе дѣйствующаго лица въ опредѣленномъ рѣшеніи воли, напр., Бенеке и Зигвартъ, не скажутъ съ Шольтеномъ: я поступилъ такъ-то по причинѣ такого-то вывода ума, или встрѣчи такихъ впечатлѣній. Они выразятъ самочувствіе наше слѣдующимъ образомъ: „говоря, что я такъ дѣлаю потому, что хочу такъ, ты долженъ прибавлять: а хочу, потому что таковъ есмь [1]): Ты сознаешь, что могъ бы поступить иначе? мы отвѣтимъ: да, ты могъ бы, еслибъ ты былъ иной". Но если мы спросимъ: отчего же зависитъ, что я таковъ, а не иной, или сталъ такимъ, а не инымъ? — то, отрицая свободу воли, придется или признать въ дѣйствующемъ лицѣ лишь сложный результатъ независящихъ отъ него разнообразныхъ воздѣйствій внѣшнихъ условій и такимъ образомъ и значеніе-то его свести, въ концѣ концовъ, къ этимъ же условіямъ: или признать непроизвольность индивидуальнаго начала и смотрѣть на него, какъ на опредѣленную (determiné) или самоопредѣлившуюся еще до фактическаго рожденія волю. Къ этому взгляду и приходитъ Шопенгауеръ. Однако и это ученіе можетъ защищать себя только благодаря полной своей неопредѣленности. Только лишь вслѣдствіе того, что оно не указываетъ границъ неизмѣняемой области человѣческой природы и ограждаетъ себя сравненіемъ характера съ недоступной наблюденію улиткой въ раковинѣ, оно не становится въ открытое противорѣчіе со всѣми указаніями бывшихъ съ людьми радикальнѣйшихъ перемѣнъ въ образѣ мыслей, склонностяхъ и проч., и получаетъ мнимое право утверждать, что это все суть только извилины того пути, по которому индивидъ неуклонно стремится создать извѣстный типъ воли, всегда ему будто бы implicite присущій при всѣхъ измѣненіяхъ душевной являемости. Но уже и эта неопредѣленность не защищаетъ его отъ другого возраженія. Насколько въ самомъ дѣлѣ совмѣстимо подобное пониманіе дѣла съ нашимъ субъективнымъ сознаніемъ, которое вовсе не дозволяетъ отожествлять виновника направленій воли, наше безкачественное *я* съ нашимъ характеромъ и складомъ мыслей? Не даетъ-ли наше самосознаніе намъ права утверждать, что „самоопредѣленіе имѣетъ (психологическое) значеніе лишь въ томъ смыслѣ, что въ немъ высказывается энергія свободы" (Wattke, D. m. Freiheit S. 71), т. е. въ смыслѣ нашей независимости отъ содержанія души,

[1]) См. Beneke, Grundlinien d. Sittenlehre. S. 511.

какъ и говоритъ Шелльвинъ (D.Wille etc., S. 176; ср. Wattke, ib. S. 53; также Ульрици, Gott u. d. Mensch, S. 28—32 стр. „Нравств. природа человѣка“ его же [1]). Правда, на все это въ этомъ ученіи есть готовый отвѣтъ: подъ характеромъ разумѣется здѣсь не то, что называется этимъ именемъ въ общежитіи, но нѣчто не феноменальное, нѣчто несознаваемое эмпирическимъ индивидомъ, именно его *я*, которое, оставаясь для него неизвѣстнымъ во время процесса его развитія, потому и представляется ему безкачественнымъ и абсолютно свободнымъ. Такимъ образомъ, ученіе о неизмѣняемомъ характерѣ считаетъ себя непротиворѣчащимъ сознанію лишь потому, что раздѣляетъ *я*, эмпирически сознаваемое, отъ *я*, проявляющагося и самосозидающагося, но не сознаваемаго, и все *кажущееся* главенство въ душевной жизни перваго усвояетъ *реально* второму. Но это самое противоположеніе несознаннаго субъекта сознаваемому, если сличить его съ тѣми основаніями, на которыя эта же школа ссылается въ своемъ ученіи о примат-ствѣ воли и непреодолимой силѣ характера, представляетъ собою выводъ, отрицающій свои собственныя посылки. Сказать, что наше *я* есть только измѣнчивая маска, подъ которой скрывается невѣдомое сознанію начало, значитъ открыто признать субъективное сознаніе за вѣчный, неизбѣжный обманъ. Какъ же пользоваться данными этого обманчиваго свидѣтельства, составляя ученіе о характерѣ? Но этого мало: отрицать объективную реальность самосознанія, какъ было разъяснено, значитъ отрицать не только всякую реальность, но и цѣлесообразность формъ мышленія и познанія, и поэтому теорія, предполагающая самообманъ сознанія, тѣмъ самымъ произноситъ приговоръ надъ собой.

Такимъ образомъ, направленіе воли и цѣлей дѣятельности не можетъ быть объяснено ни какъ необходимый результатъ разсудочныхъ отправленій, ни какъ слѣдствіе прирожденнаго склада воли: оно можетъ быть лишь свободнымъ рѣшеніемъ независимаго *я*, самосознанія.

§ 5. Выше мы видѣли, что предметомъ выбора служатъ не внѣшнія, независящія отъ насъ воздѣйствія, но влеченія самаго духа; это разъясняетъ вопросъ объ отношеніи мотиваціи къ волѣ. Внѣшнее воздѣйствіе является мотивомъ акта воли не само по себѣ, а вслѣдствіе стремленія или позыва, который не есть нѣчто данное отъ внѣшнихъ предметовъ, но заранѣе данъ въ духѣ и можетъ служить опредѣленіемъ дѣятельности, лишь если это допущено нашею же свободой

[1]) См. также Лотце. Основаніе практ. философіи, стр. 11 и Fichte, Anthropologie, S. 579.

или въ видѣ ея согласія на то или другое влеченіе природы, или въ видѣ предпочтенія этого стремленія другимъ, которыя могли съ нимъ бороться. Наша воля, такимъ образомъ, согласно Фуллье, не опредѣляема (déterminée) мотивомъ, но опредѣляетъ мотивъ (déterminante) для поступка. Преимущественная цѣнность не есть мотивъ для избранія, но средство обнаруженія принятаго нашимъ *я* мотива для внѣшняго поступка. Подобное же опредѣленіе мотивовъ можно читать въ книгѣ Эбрарда: „Научное оправданіе христіанства". „Самъ по себѣ мотивъ не можетъ быть опредѣленъ чѣмъ-либо даннымъ извнѣ, говоритъ Эбрардъ: въ понятіи мотива мыслится нѣчто достойное желанія и желаемое. То, къ чему стремится *я*, какъ къ цѣли, есть мотивъ, для котораго я ищу средствъ" (стр. 232). Ульрици во второй части сочиненія „Богъ и природа" говоритъ, что „мотивы съ одной стороны только возбуждаютъ нашу самодѣятельность, а съ другой — они изъ нея же самой проистекаютъ; они суть результаты ея же самой и слѣдовательно, благодаря ей же, дѣлаются путеводною нитью нашихъ поступковъ, и потому послѣдніе являются для нашего сознанія свободными" (стр. 140) [1]). Отсюда ясно, что нельзя признать за мотивомъ рѣшающую силу, но рѣшенія наши слѣдуетъ приписать свободной волѣ. Мотивація *дѣйствій*, такимъ образомъ, не исключаетъ свободы выбора *направленій* воли, но сама предполагается ею.

Бэнъ говоритъ, что конечные мотивы суть ничто иное, какъ наши природныя чувствованія, что слѣдовательно первыхъ ровно столько же, сколько послѣднихъ (348 стр.). Но то, что называютъ природой души, состоитъ прежде всего въ перечисленныхъ нами по Владиславлеву ея основныхъ влеченіяхъ или первоволяхъ, которыя, будучи допускаемы свободой, какъ опредѣленія для дѣйствій, при ихъ увовлетвореніи или неудовлетвореніи порождаютъ соотвѣтствующія себѣ пріятныя или непріятныя чувства, которыхъ слѣдовательно въ концѣ концовъ столько же, сколько и этихъ влеченій. Если выборъ между апріорными стремленіями уже сдѣланъ, и человѣкъ предался какому-нибудь изъ нихъ, то всѣ имѣющія къ нему отношеніе представленія вызовутъ въ насъ то или другое чувство, чувство въ свою очередь вызоветъ желаніе, за которымъ слѣдуетъ дѣйствіе; о послѣднихъ будетъ справедливо сказать и то, что они свободны, потому что они суть обнаруженія свободно избраннаго стремленія, — и то, что они мотивированы чувствомъ и представленіемъ, а не непосредственнымъ произволомъ, потому что произволъ отно-

[1]) См. о мотивахъ Hartman, Phaenomenologie, S. 397, 420 и 451.

сился не къ отдѣльнымъ желаніямъ и дѣйствіямъ, а къ болѣе общему стремленію. Вѣроятно, это имѣлъ въ виду опровергаемый Шольтеномъ Хекстра, когда утверждалъ, что свобода состоитъ въ избраніи цѣлаго направленія или періода дѣйствій, а отдѣльные поступки обусловливаются необходимостью. Но послѣдняя мысль нуждается въ уточненіи, котораго она не имѣетъ по крайней мѣрѣ въ выписки Шольтена изъ Хекстры; а именно надо прибавить, что необходимость, обусловливающая отдѣльныя желанія, есть не внѣшняя детерминистическая необходимость, а скорѣе логическая, требуемая закономъ тожества [1]). Если, напримѣръ, я *произвольно* хочу блага ближнимъ, то, *навѣрно*, помогу бѣдному; необходимость тутъ, конечно, состоитъ только въ тожествѣ отдѣльныхъ желаній съ общимъ теченіемъ воли, и по тому нельзя сказать, что отдѣльныя желанія вовсе несвободны: они свободны, но свободно предъизбраны не по одиночкѣ, а посредствомъ избранія цѣлаго направленія воли. Поэтому-то и отдѣльныя желанія и дѣйствія, не смотря на опредѣляющіе ихъ мотивы, не лишены сознанія свободы, такъ какъ они дѣйствительно свободно исходятъ изъ свободнаго рѣшенія воли. — И такъ, свобода не исключаетъ мотивацiи, а есть необходимый ингредіентъ свободнаго дѣйствія по мотивамъ. Дѣйствительно, я до тѣхъ поръ не могу сознательно выбирать и рѣшиться на что-либо, пока не сознаю, что выбираю я, я самъ, а не законы природы человѣческой, при посредствѣ фикціи моего самосознанія. Детерминистъ долженъ отказываться отъ своего ученія всякій разъ, когда ему приходится сознательно проявить волю, ибо ни одно проявленіе ея немыслимо при отрицаніи реальности независимаго въ своей активности самосознанія, какъ немыслимо ни одно дѣйствіе при отрицаніи реальности нашихъ представленій о внѣшнемъ мірѣ.

§ 6. Не вопросъ только объ отношеніи мотивацiи къ свободной дѣятельности требуетъ отвѣта при признаніи такой дѣятельности. Есть болѣе важный упрекъ, дѣлаемый индетерминизму его противниками, съ психологической точки зрѣнія. Конечно, было бы несправедливо и странно требовать отъ индетерминизма объясненія, отъ чего именно въ концѣ концовъ зависятъ рѣшенія нашего *я*, т. е. въ чемъ ихъ *причина?* Ученіе о свободѣ и состоитъ въ томъ, что она или наше *я* признается въ извѣстномъ смыслѣ конечной причиной направленія воли. То, что въ каждомъ актѣ должно при-

[1]) Тоже самое см. въ Zeitschr. f. Philosophie 1882. T. 80, S. 250. Koch „Der menchliche Geist und seine Freiheit", и еще гораздо раньше Weiss, „Ueber d. Wollen" etc., 1811. S. 337.

надлежать свободѣ, то *творится вновь*, и потому искать предыдущаго *этой стороны* нашей дѣятельности значитъ уже отрицать ея свободу. Но вполнѣ законнымъ представляется другой вопросъ: какъ совмѣстить свободу съ безспорнымъ фактомъ относительной устойчивости характера? Не ведетъ-ли съ необходимостью признаніе свободы къ атомистическому возрѣнію на душевную жизнь? Правда, выше показано было, что психологическій индетерминизмъ избѣгаетъ этого упрека въ томъ отношеніи, что признаетъ детерминированными желанія, а непосредственно свободнымъ признаетъ лишь выборъ между природными влеченіями, источниками желаній; но что припятствуетъ нашему *я* измѣнять первыя ежеминутно? И въ чемъ же поэтому, можно спросить, будетъ состоять разница между индетерминизмомъ психологическимъ и абсолютнымъ, который справедливо упрекаютъ въ атомистическомъ взглядѣ на психическую жизнь? Чтобы разъяснить дѣло съ этой стороны, намъ нужно глубже всмотрѣться въ понятіе свободы.

Правда, носителемъ свободы или объектомъ нашего самосознанія служитъ представленіе настолько первоначальное, настолько психологически каждому извѣстное, что опредѣлять его въ собственномъ смыслѣ, т. е., разлагать на другія, болѣе ясныя, болѣе интуитивныя понятія невозможно, потому что во всѣхъ этихъ понятіяхъ подобное же *я* будетъ регулирующимъ началомъ, дѣлающимъ доступнымъ нашему сознанію все познаваемое. Но если нельзя опредѣлить въ болѣе точныхъ терминахъ идею нашего *я*, то все же можно *описать* процессы его самоопредѣленій. Въ нихъ наше *я* представляется по одной сторонѣ обладающимъ нѣкоторой положительной, изъ него исходящей, силой [1]), а по другой сторонѣ — независящимъ отъ представляющихся ему мотивовъ поступить такъ или иначе. Эти, конечно, стороны нашего самосознанія разумѣетъ Кантъ, когда говоритъ, что наше *я*, какъ принадлежащее къ міру умопостигаемому (а не чувственному, не въ своей фактической, временной опредѣленности), мыслится не только неопредѣленнымъ и проблематическимъ (такъ могъ познать его уже разумъ теоретическій), но, что касается закона причинности, даже познается опредѣленнымъ и ассерторическимъ [2]). Эту то способность мы назовемъ *творчествомъ*, поскольку ею осуществляется нѣчто еще не суще-

[1]) См. Schellwien, Der Wille etc., S. 44. „Наше *я* лишь является какъ пустое, но оно всегда есть живая субстанція, исполненная побужденіемъ самотожества, и кажущаяся пустота его есть лишь моментъ его діалектическаго развитія".

[2]) Критика практическаго разума, часть II, стр. 116. См. также Anthropologie Fichte, S. 579, или Zeitschrift f. Philosophie 1881. T. 79, S. 242: „произволъ даетъ

ствующее и не имѣющее причины своего осуществленія за предѣлами этой способности. Насколько опредѣленія нашего *я* суть самоопредѣленія, настолько и это творчество является какъ самотворчество. Но въ то же время оно есть творчество условное, — условное потому, что то, что вновь творится, есть ничто иное, какъ одна изъ потенціально данныхъ альтернативъ самоопредѣленія, располагающихся сообразно пяти основнымъ влеченіямъ воли, которыя слѣдовательно составляютъ предѣлы для творческой силы (и матеріалъ для ея издѣлій, прибавили бы мы, если бы дѣло шло о чувственныхъ предметахъ). Свободная дѣятельность или жизнь личности есть осуществленіе одного изъ потенціальныхъ самоопредѣленій, т. е. развивается на почвѣ природныхъ стремленій человѣка; это мы и назовемъ *условнымъ творчествомъ*, которое (слѣдовательно) и есть характерная дѣятельность личности. Понимаемая въ смыслѣ условнаго творчества, свобода не становится уже въ прямой антагонизмъ съ природой, съ естественными опредѣленіями человѣка. Хотя свобода есть *твореніе вновь* того, что еще не дано, но твореніе не изъ ничего, не въ безконечной области несущаго, но въ ограниченной области возможнаго или человѣческой природы, разумѣя подъ нею психическія влеченія и законы. Если природа есть почва, на которой, совершается свободное самоопредѣленіе, — тотъ матеріалъ, изъ котораго она построяетъ характеръ, то свобода и природа, активное и пассивное начала не суть начала враждебныя другъ другу до непримиримости, потому что дѣятельность человѣка можетъ лежать своими корнями въ его природѣ и въ то же время имѣть свободное начинаніе своею конечной причиной. Но условность творчества или самотворчества человѣческаго духа неизбѣжно вноситъ съ собою еще другую черту—его ограниченность. Какъ при построеніи дома условіемъ дальнѣйшаго созиданія для архитектора являются не только свойства грунта, строительныхъ матеріаловъ, климата и пр., но и характеръ уже построенной части зданія, такъ и въ саморазвитіи и самотворчествѣ человѣка обусловливающимъ и ограничивающимъ его дѣятельность началомъ является не только природа человѣческой души вообще, но и все то, что онъ самъ уже сдѣлалъ съ собою. Всѣ прежніе акты его самоопредѣленій играютъ для него роль какъ бы природы; привычки его суть въ буквальномъ, научномъ смыслѣ слова, его вторая натура. И съ точки зрѣнія свободы, какъ

намъ нѣчто *творческое*, какъ Кантъ правильно и говоритъ, что свободно рѣшаться значитъ полагать causa sui, которая есть исходная точка новой причиной связи" (Dreher, Freiheit u. Nothwendigkeit).

условнаго творчества, это понятно. Поскольку жизнь личности есть творчество въ условіяхъ, постольку вся она состоитъ въ томъ, чтобы возводить въ дѣйствительность то или другое потенціальное свое содержаніе. Это совершается, конечно, постепенно, но самую-то постепенность надобно понимать не въ экстенсивномъ, а въ интенсивномъ смыслѣ, т. е. не такъ, какъ будто-бы человѣкъ осуществлялъ послѣдовательно одну за другой стороны развиваемаго имъ типа, но въ томъ смыслѣ, что одно изъ потенціальныхъ самоопредѣленій чрезъ соотвѣтствующую дѣятельность изъ чистой возможности становится все болѣе и болѣе реальнымъ по мѣрѣ того, какъ человѣкъ переходитъ изъ состоянія индифференціи въ состояніе склонности, привычки, — и, наконецъ, это самоопредѣленіе превращается въ твердую основу дѣятельности или, съ нашей точки зрѣнія, переходитъ изъ небытія въ бытіе. Но, если творческая сила человѣка простирается какъ разъ настолько, чтобы претворять въ область своей природы потенціальныя самоопредѣленія, т. е. возводить ихъ по различнымъ степенямъ изъ небытія въ бытіе, то понятно, какъ долго можетъ она и дѣйствовать. Предположимъ, что для того, чтобы съ необходимостью видѣть предметы не вверхъ ногами, какъ они отпечатлѣваются на глазной сѣткѣ, нужно ихъ перевернуть въ своемъ сознаніи тысячу разъ *творчески*, т. е. съ затратой активной силы. Въ такомъ случаѣ, если сдѣлано уже 50 усилій перевернуть мысленно изображенія на сѣткѣ, то остается сдѣлать только 950 усилій, чтобы они перевертывались сами собой съ необходимостью; а для того, чтобы они представлялись иначе, напр., подъ косымъ угломъ, нужно 1050 усилій. Хотя у человѣка нѣтъ опредѣленнаго запаса такихъ силъ, превысить котораго онъ не можетъ, но все-таки ему потребно большее напряженіе, растяженіе своей творческой способности и то до извѣстнаго предѣла. Если, напр., человѣкъ уже повторилъ 1000 разъ предположенное усиліе, то для него нѣтъ возврата къ противоположной дѣятельности, потому что онъ уже привелъ потенціальное въ реальное бытіе. Такъ бываетъ и въ образованіи характера, въ развитіи страстей и т. п. При такомъ взглядѣ признаніе свободы нисколько, во-первыхъ, не препятствуетъ примѣненію къ человѣческой дѣятельности категорій: легко, трудно, болѣе возможно, менѣе возможно, которыя не находятъ себѣ мѣста при абсолютномъ индетерминизмѣ, а между тѣмъ требуются для объясненія относительной устойчивости характеровъ; во-вторыхъ, опровергаются обвиненія въ атомистическомъ воззрѣніи на душевную жизнь поборниковъ свободы воли. Если наше творчество есть истеченіе силы, а условное самотворчество чело-

вѣка имѣетъ ограниченный запасъ ея, увеличиваемый только стремленіемъ расширять его, т. е. напряженіемъ, сопряженнымъ со страданіемъ: то понятно, что при развитіи страстей творческая сила истощается и, наконецъ, выходитъ вся, страсть изъ потенціальнаго бытія переходитъ въ реальное, въ природу, и жизнь идетъ по инерціи *уже осуществленныхъ* самоопредѣленій. Съ другой стороны и такъ называемая libertas materialis, которая плохо мирится съ libertas formalis въ абсолютномъ индетерминизмѣ, при нашемъ представленіи саморазвитія личности, какъ дѣятельности, постепенно возводящей въ бытіе одно изъ своихъ потенціальныхъ самоопредѣленій въ ущербъ противнымъ ему, становятся вполнѣ понятною: понятно, что усиливающаяся способность къ одному направленію дѣятельности, съ ослабленіемъ возможности противоположнаго, становится постепенно руководящимъ началомъ сознательной жизни. Слѣдующія опредѣленія матеріальной свободы особенно благопріятствуютъ нашему представленію. Въ книгѣ: „Сущность христіанства съ нравственной точки зрѣнія“ понятіе такъ называемой libertas materialis выражено съ особенною точностью. „Свобода или наше *я*, говорится тамъ, всякимъ актомъ (въ пользу добра или зла) само себя ограничиваетъ; оно создаетъ себѣ качество, которое дѣлаетъ менѣе возможнымъ противоположное, потому что само это качество входитъ, какъ элементъ, въ составъ нашего духовнаго организма“ (стр. 65). То же самое говоритъ Эбрардъ: „Каждымъ, однажды принятымъ, рѣшеніемъ воля ограничиваетъ самое себя въ своей свободѣ“ (237 стр. Апологетики).

Въ жизни нравственной преимущество нашего опредѣленія проявляется въ разсмотрѣніи съ точки зрѣнія свободы состоянія святости. При пониманіи нравственной свободы, какъ способности поступать каждый разъ нравственно или противонравственно, святость Божія и святость праведниковъ, исключающая возможность грѣха, представляется далеко не столь привлекательною, какъ періодъ нравственнаго самовоспитанія и тяжкой борьбы самого съ собою. Но съ точки зрѣнія самотворчества состояніе святости представляется какъ цѣль, какъ завершеніе нравственнаго самовоспитанія человѣка; святость, исключающая возможность грѣха, является полною *реализаціей* потенціальной нравственности, вложенной въ человѣческую природу, претвореніемъ этой *потенціи* въ свою вторую природу, а потенціи безнравственности — въ полное *небытіе*, чѣмъ и достигается единство и цѣль сознательной жизни индивида. Такимъ образомъ, въ исторіи самотворческаго образованія характера, свобода, въ смыслѣ простой способности выбора, занимаетъ лишь извѣстный промежутокъ и является

не цѣлью, а средствомъ, подобно тому, какъ ростъ тѣла продолжается лишь извѣстное число лѣтъ, въ продолженіе которыхъ отъ человѣка зависитъ сдѣлать себя прямымъ или сутулымъ.

Доселѣ мы имѣли дѣло съ общечеловѣческимъ сознаніемъ свободы и съ значеніемъ ея въ психической жизни вообще. Но есть область человѣческаго сознанія, область особенно близкая нашему сердцу, какъ бы оно ни старалось отъ нея удалиться, въ которой свобода имѣетъ преимущественное значеніе, — это область морали. Внимательно отнестись къ тому, о чемъ свидѣтельствуетъ нравственная жизнь, важно тѣмъ болѣе, что то, что несомнѣнно предполагается ею и неизбѣжно требуется для ея объясненія, получаетъ для насъ значеніе не истины только правильно обоснованной, но истины, свидѣтельствуемой непосредственно переживаемыми нами состояніями и особенно цѣнными для насъ фактами. И если нравственная точка зрѣнія, согласно Канту, есть именно та, съ которой всѣ высшіе предметы религіи и философіи получаютъ полную реальность, то къ свободѣ она стоитъ въ преимущественной близости, такъ что выборъ между свободой и детерминизмомъ, по признанію лучшихъ изъ послѣдователей послѣдняго, есть выборъ между нравственной силой и чувствомъ своей зависимости [1]). Къ этой нравственной области мы теперь и обратимся.

ГЛАВА VI.

Свобода и мораль.

§ 1. При анализѣ волевыхъ явленій мы видѣли, что сознаніе свободы входитъ въ каждый актъ выбора; слѣдовательно, безъ него немыслима и рѣшимость на нравственный поступокъ. Но въ послѣднемъ случаѣ это сознаніе играетъ болѣе важную роль.

„Первый критерій (Gott u. d. Mensch, S. 10) и отмѣта нравственныхъ элементовъ нашего существа, справедливо говоритъ Ульрицы: заключается въ томъ, что они входятъ въ область той силы и дѣятельности, которую мы называемъ силой воли,—и что они предполагаютъ свободу воли и сознаніе ея. Только тѣ элементы и факторы человѣческаго существа и жизни, которые имѣютъ эти признаки, образуютъ нравственную природу человѣка и могутъ быть названы нрав-

[1]) См. Sigwart, D. Phoblem d. Freiheit etc. S. 324, — сочиненіе, стоящее съ научно-психологической точки зрѣнія гораздо выше, чѣмъ новѣйшія единомысленныя ему книги Гартмана, Шольтена и др.

ственными [1]). Кто отвергаетъ свободу воли, отвергаетъ и всю иѳику и вмѣстѣ съ тѣмъ различіе права и безправія, истины и лжи, добра и зла".

Если свободнымъ считается дѣйствіе, исходящее изъ безкачественнаго субъекта сознанія, то это же свойство составляетъ существеннѣйшій аттрибутъ актовъ нравственныхъ. Нравственная область тѣмъ и отличается отъ всякой другой, что нравственная дѣятельность всецѣло и внутренно соединяется въ нашемъ сознаніи съ нашимъ *я*, тогда какъ всякая другая область дѣятельности имѣетъ къ нему лишь внѣшнее отношеніе, такъ что наше *я* можетъ отъ нея отрѣшаться въ сознаніи.

Нравственное сознается постольку нравственнымъ, поскольку оно исходитъ изъ этого *я*. На это часто указывалось въ наукѣ. Кантіанецъ Пфлейдереръ (Kantischer Kriticismus etc., S. 91) находитъ, что всѣ психологическіе процессы, сравнительно съ актами моральными, „стоятъ гораздо дальше отъ нашего *я* и представляются ему столь же внѣшними, какъ бы въ половину не *я*. Напротивъ, при нравственныхъ самоопредѣленіяхъ добровольность ихъ самаго существа тѣсно соединяется съ непосредственностью ихъ сознаванія, потому что эта непосредственность и добровольность составляютъ двѣ очень смежныя функціи". „Для нашего сознанія, говорится въ лекціяхъ І. Л. Янышева (за 1882—1883 г., стр. 19), есть два разнородныхъ міра: одинъ міръ субъективный, міръ исходящихъ только изъ нашего *я* внутреннихъ движеній, намѣреній и внѣшнихъ дѣйствій, — міръ, такъ сказать, самодѣятельный, другой — объективный, т. е. то, что не есть *я*, хотя бы это были и свойства и явленія души, независящія отъ нашего *я*. Первый міръ есть объектъ чувствованій исключительно нравственнаго характера" [1]). Особенно тѣсное сочетаніе нашего *я* съ поступками нравственнаго характера признаютъ и лучшіе детерминисты — Бенеке (Grundlinien d. Sittenlehre, S. 503) и Зигвартъ, но послѣдній признаетъ за этимъ фактомъ лишь субъективное значеніе, какъ лишь, „голоса личнаго чув-

[1]) См. ibid. стр. 205 и его-же „Нравственная природа человѣка", стр. 3, 9. Буквально тѣ же мысли можно найти у Целлера (стр. 128 по „Критическому Обзору" Каринскаго), Лотце (Основаніе практической философіи, стр. 18), раньше у Гербарта (Zur Lehre v. d. Freiheit etc., S. 37, 47), еще раньше у Рида (332 стр. франц. пер. 1790). Все это даетъ полное право Ульрици утверждать, что главнѣйшая задача нравственной философіи заключается въ томъ, чтобы при помощи психологіи выяснить сознаніе свободы или самоопредѣленія.

[2]) О необходимости сознанія свободы за эмпирическимъ *я* для нравственнаго значенія поступка говорилъ Шеллингъ (Vom Ich, T. $^1/_1$. S. 234, 1856); если же поступокъ вытекаетъ изъ нравственной привычки, то, по Вейссу, необходимо вѣрить въ произвольное порожденіе послѣдней изъ нашего *я* (Untersuchungen etc., 1811).

ства“ (D. Problem etc., 89), и тутъ же проговаривается, что вся сила индетерминизма заключается въ антропоморфизмѣ его представленій (ib. 90).—Но это лучшая похвала для философской морали—сказать, что она совпадаетъ съ голосомъ общечеловѣческой природы, ибо, какъ рыбу не научишь ходить по лѣсу, такъ и человѣка — такой морали, которая не вытекаетъ изъ его существа. Нравственное совершенство достигается путемъ долгой и трудной борьбы, и побудить на нее людей, не указавъ тутъ же на то, что сама природа ихъ будетъ отъ нихъ требовать того же, значитъ никогда не достигнуть цѣли. Вотъ почему даже такіе сочинители самыхъ невозможныхъ теологій, какъ Гартманъ, требуютъ, чтобы мораль не была однимъ резонированіемъ (Phaenomenologie etc., S. IX), не „мертвой спекулизаціей, но была основана на нравственномъ чувствѣ“ (ib. 163). Самая автономія морали требуетъ, чтобы въ ней совпадало субъективное съ реальнымъ и объективнымъ. Мы можемъ фантазировать въ области теоретической, ибо мысль, какъ математическая теорема, пригодная для раціональныхъ величинъ точно такъ же, какъ и для ирраціональныхъ, откликается на всякій запросъ и даетъ выводы для всякой посылки, но нравственная воля, какъ нѣчто опредѣленно-присущее человѣческой природѣ даже съ точки зрѣнія эвдемонизма, растяжима очень мало, а потому подчиняться голому отвлеченію, несогласному съ *данными* нравственнаго сознанія, она не станетъ даже въ созерцаніи, а на практикѣ, гдѣ приходится вести борьбу съ собою и страдать, тамъ можетъ надѣяться на успѣхъ только тотъ, чьи принципы совпадаютъ со свойствами нашей природы, у кого, какъ и въ этой природѣ, мораль исходитъ изъ его *я*.

§ 2. Вникая въ понятія добра и зла, мы видимъ, что они не могутъ нами иначе мыслиться, какъ противоположныя направленія именно свободной воли: внѣ ея добро теряетъ свой смыслъ и возможность осуществленія. Если зло есть самоутвержденіе человѣческой воли, поставленіе себя цѣлью жизни, эгоизмъ, то добро есть самоотверженіе или самоутвержденіе въ Богѣ, т. е. любовь. „Но добро, какъ самоотверженіе, скажемъ словами Фуллье: мыслится непремѣнно съ аттрибутомъ свободы, т. е. съ вѣрою въ реальность своего отрѣшеннаго *я*. Обладая собою, я отрекаюсь отъ своего *я*, т. е. отрѣшаюсь отъ него; только свобода дѣлаетъ для меня возможнымъ такой актъ, ибо, если я отрѣшаюсь отъ себя въ силу природной необходимости, то отрѣшаюсь для себя же, т. е. не отрѣшаюсь вовсе“. (Кн. 3 гл. IV, § 1). Это самоотрѣшеніе предполагаетъ свободное *я* и въ томъ, къ кому питается чувство любви. „Любовь, скажемъ словами того же

автора: не есть восхищеніе чьими-нибудь качествами, но стремленіе къ самой личности независимо отъ ея временныхъ проявленій, къ внутреннему *я* этой личности. Въ любви я какъ бы выхожу изъ своего *я* и отдаю его другому [1]). Въ любви къ Богу объектомъ служатъ не Божескія совершенства, но Его свободное *Я*. Какъ бы мы не представляли необходимости, но мы не можемъ найти въ ней любви; если люди привязываются къ животнымъ, то лишь потому, что представляютъ ихъ одаренными тою же свободою, которою они сознаютъ въ себѣ". Поэтому и Гартманъ принужденъ сознать невозможность любви къ детерминистическому Богу (1. с. 868). Потому-то и можно сказать, что добро цѣнно само въ себѣ, что оно неотдѣлимо отъ идеи свободы, т. е. имѣетъ безотносительное значеніе, добро есть добрая, свободная воля, внѣ этого понятія оно — пустая форма. Напротивъ, добро лишается всей привлекательности, если оно имѣетъ только объективное значеніе, внѣ свободнаго отношенія къ нему нашей воли. Если говорятъ, что добро привлекательно само по себѣ, то именно потому, что въ немъ, т. е. въ актѣ самоотверженія, мы, непосредственно со всею силою сознавая свое *я*, свободно отрѣшаемся отъ него и тѣмъ становимся выше всякаго утилитаризма, къ которому, по справедливому замѣчанію Секретана (Le principe de la morale, R. phil. 1883 г., стр. 41), сводится всякая мораль, полагающая мотивомъ нравственнаго поведенія *одно только* удовлетвореніе потребностямъ нашей пассивной природы, почему и мораль Гютчесона Кантъ справедливо называетъ этерономическою.

Если добро есть дѣло свободной воли человѣка, если его свободному самоопредѣленію предоставляется путь нравственнаго развитія, то само собою понятно, что слѣдующее по противоположному пути злое направленіе можетъ проистекать также только изъ свободнаго самоопредѣленія. Принять, что воля человѣка есть конечная причина зла, необходимо, впрочемъ, уже потому, что лишь этимъ снимается съ Творца отвѣтственность за зло; если зло не отъ Бога,

[1]) Подобное же опредѣленіе любви, какъ чувства личнаго, свободнаго и самоотрицающагося, можно найти и у пантеистовъ, каковъ Ваттке, опредѣляющій любовь, какъ „единство различныхъ личностей, которыя, будучи разлучены другъ отъ друга, могутъ быть сами въ себѣ, но уничтожаютъ эти границы... и живутъ другъ въ другѣ и другъ для друга" (стр. 209 соч. Die m. Freiheit). Тѣми же чертами опредѣляютъ любовь Пфлейдереръ (Kantischer Kriticismus etc., S. 108), называющій ее выхожденіемъ практическаго духа изъ себя самого; также Ульрици, всѣ прочія чувства, какъ принадлежащія *природѣ*, противополагающій чувству любви, которое относится къ самой *личности* (Gott. u. d. Mensch, S. 181. — Нравственная природа человѣка, стр. 205; см. также Лотце, Основанія практической философіи, стр. 588 и др.).

то оно должно имѣть свое объясненіе въ самоопредѣленіи человѣка, — не въ его природѣ, сотворенной Богомъ, но въ его свободѣ, какъ своей конечной причинѣ. Только признавая зло произведеніемъ свободной воли, мы въ состояніи будемъ объяснить существующія страданія всего, что одарено жизнью. Дѣйствительно, вся міровая жизнь, начиная отъ человѣка и кончая молюскомъ, отъ рожденія и до смерти представляетъ собою одинъ океанъ страданій: спрашивается, какъ же можно, въ виду всѣхъ этихъ мукъ и воздыханій тварей, говорить о безконечной благости творческой воли, если признать, что все существующее и происходящее на землѣ есть исключительно результатъ опредѣленій этой воли? Только предположеніе свободы воли можетъ спасти насъ отъ того „бунта“, который поднимаетъ на Бога Иванъ Карамазовъ въ романѣ Достоевскаго, приводя различные потрясающіе разсказы о человѣческихъ страданіяхъ. Лишь свободное уклоненіе отъ добра, свободно принятое дурное направленіе воли можетъ удовлетворительно объяснить для насъ злыя дѣйствія тварей, такъ какъ зло въ своемъ постепенномъ развитіи естественно должно уродовать и самого человѣка и вносить дисгармонію и страданіе въ окружающую среду.

§ 3. Если добро и зло предполагаютъ свободу, то попытки объяснить эти понятія безъ признанія свободы должны остаться неудачными.

По Шольтену, человѣкъ рождается существомъ чувственнымъ, и поступки его служатъ лишь выраженіями плотскихъ инстинктовъ. Затѣмъ познаніе истины научаетъ его добру, т. е. жизни по указаніямъ разума. Однако, познанная истина тогда только преодолѣетъ инстинктивные позывы, когда сознаніе цѣнности добра дойдетъ до извѣстной интенсивности; до тѣхъ же поръ дѣятельность наша будетъ непостоянна, опредѣляясь то указаніями разума, то влеченіями инстинктовъ. Перваго рода дѣятельность есть нравственная, второго рода поступки безнравственны.

Взглядъ этотъ очевидно всецѣло основанъ на гербартіанскомъ понятіи Шольтена о ходѣ душевной жизни, по которому послѣдняя опредѣляется характеромъ получаемыхъ представленій. Выше (гл. V) мы уже приводили мнѣнія новѣйшихъ психологовъ, несогласныя съ такимъ представленіемъ дѣла. Но если нравственныя стремленія выводятся здѣсь изъ познанія истины въ томъ смыслѣ, что познаніе будто съ необходимостью направляетъ нашу волю къ добру, то эта мысль уже не только противорѣчитъ доводамъ психологіи о несводимости чувствъ на представленія; она возбуждаетъ кромѣ того недоумѣніе: какъ же объясняетъ авторъ постоянный раз-

ладъ въ нашей жизни между сознаніемъ и дѣломъ? только ли неясностью или темнотой самаго сознанія истины? Но вѣдь упоминаемый разладъ нерѣдко мы видимъ въ тѣхъ людяхъ, которые сознаютъ истину еще гораздо интенсивнѣе, чѣмъ люди добродѣтельные, но все-таки то не находятъ силъ ей слѣдовать, то съ полнымъ сознаніемъ злостно ее отвергаютъ. Къ первымъ относятся часто эстетики, поэты, ко вторымъ—такіе типы, какъ старикъ Карамазовъ или князь въ „Униженныхъ и оскорбленныхъ". Раздѣляя всю внутреннюю жизнь на сознательную, порождаемую представленіями, и чувственную, порождаемую плотскими инстинктами, и отожествляя первую съ добромъ, а вторую — со зломъ, Шольтенъ вмѣстѣ съ другими новѣйшими детерминистами становится на Манихейскую точку зрѣнія нравственнаго дуализма. Но подобная теорія всего менѣе можетъ быть оправдана. Если въ расширеніи области сознанія заключается нравственный прогрессъ, то отсюда слѣдуетъ, что человѣкъ тѣмъ нравственнѣе, чѣмъ развитѣе умственно; всѣхъ безнравственнѣе младенецъ; жизнь его, будь она постояннымъ проникновеніемъ ребенка любовью и святостью, или прогрессивнымъ развитіемъ самыхъ гнусныхъ наклонностей, есть по необходимости нравственное усовершенствованіе, усиленіе добра и уничтоженіе зла.—Нужно-ли говорить о силѣ протеста нашего нравственнаго чувства противъ такихъ выводовъ? „Если зломъ считать недостатокъ умственнаго развитія, справедливо говоритъ Секретанъ, то невинный ребенокъ нравственно ниже міроваго злодѣя. Считать за добро все сознательное, а за зло все чувственное, продолжаетъ онъ, нельзя уже потому, что самыя ужасныя злодѣянія не имѣютъ никакого отношенія къ чувственной сторонѣ человѣка. Мало того, даже плотскія страсти нельзя приписывать безсознательнымъ влеченіямъ плоти, потому что онѣ бываютъ гибельны прежде всего для нея же. Развратники, лакомки и пьяницы предаются своимъ порокамъ до пресыщенія, т. е. не смотря на то, что само тѣло ихъ болѣзненно утомляется и страдаетъ отъ постоянныхъ потрясеній" [1]). Чувственные пороки не только не вытекаютъ изъ тѣлесныхъ потребностей, но являются какъ прямыя нарушенія ихъ, гибельныя для нашего организма. Прочіе же пороки уже вовсе не подходятъ подъ опредѣленія Шольтена, — по крайней мѣрѣ не болѣе, чѣмъ и самыя святыя чувства. Таковы: гордость, ненависть зависть, презрѣніе, безжалостность и пр., которыя не только не ослабляются въ развитомъ человѣкѣ, но въ немъ только и могутъ доходить до тѣхъ ужасающихъ по своей грандіоз-

[1]) La philosophie de la liberté, II-me ed. 1879.

ности проявленій, которыя намъ извѣстны изъ жизни историческихъ злодѣевъ и изъ литературныхъ произведеній, напр., Шекспира, Достоевскаго и др. Напротивъ, многое мы прощаемъ неразвитому человѣку такого, чего не простимъ развитому, потому что послѣдній, глубже сознавая добро и зло, яснѣе понимаетъ предосудительность своего поступка и менѣе бываетъ подавленъ какимъ-либо безсознательнымъ влеченіемъ. Этимъ фактомъ нравственнаго сознанія доказывается, что зло и добро вовсе не совпадаютъ съ чувственнымъ и разумнымъ, безсознательнымъ и сознательнымъ, что сознательность не только не уничтожаетъ зла, но углубляетъ его, какъ и усугубилась, по ученію св. Писанія, отвѣтственность людей съ тѣхъ поръ, когда имъ данъ былъ законъ Моисея, научившій правильно распознавать добро и зло.

Шольтенъ съ своей точки зрѣнія совершенно правильно принимаетъ то положеніе, что зло не можетъ быть сознательно поставленною цѣлью нашей дѣятельности. Но это опровергается фактами. „Кто не знаетъ людей, скажемъ словами Секретана, которые постоянно ставятъ себѣ цѣлью наносить ближнимъ вредъ, хотя бы въ ущербъ собственнымъ выгодамъ?“ На то же явленіе указываетъ Владиславлевъ въ своей психологіи (стр. 413). И самое тяжкое обвиненіе наша совѣсть налагаетъ на тѣ злые поступки, въ которыхъ нанесеніе зла само по себѣ было постановлено цѣлью, свидѣтельствуя тѣмъ, какъ она далека отъ того, чтобы сознательность отожествлять съ добромъ. Точно также несправедливо зло отожествляется у Шольтена съ безсознательными влеченіями. Справедливо, конечно, что въ основѣ злого чувства лежитъ нѣкоторое безсознательное влеченіе: но это справедливо не только относительно злыхъ, но и добрыхъ чувствъ, поскольку тѣ и другія вытекаютъ въ концѣ концовъ не изъ рефлекса, а изъ различныхъ стремленій человѣческой природы. „Наше нравственное чувство, говорится въ лекціяхъ І. Л. Янышева, имѣетъ въ своей основѣ безсознательное влеченіе нашего духа къ добру и отвращеніе отъ зла“. Сознательность, конечно, имѣетъ большое значеніе въ нравственной жизни, но не въ томъ смыслѣ, чтобы она отожествлялась съ добромъ, а несознательность—со зломъ, но въ томъ, что то или другое влеченіе нашего духа получаетъ правильную оцѣнку, когда свободно и сознательно принимается и развивается нами.

Не только сама сознательность не тожественна съ добромъ, но ни въ какомъ случаѣ нельзя утверждать, что развитіе добра идетъ параллельно съ развитіемъ знанія, что необходимо предполагается детерминизмомъ. Въ самомъ дѣлѣ, кто не видитъ, какъ часто злая наклонность усиливается въ

человѣкѣ вмѣстѣ съ усиленіемъ его душевныхъ силъ и увеличеніемъ познаній, которыя нерѣдко цѣликомъ идутъ на служеніе господствующей страсти злодѣя? кто не знаетъ изъ жизни и изъ исторіи фактовъ прогрессивнаго развращенія обществъ, идущаго рука объ руку съ просвѣщеніемъ? Довольно вспомнить для этого хотя о древнемъ Римѣ. Если признать, что нравственное развитіе идетъ параллельно прогрессу сознанія, въ которомъ, по детерминизму, и состоитъ необходимо развивающійся міровой процессъ, то зло не можетъ развиваться или усиливаться ни въ индивидѣ, ни въ обществѣ; оно есть нѣчто никогда вновь не возникающее въ жизни, но всегда постепенно уничтожающееся, паденій въ жизни человѣка не бываетъ, зла было всегда больше въ первый моментъ бытія, а въ индивидуальной жизни—въ младенцѣ. Неронъ, Каіафа, Ричардъ III, Донъ-Жуанъ, Карамазовъ въ состояніи невиннаго дѣтства были нравственно ниже, чѣмъ въ зрѣломъ возрастѣ; развратная женщина стоитъ теперь нравственно выше, чѣмъ когда она была совершенно невинною дѣвушкою. Вотъ логическіе выводы изъ детерминистическихъ опредѣленій добра и зла въ ихъ связи съ ученіемъ о міровомъ прогрессѣ.

Какъ бы ни опредѣляли детерминисты добро и зло, отъ одного вывода они никакъ не могутъ уйти — отъ необходимости возводить все зло къ Божеству. Они, правда, стараются ослабить значеніе этого вывода, но всегда безуспѣшно. Добро, говорятъ они, есть обнаруженіе творческой воли, оно есть бытіе, а такъ называемое зло—это, такъ сказать, тѣ закоулки, куда добро *еще не проникло*, зло есть поэтому небытіе, чистый минусъ. Но вѣдь, если все существующее произволено Вседѣйствующимъ бытіемъ, то имъ же сотворены эти пустые отъ добра закоулки міра, имъ же они произволены именно какъ пустые. Сколько бы мы ни старались свести зло къ небытію, во всякомъ случаѣ зло остается извѣстнымъ напряженіемъ воли, и, поскольку всякое напряженіе ея [1]), согласно детерминизму, въ послѣдней инстанціи производится творческою волею, поскольку ненависть, зависть, сладострастіе, гордость и пр. должны быть признаны исходящими изъ этой именно воли. Что пользы, если мы назовемъ зло небытіемъ, когда оно въ дѣйствительности остается активнымъ аттрибутомъ міровой жизни, или по детерминизму, жизни Божественной? Напрасно Зигвартъ старается ослабить значеніе этихъ затрудненій, утверждая, что нѣтъ разницы между детерминизмомъ и его противниками во взглядѣ на виновность Творца

[1]) См. Ульрици, „Нравственная природа человѣка“, стр. 176.

во всемъ бывающемъ. „По детерминизму выходитъ, говоритъ онъ: что Богъ желаетъ и творитъ злое, а по индетерминизму—что Богъ желаетъ (попускаетъ), чтобы люди творили злое“ (D. Problem etc., S. 133). Именно Богъ *не* желаетъ этого, но оно все таки творится, ибо человѣкъ, а не Богъ, есть субстанція нравственнаго поступка; такъ и учили Отцы Церкви, что Богъ всемогущъ, но не можетъ никого спасти противъ его воли.

Иначе оправдываетъ зло Шольтенъ; если бытіе безсмысленныхъ скотовъ и камней не оскорбляетъ святости Творца, говоритъ онъ, то ея не можетъ потемнить отсутствіе этого добра въ людяхъ. Этимъ возраженіемъ авторъ, снимая съ Творца вину за существующее по Его волѣ зло, окончательно уничтожаетъ различіе между добромъ и зломъ. Аргументація Шольтена сводится собственно къ слѣдующему. Всякаго рода дѣятельность есть нарушеніе извѣстнаго уровня развитія: одного рода дѣятельность принадлежитъ животному, другого рода — человѣку, мало развитому нравственно, третьяго рода — человѣку идеальному. А такъ какъ всѣ твари произволены Творцомъ именно на томъ уровнѣ развитія, на которомъ они находятся, причемъ Имъ же предопредѣлены всѣ свойства и обнаруженія такого уровня: то мы приходимъ къ заключенію, что въ очахъ Божіихъ не существуетъ зло вовсе, но лишь добро въ различныхъ степеняхъ своего развитія. Поэтому всѣ пороки и злодѣянія, будучи соотвѣтственнымъ проявленіемъ извѣстной ступени добра, реальны только для субъективнаго ограниченнаго сознанія, но для абсолютнаго объективнаго существуетъ лишь добро на извѣстномъ уровнѣ его развитія. Точно такъ же разсуждаетъ и Зигвартъ (D. Problem etc., S. 117), который уподобляетъ несовершенное нравственное состояніе человѣка переходной степени въ развитіи организма, напр., цвѣтка, о которомъ можно сказать съ точки зрѣнія прошедшаго, что онъ долженъ быть такой, каковъ есть, а съ точки зрѣнія будущаго, что онъ не долженъ быть, ибо на немъ развитіе не остановится (онъ превратится въ ягоду). Но если добро есть именно такая дѣятельность, въ которой обнаруживается предназначеніе человѣка, а послѣднее состоитъ именно въ томъ, чтобы онъ проходилъ извѣстныя стадіи развитія, которыя служатъ довлѣющей причиной извѣстнаго рода поведенія: то всякое поведеніе всякаго человѣка есть добро, потому что во всѣхъ его поступкахъ какъ порочныхъ, такъ и добродѣтельныхъ обнаруживается его предназначеніе. Поэтому Зигвартъ вполнѣ послѣдовательно съ своей точки зрѣнія разсуждаетъ, что, (ib. 113), кто „каковъ есть, таковъ онъ въ настоящее время и

долженъ быть по волѣ Божіей и таковымъ и *быть долженъ*, каковъ онъ по волѣ Божіей есть". Этимъ уничтожается то различіе между добромъ и зломъ, которое хочетъ установить Шольтенъ, опредѣляя зло, какъ состояніе, въ которомъ наше предназначеніе, какъ существъ разумныхъ, *не осуществляется*, или, точнѣе, еще не осуществилось. Авторъ будто забываетъ, что его Абсолютное есть въ то же время и Вседѣйствующее бытіе, опредѣлившее своею волею все имѣющее произойти въ мірѣ, что въ мірѣ детерминиста нѣтъ начала, которому можно бы приписать неосуществленіе творческихъ цѣлей. Богъ произволилъ человѣка быть существомъ нравственнымъ, но только на извѣстной степени его умственнаго развитія. Та же творческая воля предопредѣлила всѣ стадіи этого развитія, она же — и ихъ обнаруженія. Поэтому святость есть предназначеніе человѣка *настолько же, насколько и порочность*; говорить о какомъ бы то ни было неосуществленіи предназначенія детерминистъ не имѣетъ права; и если добро есть добро только потому, что въ немъ осуществляется наше предназначеніе, то по той же причинѣ добромъ надо назвать всякій гнусный поступокъ, потому что въ немъ предназначеніе человѣка осуществляется *въ той же мѣрѣ* [1]). Добрымъ или нравственнымъ съ детерминистической точки зрѣнія должно быть признано все существующее одинаково, признается-ли оно нравственнымъ чувствомъ за святое или порочное. „Опредѣляя зло, какъ не долженствующее существовать, говоритъ Секретанъ въ XVII лекціи своей „Философіи свободы": оптимисты—детерминисты противорѣчатъ сами себѣ, ибо сами утверждаютъ, что все существуетъ съ необходимостью, существуетъ потому, что должно существовать". „Детерминистъ, говоритъ тотъ же философъ въ другомъ сочиненіи, не будетъ слушать никакихъ увѣщаній даже на теоретической почвѣ, ибо онъ долженъ быть увѣренъ, что его мнѣніе истинно, потому что внушено ему естественною необходимостью" (Le principe de la morale, Revue philosophique 1883, p. 38. То же самое говоритъ Lelboeuf, Revue phil. 1883 p. 609. De determinisme et la liberté).

§ 4. Въ прикрѣпленіи нравственной области къ самосознаваемому свободному *я* заключается не только самое различіе добра и зла, но и *нравственное вмѣненіе*, которое своею солидарностью съ самосознаніемъ или сознаніемъ свободы и *отличается* отъ акта холоднаго, чисто разсудочнаго *при-*

[1]) „И какъ было бы безсмысленно и глупо, еслибъ въ виду всего этого человѣкъ мучился за свои грѣховные поступки, давно сдѣланные!" См. Koch, D. m. Geist u. s. Freiheit, Zeitschr. f. Philosophie 1880. T. 80, S. 247.

писыванія себѣ какого бы то ни было другого дѣйствія, сознательнаго ли или безсознательнаго, поэтому всякій откажется признать вмѣняемость за поступкомъ принужденнымъ. Слѣдовательно, ни о какомъ вмѣненіи въ детерминистической системѣ не можетъ быть и рѣчи, такъ что нравственное вмѣненіе въ ученіи, напр., Шольтена, есть понятіе, лишенное реальнаго содержанія. Для детерминиста остаются непонятными чувства раскаянія, стыда, угрызеній совѣсти, *непосредственно* возникающія при злыхъ поступкахъ, сознаваемыхъ свободными, и довольство и уваженіе, возбуждаемыя добрыми поступками. Онъ долженъ извращать ихъ непосредственный смыслъ [1]).

Когда детерминистъ пытается объяснить перечисленныя чувства, онъ бываетъ вынужденъ смотрѣть на нихъ, какъ на точныхъ показателей развитія. Такъ разсуждаютъ и Шольтенъ, и Бенеке (l. c. 511—524). Если помянутыя чувства возбуждаются не всякимъ поступкомъ извѣстнаго характера, то это, думаетъ Шольтенъ, потому, что не всякій можетъ служить выразителемъ нашего умственнаго развитія, степенью котораго опредѣляются только наши *сознательныя дѣйствія* [2]); поэтому-то, говоритъ онъ, лишь эти послѣднія могутъ возбуждать въ насъ раскаяніе, уваженіе и т. п. чувства. Такимъ-то образомъ Шольтенъ думаетъ разрубить Гордіевъ узелъ, представляющійся детерминизму въ видѣ различныхъ непроизвольно возникающихъ нравственныхъ эмоцій.

Совершенно вѣрно конечно, что при свободныхъ возбужденіяхъ нравственнаго сознанія предполагается сознательность поступка [3]). Но, что при всемъ томъ не самая сознательность внѣ ея отношенія къ идеѣ свободы, но именно произвольность сознательныхъ поступковъ бываетъ причиной различныхъ нравственныхъ волненій, объ этомъ, кромѣ непосредственнаго сознанія, говоритъ и тотъ фактъ, что помянутыя чувства возникаютъ не столько при тѣхъ поступкахъ, которые

---

[1]) Зигвартъ, напримѣръ, (l. c. 120) голосъ раскаянія: „я виновенъ“, вопреки всякой психологіи, переформируетъ такъ: „я долженъ буду сдѣлаться инымъ“. Можно-ли такія слова вложить въ уста кающихся Петра или Іуды? Ср. Шопенгауеръ, Die beiden Grundprobleme etc., S. 51.

[2]) Тогда какъ даже Гартманъ необходимымъ условіемъ вмѣняемости считаетъ самообладаніе (l. c. 466), т. е. мысль о своемъ я, какъ активномъ началѣ, невольное усвоеніе котораго всѣмъ существомъ заставляетъ непосредственныхъ людей вмѣнять поступки даже животныхъ (ср. Märtens, Eleutheros, S. 19).

[3]) На связь сознательности и свободы указываетъ Кантъ въ Критикѣ практич. разума: „если преступникъ согрѣшилъ сознательно, то пользовался своей свободой“ и т. д. (Ч. II, стр. 107). О совпаденіи сознательности и свободы обстоятельно говоритъ Кавелинъ въ статьяхъ: „Задачи этики“. Ноябрь, 1884 года, „Вѣстникъ Европы“.

служатъ выразителями постояннаго направленія воли, сколько послѣ тѣхъ дѣйствій, которыя совершаются вопреки послѣднему. Такъ человѣкъ съ особенною сердечною болью переживаетъ потерю своей невинности, первое нарушеніе долга денежной честности, какое-нибудь единичное въ своей жизни преступленіе и т. п.; напротивъ, къ постояннымъ проявленіямъ какой-либо порочной склонности, каковы: пьянство, ложь, мошенничество и т. п., онъ относится довольно равнодушно. Съ другой стороны нравственные поступки, выражающіе обычное направленіе воли какого-нибудь добродушнаго отъ природы человѣка, не могутъ вызвать того уваженія и умиленія, которое мы чувствуемъ при видѣ неожиданно растрогавшагося злодѣя, или при видѣ устыдившагося клеветника. Оказывается, такимъ образомъ, что тотъ актъ воли сильнѣе волнуетъ наше нравственное чувство, въ которомъ яснѣе сознается свобода, который *всего менѣе* является выразителемъ степени нашего нравственнаго состоянія, ибо вообще-то оно не столько создаетъ поступки, сколько само создается ими. Замѣчаемая зависимость силы нравственныхъ эмоцій отъ степени произвольности произведшихъ ихъ поступковъ объясняется именно тѣмъ, что эти поступки суть самоопредѣленія нашего *я*, чѣмъ они и отличаются отъ всякаго рода другихъ поступковъ [1]).

Считая чувство раскаянія, уваженія и пр. показателями умственнаго развитія, детерминизмъ забываетъ, что наше сознаніе всегда различаетъ поступокъ, согласный съ разумомъ, отъ поступка, удовлетворяющаго нравственному чувству, и отъ перваго никакихъ нравственныхъ волненій никогда не испытываетъ. Наша совѣсть вѣдь не имѣетъ никакого отношенія къ обнаруженіямъ нашего умственнаго развитія внѣ ихъ зависимости отъ нравственнаго направленія воли. Совѣсть не осудитъ насъ за неразумный поступокъ, сдѣланный съ доброю цѣлью, и не одобритъ за злой, на исполненіе котораго была положена цѣлая бездна изобрѣтательности, даже геніальности. Даваемое Шольтеномъ опредѣленіе совѣсти и всѣхъ нравственныхъ волненій не объясняетъ, наконецъ, *непосредственности* ихъ указаній. Чтобы рѣшить вопросъ собственно о *разумности* своихъ поступковъ, мы должны положить немало умственныхъ усилій, да и то иногда не придемъ ни къ какимъ результатамъ. Напротивъ, оцѣнку *нравственнаго* характера нашихъ поступковъ мы ощущаемъ непосредственно. Подобный характеръ приговоровъ совѣсти объясняется тѣмъ,

[1]) Какъ разъ вопреки Бенеке (Grundlinien etc., 524); ср. Dreher (Freiheit u. Nothwendigkeit, Zeitschr. f. Phil. 1881. T. 79, S. 233), гдѣ говорится, что „мы презираемъ или уважаемъ человѣка, не спрашивая, много-ли онъ себѣ привнесъ черезъ свою свободу“.

что она имѣетъ дѣло съ областью дѣйствій, исходящихъ изъ нашего *я*, которое, какъ мы видѣли выше, представляется творцомъ нравственнаго характера актовъ воли, вслѣдствіе чего послѣдній и извѣстенъ намъ непосредственно. Такимъ образомъ, детерминическое объясненіе нравственныхъ эмоцій оказывается со всѣхъ сторонъ противорѣчащимъ общечеловѣческому сознанію.

Изъ всего сказаннаго слѣдуетъ, что сознаніе свободы представляетъ необходимое условіе нравственной жизни и входитъ непосредственно во всѣ нравственныя интуиціи. Она есть та красная нить, которая связываетъ въ одно цѣлое всю нравственную область и отличаетъ ее отъ всякой другого рода дѣятельности, именно какъ нравственную. Поэтому можно смѣло сказать за Ушинскимъ, что „идея свободы для нравственной жизни такъ же необходима, какъ воздухъ для дыханія"; внѣ свободы нравственность теряетъ для сознанія ту святость и привлекательность, которой никогда не могутъ замѣнить различныя разсужденія о разумности или пользѣ нравственнаго поведенія. Достоевскій уподобляетъ эту, исключаемую детерминизмомъ и утилитаризмомъ, святость нравственной жизни красному цвѣту, который можно только видѣть, но не объяснить, ни вывести изъ наблюденія надъ другими цвѣтами. Что же, какъ не идею свободы, назовемъ мы тѣмъ глазомъ, который только и можетъ дать воспріятіе этого краснаго цвѣта? Толковать о нравственности помимо идеи свободы значитъ говорить о красномъ цвѣтѣ, не имѣя зрѣнія.

§ 5. Допустимъ, скажетъ кто-нибудь, что нравственность не имѣетъ реальнаго значенія помимо чувства нашей свободы, но, можетъ быть, присущее намъ *чувство* послѣдней безъ его реальности достаточно, чтобы и всѣ нравственныя понятія, будучи на самомъ дѣлѣ только лишь однѣми иллюзіями, представлялись намъ достаточно привлекательными, если не для неуклоннаго слѣдованія имъ, то, по крайней мѣрѣ, для болѣе или менѣе удовлетворительнаго поведенія. На это отвѣтимъ словами уже не разъ цитованной нами книги Фуллье: „въ геометріи не требуется реальности идеи пространства, но мораль требуетъ реальности идеи долга и отвѣтственности, т. е. сводболы. Нужно вѣрить въ нее, чтобы ради нравственности жертвовать счастьемъ и жизнью". Притомъ же въ основаніи добродѣтельнаго поведенія лежитъ не одно только чувство свободы, но и болѣе глубокое убѣжденіе въ *абсолютности нравственныхъ требованій*, для котораго всѣ наши природныя нравственныя стремленія и чувство свободы служатъ лишь подспорьемъ или замѣстителемъ въ будничной жизни не-философскаго сознанія.

Въ этомъ заключается отвѣтъ и на другой вопросъ: насколько именно неотдѣлимость свободы воли отъ теоретической законности и практической возможности нравственной жизни служитъ доказательствомъ дѣйствительнаго существованія свободы? „Если бы отрицаніе свободы подвергало опасности основы морали, говоритъ Вундтъ, и если бы въ то же время можно было дать доказательства, ясныя какъ солнце, что воля не свободна, то наука, не обращая вниманія ни на что, должна идти своею дорогою," т. е. отказаться отъ морали. Съ этой стороны вопросъ о реальности свободы сводится, очевидно, къ вопросу о самодовлѣющей убѣдительности нравственныхъ истинъ, а такъ какъ эта послѣдняя, по справедливому мнѣнію Секретана, есть дѣло нашего свободнаго избранія, то и свободу воли мы принимаемъ свободно. Для того, кто избираетъ признаніе реальности голоса совѣсти, положеніе Вундта имѣетъ обратную силу: если человѣкъ будетъ имѣть противъ свободы доказательства ясныя какъ солнце, то и тогда онъ отвергнетъ не свободу, а эти доказательства, ибо свобода неотдѣлима отъ нравственнаго добра, а реальность послѣдняго, какъ говоритъ Секретанъ, яснѣе солнца, т. е. чувственныхъ воспріятій.

§ 6. Въ заключеніе нашего изслѣдованія объ отношеніи свободы воли къ нравственности, возвратимся еще разъ къ Шольтену, чтобы сказать нѣсколько словъ объ его обвиненіяхъ индетерминизма съ нравственной точки зрѣнія. Убѣжденіе въ свободѣ воли, по мнѣнію Шольтена внушаетъ человѣку гордость и презрѣніе къ нравственно павшему брату. Отъ этихъ пороковъ, по его мнѣнію, свободенъ детерминистъ, усваивающій наше нравственное состояніе не намъ самимъ, но воздѣйствующимъ причинамъ. Но вѣдь смиреніе и милосердіе къ павшимъ только тогда и составляютъ добродѣтель, когда человѣкъ имѣетъ психологическую возможность противоположныхъ чувствъ. Мы уважаемъ смиреніе именно въ тѣхъ, кто имѣетъ искушеніе быть гордымъ, напр., въ сильныхъ міра или въ праведникахъ. Мы уважаемъ также и снисхожденіе и вообще любовь, поскольку эти чувства исходятъ изъ нашего внутренняго свободнаго *я*, преоборая противоположныя чувства. Можемъ-ли мы почесть за добродѣтель такое смиреніе, которое является лишь потому, что человѣку нечѣмъ гордиться, что онъ не имѣетъ на то психологической возможности? Что за снисходительность къ павшимъ можетъ существовать, когда не существуетъ и паденій? Авторъ въ своихъ обвиненіяхъ противъ индетерминизма констатируетъ лишь тотъ фактъ, что на почвѣ послѣдняго добро считается свободнымъ и тѣмъ самымъ открывается возможность зла, для борьбы съ

которымъ, однако, даются достаточно сильныя нравственныя побужденія. Но и самъ Шольтенъ не можетъ сказать, будто ученіе о свободѣ воли узаконяетъ чувство гордости уже потому, что выше онъ самъ утверждаетъ, будто сознаніе возможности не грѣшить должно повергать индетерминиста въ отчаяніе послѣ каждаго проступка. Дѣло въ томъ, что свобода наша ограничена и дана намъ не отъ насъ. Эта же увѣренность должна избавить человѣка отъ нравственной *безпечности* и отъ мысли, будто одно желаніе бросаетъ его съ самой высшей ступени нравственной жизни на низшую и обратно. Всего менѣе оправдывалось это въ области нравственной, гдѣ дѣло идетъ о самоопредѣленіи нашего *я*, о его внутреннемъ сочетаніи съ извѣстнаго рода нравственнымъ направленіемъ. Справедливѣе направляется упрекъ съ психологической невозможности нравственнаго бдѣнія надъ собою противъ самого же детерминизма, по которому эта добродѣтель являлась бы безцѣльною уже потому, что для детерминиста ее замѣнитъ признаваемое всеобщее необходимое усовершенствованіе, дѣлающее совершенно излишнимъ самостоятельныя тягостныя усилія самоисправленія.

Что сказать объ обвиненіи Шольтеномъ своихъ противниковъ въ дуалистическомъ міровоззрѣніи? Не въ предѣлахъ нашей работы — какой бы то ни было положительный отвѣтъ на этотъ вопросъ. „Безъ сомнѣнія — скажемъ словами Лотце, цитируемаго Ушинскимъ, — наука имѣетъ свой интересъ подводить все разнообразіе явленій подъ одинъ принципъ, но еще большій интересъ знанія состоитъ въ томъ, чтобы подводить явленія подъ тѣ принципы, отъ которыхъ они дѣйствительно зависятъ“. Трудность вопроса о дуализмѣ или монизмѣ и отсутствіе необходимости рѣшать его въ пользу послѣдняго указываетъ и Секретанъ въ своей статьѣ о молитвѣ, переведенной въ 1883-мъ году на страницахъ „Православнаго Обозрѣнія“. Не принимая на себя расширенія этого мнѣнія на всю область бытія, мы должны однако сказать, что для нравственнаго сознанія нѣкоторый относительный дуализмъ, т. е. двойственность добра и зла, есть дѣйствительно неоспоримый фактъ и, прибавимъ, необходимое условіе нравственной жизни. Впрочемъ, какъ бы ни смотрѣть на это, но изъ приведенныхъ положеній вытекаетъ, что монизмъ по крайней мѣрѣ не есть необходимый элементъ научной философіи и дуализмъ не есть доказательство несостоятельности извѣстной системы, какъ представляетъ дѣло Шольтенъ.

ГЛАВА VII.

Перенесеніе свободы на предметы природы.

Мы старались показать, что свобода и ея сознаніе предполагаются нашею душевною жизнью.

Къ этому мы должны прибавить, что сознаніе наше не можетъ обойтись безъ идеи свободы при наблюденіи надъ жизнью космическою вообще. Термины „свободный“ и „несвободный“ прилагаются не только къ людямъ, но и къ низшимъ предметамъ бытія, какъ указывающіе на какое-то реальное различіе въ вещахъ и ихъ состояніяхъ. Отъ этой потребности не хотятъ отказаться даже детерминисты, напр., Шольтенъ, но и здѣсь терпятъ неудачу. Шольтенъ допускаетъ мысль объ активной самоотстойчивости характера, но въ чисто натуралистическомъ смыслѣ, и называетъ свободой такое состояніе, въ которомъ существо или вещь можетъ безпрепятственно исполнять свое предназначеніе, т. е. подчиняться исключительно необходимости своей природы. Эта необходимость проявляется въ вещахъ въ формѣ механическаго движенія, а въ человѣкѣ въ формѣ вытекающаго изъ разумнаго обсужденія выбора, рѣшеніе котораго опредѣляется степенью умственнаго развитія избирающаго — тоже съ необходимостью. Такъ свободенъ безпрепятственно качающійся маятникъ, гуляющій вѣтеръ, несвязанный человѣкъ. Нравственная свобода состоитъ въ способности поступать согласно съ разумомъ, вопреки влеченію инстинктовъ. Этой свободы не могутъ остановить внѣшнія препятствія, потому что нравственный поступокъ исполненъ уже тогда и тѣмъ самымъ, когда человѣкъ на него рѣшился.

Но спрашивается, чему этотъ Шольтеновскій раціоналистическій детерминизмъ приписываетъ свободу, напримѣръ, въ качаніи маятника? Самому маятнику, т. е. куску мѣди извѣстной формы? Но я не вижу, почему онъ будетъ свободнѣе, качаясь взадъ и впередъ, чѣмъ будучи остановленъ какимъ-нибудь препятствіемъ. Вѣсу-ли гирь, какъ силѣ, которою производится движеніе? Но въ такомъ случаѣ останется непонятнымъ, почему эта сила будетъ менѣе свободна, если, вмѣсто качанія маятника, она будетъ тратиться на растягиваніе, положимъ, шнурка, которымъ привязанъ маятникъ къ ближайшему стулу. Если, далѣе, Шольтенъ признаетъ свободнымъ здоровое растеніе, то чему онъ приписываетъ свободу? Растительной силѣ образованія клѣточекъ? Но почему эта сила будетъ менѣе свободна, если она при скудости, напримѣръ,

свѣта будетъ тратиться не на развитіе листьевъ, а на удлиненіе стеблей ихъ, какъ это бываетъ съ больными растеніями, поставленными въ темную комнату? Мы скажемъ тогда, что растеніе нездорово, некрасиво, но растительная сила не будетъ ничѣмъ подавлена. Или почему авторъ усваиваетъ несвободу пойманному звѣрю? Вѣдь та же нервная сила, которая, пока звѣрь былъ на волѣ, тратилась на различныя отправленія его организма, перешла теперь въ ощущеніе страданія, въ стремленіе вырваться на волю. Наконецъ, на какомъ основаніи Шольтенъ считаетъ нормальнаго человѣка болѣе свободнымъ, чѣмъ того, который находится въ ослѣпленіи страстей? Вѣдь, если предназначеніе человѣка состоитъ въ томъ, чтобы онъ былъ существомъ разумнымъ, то вѣдь то же самое его предназначеніе или устроеніе его природы заставляетъ его при извѣстныхъ условіяхъ быть ослѣпленнымъ страстью. Однимъ словомъ, во всѣхъ состояніяхъ всѣ твари исполняютъ всегда свое предназначеніе, которое никакихъ внутреннихъ, въ природѣ тварей лежащихъ препятствій, встрѣчать не можетъ, потому что всѣ ихъ извнутри исходящіе поступки суть необходимое развитіе или проявленіе ихъ природныхъ стремленій, въ обнаруженіи которыхъ и состоятъ, по Шольтену, предназначенія тварей. Этому предназначенію не могутъ препятствовать внѣшнія условія потому, что они не въ состояніи нарушить законовъ, управляющихъ тварями, а только вызовутъ соотвѣтствующую ихъ природѣ реакцію, чѣмъ опять вызовутъ проявленія свойствъ этой природы. Но если невозможно говорить о самыхъ тваряхъ, что онѣ свободны или несвободны, то быть можетъ, эти состоянія должно усвоять творческой волѣ, какъ оно, повидимому, и слѣдуетъ по воззрѣнію детерминистовъ? Логика воспрещаетъ намъ и эту попытку. Дѣйствительно, можетъ-ли быть рѣчь объ осуществленіи или неосуществленіи стремленій творческой воли, когда эти стремленія, по детерминистическому представленію, и есть сама дѣйствительность со всѣми ея мельчайшими деталями? Для детерминиста поэтому нѣтъ различія между свободнымъ и несвободнымъ, нормальнымъ и ненормальнымъ, хорошимъ и худымъ: съ его точки зрѣнія эти категоріи суть субъективныя представленія, не имѣющія реальной истинности, и если Шольтенъ силится найти имъ мѣсто въ своей системѣ, то лишь потому, что не можетъ освободиться отъ вліянія сознанія свободы нашей воли, съ точки зрѣнія которой понятно его раздѣленіе свободнаго состоянія отъ несвободнаго. Такъ въ задержкѣ качаній маятника встрѣчаетъ препятствіе не сила тяжести или инерціи, а человѣческая воля, опредѣлившая маятнику качаться. Въ представляющейся несвободѣ запруженной

рѣки, придавленнаго растенія или запертаго въ клѣтку животнаго можно различать двоякаго рода несвободу—объективную и субъективную. Первая есть неосуществленіе воли Творца и имѣетъ значеніе только съ теистической точки зрѣнія. Если предположить, что Богъ создалъ міръ такъ, чтобы ничто не вносило въ него эстетическую или нравственную дисгармонію и страданіе, но при этомъ осуществленіе этихъ цѣлей обусловилъ святостью человѣка, царя природы, то грѣхопаденіе послѣдняго становится причиной тому, что Божія воля встрѣчаетъ препятствія. Но представляющаяся намъ несвобода тварей при видѣ страданія или дисгармоніи въ ихъ жизни, если не входить въ ея метафизическое значеніе, имѣетъ чисто психологическое, субъективное значеніе, которое можетъ служить указаніемъ на то, насколько глубоко коренится въ насъ идея свободы [1]). Мы представляемъ себѣ несвободной запруженную рѣку или запертаго звѣря, потому что въ быстромъ теченіи первой и въ отправленіяхъ жизни второго мы склонны представлять себѣ не просто силу тяжести или силу животныхъ инстинктовъ, но обнаруженія подобной намъ самостоятельной воли, которая затѣмъ видитъ себя стѣсненной, сознаетъ свое страданіе и всѣми силами старается возвратить себѣ свободу. И въ кипѣніи запруженнаго потока и въ ревѣ запертаго звѣря мы представляемъ далеко не одну силу инерціи или силу инстинкта, но такое же стремленіе къ свободѣ, какое мы испытываемъ сами при ея стѣсненіи. Только это невольное усвоеніе нашей свободы и другихъ человѣческихъ чертъ безсознательной природѣ можетъ давать пищу поэзіи и вообще искусству. Во всѣхъ различеніяхъ состояній природы по степени ея свободы можно только видѣть антропоморфизмъ, котораго основаніе есть непреодолимое сознаніе нашей свободы. Такъ же трудно безъ допущенія свободы объяснить представляющееся различіе свободнаго внутренняго состоянія самого человѣка отъ состоянія не свободнаго. Это различеніе точно также объяснимо единственно съ точки зрѣнія сознанія нашей свободы. Мы считаемъ несвободнымъ пьянаго или ослѣпленнаго страстью человѣка, потому что органически вѣримъ въ достовѣрность свидѣтельства нашего непосредственнаго сознанія о независимости человѣческаго *я* при нормальномъ состояніи, а по поступкамъ этихъ людей заключаемъ, что они дѣйствуютъ внѣ самосознанія, внѣ свободнаго избранія, что напр., пьяный не самъ плачетъ, а плачетъ въ немъ вино, какъ выражаются въ народѣ [2]). Намъ кажется поэтому, что раз-

[1]) По Гартману, она дана столь же инстинктивно, какъ и, вообще, самочувствіе индивида (Phaenomenologie. S. 475).

[2]) Плохую услугу детерминизму оказываетъ поэтому Зигвартъ (D. Problem

личеніе свободнаго состоянія отъ противоположнаго, а тѣмъ болѣе внутренней свободы человѣка отъ рабства страстямъ, имѣетъ смыслъ только подъ условіемъ вѣры въ объективную реальность свободы, которую по аналогіи самопредставленія мы усваиваемъ и другимъ людямъ и существамъ.

Такимъ образомъ, какъ различеніе этихъ состояній въ людяхъ будетъ имѣть объективное значеніе только въ томъ случаѣ, если мы имѣемъ вѣру въ самую свободу человѣческую, такъ и различеніе свободы отъ рабства въ природѣ не есть иллюзія только, подъ условіемъ свободы творческой воли и воли ей не подчиняющейся. Отнимите вѣру въ свободу человѣка, и все на свѣтѣ будетъ имѣть одинаковую цѣну, потому что все выходитъ изъ одного всеначала; противъ подобнаго вывода возможно бороться не иначе, какъ заимствуя на прокатъ оружіе у индетерминизма.

ГЛАВА VIII.

Свобода и теизмъ.

§ 1. Анализируя наше самосознаніе, мы старались, главнымъ образомъ, о томъ, чтобы описывать факты общечеловѣческаго сознанія, а не вносить въ описаніе душевныхъ явленій своихъ предположеній, можетъ быть, справедливыхъ, но остающихся предположеніями, а не данными человѣческой природы. Но, конечно, устанавливать эти данныя не значитъ описывать психическіе процессы такъ, какъ они представляются не углубившемуся въ нихъ поверхностному наблюденію, хотя бы результаты его подкупали своею кажущеюся ясностью; критеріемъ объективности описанія фактовъ внутренней жизни должна служить строгая провѣрка ихъ посредствомъ запроса къ собственному самосознанію. И эта провѣрка показываетъ, что отвлеченнѣйшія, повидимому, очень далекія отъ обычнаго сознанія положенія, напр., Кантовскій категорическій императивъ, за который Гартманъ называетъ Кантовскую мораль отвлеченнымъ, противнымъ чувству, ригоризмомъ (Phaenom. d. sittl. Bew. 191), есть чисто психологи-

---

etc., 1839. S. 139), когда, желая убѣдиться въ томъ, что и помимо свободы можно вмѣнять себѣ поступки, говоритъ: „вѣдь правильно сказать о безумномъ (лишенномъ, стало быть, свободы), что *онъ* это дѣлалъ, а не иной. Поэтому, если кто (детерминистъ) скажетъ (извиняя себя): я не могъ сдѣлать иначе, то мы отвѣтимъ: но все же *ты* сдѣлалъ это". Но если авторъ желаетъ мою вмѣняемость уподобить вмѣняемости безумнаго, то неужели онъ надѣется этимъ побудить меня къ бдительности, а не къ полнѣйшей апатіи и безсовѣстности?

ческій фактъ, а повидимому, очень ясныя, основывающіяся на опытахъ, мысли, напр., Шольтена о томъ, какъ рождается чувство раскаянія у проспавшаго бѣду сторожа, есть отвлеченное разсужденіе, не имѣющее ничего общаго съ фактическою душевною жизнью.

Эта постоянная провѣрка чрезъ самонаблюденіе важна не только при описаніи психическихъ процессовъ, но и при опредѣленіи различныхъ философскихъ понятій: и они должны сообразоваться съ голосомъ нашей природы. Такими словами, какъ личность, свобода, нравственность, Богъ, развитіе и пр. и пр., нельтя играть какъ угодно, заботясь только о логической послѣдовательности, опредѣляющей ихъ мысли; нѣтъ, всѣ они указываютъ на нѣчто такое, что предполагается общеизвѣстнымъ и всѣми признаваемымъ; въ человѣческомъ сознаніи относительно предметовъ, обозначаемыхъ ими, многое оказывается предрѣшеннымъ, и это выражается обыкновенно въ видѣ наглядныхъ представленій, съ которыми уживутся не всякія научныя опредѣленія этихъ идей. Отсюда-то и происходитъ, что при анализѣ человѣческаго сознанія, если онъ не поверхностенъ и не руководится предвзятыми мыслями, оказывается, что сознаніе это требуетъ предположенія извѣстныхъ объективныхъ реальностей. Это мы уже видѣли относительно свободы и нравственной вмѣняемости личности. Но если всматриваться глубже въ эти истины и въ тѣ постуляты, которые предполагаются ими въ свою очередь, то мы увидимъ, что такихъ реальностей окажется гораздо больше, чѣмъ можно предположить съ перваго разу; окажется, что каждый изъ важнѣйшихъ метафизическихъ вопросовъ уже предрѣшенъ устроеніемъ человѣческаго сознанія и природы въ томъ смыслѣ, что только извѣстное его пониманіе можетъ быть приведено въ соглашеніе съ простулятами сознанія. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что въ насъ существуетъ извѣстная досознательная метафизика, которая и служитъ причиной тѣхъ общихъ чертъ, которыя присущи всѣмъ религіямъ. И съ положеніями подобной до-сознательной метафизики бываютъ вынуждены считаться всѣ философы, а особенно моралисты. Даже такой крайній раціоналистъ, какъ Шольтенъ, и тотъ, стараясь свести разсужденія на то или другое нравственное положеніе, бываетъ принужденъ сказать, что оно не можетъ имѣть для человѣческаго сознанія никакого значенія, кромѣ такого-то. Положенія этой-же до-сознательной метафизики разумѣются и въ тѣхъ случаяхъ, когда говорятъ, что, напримѣръ, свобода или нравственная жизнь или развитіе *по самому своему понятію* требуютъ, чтобы въ опредѣленіе ихъ входила такая-то черта.— Понятно, что въ области морали, когда желаютъ теоретическіе

принципы провести въ самую жизнь, необходимо удовлетворять всѣмъ требованіямъ нашей природной философіи; но она имѣетъ огромное значеніе и въ теоретической области, какъ это мы постараемся показать при дальнѣйшихъ разсужденіяхъ. И надо отдать честь новѣйшимъ философамъ, что многіе изъ нихъ цѣлью своихъ изслѣдованій ставили—представить метафизику, *какъ эдуктъ общечеловѣческаго сознанія*. Такого мнѣнія держался еще Ридъ со своею „философіей здраваго смысла"; ему благопріятствуетъ и критика Канта, опредѣляющая главныя метафизическія проблеммы, какъ регулятивы всякаго познанія. Его послѣдователи шли еще далѣе. Такъ Вейссъ говоритъ: „основаніемъ и почвой всякой философіи всегда остается внутреннее познаніе и въ этомъ отношеніи непровержимая истина есть то, что вся философія есть эдуктъ психологіи" (Untersuchungen etc., 1811. S. 455). Фихте въ своей Wissenschaftslehre представляетъ всѣ свои положенія выводами самосознанія, и въ достодожности такого построенія метафизики съ нимъ соглашаются Wattke (D. m. Freiheit, S. 1). Martens (Eleutheros, S. 11), Аппельтъ, который въ своей метафизикѣ (стр. VII. 1857) задается цѣлью написать „топику основныхъ философскихъ понятій, при посредствѣ которой каждому изъ нихъ указывалось бы мѣсто его происхожденія въ человѣческомъ духѣ". „Чрезъ это—прибавляетъ авторъ—мы потомъ можемъ законосообразно связывать другъ съ другомъ философскія отвлеченности по ихъ мѣсту въ разумѣ (т. е. до-сознательной метафизикѣ); мы уже не будемъ должны сами сочинять ихъ при помощи общихъ понятій. Такимъ образомъ, метафизика получитъ столь же твердое основаніе для своихъ познаній, какимъ обладаетъ геометрія". Также разсуждалъ и Фризъ въ „Новой критикѣ", и Гербартъ въ „Письмахъ о свободѣ" (1836), и Целлеръ. Всѣ ихъ мнѣнія по этому пункту сводятся къ тому, что „феноменологія человѣческаго существа должна вести къ онтологіи и метафизикѣ" (Werner, Speculative Anthropologie, Zeitschr. f. Philosophie 1871. T. 55, S. 126).

Само собою понятно, что рѣчь идетъ не о внесеніи мистическаго, отдѣльно отъ всѣхъ силъ душевной жизни стоящаго, непосредственнаго уразумѣнія истины, какого искалъ Якоби, но объ открытіи корней всѣхъ системъ въ устроеніи самихъ душевныхъ силъ человѣка. И только соотвѣтствіе философскаго понятія психологическому корню можетъ дать ему имѣющій дѣйствительное значеніе для нашего сознанія смыслъ. Какъ бы мыслитель не опредѣлялъ, напримѣръ, понятіе личности, съ точки зрѣнія пантеистической-ли или монистической, индивидуалистической или индетерминистической, матеріалистической или спиритуалистической, но его опредѣленіе оста-

нется для нашего сознанія пустымъ наборомъ словъ, если оно не будетъ таково, чтобы въ немъ можно мыслить самосознающее *я*, и мало того,—если послѣднее не будетъ указано, какъ главный моментъ въ опредѣленіи понятія личности. Лишь опредѣляя личность согласно съ тѣмъ, какъ сознаетъ себя фактическій человѣкъ непосредственно, т. е. опредѣляя ее какъ субъектъ самотворящій, мы можемъ разсчитывать, что наше опредѣленіе не будетъ для насъ лишеннымъ внутренняго смысла результатомъ простыхъ разсужденій.

§ 2. Но что воспрепятствуетъ скептику даже въ томъ случаѣ, если придетъ время, когда вся система метафизики со всею ясностью будетъ представлена, какъ рядъ общечеловѣческихъ психическихъ постулятовъ, смотрѣть на всю систему, исключительно какъ на самоотраженіе человѣка въ умственномъ зеркалѣ, и, оставаясь послѣдовательнымъ, отказываться отъ возможности какого бы то ни было объективнаго познанія, а относиться къ міру вещей лишь настолько, чтобы ограждать себя отъ страданія и непріятностей? Что можетъ побуждать насъ стремиться къ изслѣдованію *вещей въ себѣ*, а не въ ихъ отношеніи къ нашему благополучію, и, не смотря на зависимость знанія отъ нашей природы, вѣрить, что вещь въ себѣ доступна для насъ? Къ этому прежде всего нудитъ насъ то стремленіе, которое побуждаетъ насъ входить въ общеніе съ міромъ не ради себя, а ради него самого,—стремленіе нравственное, или самоотверженная любовь не къ себѣ, а къ міру. Вотъ почему мы можемъ сомнѣваться въ реальности солнца, какъ огромнаго тѣла, но не можемъ сомнѣваться въ реальности тѣхъ, кого любимъ. Въ этомъ смыслѣ говорилъ Шеллингъ, что „царство (научныхъ) идей имѣетъ значеніе лишь для нравственной дѣятельности, а не для празднаго любопытства“ (Vom Ich, S. 243); въ этомъ смыслѣ и Гартманова Феноменологія (стр. 842) приписываетъ продолжаемость философскихъ изслѣдованій, не смотря на всѣ ихъ неудачи, *нашему нравственному сознанію*. Но съ особенной силою объ этомъ говоритъ Ульрици, выступавшій въ 1866-мъ году съ рѣчью „объ иѳическихъ мотивахъ и цѣляхъ науки“ (см. Zeitschr. f. Philosophie, T. 51). Онъ утверждаетъ, что „стремленіе къ объективному знанію можетъ имѣть свое основаніе и источникъ только въ нравственной природѣ человѣка, въ чувствѣ долга и нравственнаго предназначенія“ (Gott. u. der Mensch, S. 120), какъ единственныхъ безкорыстныхъ, или *объективныхъ* позывахъ души, къ которымъ онъ сводитъ и дѣтскую любознательность (Нравств. прир. человѣка, стр. 147). Самое понятіе объ истинѣ (объективное) есть, по Ульрици, иѳическое (ibid. 135). Разумѣется, Кантова „Критика практи-

ческаго разума" была хорошимъ прецедентомъ такому высокому мнѣнію о научномъ познаніи.

Но побѣда надъ скепсисомъ, кромѣ нравственной потребности, обезпечивается и научно-критическими основаніями; этихъ основаній мы уже касались отчасти и выше, разъясняя достовѣрность нашего самосознанія. Совершенно вѣрно, конечно, что въ міръ объективнаго бытія мы можемъ не иначе проникнуть, какъ выясняя себѣ постуляты нашего сознанія,— а выше мы видѣли, что весь процессъ его состоитъ въ перенесеніи на объектъ тѣхъ опредѣленій, которыя принадлежатъ нашему *я*. О нихъ-то и возникаетъ вопросъ: какое значеніе могло бы имѣть уясненіе этихъ постулятовъ, если весь процессъ знанія имѣетъ субъективную подкладку? Кантъ хорошо видѣлъ, какое огромное гносеологическое значеніе имѣютъ идеи личности и идеи безусловнаго бытія: онъ разъяснялъ, что нашъ разумъ не только съ необходимостью принужденъ подводить подъ нихъ опытныя данныя, которыя помимо ихъ невозможно превратить въ познанія: но онъ утверждалъ, что эта необходимость даетъ не познаніе истины, а только лишь призракъ знанія, и правомѣрнымъ признавалъ лишь прикладное, формальное значеніе идей, т. е. ихъ пользу при познаніи явленій. — Однако, если все, что мы познаемъ, опирается на эти трансцедентальныя идеи, то вѣдь все познаніе и будетъ ручаться за ихъ реальное значеніе. Правда, бываетъ, что и ложныя идеи даютъ иногда правильное объясненіе нѣкоторыхъ явленій,—такова была, напр., система Птоломея. Но сомнѣнія, выведенныя изъ подобныхъ фактовъ, все же должны предполагать возможность новыхъ явленій, которыя не подойдутъ подъ господствующую надъ дознанными фактами идею. Въ отношеніи же къ идеямъ, имѣющимъ регулятивное значеніе для *всего* познанія, ничто подобное немыслимо. Вѣдь и Птоломеево объясненіе небесныхъ явленій имѣло въ глазахъ своихъ послѣдователей лишь постольку объективное значеніе, поскольку послѣднее усвоивалось ими главному принципу системы. Несомнѣнно, впрочемъ, что съ своей точки зрѣнія Кантъ совершенно правъ: если весь познаваемый міръ имѣетъ только феноменальный характеръ, то и принципамъ подобнаго познанія нѣтъ нужды приписывать объективность. Но насколько, согласно самому Канту, въ практической жизни мы сообщаемся съ міромъ умопостигаемымъ, съ міромъ вещей въ себѣ, и насколько, съ другой стороны, эти трансцедентальныя идеи (въ ихъ гносеологическомъ, а не чисто нравственномъ только значеніи) для практическаго разума имѣютъ еще большую цѣну, чѣмъ для теоретическаго, настолько должно признать ихъ полную объективность. Впрочемъ, и феноменальное значеніе по-

знаваемаго міра нельзя понимать въ безусловномъ смыслѣ. Мы уже говорили, что самообъективированіе субъекта въ познаваемомъ имъ мірѣ и по своему происхожденію и по существу есть не теоретическое только, но главнымъ образомъ практическое и притомъ неизбѣжное при познаніи, которое въ сущности никогда не бываетъ чисто теоретическимъ; а если такъ, то его высшіе постуляты должны вводить насъ въ умопостигаемый міръ и отрѣшать отъ скепсиса. Напомнимъ, однако, еще разъ, что у насъ дѣло идетъ не о построеніи метафизической системы, но объ освѣщеніи лишь сознаніемъ тѣхъ безсознательныхъ основоположеній человѣческаго мышленія той упомянутой уже безсознательной метафизики, на которую такъ или иначе опирается всякая сознательная.

Подобнымъ путемъ выше мы старались обосновать идею личности и свободы въ нашемъ субъектѣ. Но такъ какъ второю частью всякой апологіи нравственнаго достоинства человѣка служитъ указаніе нравственнаго элемента въ бытіи абсолютномъ, какъ это и дѣлается во всѣхъ цитованныхъ нами трудахъ по этому вопросу, то и мы перейдемъ теперь, воспользовавшись разъясненнымъ правомъ знанія идти далѣе собственнаго субъекта, къ уясненію связи выше раскрытыхъ взглядовъ съ ученіемъ объ абсолютномъ.

§ 3. Все познаніе и дѣятельность человѣка зависятъ, какъ мы видѣли раньше, отъ реальности его *я*. Теперь мы должны прибавить къ тому, что сверхъ того предполагается реальность такого же *я* позади міра внѣшняго. Если познаніе внѣшнихъ явленій есть лишь самообъективированіе, то оно законно лишь въ предположеніи за мертвыми, слѣпыми предметами чувствъ какой-то подобной нашей сознательной жизни *разумности*, ради которой должно видѣть въ ихъ измѣненіяхъ причину и цѣль, присущую нашей душевной дѣятельности. Отрѣшиться отъ этихъ категорій мы не можемъ при сужденіяхъ о внѣшнемъ мірѣ, при стремленіи его объяснить. Отъ познанія, правда, можно бы еще отказаться, но внесеніе этихъ категорій личной жизни во внѣшній міръ оказывается необходимымъ при нашей практической дѣятельности, а она необходима и уже не можетъ насъ обманывать, а, напротивъ, научаетъ. Впрочемъ, и сама внѣшняя дѣйствительность нерѣдко вопреки нашему собственному ожиданію, обнаруживаетъ еще большую разумность или антропоморфизмъ [1]), чѣмъ мы желали бы въ нее внести, какъ это случается при ошибкахъ въ наблюденіяхъ надъ природой, которая сама ихъ исправляетъ,

[1]) См. Ульрици въ Zeitschr. f. Philosophie 1867. T. 51, S. 210, въ его вышеупомянутой ректорской рѣчи.

заставляя посредствомъ доставленія неожиданныхъ результатовъ изслѣдованія искать болѣе правильнаго, болѣе разумнаго метода. А если такъ, если внѣшній міръ постольку и мыслимъ, поскольку усвояется субъекту, то значитъ, что самые законы человѣческой мысли требуютъ такой міровой субъектъ предположить уже сознательно. Мы видѣли, что человѣкъ въ прогрессѣ научной мысли долженъ отвлекать отъ отдѣльныхъ чувственныхъ предметовъ самостоятельную дѣятельность, потому что опытъ ему показываетъ, что эти предметы сами по себѣ никакой самостоятельности не имѣютъ. При такихъ условіяхъ весь міръ превращается въ единый порядокъ дѣйствій, предполагающихъ единую волю, и человѣкъ ставится въ необходимость видѣть за этимъ міромъ и его жизнью единое *я*, подобно тому, какъ онъ сознаетъ нѣкое *я* за своею личною жизнью.

Это индуктивный путь къ абсолютному. Но есть и другое, не индуктивное, но апріорное основаніе подобнаго теистическаго монизма. Оно состоитъ во всеобъединяющемъ характерѣ человѣческаго познанія, въ томъ апріорномъ синтезѣ, который, по Канту, есть исходный пунктъ и главный узелъ формъ познанія. Сколько бы предметовъ ни представляло наше сознаніе, но оно не можетъ ихъ мыслить иначе, какъ подъ условіемъ того единства, которое оно непосредственно усматриваетъ во всемъ разнообразіи собственной дѣятельности индивида. И какъ за безконечнымъ множествомъ фактовъ самодѣятельной жизни, всѣхъ ихъ внутреннихъ соотношеній и сцѣпленій, человѣкъ знаетъ a priori нѣчто такое, что объединяетъ все это и служитъ по отношенію ко всему конечнымъ условіемъ, т. е. безусловнымъ субъектомъ: такъ же точно всѣ комбинаціи міра внѣшняго онъ познаетъ подъ условіемъ ихъ общаго отношенія къ безусловному субъекту, котораго дѣятельность онѣ составляютъ. Правда, что въ мышленіи теоретическомъ это самодѣятельное начало есть не болѣе, какъ форма, т. е. нѣчто чисто-отрицательное, безкачественное, подобно теоретическому *я*, съ той, впрочемъ, разницею, что послѣднее представленіе бываетъ достижимо лишь искусственнымъ путемъ (потому что на дѣлѣ мы знаемся съ собою всегда практически); во внѣшнемъ же мірѣ въ практическое отношеніе мы входимъ съ отдѣльными вещами чаще, чѣмъ со всѣмъ міровымъ единствомъ, и потому ипостазируемъ первыя сильнѣе, чѣмъ самый универсъ, вслѣдствіе чего міровая личность мыслится нами, какъ *я* отрицательное [1]), т. е. какъ нѣчто только безусловное. Но какъ въ нашемъ самопознаніи это *я* исполняется творческой, положительной силы, лишь только мы его начнемъ мыслить

[1]) Объ этомъ понятіи говорилъ Секретанъ, что именно оно, а не единство Канта, есть основной законъ мысли, или постулятъ разума, при чемъ французскій

динамически въ связи съ нашей активностью: такъ же точно, разрушивъ самообманъ антропоморфизма внѣшнихъ предметовъ, мы его въ силу логической необходимости переносимъ индуктивно на безусловное бытіе, надѣляя его понятіемъ творческой самодѣятельности. Къ тому же мы приходимъ, кромѣ того, и въ томъ случаѣ, когда мыслимъ безусловное въ связи съ міровой жизнью, т. е. съ его активной стороны. Тогда мы получимъ о немъ представленіе, какъ о живомъ творчески-свободномъ, изводящемъ міръ *я*, ассерторическомъ *я* Канта. Тогда идея безусловнаго въ своемъ полномъ значеніи есть идея Безусловной Личности, и эта-то идея есть основное понятіе разума, имѣющее для нашего сознанія, опять-таки подобно нашему *я*, и формальное и реальное значеніе: и положительное—дѣятельности, и отрицательное—свободы, которыя снова объединяются въ одномъ—въ творчествѣ, въ личности. И насколько лишь, вѣря въ реальность нашего *я*, мы можемъ признавать истинное значеніе знанія, настолько лишь, предполагая міровое *я*, мы можемъ приписывать объективное значеніе нашему познанію, видѣть въ немъ нѣчто большее, чѣмъ произведеніе собственной фантазіи, такъ какъ все оно зиждется на категоріяхъ, исходящихъ изъ объективированія личнаго начала, т. е. зиждущихся на вѣрѣ въ личнаго Міродержца. Правда, мы и здѣсь неспособны будемъ познавать прямо вещи въ себѣ—точнѣе—вещи въ Богѣ, какъ мы неспособны по внѣшнимъ поступкамъ лица сразу опредѣлить ихъ истинное значеніе; но тогда мы въ познаніи вещей внѣшнихъ (т. е. Божественной дѣятельности) будемъ пользоваться столь же законными правилами познанія, какъ при познаніи поступковъ людей, насколько мы за послѣдними сознательно предполагаемъ

философъ предваряетъ это положеніе указаніемъ на то, что нашъ синтезъ съ необходимостью простирается на все познаваемое и предполагаемое и, слѣдовательно, не оставляетъ ничего, чтобы могло подъ него не подойти изъ области сущаго и возможнаго, и тѣмъ самымъ указываетъ на нѣкоторое всеединяющее безусловное начало. Однако, мысль о безусловномъ, какъ постулятъ мышленія, не была вовсе чужда Канту, который также утверждаетъ, что основаніе этого постулята лежитъ въ единствѣ нашего самосознанія. Такъ въ „Критикѣ чистаго разума“ Кантъ говоритъ, что простирать рядъ условнаго до безусловнаго въ синтезѣ явленій есть законъ (272) и потребность (273) разума, основанная на самой его природѣ (282, 291); что поэтому чистое понятіе разума можно назвать понятіемъ безусловнаго (281), которое притомъ мыслится посредствомъ нашего *я* (305). См. также стр. 113, 128, 285, 380, 468, 477, 508, 578 и „Крит. практ. раз.“ стр. 163. Вейссъ говоритъ, что „понятіе безконечнаго есть объектъ естественнаго влеченія“ (Untersuchungen etc., S. 451). Въ этомъ же смыслѣ Кантъ прибавляетъ, что разумъ имѣетъ склонность приписывать этому понятію не только формальное, подобное категоріямъ, значеніе, но и объективное (494 и 589), на что онъ, однако, не имѣетъ теоретическаго права, но нравственную потребность, которая совершенно самостоятельно и вызвала идею Бога у древнихъ народовъ (578).

разумную, намъ подобную личность, и такимъ образомъ, посредствомъ индукціи и дедукціи восходить все глубже и глубже къ внутреннему смыслу вещей, т. е. открывать въ нихъ мысли Творца съ нѣкоторыхъ сторонъ еще успѣшнѣе, чѣмъ мысли человѣка чрезъ его поступки, потому что у послѣдняго нѣтъ того постоянства, истинности и единства плана каковы онѣ въ волѣ творческой.—Такимъ-то образомъ, въ познаніе входитъ идея Безусловнаго.

Насколько эта динамическая идея Безусловной Личности есть ничто иное, какъ объективированная и, какъ такая, оправданная идея личности *нашей*, настолько несомнѣнно, что въ интуиціи нашего самосознанія мы видимъ не себя только, но и Творца. Познаніе и себя и Бога, дѣйствительно, есть *вѣра* не въ смыслѣ слѣпого произвола, но въ смыслѣ *дѣятельнаго* вхожденія въ свое *я* и въ познаваемый міръ, причемъ, однако, выходитъ, что подобная же вѣра есть основаніе и всякаго познанія вообще, потому что все оно оправдывается единственно реальностью *я* познающаго и *я* познаваемаго, въ формы которыхъ и принимаются воспріятія. И если въ подтвержденіе такого значенія вѣры покажется слишкомъ недостаточнымъ указаніе на опредѣленіе религіи, какъ на область, въ которой участвуютъ всѣ три дѣятельности души, т. е. вся личность, то опредѣленіе вѣры, какъ именно активнаго познанія (къ которому сводится всякое), можно найти въ новѣйшей психологіи. Бэнъ говоритъ, что, вѣра, хотя заключаетъ въ себѣ интеллектъ и чувствованія, но стоитъ въ близкомъ отношеніи къ дѣятельности или къ волѣ (376), — она есть ростъ или развитіе воли при преслѣдованіи посредствующихъ цѣлей (300). Бэнъ прямо утверждаетъ, что, если чувствованіе или эмоція присоединяется къ интеллектуальной концепціи, получается состояніе вѣры (376); оттуда у него раздѣленіе вѣры по степени *силы*; но всякое представленіе есть уже вѣра, если оно побуждаетъ насъ дѣйствовать (378). Спрашивается, много-ли бываетъ представленій чисто теоретическихъ, не имѣющихъ вліянія на дѣятельность, т. е. возможно ли чистое знаніе, а не вѣра? Но мало того: Бэнъ ставитъ вѣру въ тѣснѣйшую связь съ нашей самодѣятельностью и субъективизмомъ всякаго внѣшняго познанія и его синтезомъ, оправдываемымъ лишь чрезъ убѣжденіе въ цѣлесообразности природы. „Активная энергія ума — говоритъ онъ — дѣлаетъ антеципацію природы... которая, будучи обращена въ подпору опыта, есть *вѣра* въ однообразіе природы“ (384). Его подразумѣваетъ всякая вѣра (388) [1]).

[1]) Опредѣленіе вѣры, какъ постулята практическаго разума, можно найти въ предисловіи Канта къ его „Критикѣ чистаго разума“, на 25 стр.

Опредѣляя такимъ образомъ вѣру, какъ нѣчто приближающееся къ обычнымъ формамъ познанія (см. Ридъ во франц. переводѣ, стр. 151, 198, 332), мы не религію ставимъ на раціоналистическую почву, но познаніе — на религіозную, ибо оно должно покоиться на нравственномъ влеченіи воли. Даже то не будетъ раціонализмомъ, если мы вмѣстѣ съ Wattke (D. m. Freiheit, S. 52 и 86) скажемъ, „что познаніе религіозно-нравственной области есть ничто иное, какъ рефлексія воли (самосознанія) надъ собою", потому что мы эту рефлексію, это религіозное познаніе представляемъ не необходимымъ, но свободнымъ, иѳическимъ, и такимъ образомъ, сохраняемъ за вѣрой характеръ добродѣтели (см. Laas, Kants Stellung zwischen Glauben und Wissen, 1882. S. 23). Насколько, далѣе, на этой вѣрѣ въ Бога, зависящей отъ вѣры въ реальность нашего личнаго начала или въ истину самосознанія, зиждется все знаніе, насколько мы познаемъ силу древняго изреченія: „познай самого себя", потому что, исполнивъ это, человѣкъ позналъ бы все, что доступно познанію. Насколько, наконецъ, самая вѣра въ Бога зиждется на истинѣ самопознанія, настолько здѣсь мы познаемъ истину словъ Библіи: „Богъ сотворилъ человѣка по образу Своему", о которыхъ Секретанъ говоритъ, что „едва-ли человѣческій авторъ этого наивнаго изреченія могъ подозрѣвать, какая въ немъ глубокая истина и бездна премудрости". Много логической правды заключается и въ кощунственныхъ словахъ раціоналиста, что человѣкъ сотворилъ Бога по своему образу и подобію, если мы ихъ дополнимъ такъ, что Богъ сотворилъ по Своему образу человѣка, а этотъ — свое понятіе о Богѣ, которое въ виду перваго факта, слѣдовательно, и законно, т. е. настолько правильно, насколько только можетъ быть доступно человѣческому сознанію боговѣдѣніе.

Такимъ образомъ, мы видимъ, что идея Абсолютной Личности, конечно въ высокой степени цѣнная для ученія о свободѣ человѣческаго духа, возводится на степень одного изъ основоположеній всякаго человѣческаго познанія, такъ что человѣку предлежитъ выборъ между вѣрой въ Бога и полнымъ скептицизмомъ. Съ другой стороны мы видимъ, что идея Абсолютной Личности тѣсно связывается съ тѣмъ гносеологическимъ взглядомъ, который, какъ было разъяснено выше, столь-же тѣсно соединенъ съ ученіемъ о свободѣ [1]).

§ 4. Раскроемъ теперь частнѣе, какія данныя можно извлечь изъ полученнаго нами посредствомъ анализа само-

[1]) Подтвержденіе признанія идеи Божества за основаніе всякаго познанія мы нашли еще въ статьѣ профессора Кудрявцева, въ книжкѣ журнала „Вѣра и Разумъ" 1885 г., Февраль.

сознанія и познанія теистическаго представленія абсолютнаго бытія, и съ точки зрѣнія этихъ данныхъ обратимся къ разсмотрѣнію законности или незаконности монистическаго детерминизма, подъ который можно подвести большинство изъ современныхъ наиболѣе извѣстныхъ системъ германской философіи. Къ предположенію объективнаго существованія личнаго Бога мы пришли посредствомъ нахожденія въ человѣческомъ познаніи: 1) закона олицетворенія, 2) закона безусловнаго, который въ соединеніи съ первымъ даетъ идею безусловной личности. Подводя подъ два закона одну самообъективирующую дѣятельность, мы только обобщаемъ два ея направленія. Обѣ эти дѣятельности настолько глубоко внѣдрены въ мышленіе, что при послѣдовательномъ ихъ проведеніи мы можемъ получить и частнѣйшія черты теизма, какъ положенія философіи, основанной на постулятахъ сознанія.

Если идея личнаго Бога намъ нужна для того, чтобы оправдать всѣ личныя отношенія, которыя мы приписываемъ мертвымъ вещамъ, то отношеніе Бога къ природѣ намъ нужно мыслить не иначе, какъ представляетъ его „Микрокосмъ“ Лотце. Мы хотимъ сказать, что теистическимъ постулятамъ человѣческаго познанія никакъ не можетъ удовлетворить деизмъ, ни даже теизмъ, если его представлять такъ, что Богъ сотворилъ внѣ Себя матерію и внѣдрилъ въ нее такія силы, которыя сами собой, помимо уже Божественнаго воздѣйствія, строятъ міровую жизнь. При этомъ трансцедентальный теизмъ прибавляетъ, что, однако, Богъ въ этомъ міровомъ механизмѣ оставилъ мѣсто и для собственнаго чрезвычайнаго воздѣйствія помимо силъ природы, когда оно оказывается необходимымъ по причинѣ нарушенія міровой гармоніи человѣческими грѣхами. Это-то воздѣйствіе называютъ промысломъ Божіимъ и найти его стараются въ тѣхъ явленіяхъ міровой жизни, которыя не подходятъ подъ открытые наукой законы. Правда, идея живаго отношенія Бога къ міру не становится вполнѣ чуждой подобному міровоззрѣнію даже въ томъ случаѣ, если свести до минимума и даже до нуля сверхъестественныя вторженія промыслительной дѣятельности въ законосообразное теченіе міровыхъ явленій, потому что все-таки этимъ взглядомъ предполагается, что управляющія міромъ силы съ ихъ свойствами устроены премудрымъ Творцемъ именно такъ, чтобы въ своихъ безсознательныхъ, слѣпыхъ комбинаціяхъ давать міру все то, что давали бы сверхъестественныя воздѣйствія, съ тою незначительною разницей, что всѣ онѣ были бы сосредоточены въ одномъ актѣ цѣлесообразнаго творчества. Но дѣло не въ категоріи времени, а въ категоріи силы.

Если, напримѣръ, человѣкъ можетъ создать нѣчто такое, что будетъ двигаться и давать результаты собственными силами, не нуждаясь въ постоянныхъ его воздѣйствіяхъ, то это потому, что человѣкъ творитъ не изъ ничего, но только сопоставляетъ силы природы: машина, созданная имъ, двигается не сама собою, а помимо человѣка данными силами инерціи, тяжести и пр. Что же касается абсолютнаго Творца, то сказать, будто міръ самъ развивается посредствомъ внѣдренныхъ въ него силъ, значитъ опустить главнѣйшую идею, которая приводитъ человѣка къ теизму, т. е. изслѣдуемый нами законъ, въ силу котораго всякая жизнь и дѣятельность можетъ мыслиться нами лишь во образъ нашей личной дѣятельности, т. е. какъ исходящая непосредственно отъ живаго, творчески-свободнаго *я*. Потому-то и важенъ теизмъ, что только онъ позволяетъ представлять каждое движеніе въ природѣ, какъ непосредственное дѣйствіе личности Творца, т. е. совершенно отрицать какіе-то узлы въ мірѣ, изъ которыхъ, какъ четыре вѣтра изъ мѣшка греческаго бога, вылетаютъ законы природы. Никакихъ законовъ, ни силъ, имманентныхъ матеріи или, вообще, чему бы то ни было, кромѣ личности, личной воли, не можетъ существовать для нашего сознанія (такая точка зрѣнія проникаетъ псаломъ CIII-й). Если въ объективномъ мірѣ существуютъ какіе-нибудь законы, или силы, то не въ матеріи, а въ самоопредѣлившейся волѣ Творца,— въ ней, а не въ матеріи, не въ міровыхъ атомахъ, надо искать разумности и цѣлесообразности. Напрасно было бы думать, будто этимъ поколеблется вѣра въ постоянство комбинацій явленій природы: не надежнѣе-ли будетъ опираться этой вѣрѣ на разумность и вѣрность Себѣ Абсолютной Личности, чѣмъ на слѣпыя, безсмысленныя силы? Если же философы и могли представлять міръ, какъ нѣчто существующее помимо Бога, то опять таки благодаря его олицетворенію, въ силу котораго міръ представлялся, собственно говоря, животнымъ, а не механизмомъ. Находятъ философскую заслугу въ томъ, что всѣ непосредственныя воздѣйствія сведены наукой къ законамъ, къ предуставленной гармоніи. Эта заслуга громадна въ томъ отношеніи, что разрушено было миѳическое представленіе о природныхъ явленіяхъ, какъ слѣдствіяхъ столько же капризныхъ, непослѣдовательныхъ, немонистическихъ дѣйствій боговъ или бога (Коранъ), каковы дѣйствія простого человѣка. Но найдя послѣдовательность и единство во всѣхъ этихъ дѣйствіяхъ, зачѣмъ усвоивать эти разумныя черты мертвой природѣ, а не Богу, — пассивному, а не активному началу жизни? Если не нравится все-таки предполагать нѣкоторое вновь возникающее желаніе Божества позади каждаго ничтож-

наго явленія, то вѣдь надо помнить, что Богъ находится внѣ времени, такъ что, напримѣръ, сказать ли, что душа и тѣло соединяются каждый разъ особымъ воздѣйствіемъ Божіимъ, или, что между ними отъ вѣка предуставлена отъ Бога гармонія, — будетъ совершенно все равно, если только эту гармонію не отрывать отъ Божественной воли, не ипостазировать. Съ религіозной точки зрѣнія разсмотрѣніе міровыхъ явленій, какъ непосредственныхъ дѣйствій Творческой воли, вноситъ въ міровоззрѣніе то преимущество, что представляетъ Бога болѣе близкимъ человѣку и научаетъ добродѣтели — ходить предъ Богомъ, искать Его въ разумности природы и въ сердцѣ своемъ, а не требовать грубо чудесъ для возбужденія религіознаго чувства, будто Богу принадлежитъ лишь одинъ уголъ въ мірѣ, а не весь міръ, не искать, вообще, Бога въ тѣхъ областяхъ только, которыя не изслѣдованы еще наукой и становятся все меньше и тѣснѣе, такъ что прогрессъ науки представляется какою-то секуляризаціей религіознаго имущества въ свѣтское,—но видѣть Творца тѣмъ яснѣе, тѣмъ свѣтлѣе тамъ, куда глубже проникло знаніе вещей, гдѣ болѣе послѣдовательности и разумности оно открыло [1]).

§ 5. Но если Лотцевское приближеніе Бога къ міру, внѣдреніе Его въ міръ, если этотъ имманентный теизмъ запрещаетъ пантеистамъ отожествлять христіанскій теизмъ съ деизмомъ (на что они отчасти имѣли бы право при трансцендентномъ теизмѣ), если, далѣе, онъ вполнѣ и, такъ сказать, органически удовлетворяетъ требованіямъ основного закона познанія, который подъ понятіями: дѣйствіе, сила, законъ — можетъ мыслить только различныя обнаруженія личной воли [2]), и отвергаетъ всякую самодѣятельность, присущую не лицу, а мертвой матеріи или чему бы то ни было другому, если, наконецъ, подобное міропредставленіе, ставя единую волю, единое *я*, вмѣсто политеизма законовъ природы (хотя гадательно соединяемыхъ въ одну основную первосилу міра, но на дѣлѣ другъ другу чуждыхъ), водворяетъ дѣйствительное единство въ міровую жизнь, единство абсолютное, т. е. дѣйствительный монизмъ, то не приводитъ-ли оно къ пантеизму, какова, наприм., система Шольтена, въ которой отношеніе Бога къ міру, какъ активнаго начала къ пассивному, какъ сознанія къ своей дѣятельности, близко, повидимому, подходитъ къ

[1]) Вотъ почему Ридъ утверждаетъ (l. c. 377), что космологическое доказательство бытія Божія дѣлается все доказательнѣе по мѣрѣ роста науки.

[2]) См. Ридъ (франц. перев., стр. 415). „Великія произведенія суть ничто иное, какъ произведенія великаго могущества, мудрости и благости, дѣйствовавшихъ для великой цѣли. А эти силы суть качества *духа* (личности). Величіе поэмы принадлежитъ не ей самой, но ея автору.

міровому представленію Лотце и которая отрицаетъ въ Богѣ все трансцедентное міру, принимая такое отрицаніе за логическое слѣдствіе всякой антидеистической системы, а тѣмъ самымъ лишь въ ущербъ логикѣ сохраняетъ идею личнаго Бога въ своемъ пантеизмѣ? Не приходится-ли, въ самомъ дѣлѣ, ухватившись за идею личныхъ непосредственныхъ воздѣйствій Бога на всѣ явленія міровой жизни, лишиться представленія самодовлѣющаго, неизмѣняемаго, премірнаго личнаго Бога, существовавшаго раньше міра и свободнаго въ Себѣ самомъ, и искать убѣжища въ пантеизмѣ? И какой смыслъ тогда будетъ въ ученіи о свободѣ человѣка безъ признанія свободы Абсолютнаго?

Понятно, какимъ образомъ ученіе объ имманентности Бога можетъ казаться препятствующимъ признанію свободы. И при разборѣ новѣйшихъ системъ детерминистическаго пантеизма легко увидѣть, что собственно главною ихъ цѣлью служитъ не отрицаніе свободы, но борьба съ разъединеніемъ Бога отъ міра, съ представленіемъ Творца, какъ внѣшняго міровымъ закономъ господина, лишь иногда врывающагося въ міровую жизнь. При этомъ надо припомнить, что признать имманентность Божества побуждаетъ насъ не только законъ олицетворенія, но и законъ безусловнаго синтеза, въ силу котораго внѣшній міръ представляется произведеніемъ столь же единаго, всеобъединяющаго сознанія, какимъ я мыслю міръ моихъ собственныхъ представленій и дѣйствій, а потому безусловное бытіе должно мыслиться, какъ существо, обнимающее все сущее и возможное и, притомъ, съ такою же силой зависимости отъ него всего міра, съ какою сознается зависимость явленій внутренней жизни отъ самосознающаго субъекта, посредствомъ котораго весь внутренній міръ „и движется и существуетъ“. — Извѣстно, однако, что только что приведеннымъ выраженіемъ опредѣлено наше отношеніе и къ субъекту міровому отнюдь не пантеистами. Представляя Бога имманентнымъ міру, мы приняли не самый пантеизмъ, а ту частицу истины, которая содержится въ немъ. Теизмъ перестаетъ быть теизмомъ и становится пантеизмомъ *не чрезъ внѣдреніе Бога въ міръ*, но чрезъ отрицаніе въ Богѣ жизни и, вообще, всякаго содержанія, *помимо того*, которое проявляется въ міровомъ развитіи, т. е. чрезъ представленіе Божества, какъ вторичнаго, уже самоопредѣлившагося *я*. Но представлять Его такъ мы не можемъ и именно въ силу разъясненнаго взгляда на познаніе; немыслимо для насъ Божество самоопредѣлившееся внѣ творчески самоопредѣляющагося, потому что въ себѣ самомъ человѣкъ не можетъ мыслить это второе *я* безъ *я*

творческаго, опредѣляющаго [1]). Богъ, какъ личность въ Себѣ, премірная и свободная, есть *я* опредѣляющее, тотъ же Богъ въ Его вѣчно вѣрномъ себѣ творчески-промыслительномъ отношеніи къ міру есть *я* самоопредѣлившееся. Такъ, человѣкъ, существуя какъ *я* въ себѣ, можетъ по отношенію къ своему ребенку *разъ навсегда* самоопредѣлиться (или постоянно вновь и вновь самоопредѣляться), какъ любящій отецъ и только какъ такой. Его отношенія къ ребенку будутъ всегда вѣрны одному плану, и поскольку дитя стало бы его мыслить только въ отношеніи къ нему (къ дитяти), игнорируя его, какъ самостоятельную личность, постольку воспитательная дѣятельность родителя стала бы ему представляться не свободной, но необходимой. Но если ребенокъ познаетъ его, какъ личность, свободно самоопредѣлившуюся стать къ нему въ такія-то воспитательныя отношенія, а не исчерпывающуюся въ нихъ, постольку они представляются ему свободными. Это совмѣщеніе единства и постоянства со свободой въ перенесеніи его на Творца еще доступнѣе для мысли, потому что Онъ не подлежитъ категоріи времени, которая въ человѣческомъ самоопредѣленіи въ формѣ: „разъ навсегда“ вноситъ идею борьбы съ собою, т. е. нѣкоторой несвободы.

Такъ теорія знанія, оправдывающая свободу въ человѣкѣ, необходимо требуетъ ее и въ Абсолютномъ и вполнѣ согласуется съ законосообразностью міровыхъ явленій.

§ 6. Правда, держась за представленіе Бога, какъ причинѣ или активной стороны міра, Шольтенъ и другіе заявляютъ, что самая идея причины требуетъ, чтобы она вся переходила въ дѣйствіе. Но эта мысль остается безъ доказательствъ. Изъ психологическаго анализа понятія причины мы видѣли, насколько это несправедливо, ибо понятіе причины тѣмъ и отличается отъ идеи превращенія, что предполагаетъ нѣчто неисчерпывающееся въ своихъ слѣдствіяхъ. Если же подъ причиной разумѣть то, что разумѣетъ Шольтенъ и натуралисты, т. е. тотъ запасъ силы, который истраченъ на какое нибудь явленіе, то вѣдь для метафизики это будетъ не болѣе, какъ предыдущее звено цѣпи міровой жизни, которое никогда не приведетъ къ чему-либо самодовлѣющему, обо что, такъ сказать, стукнулась бы всякая индукція, ибо таково именно только то, что существуетъ *въ себѣ*, что не исчерпывается въ своихъ актахъ, т. е. самостоятельная личность.

Точно также и идея развитія міровой жизни, эволюція, считаемая трансцендентальными теистами за источникъ [невѣ-

[1]) О томъ, что все необходимое есть уже eo ipso условное, а не абсолютное, см. Märtens Eleutheros S. 78. Этотъ мыслитель говоритъ, что абсолютнымъ можетъ быть только понятіе среднее между необходимостью и случаемъ, т. е. личность.

рія, въ чемъ они впрочемъ правы фактически, не стоитъ въ противорѣчіи съ теизмомъ, а ведетъ къ нему и его предполагаетъ. Какъ бы широко или ограниченно ни понимать развитіе, въ смыслѣ-ли улучшенія всего міра до безконечной цѣнности во всѣхъ отношеніяхъ, или въ смыслѣ нравственнаго улучшенія человѣчества, какъ центра и цѣли міровой жизни, или ограничивать развитіе только міромъ матеріи, или, наконецъ, допускать его и въ исторіи человѣчества, усвоивая однако это начало только интеллектуальной, но никакъ не нравственной его сторонѣ, — какъ бы то ни было, развитіе есть приложеніе чего-то новаго, нѣкоторое творчество. (См. Ульици, „Богъ и природа“, стр. 141). Естествовѣдѣніе признаетъ вѣчное тожество количества матеріальныхъ атомовъ и запаса матеріальной силы. Слѣдовательно развитіе не состоитъ ни въ увеличеніи матеріи, ни въ увеличеніи силы. И, однако, въ развитіи нѣчто прибываетъ, является какое-то улучшеніе, совершенствованіе; въ чемъ же оно можетъ состоять? Если всегда на лицо были всѣ силы, то развитіе можетъ состоять только въ такой комбинаціи всегда себѣ равнаго запаса силъ или количества самотожественныхъ атомовъ, изъ которой получается больше разумности, цѣлесообразности, красоты, жизни. На чемъ же зиждется этотъ отвѣтъ, какъ не на прямомъ олицетвореніи или всѣхъ атомовъ, или первосилы міровой жизни, не на предположеніи, что или атомы суть личности, которыя, оставаясь самотожественными, творятъ свой внутренній міръ, т. е. вносятъ въ свою дѣятельность разумность, или на подобномъ же представленіи мірового единства, которое, обладая постояннымъ запасомъ физической силы, поверхъ ея, поверхъ ея безсознательныхъ устремленій, вноситъ въ свою жизнь разумность, независящую отъ количества силы атомовъ? Но такое міровоззрѣніе законно лишь настолько, насколько міровое единство, его активное начало или Божество есть дѣйствительная личность, есть нѣчто сознательное, т. е. не исчерпывающееся въ своихъ дѣйствіяхъ, нѣчто творящее разумность. Пантеизмъ, принимая идею развитія, не можетъ сохранить идею неизмѣняемости Божества; но, признавая Его всецѣло имманентнымъ міру и въ немъ поглощающимся, заставляетъ Его развиваться вмѣстѣ съ міромъ, и только представленіе личности въ Богѣ можетъ усвоить Ему не саморазвитіе, но развиваніе міра, твореніе въ немъ разумности при томъ же количествѣ матеріи, т. е. претвореніе слѣпого въ цѣлесообразное, безсознательнаго въ сознательное и пр. Развитіе, т. е. осмысленіе міровой жизни, вложеніе въ нее разумности, мыслимо лишь настолько, насколько самая разумность понимается, какъ дѣятельность личности, какъ дѣятельность начала въ себѣ сущаго, актив-

наго, неизмѣняющагося, каково наше *я*; иначе, т. е. помимо самотожественнаго субъекта, нѣтъ разумности, но безсмысленныя превращенія. Такимъ образомъ развивается не міръ, т. е. не его пассивное начало, не матерія, какъ вещь въ себѣ, не оно увеличивается въ количествѣ, но увеличивается Божественная дѣятельность не въ смыслѣ ея улучшенія, но въ смыслѣ ея продолжающагося воздѣйствія на матерію, т. е. на пассивное, слѣпое начало міра. Такъ, напримѣръ, развитіе человѣческаго дѣла, положимъ, дома изъ груды кирпичей, не есть улучшеніе кирпича или силы инерціи, тренія, тяжести и пр., но постепенный ростъ дома есть продожающееся воздѣйствіе человѣческаго разума на груду кирпичей, ростъ цѣлесообразной дѣятельности человѣка. Такимъ образомъ, ученіе о развитіи, равно какъ и другія заслуги монизма, имѣетъ значеніе лишь постольку, поскольку единое активное начало міра принимается за *личность*, поскольку монизмъ соединяется съ теизмомъ.

ГЛАВА IX.

Монизмъ и свобода.

§ 1. Но если монизмъ совмѣстимъ съ теизмомъ въ отношеніи къ Богу, то много-ли самостоятельности оставитъ онъ на долю матеріальныхъ предметовъ и, что особенно важно для насъ, на долю человѣка, какъ свободной личности?

Что касается перваго вопроса, то надо сознаться, что за чувственными вещами придется оставить самостоятельности немного. Все, что есть въ мірѣ явленій, помимо дѣятельности Божества, есть матерія въ ея отрѣшенности отъ силы. Если за этой матеріей можно признать тѣнь бытія, то въ смыслѣ чистой писсивности; ея роль въ мірѣ гораздо незначительнѣе, чѣмъ роль голаго воспріятія въ человѣческомъ самообъективирующемся познаніи, потому что наше воспріятіе есть все-таки воспріятіе дѣйствій, т. е. Божественной дѣятельности, слѣдовательно чего-то реальнаго. Не входя въ болѣе обстоятельное разсмотрѣніе дѣйствительнаго значенія матеріи въ монистическомъ теизмѣ, скажемъ, что, по крайней мѣрѣ, не невозможно съ этой точки зрѣнія вовсе отрицать ея существованіе и признавать лишь бытіе и дѣятельность личностей человѣческихъ и Божественной [1]). Богъ окружилъ чело-

[1]) Поскольку, т. е. субстанція непремѣнно вноситъ идею о самосознаніи и личности, бытіе существуетъ только вмѣстѣ съ самосознаніемъ. „Когда философъ говоритъ, что нѣтъ жара въ огнѣ (объективно), то что онъ разумѣетъ? спрашиваетъ Ридъ (130 стр.),—„Что огонь не испытываетъ ощущенія жара".

вѣка своею дѣятельностью, какъ бы волшебною сѣтью, т. е. ограничилъ его центробѣжное направленіе, и человѣкъ-младенецъ, натыкаясь на эти препятствія, мыслитъ сперва за суммой этихъ оцѣпившихъ его силъ личное бытіе *(не я* дитяти и энотеизмъ М. Мюллера), потомъ усваиваетъ его отдѣльнымъ на себя воздѣйствіемъ силъ и получаетъ идею множества разныхъ *не-я*, наконецъ, видя ихъ несамостоятельность и ихъ то сливающееся, то разлагающееся состояніе, приписываетъ имъ какое-то полуличное значеніе и такимъ образомъ получаетъ идею вещи, подъ которую онъ подводитъ болѣе раздѣльно воздѣйствующія на него Божественныя силы, при чемъ располагаетъ эти вещи по степени ихъ кажущагося приближенія къ личности и такъ привыкаетъ къ ихъ олицетворенію, что не можетъ отстать отъ ихъ субстанціонированія даже въ философіи [1]). Это будетъ одинъ родъ объясненія матеріи, но ничто не препятствуетъ не доводить дѣла такъ далеко, но оставить за ней долю самостоятельности и, считая ее за твореніе Бога, опредѣлять ее, какъ среду или почву, или условіе для самодѣятельности субъектовъ и воздѣйствія на нихъ Творца, т. е. какъ среду взаимодѣйствія субъектовъ ограниченныхъ и Субъекта Абсолютнаго [2]). Можно, наконецъ, вслѣдъ за Григоріемъ Богословомъ признавать за всѣми Божескими желаніями, мыслями и дѣйствіями нѣкоторую, хотя пассивную, внѣшнюю реальность, большую реальность, чѣмъ имѣютъ мысли и чувства человѣка внѣ его сознанія. Тогда безконечная матерія будетъ вѣчный, созерцаемый Богомъ, но не въ себѣ существующій міръ. По св. Григорію, выходитъ, что творчество состояло въ волевомъ реализированіи идеальнаго міра, въ его осуществленіи для себя, а не для Божескаго только сознанія, каковымъ онъ былъ вѣчно. Съ точки зрѣнія нашего взгляда на познаніе, какъ на дѣятельность самообъективирующаго субъекта, полною реальностью изъ всего сотвореннаго можетъ обладать только личность, которая есть вещь въ себѣ; но твореніе матеріи можно будетъ понимать, какъ усвоеніе Богомъ идеальнаго міра, т. е. своихъ мыслей, и человѣческому сознанію, такъ что человѣкъ останется центромъ и цѣлью творенія, а матерія будетъ существовать только въ его и Божественномъ сознаніи и притомъ въ послѣднемъ, только какъ идеальное бытіе, а не реальное, не въ себѣ сущее.

---

[1]) Но не всегда. См. Каринскій, „Критическій обзоръ“ и т. д., стр. 59. „Фихте младшій говоритъ, что личность есть собственно истина дѣйствительнаго; и въ Богѣ, и въ твореніи духъ, *я*, личность есть бытіе, тогда какъ все остальное, что является какъ дѣйствительное, есть только односторонній элементъ,—призракъ или покровъ истины“.

[2]) См. ibid., стр. 190.

Но вопросъ о значеніи матеріи мало касается нашихъ изслѣдованій, потому что, повторяемъ еще разъ, мы имъ приписываемъ не объективное значеніе, характеръ не построительной метафизики, но описательной психологіи, съ логическими выводами изъ ея положеній.

§ 2. Гораздо важнѣе для насъ найти въ монистическомъ теизмѣ значеніе и мѣсто для человѣческой личности, которую, повидимому, исключаетъ всеобъемлющее, вседѣйствующее Божество. Между тѣмъ сохранить самостоятельность индивидуума намъ необходимо уже потому, что вѣдь предположеніе реальнаго значенія за ней и привело насъ къ монистическому теизму.

Извѣстно возраженіе противъ свободы, согласно которому она ограничивала бы абсолютность Божества, которая не дозволяетъ предположить внѣ-божественныя области бытія. Въ этомъ смыслѣ возраженіе ставитъ на видъ невозможность какъ бы ограниченія Абсолютнаго чрезъ твореніе, которое представляется въ самостоятельномъ отношеніи къ Нему въ лицѣ свободныхъ тварей. Мы отвѣчаемъ на это, опираясь на указанія современныхъ мыслителей, что абсолютность личнаго бытія, въ отличіе отъ безконечнаго пространства, времени, силы и проч., есть прежде всего безконечность нравственнаго содержанія, въ силу которой абсолютность Божества состоитъ не въ томъ, чтобы все собою подавлять, но въ томъ, чтобы всему давать жизнь, ограничивать Себя ради твари и въ этой способности самоограниченія проявлять Свою безграничность во всей ея силѣ (см. также „Богъ и природа“ Ульрици, стр. 155 и 290 и его же „Нравств. природа человѣка“, стр. 62). Въ одномъ мѣстѣ Ульрици глубокомысленно замѣчаетъ, что если понимать абсолютность только въ смыслѣ всеобъемлемости, *въ противоположность ничто*, то всякое условное бытіе должно быть названо абсолютнымъ, ибо также противоположно этому ничто. Дѣйствительно, только чувственное представленіе абсолютнаго бытія можетъ противополагать его самостоятельному значенію индивидовъ. Въ бытіи личности аттрибутами абсолютности служатъ не столько метафизическія, сколько нравственныя качества [1]).

Понятія самоограниченія и тожества содержатся уже въ понятіи творчества, которое всегда считается проявленіемъ абсолютнаго. Человѣкъ способенъ только на самотворчество, дать же бытіе другому, въ себѣ существующему, онъ не можетъ. Что же касается до творчества Бога, то какъ бы пан-

[1]) Въ „Критикѣ практическаго разума“ Кантъ прямо утверждаетъ, что самыя свойства Божественной святости, благости, мудрости содержатъ абсолютность (152).

теистически ни представлять міръ, во всякомъ случаѣ, насколько міръ и человѣкъ имѣютъ сколько-нибудь бытія для себя, т. е. помимо Божественнаго сознанія, насколько ихъ бытіе въ себѣ все-таки реальнѣе бытія въ себѣ явленій человѣческаго сознанія: настолько Богъ самоограничивается, если неограниченность понимать въ смыслѣ всеобъемлемости [1]).

Такимъ образомъ, Богъ, оставаясь субъектомъ всѣхъ физическихъ явленій, предоставилъ самостоятельное бытіе субъектамъ явленій нравственныхъ и тѣмъ только проявилъ всю необъятность Своей абсолютности.

§ 3. Однако, это возраженіе можетъ принять и другую форму, а именно потребовать объясненія, насколько допущеніе индивидуализма не нарушаетъ всемірнаго монизма? О какомъ всеединствѣ, скажутъ, можетъ быть рѣчь, если міръ самосознающихъ существъ распадается на милліоны милліоновъ носителей самостоятельнаго бытія?

Въ отвѣтъ на это прежде всего должно припомнить, что самотворчество или область самостоятельности человѣка ограниченнѣе, чѣмъ можетъ показаться сразу, ибо человѣкъ, пользующійся во внѣшнихъ поступкахъ готовыми силами природы, а во внутреннемъ саморазвитіи—душевными силами и законами, данными также отъ Бога, а не отъ него самого, есть субъектъ не всего содержанія результатовъ своей дѣятельности, но лишь ихъ направленія. Однако, если это ограничиваетъ высказанное недоумѣніе со стороны его объема, то не лишаетъ его силы. Притомъ же, какъ бы ни ограничивали самодѣятельность индивида въ смыслѣ зависимости отъ его воли лишь *направленія*, а не *силъ* и средствъ дѣйствій, какъ бы ни упирали на единство всѣхъ въ Богѣ съ точки зрѣнія единой матеріи и единства человѣческой природы: все-таки для полнаго единства міропредставленія наше сознаніе будетъ требовать единства всѣхъ не только какъ міровыхъ силъ, но и какъ самосознающихъ субъектовъ.

И если самостоятельность человѣка такъ ограничена въ смыслѣ физическомъ, то въ нравственномъ отношеніи и, вообще, въ отношеніи саморазвитія она все-таки есть главный виновникъ достигаемыхъ результатовъ, ибо съ этой точки зрѣнія цѣнятся не средства развитія (т. е. законы духа и природы), но именно направленіе—добро или зло. Такъ, если искусный кормчій выведетъ корабль изъ опаснаго лабиринта льдовъ, то мы будемъ благодарить его, а не строителя корабля только, не автора его парового механизма, хотя безъ нихъ кормчій

[1]) Поэтому неправъ Зигвартъ, говоря, что, если кто свободенъ, то не зависитъ въ чемъ отъ Бога, то онъ внѣ бытія (наполняемаго Богомъ) и, слѣдовательно, не существуетъ. См. Das Problem etc., S. 69.

не могъ бы вовсе управить корабль на истинный путь. Шеллингъ такъ и опредѣляетъ задачу тварнаго духа, какъ свободное совершеніе развитія своихъ нравственныхъ задатковъ. „Конечное *я* должно стремиться производить на свѣтъ то, что для безконечнаго есть дѣйствительность (S. W. 1856. T. I/I Ср. Klein, Die Genesis d. Kategorien, S. 67).

§ 4. Такъ какъ самостоятельность индивидуумовъ простирается на нравственную область по преимуществу, то и совмѣщеніе монизма съ индивидуализмомъ должно быть возможно въ этой области; оно — дѣйствительно и существуетъ здѣсь, насколько субъектъ, какъ субъектъ, а не вещь (т. е. сознательно и свободно), выходитъ изъ своей самозамкнутости и, оставаясь вещью въ себѣ, стремится къ внутреннѣйшему единству съ себѣ подобными. Это дается на почвѣ любви и вообще нравственности. Въ соотвѣтствіе тому, что наши метафизическіе выводы имѣли значеніе лишь съ точки зрѣнія самообъективирующаго, практическаго разума, и это положеніе нравственнаго монизма всецѣло и исключительно зиждется на дѣятельномъ самопроникновеніи любовью. Конечно, любовь есть единство только для тѣхъ, кто имѣетъ ее дѣйствительно; но для этихъ она такова не только въ субъективномъ смыслѣ, но и на самомъ дѣлѣ, потому что съ одной стороны нравственныя категоріи имѣютъ необходимое гносеологическое значеніе во всякомъ познаніи (Ульрици), а слѣдовательно — и объективность; а съ другой стороны — по той причинѣ, что, вѣдь, говоря о реальномъ значеніи какого-нибудь философскаго принципа, т. е. о его дѣйствительности помимо человѣческаго сознанія, что можемъ мы разумѣть, какъ не его реальность въ *сознаніи Божественномъ*, которое и есть источникъ реальностей и въ особенности принципіальныхъ, не могущихъ существовать ни сами по себѣ, ни на чувственныхъ вещахъ, но только въ сознаніи? А что любовь и въ абсолютномъ сознаніи есть, дѣйствительно, то, чѣмъ она представляется для любящаго человѣческаго субъекта, т. е. единящее отдѣльныя личности начало, или принципъ, перехватывающій статическую категорію сущности, это доказывается тѣмъ, что, признавъ Божество за абсолютную Личность, мы должны Его признать и за личность абсолютно любящую, абсолютно нравственную, потому что нравственность есть не только завершеніе и осмысленіе личнаго развитія, но и внутреннѣйшій и существеннѣйшій элементъ понятія личности вообще.

Придя къ мысли, что нравственность есть сфера, гдѣ монизмъ мирится съ индивидуализмомъ, мы хотимъ остановиться нѣсколько подробнѣе на двухъ пунктахъ: во-первыхъ, на глубокомъ значеніи нравственнаго начала въ индивидуумѣ,

чтобы сдѣлать понятнымъ значеніе объединенія, чрезъ него достигаемаго, и во-вторыхъ, на тѣсной связи его съ началомъ индивидуальнымъ, т. е. съ понятіемъ личности, чтобы разъяснить, что единство, здѣсь достигаемое, предполагаетъ самостоятельное, внутреннее объединеніе живыхъ субъектовъ.

Мы разъясняли, что область нравственныхъ дѣйствій отличается отъ всѣхъ другихъ именно тѣмъ, что только въ ней наше *я* сознается внутренно сочетающимся съ тѣмъ или другимъ направленіемъ воли, что оно только въ сферѣ нравственной дѣятельности самоопредѣляется, а всякій выборъ или рѣшеніе, въ области-ли знанія или дѣятельности внѣморальной, остается ему внѣшнимъ актомъ. Мы a priori, т. е. посредствомъ дѣятельнаго самопроникновенія, познаемъ нравственность, существеннѣйшій элементъ активнаго существа. Если мы выше старались разъяснить ученіе о неразрывности морали и свободы, то, замѣняя послѣднее понятіе понятіемъ личности, мы еще съ большимъ правомъ можемъ утверждать, что человѣкъ, какъ не въ состояніи мыслить мораль внѣ личности, такъ и личность внѣ ея нравственнаго характера. И если мы на почвѣ описательной психологіи опредѣляли личность, какъ творчески-дѣятельное начало, построяющее свою собственную причинность, то теперь на той же почвѣ мы должны сказать, что личность есть именно нравственно-дѣятельное начало, подлежащее лишь нравственному самоопредѣленію и въ немъ только вновь узнающее себя.

Тѣсную связь нравственнаго характера съ принципомъ личности энергично утверждаетъ Кантъ въ „Критикѣ практическаго разума“ (ч. II, стр. 92): „О, долгъ, великое, высокое имя! — гдѣ корень твоего благороднаго происхожденія, отказывающагося отъ всякаго родства со склонностями?“ спрашиваетъ онъ, и отвѣчаетъ: „Такимъ корнемъ можетъ быть только то... что привязываетъ его къ тому порядку вещей, который мыслится только разумомъ, не эмпирически (т. е., какъ наше *я*). Это есть не что иное, *какъ личность*, т. е. свобода и независимость отъ механизма природы“. Съ этимъ, конечно, должна была соединиться мысль, что мораль внѣдрена въ нашу дѣятельную личность глубже всякаго другого бытія; совершенно понятно, что Кантъ отожествлялъ самодѣятельное начало въ человѣкѣ, его практическій разумъ, съ началомъ нравственнымъ и подъ свободною причинностью человѣческаго *я* разумѣлъ, если не исключительно, то во всякомъ случаѣ преимущественно его нравственную дѣятельность (особ. 116 стр. „Крит. практ. р.“).

Не это-ли совпаденіе нашего *я* съ нравственнымъ началомъ заставляетъ иногда людей (патологически) смѣшивать

свое чувственное благополучіе съ нравственнымъ и порождаетъ эвдемонизмъ. Если нѣкоторые отрицаютъ внутреннѣйшее отношеніе нравственнаго начала къ *я*, если не принимаютъ апріорности нравственной способности и простоты и непосредственности приговоровъ совѣсти, то основаніемъ этого служитъ лишь смѣшеніе чисто нравственнаго характера дѣйствія съ познавательнымъ. Такъ Бэнъ, анализируя нравственное чувство (304—317), ссылается въ подтвержденіе его сложности и не всеобщей тожественности на пресловутую нетерпимость къ ереси и пр.; въ подобныхъ примѣрахъ онъ видитъ доказательство того, что нравственные вопросы различно разрѣшались въ различныя времена. Но вѣдь различіе мнѣній по этому вопросу, по крайней мѣрѣ, насколько оно было предметомъ спора людей искреннихъ, касалось не того, хорошо-ли вообще, или дурно губить еретиковъ: оно касалось вопроса о томъ, приноситъ-ли еретикамъ загробную пользу насильственное обращеніе и пытка, или нѣтъ. Точнѣе, различая извѣстное теоретическое пониманіе вещей, напр., брака, дуэли, войны, уголовныхъ наказаній и пр., отъ чисто-нравственнаго суда надъ поступками, мы перестали бы видѣть разность приговоровъ совѣсти въ христіанинѣ, съ отвращеніемъ относящимся къ многоженству, и въ туркѣ, его одобряющемъ. Если бы мы спросили у послѣдняго: хорошо-ли имѣть много женъ, *если* бракъ есть не средство къ наслажденію, но соединеніе человѣческой пары для созиданія обоюднаго спасенія путемъ взаимной любви и совмѣстнаго воспитанія дѣтей, т. е. если бракъ есть учрежденіе, имѣющее цѣлью употреблять въ дѣло служенія Богу естественное половое влеченіе и природное чадолюбіе — если бы мы, такимъ образомъ, предложили обсужденію его совѣсти *только нравственную сторону* брака, то, конечно, онъ согласился бы съ нами [1]).

Какъ глубоко нравственныя категоріи лежатъ въ основаніи души, это видно изъ того, что ими опредѣляются и всѣ другія ея дѣятельности. О разумѣ справедливо говоритъ Ульрици въ книгѣ „Богъ и природа“ (стр. 176): „Если уже хотятъ почитать разумъ за особую способность духа, то его нужно считать за такую силу, которая въ состояніи приводитъ къ сознанію иѳическія идеи (предваряющія, по Ульрици, самое сознаніе, см. 169 и 243) и присущія самому зерну его внутренней природы, т. е. различающей силѣ [2]). Поэтому разумъ есть способность души возбуждаться тѣмъ, что *должно быть*... Съ другой стороны разумъ есть сила различенія именно по

[1]) Еще Бенеке (Grundlinien etc., 1837 г., 503) училъ въ нравственномъ поступкѣ различать чисто моральную сторону отъ эмпирической.

[2]) См. Gott u. d. Mensch S. 205.

иѳическимъ идеямъ, приведенія къ сознанію ихъ содержанія. Разумъ есть разумъ только тогда, когда предположены нравственныя нормы его, которыхъ онъ служитъ представителемъ и посредникомъ между ними и сознаніемъ". Потому-то даже безразличное теоретическое отношеніе къ вещамъ все-таки не вполнѣ лишено участія практическаго элемента, присущаго самымъ категоріямъ. Вслѣдствіе того-же господства нравственнаго начала въ нашей личности и вся дѣятельность, т. е. всякое желаніе и стремленіе должны имѣть хотя отдаленное отношеніе къ нравственному, насколько оно имѣетъ хотя внѣшнее отношеніе къ нашему *я*, самопредставляющемуся какъ *нравственное начало*, насколько именно категоріи, которыми это отношеніе опредѣляется, суть категоріи, если не чисто нравственныя, то во всякомъ случаѣ категоріи симпатій и антипатій. И, можетъ быть, лишь въ патологическомъ состояніи каждаго насущнаго человѣка по отношенію къ нравственному идеалу (что принимаетъ и мораль Гартмана съ точки зрѣнія нравственнаго идеала, какъ основанія нравственной науки — „Феном. нрав. созн.", стр. 441) нужно искать объясненія того факта, почему намъ трудно найти моральную сторону во всѣхъ частностяхъ нашей дѣятельности, въ присущихъ намъ всюду чувствахъ удовольствія и неудовольствія и пр. Можетъ быть, такимъ образомъ вся сознательная жизнь есть дѣятельность нравственная. Но довольно утвердиться въ той мысли, что только таковою можетъ сознаваться та дѣятельность, которая признается внутреннимъ самоопредѣленіемъ нашего *я*, что, слѣдовательно, послѣднее есть начало не только творческое, но именно нравственно-самодѣятельное (согласно Канту), чтобы сдѣлать отсюда выводъ, что, насколько нравственное начало глубоко входитъ въ наши представленія о Божествѣ и опредѣляетъ характеръ нашихъ къ Нему отношеній, настолько нравственное сознаніе, какъ неотъемлемый элементъ субъекта, необходимо усвояется и Субъекту абсолютному. Итакъ, если ученіе о Личномъ Богѣ основывается на личномъ самосознаніи человѣка, то его нравственное самосознаніе даетъ идею Божества, какъ Личности всесовершенной. Такимъ образомъ не самосознаніе только, но нравственное самосознаніе порождаетъ религіозную философію. Отсюда не категоріи только разумной личности полагаются въ основаніи законовъ міра, но категоріи личности нравственной, т. е. является ученіе *о нравственномъ вседержательствѣ*. Лишь нравственное сознаніе производитъ, что все объективное бытіе имѣетъ нравственное значеніе для насъ, что не механизмъ, ни даже просто разумъ Божественный (вспомнимъ опредѣленіе разума и категорій по Ульрици), но Его нравственное само-

опредѣленіе, Его любовь становится для насъ высшимъ закономъ міровыхъ явленій [1]), такъ что религія основывается не на сознаніи себя просто, какъ индивида, но какъ нравственнаго дѣятеля. Въ этомъ смыслѣ говоритъ и кантіанецъ Лаасъ (ib. S. 19), что „вѣра исходитъ изъ морали, какъ *свободное* признаніе ея выводовъ; вотъ почему не можетъ быть теоретическихъ (т. е. необходимыхъ) доказательствъ за вѣру“ [2]).

Непосредственное сознаніе побуждаетъ насъ нравственныя категоріи—хорошо и худо, съ необходимостью прилагать къ вещамъ [3]), расширяя, такимъ образомъ, ихъ значеніе такъ же далеко, какъ далеко простирается олицетворяющая дѣятельность, т. е. всюду. И это отношеніе къ вещамъ можетъ возвышаться до мысли, что истинное существо вещей есть иѳическое, какъ учитъ Ульрици во многихъ своихъ сочиненіяхъ. „Если природа познаваема, то лишь потому, что въ ней господствуютъ законъ и порядокъ, а если въ ней господствуютъ эти начала, то она покоится на нравственныхъ основаніяхъ“ (см. Gott u. d. Mensch, S. 123 и 145; сравн. Нравственная природа человѣка, стр. 135), такъ что „вещь, соотвѣтствующая своему основанію и цѣли, есть вещь въ ея *нравственномъ смыслѣ*“ (см. Zeitschrift f. Philosophie, T. 51, S. 213. 1867. Ср. Каринскій, Крит. обзоръ, стр. 186). Поэтому для Ульрици и самая наука, познаніе объективное, имѣетъ нравственный и объектъ, и мотивъ, и цѣль (ib.); Ваттке же дѣлаетъ этому положенію и практическое поясненіе, говоря, что злыя стремленія съуживаютъ сердце, „между тѣмъ какъ свободная любовь расширяетъ его, побѣждаетъ всякую рамку конечности и наполняетъ самосознаніе богатой полнотой жизни“ (см. Die m. Freiheit, S. 199). Такимъ образомъ, если въ нравственности мы должны были искать совмѣщенія монизма и индивидуализма, то мы теперь имѣемъ право сказать, что достигаемое здѣсь объединеніе дѣйствительно должно быть самымъ глубокимъ и истиннымъ, потому что захватываетъ собою самую сущность и основаніе жизни объединяемыхъ субъектовъ.

§ 5. Обратимся теперь къ другой сторонѣ дѣла, именно къ разъясненію того, что это внутреннее объединеніе субъектовъ не только не исключаетъ, но прямо предполагаетъ дѣй-

---

[1]) Подобная мысль проводится и въ системѣ Секретана, и на ней съ полнымъ правомъ опирается допущеніе въ мірѣ *откровенія и чудесъ*, какъ вещей вполнѣ естественныхъ и законныхъ, потому что *закономъ* природы служитъ не механическое саморазвитіе матерій, но Божественная любовь.

[2]) Краузе идетъ далѣе (см. Zeitschr. f. Philos. 1877. T. 71. S. 267): онъ всѣ догматы истинной религіи представляетъ, какъ объективированіе истинъ религіознаго чувства, и въ этомъ видитъ лучшее доказательство въ пользу первыхъ.

[3]) См. Ulrizi Gott u. d. Mensch, S. 81.

ствительную, самостоятельную индивидуальность существъ соединяемыхъ, и что, слѣдовательно, въ области нравственной дѣйствительно мирится монизмъ съ индивидуализмомъ. Выше мы указывали на самоотрицаніе своего *я* (въ смыслѣ цѣли), какъ на условіе идеальнаго единенія его съ другими, какъ на постулятъ нравственнаго сознанія. Мы передали анализъ чувства любви, сдѣланный французскимъ ученымъ Фуллье и другими мыслителями, которые опредѣляютъ его, именно какъ стремленіе нашего *я*, въ смыслѣ свободнаго самоопредѣленія субъекта, къ внутреннѣйшему существу любимаго лица, и говорятъ, что въ чувствѣ любви мы отдаемъ это *я* такому же *я* ближняго. Отсюда слѣдуетъ, что мораль водворяетъ *монизмъ* именно въ *индивидуализмѣ*, въ мірѣ свободныхъ существъ. А потому, если Гартманъ, Шольтенъ и русскій писатель гр. Толстой [1]) думаютъ, что, признавая за индивидомъ самостоятельное значеніе, невозможно отъ него и требовать самоотрицанія, потому что какъ же отрицать себя, если я есмь реальная единица,—если они учатъ, что самоотрицаніе будто бы возможно лишь тогда, когда я, слѣдуя пантеизму, вѣрю, что то, во имя чего я жертвую собою, есть тоже *я*, т. е. и люди, и я самъ, и міръ есть единый субъектъ: то эти мыслители игнорируютъ, вопреки собственному принципу Гартмана (по которому „мораль должна опираться на нравственное чувство и добрую волю человѣческой природы, какъ на фактъ науки“, Феном. нравств. созн., стр. 163 и 441), данныя непосредственнаго сознанія, по которому это самоотрицаніе уже дано въ чувствѣ любви и притомъ во всей его полнотѣ, т. е. въ смыслѣ отрицанія своего *я*, не какъ феномена абсолютнаго развитія Божества, но какъ самостоятельнаго свободнаго начала.

Если пантеистическое обоснованіе морали Гартманъ хочетъ поставить въ связь съ мыслью о нравственной автономіи субъекта, то это ошибка. Несомнѣнно, конечно, что если моральнымъ признается то, что всего внутреннѣе, всего тѣснѣе связано съ личностью, если внутренній міръ послѣдней совпадаетъ съ міромъ нравственнымъ, то и сама нравственность должна быть выводима изъ стремленій моего существа, изъ понятія разумнаго субъекта („Критика практ. раз.“, ч. I., стр. 46 и др.), чтобы онъ самъ служилъ довлѣющей причиной добродѣтельной жизни, а никакъ не внѣшнія побужденія, т. е. *мораль должна быть автономіей*. Справедливо и то, что автономія предполагаетъ самоутвержденіе, какъ цѣль. Но на-

[1]) См. нашу статью въ „Русскомъ Дѣлѣ“, 18-го Августа 1886 года, о пантеистической морали гр. Толстого.

сколько это самоутвержденіе воли отожествляетъ себя съ нравственнымъ въ противоположность отрицаемой эмпирической природѣ воли—настолько было бы крайне несправедливо видѣть здѣсь самоутвержденіе субъекта въ его различіи отъ воли нравственной. И если поэтому Гартманъ думаетъ достигнуть моральной автономіи тѣмъ, что увѣряетъ, будто самоотрицаніе ради Бога и ближнихъ есть самоутвержденіе лишь потому, что Богъ есть *ты самъ*, т. е. потому, что ты же самъ остаешься цѣлью самоотрицанія: то наше сознаніе признаетъ этотъ принципъ столь же этереномическимъ, какъ иѳику Магомета; оно не находитъ въ своей нравственной волѣ стремленія любить самого себя и сводить къ любви къ себѣ самому всѣ добродѣтели. Если Гартманъ признаетъ не истинно-моральнымъ самоотрицаніе индетерминиста, какъ актъ морали этереномической (Феном., 779), то ему слѣдуетъ возразить, что только такое самоотрицаніе и есть автономическое, т. е. истинно-моральное, которое, имѣя мотивомъ своимъ себя, какъ нравственнаго, т. е. практическаго субъекта, требуетъ во имя этого самоутвержденія нравственной воли *полнаго* отрицанія того, что не совпадаетъ съ нею; а самоутвержденіе, въ смыслѣ самоотрицанія Гартмана, будетъ только догадливостью, каково самоотрицаніе принимающаго мучительную операцію ради здоровья. Если, далѣе, по Гартману, единство нравственныхъ существъ тѣмъ возвышается надъ царствомъ Божіимъ христіанства и любовь пантеистовъ надъ христіанскою, что-де въ послѣднемъ случаѣ связующимъ элементомъ является этереномія (837) (т. е. собственно альтруизмъ, а не эгоизмъ), то мы скажемъ, что предъ нравственнымъ сознаніемъ тѣмъ и высока христіанская любовь, тѣмъ и возвышенно царство Божіе, что это есть любовь безкорыстная, ничего для себя не ищущая, царство существъ свободныхъ, царство именно нравственнаго начала, чѣмъ оно перестало бы быть, если бы сознало себя единымъ не въ единой любви, а субстанціально, каково единство и любовь стоглавой Гидры [1]).

Насколько самъ Гартманъ нравственное сознаніе опредѣлялъ, какъ *сознаніе самого себя*, какъ нравственно дѣйствующаго, а подъ нравственнымъ чувствомъ разумѣлъ *самочувствіе* въ нравственномъ отношеніи (Феном. нравств. созн., VIII и 171), настолько онъ долженъ бы признать, что подъ субъектомъ нравственной жизни слѣдуетъ разумѣть не теоретическое представленіе человѣка, а динамическое, и, слѣдовательно, пола-

[1]) Важность такого именно единства,—единства, водворяемаго любовью, долженъ бы понимать Гартманъ, который въ той же „Феноменологіи“ говоритъ, что, „насколько любя ближнихъ, человѣкъ любитъ ихъ въ Богѣ, настолько онъ самъ и всѣ люди и Богъ суть едино даже (?) въ индетерминистическомъ теизмѣ“ (805).

гать нравственный долгъ, т. е. содержаніе морали, не въ томъ къ чему склоняютъ выводы изъ теоретическаго представленія себя, но какимъ я его представляю *непосредственно*. И только та мораль будетъ представляться автономіей, которая требуетъ отъ меня того, что требуетъ мое нравственное сознаніе; всякая же другая мораль есть этерономія [1]).

Если, какъ и сказано въ „Критикѣ практ. разума": „воля добра не чрезъ пригодность свою къ достиженію какой-нибудь цѣли, но только чрезъ хотѣніе, т. е. *добра въ себѣ*" (ч. I, стр. 24); если „всюду въ мірѣ да и внѣ его нельзя мыслить ничего, что было бы исключительно добрымъ, кромѣ доброй воли" (стр. 23): то подводить внѣшнія основанія для нея, наприм., въ субстанціональномъ тожествѣ субъектовъ, т. е. искать началъ, которыя еще лучше, еще добрѣе ея, значило бы лишать ее нравственнаго значенія; вотъ почему въ предисловіи къ первой критикѣ Кантъ говоритъ, что нравственная дѣятельность не нуждается ни въ какой теоретической помощи, напротивъ, должна быть обезпечена отъ ея содѣйствія, чтобы не впасть въ противорѣчіе съ собою (XXII стр., см. также стр. XXV, ibid.).

Гартманъ соглашается, что любовь возможна только между *личностями*, но тутъ же прибавляетъ условіе, исключающее принципъ, а именно: „подъ условіемъ ихъ тожества по бытію" (l. c. 808). Однако, если ты — *едино* съ Богомъ и людьми и помимо своей самоотверженной къ нимъ любви, если она есть не зиждительное водвореніе этого единства, а просто любовь къ себѣ же самому, то теряется вся привлекательность борьбы ради нравственнаго совершенства, ибо она окажется какой то безсмысленной работой бѣлки въ колесѣ, которая бѣжитъ туда, гдѣ она уже есть. Нравственная автономія идетъ такъ далеко, что не только не требуетъ того, чтобы единство, которое осуществляется въ ней, было фактически дано въ формѣ субстанціональнаго единства людей въ пантеизмѣ, но, напротивъ, вовсе не допускаетъ подобнаго единства, фактически предваряющаго ея стремленія, которыя иначе сейчасъ же теряютъ характеръ стремленій автономическихъ, нравственныхъ. Нравственность не хочетъ видѣть себѣ авторизаціи въ статическомъ бытіи, не хо-

[1]) Кантъ осуждаетъ даже мораль нравственнаго чувства. Признавая всякое чувство за чувственное ощущеніе и, слѣдовательно, за данное не динамическаго, но пассивнаго, эмпирическаго самопознанія, онъ не можетъ признать опирающуюся на него нравственность за автономію (См. „Критика практ. раз.", ч. I, стр. 31, 39, 62 и 63; ч. II, стр. 29, 30, 60, 78, 79, 84, 95, 133). Буквальное подтвержденіе см, въ „Основаніяхъ практической философіи „Лотце", стр. 19: „Наша собственная природа есть для насъ, какъ существъ нравственныхъ, нѣчто чужое; такъ что мы подлежали бы *внѣшнему* принужденію, еслибъ вынуждены были допускать совершеніе лишь того, что вытекаетъ изъ этой природы".

четъ укладываться въ готовыя категоріи, она, какъ дѣятельность по преимуществу личная, можетъ быть дѣятельностью *только творческой*, она водворяетъ нравственное единство тамъ, гдѣ его *фактически еще нѣтъ*, она разрушаетъ эгоизмъ только такой, который разумно *возможенъ* (въ индивидуализмѣ). Если плодомъ творчества субъекта Абсолютнаго было реальное существованіе активныхъ существъ, то плодомъ творчества этихъ послѣднихъ должно явиться реальное нравственное единство міра духовъ. Этого единства фактически нѣтъ, оно должно быть сотворено и притомъ не Богомъ; вотъ почему и говорили отцы Церкви, что Богъ можетъ сдѣлать все, кромѣ спасенія человѣка.

Даже сознанія силы, нужной для нравственной дѣятельности, лишены детерминисты. Гартманъ говоритъ, что любовь къ Богу, какъ не-субъекту, невозможна, а (868) возможно къ Нему на высшей ступени нравственнаго сознанія (?) лишь состраданіе. Но что же — спросимъ мы — даетъ субъекту нравственную помощь, если онъ есть не болѣе, какъ „группа актовъ этого абсолютнаго“ (814 стр.), простое „явленіе, относящееся къ нему, какъ своему субстрату?“ (817). Если само абсолютное не имѣетъ настолько самостоятельности или реальности, чтобы стать объектомъ нравственныхъ отношеній въ полномъ смыслѣ слова, но можетъ возбуждать только состраданіе, какъ животное, то какую же ничтожную роль можно оставить за его модусомъ, за его явленіемъ? И можетъ-ли подобная тѣнь бытія сознавать въ себѣ силу нравственной борьбы и совершенства? Если фактическое самоотрицаніе для пантеиста все-таки не вполнѣ лишается своего нравственнаго характера, то это лишь потому, что практически-то всякій человѣкъ—индивидуалистъ, въ силу психической необходимости, а пантеистическое самопредставленіе возможно лишь въ теоріи.

§ 6. Нѣкоторые изъ новѣйшихъ представителей пантеистическаго детерминизма: Гартманъ, Шольтенъ, гр. Толстой и др. настаиваютъ на своемъ согласіи съ ученіемъ Откровенія. Разсмотрѣніе этого вопроса не входитъ въ нашу задачу, да и разъясненное выше отношеніе детерминизма и индетерминизма къ вопросамъ нравственнымъ и къ ученію о Божествѣ достаточно показываютъ, къ какому произвольному перетолкованію христіанскихъ истинъ должна вести всякая попытка согласить ихъ съ детерминизмомъ. Мы хотимъ только въ заключеніе нашего изслѣдованія о свободѣ указать на одинъ фактъ, который достаточно характеризуетъ отношеніе детерминизма и индетерминизма къ Откровенному Ученію. Одинъ изъ тѣхъ представителей детерминизма, которые считаютъ свою теорію вполнѣ согласною съ христіанскимъ вѣроученіемъ,

экзегетъ по профессіи, Шольтенъ, желая указать на полную несостоятельность противоположнаго ему ученія, замѣчаетъ, что при *индетерминистическомъ* понятіи о грѣхѣ мы непремѣнно должны придти къ ученію о свободномъ паденіи, искупленіи человѣчества Богочеловѣкомъ и вообще *ко всѣмъ положеніямъ церковной догматики*. Такимъ образомъ, самъ авторъ ставитъ весь положительный смыслъ христіанскаго вѣроученія въ зависимость отъ признанія свободы воли, оставляя за детерминизмомъ право только на догматическіе *термины*, выражающіе совершенно другія понятія, чѣмъ тѣ, которыя ими означаются въ библейскомъ ученіи и церковныхъ вѣроопредѣленіяхъ.

Заключеніе.

Философская система, построяемая по любому принципу, на основаніи различнаго рода познаній, можетъ быть уподоблена скелету, который собираетъ учащійся анатомъ изъ груды костей настоящихъ и фальшивыхъ. Если онъ сложитъ хотя нѣсколько членовъ изъ соотвѣтствующихъ костей, а въ другіе члены вложитъ кости фальшивыя, а третьихъ членовъ вовсе не пріищетъ, то и въ такомъ случаѣ онъ окажетъ услугу тому, кто будетъ продолжать его дѣло: немаловажно будетъ уже то, что хотя нѣкоторыя сочлененія будутъ утверждены на своемъ мѣстѣ.—Если въ нашемъ сочиненіи по отношенію къ философіи исполнена хотя такая часть работы, то этого вполнѣ довольно. За полнотой мы не гнались, предпочитая намѣтить хоть нѣсколько пятенъ на картинѣ, но по возможности твердыхъ, чѣмъ рисовать всю однимъ штрихомъ.

ЧАСТЬ II.

Статьи философскія и критическія.

Превосходство православія надъ ученіемъ папизма въ его изложеніи Вл. Соловьевымъ. [1]).

Введеніе. — Ревность о Богѣ по формѣ и по содержанію. — Причина ересей. — Характеристика книги В. С. Соловьева.

Господь сказалъ: *„не всякій, говорящій Мнѣ: Господи, Господи, войдетъ въ царство небесное, но исполняющій волю Отца Моего небеснаго. Многіе скажутъ Мнѣ въ тотъ день: Господи, Господи! Не отъ Твоего ли имени мы пророчествовали? и не Твоимъ ли именемъ бѣсовъ изгонялиѣ и не Твоимъ ли именемъ многія чудеса творили? И тогда объявлю имъ: Я никогда не зналъ васъ; отойдите отъ Меня, дѣлающіе беззаконіе* (Мѳ. VII, 21—24). Отсюда ясно, что Господь можетъ быть близокъ лишь къ тому человѣку, или къ той сторонѣ человѣческой жизни, которая стремится къ Нему не только какъ къ личному Существу, но стремится именно къ тому содержанію жизни, которое Онъ принесъ Собою и въ Себѣ на землю. Онъ требуетъ, чтобы мы всю свою душу отдавали, но не за Него только, какъ за дорогую намъ личность, а за Него, и за Его Евангеліе, такъ что сожалѣніе Петрово объ ожидавшей Его искупительной смерти (Мр. VIII, 32—38) встрѣчается Господомъ съ осужденіемъ. Онъ велитъ намъ пребывать въ Немъ, но такимъ именно образомъ, чтобы Его слова пребывали въ насъ, такъ что Его любовь сказы-

---

[1]) Разбираемый авторъ, В. С. Соловьевъ, отпечаталъ во всѣхъ столичныхъ газетахъ письмо, въ которомъ онъ отказывается отъ взводимаго будто бы на него обвиненія въ перемѣнѣ вѣроисповѣданія. Читатели нашихъ бесѣдъ увидятъ, что рѣчь идетъ вовсе не о перемѣнахъ, но о несогласіи его основныхъ богословскихъ положеній съ самымъ духомъ божественнаго откровенія. Пусть авторъ не признаетъ схизматичности папизма и считаетъ его православнымъ: во всякомъ случаѣ принципъ папства является новымъ въ нашей церковной литературѣ, а потому и подлежитъ пастырскому и академическому обсужденію съ богословской точки зрѣнія. Такимъ образомъ авторъ не долженъ претендовать на критику даже со своей точки зрѣнія.

Въ первый разъ была напечатана въ журналѣ „Церковный Вѣстникъ“. 1890 г., №№ 10, 11, 12, и 13.

вается въ насъ исполненіемъ заповѣдей (Іоан. XV, 7—10), а всякая иная любовь, заключающаяся не въ усвоеніи Христова духа, но въ привязанности только личной, напримѣръ, въ желаніи уничтожить Его враговъ, встрѣчаетъ въ Немъ не содѣйствіе, но противодѣйствіе и посрамленіе: Самъ Господь исцѣляетъ усѣченное ухо Своего предателя и допускаетъ неразумнаго ревнителя сдѣлаться отступникомъ, дабы потомъ очистить его чрезъ покаяніе.

Такимъ образомъ служеніе Христу, или христіанская жизнь есть постепенное проникновеніе себя Христовымъ духомъ смиренія и любви и сообразное съ тѣмъ духовное объединеніе съ Его богочеловѣческою личностью.

Не таково служеніе людямъ и единеніе съ ними. Единеніе съ людьми, и съ людьми грѣшными, требуетъ отъ ихъ друзей не внутренняго переворота, но лишь внѣшняго соглашенія съ ихъ интересами. Такова къ сожалѣнію не только случайная дружба пріятелей, но отчасти и любовь супружеская, и даже любовь родительская. Люди наслаждаются другъ другомъ, любуются одинъ другимъ, и дѣлаютъ все то, что можетъ относиться къ пользѣ и удовольствіямъ другъ друга. Но если мы подобнаго же рода любовь, плотскую и исключительную, переносимъ на Христа; если Его святѣйшему лицу думаемъ угодить или чувственною привязанностью къ Нему, какъ Петръ въ своемъ первомъ паденіи, или внѣшне-дѣятельнымъ уничтоженіемъ Его враговъ, какъ тотъ же Петръ въ своемъ второмъ паденіи, тогда наша религія, наше усердіе остаются христіанскими лишь по внѣшности, лишь по виду, ибо тогда человѣкъ любитъ лишь внѣшній обликъ Христа, а не содержаніе Его характера, не Христовъ законъ, не Христову жизнь; такимъ скажетъ Господь: *„Я никогда не зналъ васъ“*.

То, что называется ересью, именно и заключается въ пренебреженіи людьми главной стороны христіанской жизни и религіи (т. е. предпочтенія всему Христовой жизни) ради исключительнаго вниманія къ вещамъ стороннимъ и внѣшнимъ. Почему же происходятъ подобныя явленія? А потому, что извращенная грѣхомъ человѣческая природа имѣетъ въ своихъ *„удѣхъ инъ законъ противовоюющъ закону ума“* (Римл. VII, 23). Высшая сторона нашей души хотя привлекаетъ насъ къ божественному облику Небеснаго Жениха, но путь къ Нему тернистъ и труденъ; я долженъ по этому пути распять въ себѣ ветхаго человѣка, уничтожить свои страсти и всѣ приманки міра, а настолько не хватаетъ любви ко Христу и презрѣнія къ міру. Вотъ грѣшная душа и ищетъ на свою погибель такихъ путей, чтобы и любовь ко Христу сохранить и отъ мірскихъ прелестей и фантазій не оторваться. Вмѣсто слу-

женія Ему чрезъ начатіе новой благодатной жизни, отвращающейся отъ гордости, и насилія, и вражды, и похоти плотской, и возращающей въ насъ духъ цѣломудрія, смиренномудрія, терпѣнія и любви, человѣкъ удовлетворяется или одной мірской, получувственною любовью къ Нему, какъ всѣ протестанты и штундисты, и кричитъ, что онъ уже искупленъ, или какъ во второмъ паденіи Петра, вмѣсто уничтоженія врага Христова въ себѣ самомъ, вмѣсто искорененія плевелъ діавольскихъ изъ своей души и душъ ближнихъ, онъ возстаетъ на враговъ внѣшнихъ и мечтаетъ объ устроеніи такихъ на землѣ внѣшнихъ порядковъ, при коихъ, по его заблужденію, будетъ всѣмъ легко спасаться. Это есть заблужденіе всѣхъ тѣхъ еретиковъ, которые желали распространять религію насиліемъ и овладѣвать государственною силою для служенія Христу. Таковы римско-католики и всѣ желающіе служить Богу внѣшними средствами, а не духомъ и истиною. Но невозможно служить двумъ господамъ, и нельзя работать Богу и мамонѣ. Тѣсный путь одинъ, и кто не со Христомъ, тотъ противъ Него; всякая ересь, которая, вмѣсто новой благодатной жизни, ищетъ въ христіанствѣ осуществленія подобныхъ мірскихъ фантазій, тѣмъ самымъ лишаетъ себя благодати и отступникъ становится, *„якоже язычникъ и мытарь“*.

Въ нашей русской общественной жизни произошло именно такое паденіе, какъ въ жизни Петра. Одинъ литераторъ, боровшійся противъ враговъ Христовыхъ силою философскихъ и затѣмъ апологетическихъ изслѣдованій, повидимому огорчился, что сама по себѣ истина такъ медленно, и такъ незамѣтно побѣждаетъ враговъ. Ему вѣроятно горько было видѣть Христову вѣру пренебрегаемой высшимъ обществомъ и безнаказанно попираемой со стороны нигилистовъ—развратителей юношества, и вотъ, вмѣсто того, чтобы трудомъ духовной жизни и науки достигнуть чрезъ благодать Божію такихъ духовныхъ даровъ, предъ коими бы пали козни враговъ Христовыхъ, этотъ мыслитель сталъ думать объ устроеніи такихъ общественныхъ церковно-государственныхъ порядковъ, при коихъ никто не могъ бы порабощать, или оскорблять церковь, при коихъ сила церкви дѣйствовала бы безпрепятственно и торжественно побѣждала своихъ враговъ. Если бы онъ научился и научилъ насъ для сей цѣли стать Златоустами или Григоріями, пріобрѣсти любовь Іоанна Богослова или силу апостола Павла,—о! тогда кто бы его не благодарилъ? Но онъ сталъ искать другихъ средствъ, устроеній государственныхъ, онъ извлекъ мечъ, какъ Петръ, и погибаетъ отъ меча лжи и губитъ своихъ послѣдователей. Онъ впалъ въ ту страшную яму заблужденій, куда естественно падетъ всякій ревнитель церкви

не по разуму; онъ постепенно и послѣдовательно сталъ склоняться къ тому ученію, что возвело насиліе въ законъ, въ тотъ страшный ровъ папизма, который, начавъ внѣшне ревновать о Христѣ, изгналъ Его изъ своего общества и поставилъ грѣшнаго человѣка вмѣсто Христа.

Мы именно говоримъ о новой книгѣ Вл. С. Соловьева: „La russie et l'église universelle", въ которой его прежнія папистическія сомнѣнія достигли степени уже самаго чистокровнаго ультрамонтанства, гдѣ папа римскій является органомъ божественной истины уже не чрезъ вселенскій соборъ, какъ значилось въ прежнихъ сочиненіяхъ Соловьева, но ex sese etiam sine consensu ecclesiae, какъ сказано было на Ватиканскомъ соборѣ. Если къ этому прибавимъ, что здѣсь признается догматъ объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына (filioque), а равно и непорочное зачатіе Пресв. Дѣвы, то поймемъ, что мысль автора уже окончательно слилась съ римско-католическимъ исповѣданіемъ, такъ что весьма понятно, почему римскій папа объявилъ автору офиціальную благодарность вмѣстѣ съ выраженіемъ надежды, что весь русскій востокъ признаетъ папское главенство и подчинится ему.

Но насъ собственно занимаетъ это сочиненіе не само по себѣ, но какъ типическое явленіе того религіознаго матеріализма, искушеніе котораго въ нынѣшнее время, время пробужденія церковныхъ интересовъ при продолжающемся нравственномъ извращеніи общества, особенно сильно можетъ воздѣйствовать на человѣческія сердца. Поэтому при изложеніи и разборѣ названнаго сочиненія вниманіе наше будетъ устремлено главнымъ образомъ лишь на двѣ его стороны: на раскрытіе положительнаго религіозно-церковнаго идеала автора, и на его оцѣнку съ православной точки зрѣнія. Мы не будемъ касаться ни историческихъ, ни библейско-экзегетическихъ, ни метафизическихъ обоснованій и доказательствъ, коими авторъ хочетъ подкрѣпить свою систему: все это области, уже извѣданныя и въ спорѣ никогда неразрѣшимыя на той діалектической почвѣ, которую они получаютъ въ названной книгѣ; лучшимъ подтвержденіемъ нашихъ послѣднихъ словъ является тотъ фактъ, что одни и тѣ же мѣста Священнаго Писанія, одни и тѣ же событія церковной исторіи служатъ посылками и для папистовъ и для ихъ противниковъ. Да, конечно, ни одно вѣроисповѣданіе не основывается на діалектикѣ, но получаетъ свою жизненную силу чрезъ начертаніе извѣстнаго новаго уклада религіозной жизни, который и воздѣйствуетъ на совѣсть, или на страсти человѣческія и привлекаетъ къ себѣ или тѣхъ, которые подчиняются голосу совѣсти, или тѣхъ, которые влекутся страстями. Такъ ученіе

Христово, изложенное Имъ въ притчахъ, разрѣшило собою всѣ запросы совѣсти, а потому *всякъ, иже отъ истины — послушаетъ гласа Его*“ (Іоан. XVIII, 37). Ученіе Магомета удовлетворяетъ страстямъ азіатскихъ характеровъ, а потому оно и увлекло собою всѣхъ, работавшихъ этимъ страстямъ.

Итакъ, какой же духовной потребности удовлетворяетъ новое ученіе Соловьева, перешедшее въ старый папизмъ?

Религіозный идеалъ Соловьева касается собственно церкви и сводится къ двумъ главнѣйшимъ положеніямъ: 1) церковь должна получить власть надъ государствомъ и дѣйствовать чрезъ государственное законодательство; 2) она должна имѣть здѣсь на землѣ религіозный непогрѣшимый центръ въ своемъ высшемъ и вселенскомъ начальникѣ — римскомъ папѣ.

А) Церковь и царства мірскія.

Ученіе Соловьева о господствѣ церкви надъ государствомъ.—Ложность такого ученія по существу.—Исключительное значеніе церкви между человѣческими обществами.—Духовное оружіе церкви—смиреніе и любовь.—Ея значеніе, какъ силы соціальной.—Справка съ исторіей церкви. — Вліяніе церкви на бытъ и значеніе мученичества.

Исходя изъ совершенно вѣрной мысли о томъ, что Господь не только начерталъ намъ путь личнаго спасенія, но соединилъ Своихъ послѣдователей въ одно духовное тѣло, такъ что спасеніе достигается нами не лично и не отдѣльно, но чрезъ наше участіе въ этомъ союзѣ, или чрезъ церковь, нашъ авторъ почему-то требуетъ, чтобы этотъ нашъ союзъ во Христѣ, или церковная жизнь не была бы союзомъ только религіознымъ, союзомъ нашихъ совѣстей, но вмѣщала въ себя всѣ стороны политической или государственной жизни подъ видимымъ главой (XXIV гл.). Недостаточно, говоритъ онъ, любви: должна быть и юридическая правда (justice). Въ этомъ, какъ мы покажемъ, и заключается главнѣйшая ложь автора, вовлекшая его въ еретическіе догматы. Вотъ какъ опредѣляетъ онъ понятіе церкви: „чтобы дѣйствовать въ несовершенномъ человѣчествѣ и въ единеніи съ нимъ, полнота благодати и истины божественной должна быть представлена въ учрежденіи общественномъ (а не чисто религіозномъ только), божественномъ по своему происхожденію, цѣли и власти, но человѣческомъ по своимъ средствамъ“ (127). Что же разумѣетъ авторъ подъ общественнымъ учрежденіемъ, и о какихъ средствахъ идетъ рѣчь? Государство, законъ и физическую силу, безъ коихъ, по его словамъ, „церковь не можетъ основать на землѣ христіанскаго мира и правды“ (59). „Когда рѣчь идетъ объ общей жизни человѣчества, — говорится въ другомъ мѣстѣ,— то она должна быть тождественно пресуще-

ствлена, сохраняя однако всецѣло самые виды, или внѣшнія формы, земного общества: именно эти-то формы, поставленныя въ послушаніе и освященныя извѣстнымъ образомъ, должны служить видимыми средствами для общественной дѣятельности Христа въ Его церкви" (127). Въ третьемъ мѣстѣ авторъ говоритъ, что дѣятельная роль въ жизни принадлежитъ собственно государству, отъ котораго будто бы зависятъ историческія судьбы человѣчества (19), а потому безъ государства на долю церкви остаются только священнодѣйствія, въ коихъ будто бы и заключается единственно дѣятельность церкви восточной: она только молится, а латинская молится и работаетъ. Авторъ прямо говоритъ, что христіанство есть учрежденіе общественное, а не личная только религіозность; общественное для него то же, что и государственное; послѣднее начало нужно необходимо, по его мнѣнію, подчинить церкви, ибо иначе ей принадлежать будетъ христіанинъ только въ храмѣ, а всѣ его гражданскія отношенія будутъ предоставлены господству языческихъ страстей (331). Авторъ этими словами уже заранѣе росписался въ цѣлой системѣ папизма и дальнѣйшіе его выводы въ пользу послѣдняго дѣйствительно являются лишь логическимъ продолженіемъ поставленнаго принципа. Но этотъ принципъ есть прямое отрицаніе Евангелія.

Авторъ не хотѣлъ принять во вниманіе именно тотъ фактъ, что нѣкоторыя изъ формъ общественной жизни именно по самому существу своему не могутъ войти въ церковь, потому что самое существованіе ихъ обусловливается жизнью по ветхому человѣку, жизнью еще не освободившеюся отъ грѣха. Такъ именно государство, которое можетъ имѣть законы по человѣчеству самые справедливые, правителей самыхъ добродѣтельныхъ и мудрыхъ, тѣмъ не менѣе никогда не можетъ сдѣлаться частью церкви. Почему? Потому, что по самому понятію своему государство есть начало, которое дѣйствуетъ физическою силою, которое свои законы здѣсь на землѣ должно ограждать земными карами, а исполнителей награждать земными преимуществами. Государство не можетъ не воевать, не можетъ отдавать себя на смерть, но должно защищаться. Церковь можетъ и должна молиться за успѣхъ государственныхъ предпріятій, которыя ко благу, молиться за государей и призывать на нихъ благословеніе Божіе, но никогда не можетъ и не должна церковь свои, возложенныя на нее Богомъ, задачи проводить путемъ учрежденій государственныхъ; тогда она перестанетъ быть церковью, перестанетъ быть союзомъ человѣческихъ совѣстей, царствомъ не отъ міра, котораго слуги не подвизаются оружіемъ по слову

Христа; она бы тогда измѣнила завѣту древнихъ временъ, когда оружіемъ церкви была добровольно и беззащитно проливаемая кровь мучениковъ, она бы тогда измѣнила завѣту апостола, чтобъ воинское опоясаніе ея было бы только истина, ея броня—праведность, ея щитъ—вѣра, шлемъ—спасеніе, ея мечъ—слово Божіе. Вотъ тѣ силы и средства, коими воинствуетъ церковь, а государство, хотя есть союзъ почтенный и благословляемый Богомъ, но онъ—для ветхаго человѣка, для земного, онъ можетъ благопріятно относиться къ церкви въ виду собственной пользы, но онъ не есть церковь. „*Божій слуга есть отмститель въ гнѣвъ злое творящему*“ (Рим. XIII, 4).

И вѣдь, казалось, авторъ погрѣшилъ немного: онъ только слилъ то, что можетъ стоять рядомъ другъ съ другомъ, но на самомъ дѣлѣ онъ въ приведенныхъ выраженіяхъ не только обосновалъ весь папизмъ съ отрицаніемъ соборовъ, какъ высшаго выраженія Божьей правды на землѣ, но отнялъ у церковной жизни все то, чѣмъ она возвышается надъ жизнью ветхаго человѣка, надъ всякимъ земнымъ учрежденіемъ, чѣмъ она является какъ дѣло Божіе, какъ союзъ вышеестественный. Авторъ считаетъ нужнымъ, чтобы церковь покорила себѣ государственную силу,—но для чего? Дабы дѣйствовать на общество, говоритъ онъ, дабы быть силою общественною, а не личною только. Но если онъ не хочетъ признать никакой общественной силы, кромѣ той, которая имѣетъ въ рукахъ силу физическую, если онъ отрицаетъ возможность чисто свободнаго союза, гдѣ нѣтъ земной кары, ни войны, ни дипломатіи, то зачѣмъ явилось и христіанство, зачѣмъ страдалъ Господь, отчего умирали апостолы и мученики? Ты хочешь обезпечить жизненность христіанства, но вѣдь ты его уже уничтожилъ, ты разбилъ въ ничто завѣтныя чаянія душъ о томъ, что и на этой землѣ возможенъ такой божественный союзъ, гдѣ нѣтъ тѣхъ мірскихъ началъ, гдѣ небо низошло на землю, гдѣ нѣтъ эллина и іудея, варвара и скиѳа, раба и свободнаго, но всѣ и во всѣхъ Господь.

Итакъ, чтобы точнѣе обосновать и выяснить приведенныя возраженія, мы должны противопоставить православное пониманіе общественной задачи церкви Христовой, и для своей цѣли мы постараемся показать, что слово Божіе учитъ о церкви, какъ о союзѣ: 1) совершенно отличномъ отъ всякаго союза мірского *по существу*, 2) *дѣйствующемъ* такою силою, которая по самому существу своему разнится отъ всякихъ мірскихъ средствъ—силою чисто духовною. Затѣмъ мы покажемъ, 3) что сила эта не только можетъ быть силою общественною, (а не личною только), но и признается въ откровеніи един-

ственною способною пересоздать общественный бытъ и нравы. Наконецъ, подтвердимъ это многими общими ссылками на исторію.

Прежде всего послушаемъ, какъ учитъ божественное откровеніе о церкви въ отличіе ея отъ всякаго другого мірского союза. Еще въ ветхомъ завѣтѣ праведнымъ душамъ, которыя томились мірскою неправдой, было открыто, что нѣкогда въ народѣ Божіемъ придетъ конецъ коварству, злобѣ и насилію, тяготѣвшимъ надъ царствомъ израильскимъ, окончится время войнъ и международныхъ раздоровъ. И именно это духовное царство противопоставлялось мірскимъ надеждамъ іудейскихъ правителей и ихъ упованіямъ на святость и неприкосновенность мѣста и закона, вообще всего внѣшняго. Пророки говорили, что такая надежда тщетна. „*За васъ Сіонъ будетъ распаханъ какъ поле, и Іерусалимъ сдѣлается грудою развалинъ, и гора дома сего лѣсистыми холмами. И будетъ въ послѣдніе дни; гора дома Господня поставлена будетъ во главу горъ, и возвысится надъ холмами, и потекутъ къ ней народы, и пойдутъ многіе народы и скажутъ: пріидите и взойдемъ на гору Господню и въ домъ Бога Іаковлева, и Онъ научитъ насъ путямъ Своимъ, и мы будемъ ходить по стезямъ Его; ибо отъ Сіона выйдетъ законъ, и слово Господне изъ Іерусалима. И будетъ Онъ судить многи народы, и обличитъ многія племена въ отдаленныхъ странахъ, и перекуютъ они мечи свои на орала, и копья свои на серпы*“ (Мих. III, 12; IV, 1—3). Это пророчество относится именно къ основанію Христомъ церкви, которая не знаетъ иного оружія кромѣ любви, истины и суда, заключающихся въ словѣ Божіемъ (Іоан. XII, 48). Апостолъ Павелъ объяснялъ Евреямъ, что пророчество это исполнилось уже, совершилось (Евр. XII, 22—25), а тѣ изъ жидовъ, — говоритъ Оригенъ (Р. С. С. XI, 330), — которые толковали пророчество это чувственно, въ смыслѣ устроенія подобнаго государства, въ смыслѣ внѣшняго воцаренія церкви, тѣ и отпали отъ Христа; и замѣчательно, что и нашъ авторъ это пророчество толкуетъ именно такимъ же чувственнымъ образомъ, а потому и впадаетъ въ ересь.

Другое пророчество изображаетъ подъ видомъ истукана изъ разныхъ веществъ царства мірскія, исполненныя грѣховъ и страстей; но вотъ падаетъ съ горы камень, неотсѣченный руками, и сокрушаетъ истукана, а самъ наполняетъ всю землю. Нерукосѣчный камень отъ несѣкомой горы—это Христосъ Спаситель, а вѣчность Его царства — это вѣчность церкви. Церковь уничтожаетъ царства мірскія не въ томъ смыслѣ, чтобы бороться противъ ихъ властей, или низвер-

гать ихъ устройство — нѣтъ: она уничтожаетъ лишь тѣ грѣховныя начала, которыя царствовали въ мірѣ—гордость, распутство, идолопоклонство и пр. Самыя царства остаются, но истинное царствованіе не надъ тѣлами, но надъ сердцами людей, поучаетъ Евангеліе. И если нашъ авторъ толкуетъ нерукосѣчный камень въ смыслѣ царства римскаго (137), наполнившаго землю, то это есть прямое противленіе свящ. преданію и свящ. писанію, изъ коихъ въ послѣднемъ Самъ Господь называетъ Себя камнемъ, раздавливающимъ всякаго, на кого упадетъ, а первое даже гору нерукосѣчную примѣняетъ къ Дѣвѣ, Матери Божіей.

Но если церковь есть союзъ, отдѣльный отъ царствъ мірскихъ, то гдѣ же ея дѣйствующая сила? Что это за мечъ слова Божія, что за щитъ вѣры и какъ имъ можно дѣйствовать въ общественной жизни?

Такое, болѣе точное, опредѣленіе *самаго содержанія* церковной жизни находимъ въ новомъ завѣтѣ. Явленіе новой жизни, знаменованіе насъ свѣтомъ лица Господня мы празднуемъ въ день Богоявленія, который считается началомъ общественной дѣятельности Христа Спасителя. Вотъ и посмотримъ, какое же именно зиждущее начало этой дѣятельности Онъ открылъ — государственное ли, какъ желаетъ Соловьевъ, или иное?

Что произошло собственно при Богоявленіи, и въ какомъ смыслѣ оно есть начало общественной дѣятельности Христа Спасителя? Въ томъ ли, что Онъ провозглашенъ съ неба Сыномъ Божіимъ? Но подобныя засвидѣтельствованія уже были ранѣе, и притомъ для многихъ, а здѣсь голосъ слышали только Самъ Господь и Предтеча. Или въ томъ явленіе Христовой жизни, что Онъ засвидѣтельствованъ Предтечей предъ народомъ? Но были свидѣтельства Симеона и Анны, болѣе опредѣленныя. Нѣтъ, явленіе новой жизни заключается въ томъ, что Господь здѣсь показалъ то оружіе, ту дѣйствующую силу, съ которой Онъ выступаетъ въ міръ. „*Іоаннъ же удерживалъ Его и говорилъ: Мнѣ надобно креститься отъ Тебя, и Ты ли приходишь ко мнѣ? Но Іисусъ сказалъ ему въ отвѣтъ: оставь теперь, ибо такъ надлежитъ намъ исполнить всякую правду. Тогда Іоаннъ допускаетъ Его*“ (Мѳ. III, 14—16). Господь сталъ среди грѣшниковъ, какъ бы нуждающійся въ покаянномъ крещеніи. Онъ, принося на землю правду и святость, открываетъ ее въ томъ, что какъ бы отрекается отъ этихъ Своихъ преимуществъ, и въ этомъ самоотреченіи, въ этомъ духовномъ самоумерщвленіи, открываетъ намъ законъ новой благодатной жизни. Родившійся въ пещерѣ и положенный въ ясляхъ, обрѣзанный въ 8-й день и посвя-

щенный Богу въ 40-й, Господь въ 30 лѣтъ уже открыто и сознательно поучаетъ насъ, что смиреніе и самоотреченіе — вотъ та общественная сила, которою живетъ церковь, ея власть, ея всемірный папа. Это есть именно та разгадка благоустройства жизни общественной, которую тщетно искали мудрецы міра; это есть именно то начало, которое по самому существу своему ставитъ церковный союзъ выше всякихъ внѣшнихъ гарантій, при которомъ можно расковать мечи на орала, при которомъ возможенъ союзъ свободы и мира, потому что борьба за существованіе, на которой зиждутся всѣ учрежденія земныя, имъ совершенно изгоняется, и если всякое мірское общество нуждается въ карахъ и поощреніяхъ, то именно не ради другого чего, а для сдержки себялюбія и гордости. Но съ устраненіемъ этого начала въ новой жизни, является полный просторъ для правды и свободы. Насколько человѣкъ способенъ въ себѣ убивать человѣка ветхаго, убивать гордость и креститься во Христа, настолько онъ входитъ въ церковь, настолько онъ становится выше мотивовъ внѣшней кары и внѣшняго возмездія; онъ уже гражданинъ неба. Насколько же онъ снова подпадаетъ вліянію плоти и страстей и оживляетъ въ себѣ ветхаго человѣка, настолько онъ выпадаетъ изъ церкви, а она, основанная на пути Христовомъ, остается свята и непорочна, „*неимуща скверны или порока, или нѣчто отъ таковыхъ*“.

Но вложенная въ нее Христомъ сила духовнаго самораспятія, смиренія и любви есть не только отрицательное начало, обусловливающее собою церковную свободу, но и начало положительное, воздѣйствующее на общественную жизнь. Скажемъ болѣе, по ученію христіанской религіи, эта сила благодатной жизни, исходящая изъ личнаго подвига, есть не только *самая дѣйственная* въ общественной жизни, но и *единственная*, которая можетъ улучшать жизнь общественную, не повидимому только, но по существу, тогда какъ всякое иное начало воли естественной, не оторвавшееся отъ себялюбія ветхаго человѣка, никогда не можетъ водворить на землѣ истинной правды. Послѣдняя мысль раскрыта въ книгѣ Экклезіастъ, гдѣ Соломонъ исповѣдуетъ отъ лица цѣлаго человѣчества тщету своихъ предпріятій. Старался онъ водворить на землѣ правосудіе — но вотъ беззаконіе, правду — но вотъ неправда (Экк. III, 16); съ горечью разочаровывается онъ во всѣхъ своихъ намѣреніяхъ и признаетъ, что „*кривое не можетъ сдѣлаться прямымъ, и чего нѣтъ, того нельзя считать*“ (I, 15). Естественныя мірскія средства дѣятельности, которыя авторъ названной книги считаетъ единственными для вліянія церкви на общественную жизнь, могутъ

только измѣнять внѣшнія формы жизни, но ни исправить человѣческихъ сердецъ, ни перемѣнить общественныхъ нравовъ. Какъ слѣпыхъ сдѣлать зрячими и хромыхъ ходячими или пустыню цвѣтистымъ садомъ не можетъ естественная сила, такъ и людей сдѣлать добрыми. А можетъ все это лишь сила новой благодатной жизни, то Христово духовное самораспятіе, которое намъ открывается со дня Его крещенія. И къ этому-то дню явленія новой жизни церковь примѣняетъ древнее обѣтованіе: „*возвеселится пустыня и сухая земля, и возрадуется страна необитаемая и расцвѣтетъ, какъ нарцисъ. Великолѣпно будетъ цвѣсти и радоваться, будетъ торжествовать и ликовать... Укрѣпите ослабѣвшія руки, и утвердите колѣна дрожащія. Скажите робкимъ душею: будьте тверды, не бойтесь... Тогда откроются глаза слѣпыхъ и уши глухихъ отверзутся. Тогда хромой вскочитъ, какъ олень, и языкъ нѣмого будетъ пѣть, ибо пробьются воды въ пустыню, и въ степи потоки*“ (Ис. XXXV, 1—7).

Общественный переворотъ начался именно въ тотъ день, когда людямъ открытъ былъ Христомъ новый путь смиренія, новая жизнь. Но въ чемъ же ея сила? Какъ она дѣйствуетъ на общество? А въ томъ, что эта новая жизнь коренится въ душахъ всѣхъ, сотворенныхъ по образу Божію существъ, въ высшихъ стремленіяхъ ихъ совѣсти, въ желаніи высшей жизни и свободы отъ грѣха. Разъ явившись на землю, она какъ могучій потокъ заливаетъ собою міръ, она уничтожаетъ сама собою, безъ ухищреній политики или силы оружія, уничтожаетъ своихъ враговъ, какъ желѣзнымъ цѣпомъ, по слову Михея, какъ силою единорога, по слову Валаама. Не изъ учрежденій политическихъ, но именно изъ подвига свободныхъ душъ идетъ очищеніе нравовъ; оно какъ *зерно горчичное*, изъ малаго сѣмени выростающее само собою въ огромное дерево, какъ *закваска малая*, вскисающая поверхъ сосуда, оно какъ всеистребляющій *огонь* для грѣха, лишь бы онъ возгорѣлся, какъ *мечъ*, раздѣляющій народы и семьи.

Да, Божія благодать не нуждается для вліяній на общество въ томъ, чтобы господствовать надъ мірскими державами, она уклоняется отъ того, чтобы дѣлить наслѣдства, она въ лицѣ апостоловъ не хочетъ подчинить себѣ имуществъ христіанъ, но лишь ихъ совѣсть: „*я ищу не вашего*, говоритъ одинъ апостолъ, *но васъ*“ (*2 Кор. XII, 14*); „*чѣмъ ты владѣлъ, не твое ли было, и пріобрѣтенное продажею не въ твоей ли власти находилось?*“ говоритъ другой (Дѣян. V, 4). Итакъ, мы видимъ, что и первоначальная церковь не хотѣла предъявлять никакихъ другихъ правъ, ника-

кихъ порядковъ, кромѣ свободнаго возсозданія человѣческихъ совѣстей силою слова Божія, силою благодатной жизни. Насколько сама эта сила овладѣвала душой человѣка или общественнымъ бытомъ, настолько и сказывалась въ перемѣнѣ ихъ общественныхъ порядковъ. Самъ авторъ непроизвольно обронилъ такую же мысль, противорѣчащую его книгѣ, но вполнѣ справедливую: „единство дѣйствительной вѣры съ необходимостью переходитъ въ живое и дѣятельное единство, какъ нравственное, такъ и практическое", говоритъ онъ (60). Полное бытовое единство было у первенствующихъ христіанъ, но никогда апостолы не старались законами внѣшними оградить и обезпечить свое вліяніе: они очень мало опасались, что сила благодати слова Божія останется безъ дѣйствія на общественные нравы. Хотятъ ихъ слушать—они проповѣдуютъ, не хотятъ—они уходятъ по завѣту Христа, они вѣрятъ, что благодать Божія сама работаетъ и борется съ исторіей и даже не признаютъ своихъ заслугъ: *„не я*—говорятъ они—*тружусь, но благодать, которая со мною"* (1 Кор. XV, 10).

Да, наша задача именно въ томъ, чтобы только войти въ эту благодать, только принять ее въ себя, убить въ себѣ ветхаго человѣка, тлѣющаго въ *похотяхъ прелестныхъ*, и стать носителемъ благодати. А разъ это случается, разъ только является человѣкъ, исполненный ею, то дѣйствительно вокругъ него расцвѣтаетъ пустыня и люди перековываютъ мечи на орала.

Но, скажетъ намъ авторъ, кто ручается, что такіе люди всегда будутъ? И не представляется ли церковь вмѣсто гармонически устроеннаго организма хаосомъ случайныхъ религіозныхъ возбужденій? Такой вопросъ ставитъ намъ авторъ, считающій невозможнымъ вѣрить въ то, что въ жизни церкви дѣйствуетъ непосредственная сила Божія (142). А христіане то именно этою вѣрою и хвалятся. Эту-то именно вѣру и подтверждаетъ слово Божіе ученіемъ о Христѣ, какъ не только единственномъ *Главѣ* церкви, но и ея непосредственномъ *Кормчемъ*, ея всегда оживляющей *жизни*, которою живутъ всѣ ея члены, томъ *стволъ*, изъ коего только могутъ питаться вѣтви и отъ коего оторвавшись засыхаютъ. Вотъ почему и сказано, что *„иного основанія никогда нельзя положить церкви, паче лежащаго, еже есть Христосъ"; „Онъ же во время благопотребно воздвигаетъ мужа по сердцу Своему"*. Церковь живетъ силою благодати, а этою силою владѣетъ только Богъ, и Онъ-то ее распредѣляетъ такъ, чтобы церковь никогда не лишалась ея полноты. Но если наша-то задача заключалась въ томъ, какъ сказано, чтобы входить въ эту благодать, то отсюда вовсе не слѣдуетъ, чтобы вся наша религія сводилась къ „слѣпой магометанской покорности", какъ

насъ упрекаетъ Соловьевъ (48): мы все должны дѣлать въ своей душѣ и во ближнихъ, что внушается намъ совѣстью, но наша брань чисто духовная *„не къ плоти и крови, но къ началамъ и властемъ и міродержителямъ тьмы вѣка сего, духовомъ злобы поднебесныя“*. А потому и оружіе наше должно быть не плотское, не тотъ арсеналъ или корабль мірскихъ политическихъ средствъ, въ отсутствіи коего насъ упрекаетъ авторъ (36), но именно тѣ названныя *„оружія Божія“*, въ которыя насъ облекаетъ завѣтъ апостола. Намъ не воспрещено дѣятельное отношеніе къ жизни, но воспрещено искусственное добываніе внѣшнихъ результатовъ, забѣганіе впередъ нетерпѣливою волею. Испытывай и исправляй твои побужденія, а Богъ уже устроитъ, что имъ послѣдуютъ соотвѣтствующіе результаты (Мѳ. V, 27, 33).

Мы будто ради ревности о Христѣ говоримъ, что безъ связи съ политическими законами церковь не можетъ дѣйствовать на общественное благоустройство. Но какой безумецъ рѣшился бы отрицать, что самое сильное вліяніе именно на общественную-то жизнь христіанъ церковь имѣла до IV вѣка, когда никакая мірская сила ей не содѣйствовала? А нашъ авторъ въ своей новой книгѣ рѣшается даже утверждать, что церковь не имѣетъ *надлежащей полноты* безъ подчиненнаго ей государства. Итакъ церкви не было до Константина, это была церковь не настоящая? О, человѣческое безуміе! О, дай Богъ, чтобы наша общественная жизнь, хоть одну сотую долю имѣла того христіанскаго содержанія, которое было ей присуще до IV вѣка.

Формы всякой жизни нормальной, а не насильственной, естественно складываются подъ вліяніемъ того содержанія, которое въ нее вложено. Христіанское благочестіе вноситъ такую полноту содержанія въ жизнь, что помимо всякаго законодательства самъ собою складывается христіанскій бытъ, вовсе не какъ индивидуальное личное благочестіе, но какъ сила общественная, въ свою очередь воздѣйствующая на каждую личность, но не карами, а свободно отрезвляя ея совѣсть. И если авторъ въ своемъ заблужденіи дошелъ до того, что укоряетъ жизнь русскую въ томъ, что въ ней понятіе православія выражается въ словѣ „благочестіе“, и вмѣсто „православная вѣра“ употребляется выраженіе „благочестивая вѣра“ (стр. 4), то это есть именно то самое выраженіе, коимъ опредѣляется истинная религія и въ новомъ завѣтѣ: *путь благочестія, путь Господень* (Дѣян. XVI, 17; XVIII, 26—27; XIX, 24), вотъ какъ называется христіанство въ Дѣяніяхъ и Посланіяхъ: оно именно и должно опредѣляться, прежде всего, какъ содержаніе жизни, которое *затѣмъ уже* выражается

въ догматахъ христіанскаго созерцанія и въ явленіяхъ общаго быта. Это благочестіе, или жизнь по новому человѣку имѣетъ столь могущественное вліяніе на сердца окружающей среды, что не законодательнымъ порядкомъ, а свободно, лишь по согласію правительствъ свѣтскихъ, выростаютъ немедленно благотворительныя заведенія, литературныя и ученыя школы, общественные обычаи и пр. Для фактическаго подтвержденія этой мысли не будемъ напоминать *житія* св. Василія Великаго, или Іоанна Златоуста, или Тихона Задонскаго: довольно посмотрѣть, что въ настоящее время дѣлается по близости отъ насъ въ Кронштадтѣ.

Но, скажутъ намъ, вѣдь общественный бытъ всегда вліяетъ на направленіе государственной администраціи; она даже большею частью въ мудрыхъ государствахъ старается для своей же пользы и прочности издавать такіе законы, которые стоятъ въ возможномъ согласіи съ бытомъ народа: итакъ, не выйдетъ ли и при вашемъ пониманіи необходимаго вліянія церкви на государство? Да, оно будетъ существовать, но громадная разница заключается именно въ томъ, что все же не церковь, а само государство будетъ руководиться такими цѣлями, будетъ руководиться свободно и до тѣхъ поръ, пока пожелаетъ, на него будетъ вліять собственно не самая церковь, но лишь то содержаніе, которое она привнесетъ въ жизнь. Церковь же сама останется царствомъ не отъ міра сего и ея служители не будутъ нарицаться обладателями, но большій въ нихъ останется слугою всѣхъ (Мѳ. XX, 26).

Но авторъ жалуется, что безъ вліянія на законы государственные ничѣмъ не будетъ гарантирована ревность пастырей. Не хочетъ ли онъ сказать, что нормальное устройство церковнаго общества должно заранѣе устранить возможность невинныхъ страданій за Христа? Такъ пусть онъ знаетъ, что истинная ревность за вѣру, полное и безповоротное рѣшеніе идти за Христомъ всегда и при всѣхъ порядкахъ жизни разрѣшается въ исповѣдничество или мученичество, если не отъ враговъ церкви, то отъ лжебратій, если не отъ лжебратій, то отъ непослушанія чадъ, такъ что истинный апостолъ Божій „*каждый день умираетъ*“ (1 Кор. XV, 31); онъ даже не живетъ, но живетъ въ немъ Христосъ (Гал. II, 20). Напротивъ, если есть такой порядокъ, гдѣ служителей Божіихъ ожидаютъ только похвалы, почести и спокойствіе, если они уже здѣсь на землѣ пріемлютъ мзду, если въ томъ или другомъ видѣ, во внѣшнихъ ли мученіяхъ, или во внутреннихъ скорбяхъ не несутъ подвига мученичества, то это не служители Божіи, но самообольщенные служители собственныхъ мірскихъ фантазій и интересовъ. Новый человѣкъ обновляется въ насъ лишь

постольку, поскольку тлѣетъ ветхій, говоритъ апостолъ, и горе намъ, если всѣ люди говорятъ о насъ хорошо; горе смѣющимся нынѣ, горе богатымъ и пресыщеннымъ нынѣ (Лук. VI, 24 — 27) — говоритъ Господь, — ибо таковы были лжепророки. Такъ жить хотятъ и нынѣ тѣ политическіе интриганы, коихъ внѣшняя энергія, правда, можетъ восхищать мечтателей, но которые, войдя въ союзъ съ мамоной, для нея и живутъ, а не для Христа работаютъ; которые, нося имя католическихъ пастырей, суть однако служители сего грѣшнаго міра, а не Христа, и вполнѣ подобны древнимъ лжепророкамъ. Вотъ почему мы сказали въ началѣ, что самое общее опредѣленіе авторомъ задачи церкви, какъ долженствующей охватить собою всѣ формы жизни, включая и всѣ тѣ ея отправленія, кои присущи лишь жизни ветхаго человѣка, что такое-то оміршеніе церкви есть само по себѣ злѣйшая ересь, почти отрицаніе самаго христіанства. Такой союзъ компромиссовъ съ княземъ міра сего не есть отвѣтъ на запросы совѣсти, но удовлетвореніе страсти, и именно страсти религіознаго оміршенія, той самой, которая влекла іудеевъ къ дѣланію себѣ видимыхъ боговъ — истукановъ. И если мы всмотримся въ самое частнѣйшее описаніе церковнаго единства у автора, то увидимъ, какъ у него дѣйствительно изгоняются изъ церкви всѣ ея отличительныя черты отъ грѣшнаго міра, какъ она по существу своему совершенно перестаетъ быть союзомъ религіознымъ, союзомъ христіанскимъ, какъ замѣняетъ Христа папою, а Его любовь — политическимъ согласіемъ.

Вотъ этого-то религіознаго матеріализма должны мы опасаться въ дѣлѣ религіи, должны заботиться не о томъ, чтобы оградить силою извѣстныя формы христіанской жизни, а о томъ, чтобы вкладывать въ жизнь христіанское содержаніе, христіанскую любовь и смиреніе, жить по новому человѣку, созданному по правдѣ и преподобію истины. Только такая жизнь будетъ потребностью нашей совѣсти, идеалъ же нашего автора удовлетворяетъ, какъ оказывается, не совѣсти, а грѣховной страсти сомнѣвающагося нетерпѣнія, какъ намѣреніе учениковъ низвесть огнь на невѣрныхъ самарянъ. Всѣмъ такимъ религіознымъ матеріалистамъ говоритъ Господь: *„не вѣсте, коего духа есте вы“* (Лук. IX, 55).

Б) Главенство папы.

Свѣтскій характеръ этого ученія.—Единая глава церкви—Христосъ.—Спасительное значеніе этого вѣрованія. — Ученіе о главенствѣ папы содержитъ логическое противорѣчіе. — Вселенскій соборъ.

Переходимъ ко второму положенію разбираемой нами книги — о главенствѣ папы, непосредственно вытекающему,

какъ сказано, изъ перваго, утверждавшаго необходимость подчиненія духовенству всѣхъ общественныхъ и политическихъ силъ жизни. Взявшись за мірскія средства дѣятельности, римская церковь постепенно возвела въ законъ и тѣ несовершенства, которыя присущи мірскимъ обществамъ. Несовершенства эти заключаются, во-первыхъ, въ невозможности для естественной жизни общаго соглашенія и потому въ необходимости слушаться одного, а затѣмъ, во-вторыхъ, въ такомъ удаленіи общей жизни отъ нравственной правды, что найти ее и ею обсуждать жизнь признается невозможнымъ, а потому предъ волею высшей власти требуется безусловное подчиненіе, признается ея непримѣнимость хотя при ея нравственномъ несовершенствѣ. Такъ въ латинствѣ получилось: 1) ученіе объ единоличномъ управленіи церкви, или о вселенскомъ духовномъ и свѣтскомъ главенствѣ папы, и 2) объ его непогрѣшимости. Единство власти и безусловное ей повиновеніе въ живни естественной — благо, и притомъ въ нѣкоторыя эпохи лучшее и даже единственное средство къ удержанію людей отъ взаимнаго самоистребленія, отъ произвола, отъ насилія и т. п. пороковъ. Но въ жизни церкви, которая за правду умирать не только не боится, но ставитъ въ этомъ самую цѣль вступленія въ нее новыхъ чадъ, требуя, чтобы они распяли въ себѣ ветхаго человѣка и крестились въ смерть Христову,—въ жизни церкви, говоримъ, бояться слѣдуетъ не обидъ внѣшнихъ со стороны людей, но господства страстей духовныхъ, не только не боящихся внѣшней нравственно погрѣшительной власти, но именно вмѣстѣ съ нею возведенныхъ въ Римѣ на престолъ Христовъ. Убивать этихъ, дѣйствительныхъ, безтѣлесныхъ враговъ церкви, отъ которыхъ умираетъ ея тѣло, но душа по смерти тѣла ввергается въ геенну, убивать, говоримъ, такихъ враговъ можетъ лишь Тотъ, Кто ихъ убилъ въ Себѣ, кто святъ не въ догматическихъ лишь опредѣленіяхъ, но *„иже грѣха не сотвори, ниже обрѣтеся лестъ во устѣхъ Его“*, — лишь Христосъ, который одинъ и можетъ быть непосредственнымъ Управителемъ и единственнымъ Главою церкви. Это есть первое положеніе, которое противопоставляется православною церковью папизму, которое представляетъ собою особенно дорогое для христіанина вѣрованіе.

Воспроизведемъ его почастнѣе. Мы видѣли, что содержаніе церкви есть та новая благодатная жизнь, которая открыта намъ въ примѣрѣ Господа Іисуса Христа и въ Его проповѣди, и утверждена Его и апостольскими догматами, какъ жизнь, не только высокая и святая, но и истинная, стоящая въ полномъ соглашеніи со свойствами Божіими и

съ сотворенными Имъ законами бытія. Къ числу такихъ догматическихъ вѣрованій, утверждающихъ на незыблемомъ основаніи нашу христіанскую волю, относится и то обѣтованіе, что начавшаяся съ пришествія Христова новая благодатная жизнь не только не уничтожится на землѣ, но и не померкнетъ, не будетъ одолѣна вратами ада, не будетъ имѣть скверны или порока, не порветъ своихъ связей со Христомъ, какъ живое тѣло не можетъ оторваться отъ головы, ни свѣжая вѣтвь отдѣлиться отъ ствола. Но такая святость по обще-христіанскому вѣрованію не можетъ принадлежать ни отдѣльному человѣку, ни приходу, ни помѣстной церкви: все это получаетъ свое освященіе лишь по своей принадлежности къ церкви вселенской, а сами отдѣльныя ея части, будучи управляемы грѣшными людьми, не могутъ быть и святы безусловно. Чтобы быть святою, церковь не можетъ имѣть грѣховный источникъ своей жизни, грѣховнаго главу; единый ея глава—Христосъ. Единовластіе надъ церковью не можетъ быть принято по самому ея существу. Чтобы быть церковью, чтобы быть союзомъ вышеестественнымъ, отвергшимся ветхаго человѣка, церковь не должна имѣть общей видимой власти, отъ такой власти она, взятая въ цѣломъ, должна быть свободна. Приходы и епархіи, которые, какъ и отдѣльные люди, лишь стремятся выразить въ себѣ церковное совершенство—они управляются облагодатствованною, но все-таки человѣческою волею: напротивъ, вся вселенская церковь, гдѣ являемость уже не отличается отъ существа, лишь дотолѣ и остается церковью, пока управляется Христомъ и только Имъ. Эта дорогая истина православія предстанетъ намъ съ полною ясностью, если мы обратимъ взоръ нашъ къ той борьбѣ въ насъ добра и зла, на которой разъясняется вообще все значеніе христіанскихъ вѣрованій. Паденіе Адамово и продолжающаяся наша грѣховность заключаются именно въ томъ, что мы, даже въ добрыхъ начинаніяхъ нашей воли, скоро забываемъ наше дѣло, а смотримъ на себя, на свое „я“ и услаждаемся горделивымъ помысломъ.

Жизнь новая, благодатная, заключается напротивъ въ томъ, чтобы человѣкъ отказался отъ себя и жилъ для Бога. Разность между живущими тою и другою жизнью сказывается сейчасъ же въ ихъ предпріятіяхъ. Первый добивается отъ жизни внѣшнихъ плодовъ своихъ предпріятій, чтобы ими любоваться; второй, по заповѣди Христовой, всю свою внѣшнюю жизнь отдаетъ въ руку Божію и печется только о чистотѣ своихъ намѣреній и начинаній, оставаясь въ полной увѣренности, что исходъ всякаго дѣла въ рукѣ Божіей, а Богъ зла человѣку не желаетъ, и если наша воля имѣетъ

готовность ему повиноваться, то Господу никто другой уже не можетъ воспрепятствовать совершить Свой совѣтъ. Церковь, какъ жизнь полной святости, совершенно соединившаяся съ волею Божіею, именно по этому самому, взятая въ цѣломъ, не можетъ руководиться никакой иною волей, кромѣ Божьей, не можетъ и не должна предусматривать человѣческимъ грѣховнымъ умомъ своихъ судебъ, но принимать всѣ совершающіяся съ нею событія, какъ прямую волю Божію: самая ея жизнь, самыя эти событія, какъ событія общецерковныя, суть не иное что, какъ то пребываніе съ нами Христа, то вселеніе между нами Бога и хожденіе среди насъ Его Слова (слова преждеосв. литургіи), которое было предъизображено въ огненномъ богоносномъ столпѣ при изведеніи евреевъ изъ Египта, предсказано великими пророками и предначато пришествіемъ Христовымъ. *„Я самъ пойду предъ тобою и введу тебя въ покой“*, говоритъ Господь Моисею (Исх. XXXIII, 14). *„Не тебя они отвергли“*, говоритъ Онъ Самуилу, *„но отвергли Меня“*. Эти слова особенно знаменательны, ибо сказаны по той причинѣ, что ветхозавѣтный народъ не удовлетворялся непосредственнымъ водительствомъ Божіимъ, и захотѣлъ имѣть во главѣ своей мірскую, грѣшную волю. Именно такое же невѣріе въ Промыслъ Божій, въ Его реальное воздѣйствіе на жизнь проявляетъ латинство и его защитникъ, когда утверждаетъ, что безъ папы для управленія церковью Христомъ требуется каждый разъ сверхъестественное вмѣшательство божественной воли. Сверхъестественной? спросимъ, — но почему же? Вѣдь и волосъ съ головы не падаетъ безъ воли Божіей; а непосредственной — это такъ. Но вѣдь изъ чего же мы и хлопочемъ, принимая христіанскую вѣру, чего ради и находимъ силу отрекаться въ крещеніи отъ міра, какъ не по этой вѣрѣ въ непосредственное управленіе жизнью Богомъ? Если оно представляется вамъ сомнительнымъ и туманнымъ, то зачеркните прежде евангеліе, и пророковъ, и псалмы. Тогда зачѣмъ намъ разсуждать о догматахъ, когда вмѣсто христіанства у насъ нигилизмъ? Но намъ, вѣрующимъ въ Евангеліе, догматъ о непосредственномъ храненіи Богомъ благодатной на землѣ жизни и побораніи адовыхъ вратъ представляется наиболѣе дорогимъ завѣтомъ нашего Спасителя и думается, что именно на немъ испытывается жизненность нашей вѣры. Этою вѣрою и жили въ единеніи церкви до торжества христіанской имперіи, когда не было обязательныхъ властей, когда къ послушанію привлекала только вѣра и уваженіе авторитетовъ, когда не было сомнѣвающихся въ Христовомъ присутствіи.

Итакъ, жизнь церкви направляется Христомъ, но чрезъ

кого же? Да чрезъ всѣ обстоятельства исторіи, а наипаче чрезъ святыхъ людей, являющихся во всѣ времена (литургія Василія Великаго). Утверждать, будто церковь управляется папою, есть логическое противорѣчіе, выходящее изъ отожествленія церкви съ государствомъ. Спросимъ мы папистовъ: развѣ понятіе „управлять“ или „имѣть власть“ надъ церковью не означаетъ полнаго завѣдыванія всѣми существеннѣйшими моментами ея жизни? Если же признать, что Христосъ управляетъ церковью чрезъ папу, то отсюда слѣдуетъ, что отъ послѣдняго выходитъ начало всѣхъ новыхъ фазисовъ въ жизни церковной. Но развѣ отъ папы зависитъ исторія? Развѣ имъ направляются всѣ тѣ умственныя, нравственныя, политическія, литературныя, наконецъ космографическія и гигіеническія вліянія, подъ коими слагается церковая жизнь? А между тѣмъ кто будетъ отрицать, что постановленія папы могутъ охватывать собою едва сотую долю фактовъ церковной жизни, а 99 сотыхъ съ точки зрѣнія папистовъ объ управленіи Христомъ чрезъ папу, значитъ, происходятъ въ ней случайно: всѣ эти переселенія народовъ, появленія новыхъ ученій, землетрясенія, голодъ, моровыя язвы и другіе дѣятели религіозно-нравственнаго созиданія человѣчества, или жизни церковной — все это случайности? Такъ что же останется у насъ отъ ученія о церкви, какъ живомъ тѣлѣ Христа, оживляемой Его Духомъ, если жизнь эта касается едва-едва Его кожи, а система нервовъ и обращеніе крови идетъ совершенно отъ нея независимо? Или вы хотите удержать вѣрованіе, что всѣ вліянія церковной жизни, идущія отъ людей и отъ стихій, согласно направляются Богомъ къ единой цѣли спасенія и представляютъ собою пути божественнаго правленія церковью? Тогда отрекитесь отъ нелѣпой мысли объ управленіи церкви папою, о необходимости такихъ полномочій для воли, вліяющей лишь на самую малую струю церковной жизни, и признайте, что Христосъ есть ея непосредственный Кормчій, ея единый Глава. О необходимости признавать единство всѣхъ сторонъ церковной жизни отлично говоритъ самъ Соловьевъ (123): „основанная на единствѣ вѣры, вселенская церковь, какъ соціальное тѣло реальное и живое, должна обнаружить еще и *единство дѣйствованія*, достаточное, чтобы съ успѣхомъ противостоять въ каждую минуту своего историческаго существованія противъ соединенныхъ усилій враждебныхъ силъ, которыя хотятъ разрушить ее чрезъ раздѣленіе. Единство дѣйствованія для соціальнаго тѣла, обширнаго и сложнаго, предполагаетъ цѣлую систему органическихъ функцій, подчиненныхъ общему центру, который можетъ заставить ихъ двигаться въ каждую данную минуту въ жела-

тельномъ направленіи". Скажите, кто можетъ повелѣвать такими функціями церковной жизни, какъ жизнь и смерть, голодъ и урожай, появленіе новыхъ ученій, рожденіе религіозныхъ геніевъ и пр.? Только Тотъ, Кто имѣетъ ключи ада и смерти, т. е. Христосъ. Этотъ Кормчій невидимъ для чувственныхъ глазъ, но дѣла Его открываются для глазъ совѣсти и для исторіи. Онъ дѣйствуетъ Самъ, зная своеволіе и гордость Своихъ корабельщиковъ, и потому требуя отъ нихъ только послушанія Своимъ предначертаніямъ. Онъ скрываетъ отъ нихъ Свои дальнѣйшія намѣренія, дабы они не задумали ихъ осуществлять по своему неумѣлому разуму и не перестали бы въ каждомъ дѣлѣ прибѣгать къ Нему самому, не оторвались бы отъ Его разума.

Когда же грѣхи или ереси волнуютъ церковь, Господь воздвигаетъ праведниковъ, чудотворцевъ и богослововъ, которые вѣщаютъ людямъ истину и истина побѣждаетъ. Но побѣждаетъ истина опять же такъ, чтобы нашъ родъ *„прелюбодѣйный и грѣшный"* ясно видѣлъ, что творитъ это Господь, а не люди, побѣждаетъ она чрезъ вселенскій соборъ. Римскіе католики и разбираемый авторъ (93 и 311) указываютъ и на отсутствіе такихъ внѣшнихъ признаковъ, которые бы отличали соборъ вселенскій отъ беззаконнаго сборища, и на сомнительность единогласія при соборахъ, вновь собираемыхъ. Но вѣдь будь эти признаки на лицо, будь это согласіе обусловлено заранѣе, то при чемъ бы тутъ оставалась дѣятельность Святаго Духа? Какимъ бы образомъ выражалась здѣсь воля Главы церкви—Христа? Въ томъ-то Его сила и является надъ жизнью, что чрезъ людей, повидимому случайно, а иногда и по политическимъ соображеніямъ императоровъ, собирающихъ на соборъ,—Онъ самъ собираетъ священный концертъ для побѣдоноснаго возглашенія Его воли. Земные разсчеты и намѣренія, вошедшія во внѣшнюю сторону дѣла, и нынѣшнею раціоналистическою наукой собираемыя съ глупымъ злорадствомъ, имѣютъ въ этомъ явленіи не больше силы, чѣмъ въ пророченномъ за 1000 лѣтъ рожденіи Христа въ Виѳлеемѣ, то горделивое повелѣніе о переписи вселенной, которое побудило Іосифа идти *„записатися во свой градъ"*. Были соборы разбойническіе при той же внѣшней формѣ, что и вселенскіе, но не форма, а содержаніе является дѣйствующимъ началомъ въ жизни церкви. Рабски стелется ложь у ногъ сильныхъ міра, виляя между догматами и политикой, но побѣдоносно гремитъ истина изъ устъ проповѣдниковъ вѣры, чудесами и мученичествомъ довершая свидѣтельство своей правоты и, въ своемъ благодѣтельномъ вліяніи на жизнь церкви, скоро убѣждая

всякую истинную совѣсть въ томъ, что она исходитъ отъ Бога. Итакъ, ни *внѣшніе* признаки вселенскости, и тѣмъ менѣе мѣсто (Римъ), не служатъ высшими показателями истины, ибо усваивать ее мѣсту, какъ дѣлаютъ паписты и Соловьевъ, есть прямое нарушеніе слова Божія: *не скажутъ о царствіи Божіемъ, что оно здѣсь или тамъ, но оно внутри васъ, т. е. въ вашей совѣсти* (Лук. XVII, 4). Богъ избираетъ органомъ Своей воли вселенскій соборъ именно потому, что отличить его не можетъ внѣшній разсудокъ, но только совѣсть, и для того, чтобы въ самый составъ его не могли проходить человѣческіе разсчеты и человѣческая воля...

В) Непогрѣшимость папы по Соловьеву.

Грѣховность этого ученія.—Его противо-религіозный характеръ. — Его несовмѣстимость съ христіанскою любовью.—Политическій характеръ папской церкви — Почитаніе святыхъ въ православіи. — Заключеніе.

Но войдемъ въ разсмотрѣніе самаго содержанія папистическаго принципа. Намъ прежде всего говорятъ, что папа непогрѣшимъ (93 — 94) въ вѣроопредѣленіяхъ, чрезъ него говоритъ Самъ Богъ, хотя оставляетъ его грѣшникомъ въ своей волѣ и жизни; въ немъ двѣ жизни: одна частная, другая ex cathedra и въ послѣдней онъ непогрѣшимъ. Это положеніе само въ себѣ, безъ дальнѣйшихъ выводовъ, есть великое безуміе. Господь не открываетъ Своей истины механически, безъ отождествленія съ нею человѣческой воли: смотрите, какъ Онъ приготовлялъ однихъ пророковъ къ духовной воспріимчивости, смотрите, какъ другихъ Онъ заставлялъ вымучиваться до исповѣданія новаго слова міру. Вотъ вамъ Моисей, оплакивающій бѣды своего народа и надолго изгоняемый въ пустыню; вотъ Валаамъ, вразумляемый ослицею къ послушанію волѣ Божіей; вотъ съ другой стороны Іеремія и Іезекіиль, проглотившій горе своего народа въ свиткѣ и наполнившій свое чрево его горечью; вотъ, наконецъ, Павелъ, приведенный къ покаянію явленіемъ Христа, который прочихъ одиннадцать апостоловъ многими рѣчами, чудесами и испытаніями приготовилъ къ принятію Св. Духа. Почему такъ? А потому, что Господь не открываетъ намъ такихъ истинъ, кои воспринимались бы однимъ разсудкомъ, ибо не для любопытства даны намъ слова спасенія. Всякое вѣрованіе дается для борьбы со зломъ, какъ новый вкладъ въ человѣческую волю, а такое вѣрованіе принять, усвоить и передать можетъ лишь возвысившаяся до него чрезъ благодатное содѣйствіе человѣческая же воля. Сказать же, что откровеніе дается чрезъ волю, остающуюся въ своихъ

прежнихъ грѣхахъ, горделивую и злую — это все равно, что сказать, что злая воля стала доброй, оставаясь злою. Мы имѣемъ прямое слово писанія, подтверждающее нелѣпость такого предположенія: *„Богъ обрѣтается неискушающими Его и является не невѣрующимъ въ Него. Ибо неправыя умствованія удаляютъ отъ Бога и испытаніе силы Его обличитъ безумныхъ. Въ лукавую душу не войдетъ премудрость и не будетъ обитать въ тѣлѣ, порабощенномъ грѣху. Ибо святый Духъ премудрости удаляется отъ лукавства и уклонится отъ неразумныхъ умствованій и устыдится приближающейся неправды“* (Прем. I, 2—6). Если грѣховный человѣкъ не можетъ быть признанъ высшимъ управителемъ вселенской церкви безъ совершеннаго развѣнчанія сей невѣсты Христовой, то признавать совмѣстимость безгрѣшности въ вѣроопредѣленіяхъ съ грѣховною жизнью, со злою волею — это значитъ оскорблять Святаго Духа премудрости, допускать Его отождествляемость съ грѣховнымъ умомъ. Справедливо говоритъ Хомяковъ, что кромѣ святого озаренія апостоловъ и пророковъ, мы знаемъ изъ библіи только одного рода исповѣданіе — исповѣданіе бѣсноватыхъ; но если бы такое исповѣданіе происходило въ Римѣ, то это была бы церковь не Христова, но Его врага. Такъ и опредѣляетъ существо ея Достоевскій въ „Великомъ Инквизиторѣ“, который говоритъ Христу: „мы не съ Тобою, а съ *нимъ*“.

Намъ остается показать изъ словъ самого автора, какъ въ его представленіи церковь теряетъ характеръ того богочеловѣческаго союза, о точнѣйшемъ опредѣленіи коего старался самъ авторъ, и какъ затѣмъ даже въ области взаимночеловѣческихъ отношеній теряетъ свой характеръ, какъ союзъ любви. Авторъ говоритъ: „нужно основать въ человѣчествѣ опредѣленную и непоколебимую точку, на которой домостроительное дѣйствіе Божіе могло бы опираться. Непосредственное единство церкви не основано ни на возможномъ единодушіи всѣхъ вѣрующихъ, ни на всегда сомнительномъ соглашеніи собора, но на реальномъ и живомъ единствѣ начальника апостоловъ“ (90, 93). Но если Христова истина непосредственно открывается только чрезъ папу, если наше единство въ немъ, то вѣдь и самая жизнь христіанской совѣсти должна устремиться къ нему? Христіанину дорого было единеніе со Христомъ именно потому, что Христосъ есть та пристань, гдѣ нѣтъ житейскихъ бурь, гдѣ нѣтъ перемѣны, гдѣ нѣтъ зла. Пусть язычники опираются на условное, грѣховное и временное, а христіанинъ живетъ въ единеніи съ Сыномъ Божіимъ, единымъ безгрѣшнымъ, въ Комъ онъ находитъ силу презирать все временное, все грѣховное,

не вѣрить князю міра сего, потому что онъ изгнанъ вонъ крестомъ Христовымъ. Христіанинъ затѣмъ торжествуетъ о томъ, что чрезъ Христа ему всѣ братья, что ему незачѣмъ теперь спрашивать каждаго встрѣчнаго, моего ли онъ народа и партіи; ему незачѣмъ жизненную правду защищать мірскимъ оружіемъ и ограждать внѣшними обезпеченіями. Онъ знаетъ, что Самъ его Христосъ все возглавилъ Собою и всѣхъ совокупилъ во-едино, онъ со Христомъ, какъ съ отцомъ между братьями, онъ на землѣ, какъ житель неба. И вдругъ ему говорятъ: нѣтъ, не на Христа взирай, не къ Нему стремись желаніемъ твоей совѣсти, а вотъ къ этому грѣшному человѣку, обладающему политическою и духовною властью (123), не людей люби непосредственно, не прямо съ каждымъ христіаниномъ сознавай свое единство; единство это есть лишь отвлеченіе отъ плотскаго единства этого начальника церкви, смѣняемаго чрезъ каждыя 10 — 20 лѣтъ. Если будешь такъ поступать, то войдешь въ царство Христово потомъ, послѣ смерти. — Нѣтъ, такого царства мнѣ не надо, отвѣтитъ христіанинъ, потому что все, что меня привлекало къ Христову царству, открытому въ новомъ завѣтѣ, у васъ уничтожено: тамъ мнѣ обѣщанъ непосредственный союзъ съ Вѣчнымъ и Святымъ, а вы мнѣ навязываете непонятный и невозможный союзъ съ временнымъ и грѣшнымъ; тамъ я радовался нашимъ единствомъ въ неисчислимомъ множествѣ племенъ и народовъ, а вы говорите, что единство это не лучше, чѣмъ у солдатъ, ибо заключается въ единствѣ распоряжающейся воли, тогда какъ даже въ патріотически настроенномъ полку есть лучшее единство—единство цѣли, а ваше присуще только полкамъ недостойнымъ. Не хочу вашихъ наградъ.

Но, можетъ быть, мы вывели слишкомъ много изъ словъ автора, можетъ быть у него папа не имѣетъ такого значенія въ жизни церкви и отдѣльныхъ ея членовъ? Вотъ вамъ другія изреченія. Четвертую главу второй части, озаглавливаемую: „Церковь, какъ вселенское общество“, авторъ заключаетъ слѣдующими словами, приведенными у него курсивомъ: *„такъ какъ единство вѣры не существуетъ дѣйствительно и непосредственно въ цѣлостности вѣрующихъ, то оно должно заключаться въ законномъ авторитетѣ единаго вождя, гарантированное Божескимъ присутствіемъ и принятое любовью и довѣріемъ всѣхъ вѣрныхъ“* (120). Да что мнѣ въ такомъ единствѣ? Подобное единеніе высшихъ знаній имѣютъ и язычники въ своихъ оракулахъ и пиѳіяхъ, коимъ они слѣпо подчиняются: мнѣ нужно было единство вѣры во многомъ, нужно было то сплоченіе людей въ сыновствѣ Божіемъ, которое мнѣ обѣщано въ новомъ завѣтѣ, то единство эллина

и іудея, которое, по слову апостола, торжествуетъ надъ условіями стихійныхъ антипатій, то постоянное чудо богообщенія, которое обѣщано Господомъ при вознесеніи на небо. Не мечтай о такомъ невозможномъ единствѣ—останавливаетъ меня авторъ и говоритъ: „когда мы утверждали, что этотъ специфическій принципъ соціальнаго единства церкви не есть непосредственно ни Іисусъ Христосъ, ни масса вѣрующихъ, но монархическая власть Петра, чрезъ котораго Іисусъ Христосъ восхотѣлъ соединиться съ человѣчествомъ, какъ съ существомъ общественнымъ и политическимъ,—то наше чувство подкрѣпляется тѣмъ замѣчательнымъ фактомъ, что свойство быть камнемъ церкви сохранило значеніе собственнаго имени только для князя апостоловъ (Петръ — камень), который, такимъ образомъ, есть единственный камень церкви въ спеціальномъ и точномъ значеніи этого термина—единящее основаніе историческаго христіанскаго общества“ (106). Въ другомъ мѣстѣ (311) авторъ говоритъ, что безъ общаго отца на землѣ единство христіанъ было бы изгнано на небо, какъ миѳическая Астрея; для такой невидимой церкви было бы достаточно имѣть докетическаго Христа гностиковъ, Христа—фантомъ. Нѣтъ, фантомомъ становится Христосъ именно тогда, когда вмѣсто Него ставятъ грѣшнаго человѣка, и тогда не только бываетъ фантомическимъ единство людей въ вѣрѣ, какъ мы сейчасъ и видѣли (см. также 117 стр.), но упраздняется и высшая заповѣдь евангелія — христіанская любовь. „Любя всѣхъ въ одномъ (т. е. въ папѣ), ибо иначе любить невозможно“, — говоритъ авторъ, — „каждый стремится къ вѣрѣ всѣхъ, чрезъ вѣру, усвоенную одному“ (т. е. папѣ—стр. 117). Итакъ, наконецъ, папизмъ въ лицѣ автора договорился до прямого отрицанія христіанской заповѣди любви: нельзя любить людей — вотъ тотъ мотивъ, который вывелъ наружу вашу вѣру въ папизмъ; нельзя вѣрить Христу — вотъ, что заставляетъ васъ вѣрить грѣшному человѣку. — Другъ мой! ты отказываешься любить каждаго ближняго, и даже не хочешь признать это необходимымъ: зачѣмъ же ты заботишься о замѣненіи этой любви иного рода устроеніемъ церкви? Вѣдь ты уже распрощался съ Евангеліемъ, ты уже расписался въ язычествѣ. Нельзя любить всѣхъ: но вѣдь тѣ, кому это нельзя, зачѣмъ будутъ заботиться о религіи? Вѣдь только эта любовь и можетъ насъ приблизить ко Христу; вѣдь извѣстенъ тотъ приговоръ, которымъ Онъ раздѣлитъ человѣчество на двое въ Своемъ второмъ пришествіи; не о повиновеніи папѣ, не о діалектическихъ тонкостяхъ спроситъ Онъ насъ, но именно о той любви ко всякому, которую папизмъ признаетъ невозможной: *„идите*

отъ Меня, проклятые, въ огонь вѣчный, уготованный діаволу и ангеламъ его: Ибо алкалъ Я, и вы не дали Мнѣ пѣсть; жаждалъ, и вы не напоили Меня; былъ странникомъ, и вы не приняли Меня; былъ нагъ, и вы не одѣли Меня; боленъ и въ темницѣ, и не посѣтили Меня... Истинно говорю вамъ: такъ какъ вы не сдѣлали этого одному изъ братій Моихъ меньшихъ, то не сдѣлали Мнѣ" (Матѳ. XXV, 41—46). Или паписты скажутъ, что здѣсь рѣчь не о любви, а о добрыхъ дѣлахъ? Свѣримъ это изреченіе съ другимъ: „*дѣти Божіи и дѣти діавола узнаются такъ: всякій, не дѣлающій правды, не есть отъ Бога, равно и не любящій брата своего. Ибо таково благовѣствованіе, которое вы слышали отъ начала, чтобы мы любили другъ друга... Мы знаемъ, что мы перешли отъ смерти въ жизнь, потому что любимъ братьевъ; не любящій брата пребываетъ въ смерти... Не любящій брата своего, котораго видитъ, какъ можетъ любить Бога, Котораго не видитъ? И мы имѣемъ отъ Него такую заповѣдь, чтобы любящій Бога любилъ и брата своего*" (1 Іоан. III, 10 — 15; IV, 20 — 21). Пусть скажетъ намъ нашъ авторъ, идетъ ли здѣсь рѣчь о любви къ папѣ, или о любви каждаго встрѣчнаго человѣка, которую онъ признаетъ невозможной, и слѣдовательно даже стремиться къ ней не желаетъ. А между тѣмъ по этой-то любви узнаются дѣти Божіи и дѣти діавола. Итакъ, если паписты всмотрѣлись бы въ какія дебри язычества зашли они со своими принципами внѣшней организаціи, вмѣсто внутренняго устроенія, то конечно лишь немногіе остались бы при своихъ произвольныхъ ново-догматахъ, но отреклись бы отъ нихъ, какъ отъ безбожныхъ.

Но посмотримъ, какъ представляетъ авторъ содержаніе своей церкви? Повидимому, онъ не отрицаетъ значенія любви и даже связываетъ его съ самымъ наименованіемъ Рима (слово Roma — Римъ читается съ конца Amor — любовь); но любовь должна быть не въ словахъ, и не въ законоустройствѣ, а въ сердцѣ: „*станемъ любить не словомъ, или языкомъ, но дѣломъ и истиною*" (1 Іоан. III, 18). А тамъ, гдѣ люди заранѣе увѣрены, что всякаго любить нельзя, и прилагаютъ заботы о любви не какъ о чувствѣ, но лишь о введеніи гуманныхъ порядковъ, тамъ естественно остается только форма любви, а самое содержаніе ея исчезаетъ. Такъ выходитъ и по разбираемому сочиненію. „Эта любовь (т. е. къ папѣ), — говоритъ авторъ (118), — которая въ своемъ происхожденіи есть актъ чистой морали (повиновеніе категорическому императиву по Кантовской терминологіи), можетъ и должна сдѣлаться источникомъ чувствъ и аффектовъ не менѣе могуще-

ственныхъ, чѣмъ любовь сыновняя или патріотизмъ". Не знаемъ, чѣмъ можетъ сдѣлаться это бездушное послушаніе, основывающееся не на любви, а на воображаемомъ долгѣ, но знаемъ, что даже въ войскахъ послушаніе требуется не во имя одного долга, но и по любви къ родинѣ, а такъ какъ все-таки оно требуется не во имя одной только любви и истины, то и послушаніе это, исходящее извнѣ во внутрь, а не обратно, лишь въ особенно сердечныхъ натурахъ соединяется съ любовью, а въ прочихъ остается слѣпымъ и рабскимъ, почему понятіе солдатскаго послушанія, необходимаго и даже почтеннаго въ жизни естественнаго человѣка, едва ли кто рѣшится признать достойнымъ богочеловѣческаго союза церкви. Не надо намъ такой церкви, которой скрѣпляющія узы такъ же внѣшни, такъ же холодны, какъ узы обществъ мірскихъ. — Но не есть ли наше сравненіе преувеличено? Увы! самъ авторъ не только не претендуетъ на превосходство церковнаго единства и церковной любви предъ политическою или государственною, но, какъ мы видѣли, вмѣняетъ первой въ особенную похвалу, что она не менѣе могущественна, чѣмъ патріотизмъ. „Церковь"—говоритъ онъ нѣсколько выше (117)— „есть моральное соціальное бытіе (être), дѣйствительное общество, гораздо болѣе широкое и сложное, но не менѣе реальное, чѣмъ нація или государство". Вотъ такъ похвала церкви! Да вѣдь именно недовольство тѣми несовершенствами, которыя присущи всякому земному союзу, какъ внѣшнему и недостаточно глубокому и искреннему, побуждаетъ меня искать иного союза, иного дѣйствительнаго родства съ людьми не на шаткихъ началахъ общаго самосохраненія, но на богооткровенной истинѣ общаго самоотреченія, которое насъ всѣхъ соединяетъ въ одно древо и всѣхъ прививаетъ къ единому стволу, т. е. ко Христу (Іоан. XV), чтобы живительный сокъ его, или Духъ Христовъ насъ всѣхъ проникалъ общею жизнью любви,—а тутъ намъ дали вмѣсто соединяющаго Христа — грѣшнаго человѣка, вмѣсто Духа Святого — пиѳическія изреченія папы, и утѣшаютъ насъ обѣщаніемъ, что реальность этого союза не уступитъ союзу политическому! Такъ, по крайней мѣрѣ, не называйте его религіознымъ! Не называйте его *церковью*, но *человѣческою компаніей*, не отличной по существу ни отъ какого другого мірского общества ни по цѣли, ни по средствамъ, ни по содержанію: отъ такого опредѣленія церкви слишкомъ не далеки инквизиторы и іезуиты.—Правда, авторъ съ гордостью указываетъ на то, что работающее надъ общественнымъ переустройствомъ римское духовенство теперь не располагаетъ государственною силою и однако находитъ возможность дѣйствовать, ибо государство на западѣ безре-

лигіозно (43). Но если онъ признаетъ и католическую церковь лишенною правительственной помощи, то значитъ и тамъ церковь не полная, не истинная? Въ чемъ же разница ея съ церковью восточной? Авторъ не поможетъ намъ выпутаться изъ своего самопротиворѣчія, но за него говоритъ логика вещей. Если то духовенство лишилось правъ инквизиціи и казней, если правительства запада не хотятъ ему подчиняться, то все же общее-то опредѣленіе Соловьевской церкви, какъ вмѣщающей въ себя всѣ виды общественной жизни (а не совѣсть только), къ нему вполнѣ приложимы. Это духовенство не можетъ дѣйствовать физической силой, но вѣдь жизнь ветхаго человѣка, жизнь міра, ненавидящаго Христа, заключается не въ физическомъ только насиліи. Послѣдняго чуждъ и другой страшный мірской союзъ, союзъ или сила жидовства, которая однако дѣйствуетъ и остается неодолимой для самихъ правительствъ. Деньги, хитрость, обманъ, суевѣріе — вотъ тѣ рычаги, коими можно забирать себѣ въ руки людей и отстаивать не только свое существованіе, но даже и полную безопасность отъ враговъ земныхъ. Впрочемъ, напрасно авторъ говоритъ, будто бы мірскія правительства вооружены противъ католическаго духовенства. Напротивъ, когда имъ бываетъ нужно совершить беззаконное дѣло, подавить, напр., въ единокровныхъ намъ русскихъ галичанахъ возрождающееся религіозно-народное самосознаніе и симпатію къ родной Россіи, тогда они туда призываютъ іезуитовъ, которые сумѣютъ безъ ножа и петли задушить цѣлый народъ ad majorem Dei gloriam, пустивъ въ ходъ для этой цѣли всякаго рода гнусныя средства и во главѣ ихъ ложь и безстыдную клевету, дабы окончательно соединиться съ клевещущимъ врагомъ Христа, княземъ міра сего. И всѣ эти ужасающія явленія современнаго іезуитства суть не что иное, какъ логическій выводъ изъ того омірщенія христіанской религіи, по которому евангельская любовь ко всякому ближнему замѣщается любовью къ единому и грѣховному главѣ латинскаго общества. Мы не хотимъ по примѣру протестантскихъ обличителей говорить о пророкахъ духовенства, представляющихъ собою ихъ личные грѣхи: за это будетъ судить всякаго Господь Богъ. Если же мы указываемъ на то, что дѣлается въ Галиціи, то вовсе не для укора людямъ, но для обличенія того ложнаго вѣроисповѣданія, которое ихъ на это вызываетъ, имѣя своимъ дѣйствующимъ мотивомъ не любовь ко Христу, но преданность грѣшному человѣку. А развѣ собираютъ виноградъ съ терновника и смоквы съ репейника? Не можетъ злое дерево добрый плодъ приносить.

Если же позволительно будетъ вести рѣчь о нѣкоторомъ

спеціальномъ отношеніи христіанъ къ извѣстнымъ людямъ, въ качествѣ подспорья къ ихъ ревности о Богѣ, въ качествѣ средства для болѣе жизненнаго сознанія своей связи съ небомъ и со Христомъ, то это примѣнимо лишь къ тѣмъ людямъ, которые жили Христовымъ духомъ, которые здѣсь на землѣ отрѣшились отъ ветхаго человѣка и облеклись въ новаго, которыхъ нравственный характеръ, усвояемый нами, не можетъ внести въ нашу жизнь ни одной черты, несогласной съ духомъ Евангелія. Мы говоримъ о святыхъ угодникахъ Божіихъ, которыхъ православная церковь дѣйствительно включаетъ въ свою внутреннюю жизнь, какъ необходимыхъ для насъ возбудителей религіозной ревности, и которыхъ нетлѣнныя мощи, какъ явное свидѣтельство вѣчности и непобѣдимости христіанства предъ язычниками и грѣшниками, являются источникомъ того христіанскаго терпѣнія и благодушія, какимъ отличается нашъ народъ, съ особенною любовію почитающій святыхъ. Что сказалъ бы намъ авторъ о такомъ представленіи не центра церковной жизни (который есть Христосъ), но того человѣческаго религіознаго возбудителя, котораго онъ нигдѣ не можетъ найти кромѣ папы? Увы, онъ не признаетъ даже возможности такой духовной связи со святыми. „Невозможно— говоритъ онъ (118) — любить любовью живою и дѣятельною археологическое воспоминаніе, какой-либо отдаленный фактъ, который, какъ напр., 7 вселенскихъ соборовъ, даже вовсе неизвѣстенъ массѣ“. Но православная церковь утверждаетъ, что это возможно и въ картинахъ народнаго быта со всею ясностью показываетъ, что святые угодники Божіи въ его сознаніи гораздо яснѣе представляются живыми, нежели живые грѣшники. И если въ другомъ мѣстѣ (311) авторъ въ пользу необходимости живого главы церкви задаетъ вопросъ: почему же жители Москвы не удовлетворяются воспоминаніями о пастырствѣ св. Петра и Алексія, а имѣютъ живого владыку? то и на это отвѣтимъ, что все же ихъ религіозная жизнь руководится глубже и тверже воспоминаніями и молитвою святыхъ, чѣмъ распоряженіями живыхъ, или, лучше сказать, сами живые ставятъ себѣ первѣйшею задачею усваивать и проводить въ жизнь начала тѣхъ усопшихъ. Итакъ мы видимъ, что въ основаніи всѣхъ нашихъ разногласій съ папизмомъ лежитъ безрелигіозность послѣдняго, потеря живой вѣры въ продолжающееся наше непосредственное общеніе съ небомъ, со Христомъ, съ Духомъ Святымъ, съ ангелами и святыми. Но такъ какъ существо христіанской религіи и ея отличіе отъ всѣхъ прочихъ заключается именно въ торжествѣ надъ стихіями міра сего, въ полномъ игнорированіи нашей грѣховной плоти и полномъ

сыновнемъ довѣріи Всевышнему и Его обѣтованіямъ, то это омірщеніе христіанства, которое сказалось въ папизмѣ, есть какъ бы фальшивое христіанство, желающее организаціей формъ замѣнить его утерянное содержаніе.

И если оказывается возможнымъ такое явленіе, что сыны православной церкви какъ бы во имя религіозной ревности начинаютъ предпочитать латинство, то это лишь свидѣтельствуетъ о томъ внутреннемъ отчужденіи отъ духа нашей церкви, коимъ страдаетъ наше общество. Всѣ тѣ укоры, которыми Соловьевъ осыпаетъ нашу церковь и наше вѣроисповѣданіе, имѣютъ приложеніе не къ церкви, а къ религіозной жизни общества. Поэтому, чтобы не быть виновнымъ въ другихъ подобныхъ отступничествахъ неразумныхъ ревнителей вѣры, наше общество должно поглубже и посерьезнѣе соединиться съ внутреннею жизнью нашей церкви, читать свящ. писаніе, читать житія святыхъ и творенія отцовъ церкви, каковы, напр., Іоаннъ Златоустъ или Тихонъ Задонскій; должно принимать участіе въ церковной службѣ, въ благотворительныхъ и просвѣтительныхъ обществахъ, находящихся подъ управленіемъ церковной власти, и такимъ образомъ, являя собою примѣръ православно-христіанскаго уклада жизни, не только сдѣлать невозможнымъ отступничество хорошихъ людей, но и привлечь къ свѣту истины заблуждающихся западныхъ братій. Это будетъ настоящій нашъ поворотъ къ историческимъ преданіямъ нашей страны, который теперь начался и по своей новости допускаетъ такія уродливыя крайнія уклоненія, какъ книга Соловьева. Подобныя уклоненія и предвидѣлъ его другъ и литературный руководитель Достоевскій, который въ своемъ „Великомъ Инквизиторѣ“ охарактеризовалъ папизмъ именно какъ ученіе привлекательное по своей мірской силѣ, но утратившее духъ христіанскаго богообщенія и презрѣнія къ міровому злу. Предсказавъ въ точности появленіе нынѣшняго латинофильскаго направленія, онъ однако показалъ намъ и „лучшее упованіе“ въ раскрытіи своимъ же романомъ („Братья Карамазовы“) положительной задачи дѣятельности православныхъ, которая должна начаться съ подвига личной добродѣтели, съ распятія въ себѣ ветхаго человѣка и внутренняго соединенія съ новою благодатною жизнью церкви.

Духъ Божій и духъ міра сего предъ тобою, русскій человѣкъ. Господь снова говоритъ тебѣ языкомъ твоей исторіи, какъ нѣкогда евреямъ: „*жизнь и смерть предложилъ Я тебѣ, благословеніе и проклятіе. Избери жизнь, дабы жилъ ты и потомство твое, любилъ Господа Бога твоего, слушалъ гласъ Его и прилѣплялся къ Нему, ибо въ этомъ жизнь твоя*“ (Втор. XXX, 19—20).

Двѣ крайности: паписты и толстовцы [1]).

Бесѣдовали ли вы съ латинскимъ ксендзомъ о соединеніи церквей?

Я имѣлъ неудовольствіе бесѣдовать съ четырьмя въ недавнее время. Всѣ они принадлежали къ разнымъ народностямъ, были далеко неравнаго возраста и іерархическаго положенія, но всѣ, подобно кукушкамъ, повторяли одни и тѣ же слова въ удостовѣреніе того, что преступная унія непремѣнно осуществится. Они при этомъ устремляли стеклянный взоръ куда то вдаль и, приподнимая указательный палецъ, твердили по латыни: *„и будетъ едино стадо и единъ пастырь“* (Іоан. X, 16); *„да будутъ вси едино, якоже Ты, Отче, во Мнѣ, и Азъ въ Тебѣ, да и тіи въ Насъ едино будутъ“* (Іоан. XVII, 21). Эти же слова въ подобномъ же извращеніи можете встрѣтить и во всѣхъ почти статьяхъ русскихъ латинофиловъ; но совершенно въ противоположномъ направленіи извращаютъ ихъ протестантскіе теолого-пантеисты и ихъ русскіе послѣдователи.

Читали-ли вы сочиненія графа Л. Толстого, вышедшія послѣ его „Исповѣди?“ Я имѣлъ неудовольствіе всѣ ихъ читать, включая его предисловіе къ вновь переведенной имъ буддійской сказкѣ „Карма“, напечатанной въ Декабрьской книжкѣ органа Толстовства „Сѣверный Вѣстникъ“. Въ этомъ предисловіи, какъ и во многихъ ненапечатанныхъ въ Россіи морально-философскихъ произведеніяхъ автора, приводится тоже молитвенное изреченіе нашего Спасителя, но уже въ томъ смыслѣ, что личность есть заблужденіе, отъ котораго нужно избавиться, чтобы вступить въ ту общую жизнь, гдѣ потеряется сознаніе, ибо она есть Нирвана. Такія положенія высказываютъ моралисты новоизданной сказки необуддистовъ, столь тѣсно породнившихся съ германскими пантеистами. Итакъ, мы имѣемъ двѣ крайности, допущенныя еретиками въ пониманіи вожделѣннаго Христу единства людей. Одни понимаютъ это единство въ смыслѣ общей административной подчиненности папѣ, а другіе въ смыслѣ исчезновенія самостоятельныхъ человѣческихъ личностей въ одной всеобщей сущности, въ Нирванѣ буддистовъ, или въ Безсознательномъ Гартмана, или въ безличномъ же Отцѣ жизни Толстого. Легко понять, что ни идеалъ латинскаго номизма, такъ мало превосходящій идею всемірной имперіи у языческаго Рима, ни надежды нашихъ нео-

[1]) Въ первый разъ была напечатана въ журналѣ „Богословскій Вѣстникъ“ 1895 г., февраль.

буддистовъ на общее исчезновеніе не могутъ вдохнуть человѣку достаточно сильныхъ побужденій къ тому, чтобы бороться со страстями и насаждать добродѣтели въ своемъ сердцѣ. Обѣ означенныя крайности въ разрѣшеніи высшей задачи нравственной жизни были отмѣчены нами въ статьѣ: „Нравственная идея догмата о Пресвятой Троицѣ“ [1]); мы тогда указывали на этотъ роковой расколъ этики, какъ на необходимое послѣдствіе отдѣленія нравственныхъ понятій отъ священныхъ догматовъ христіанства, именно отъ догмата Пресвятой Троицы и отъ догмата о Церкви, равно ненавистныхъ автору „Критики Догматическаго Богословія“ [2]) и самовольно искаженныхъ латинянами.

Возвратимся къ вышеприведеннымъ словамъ Христовымъ, которыми желаютъ прикрыться исказители вѣры. Несомнѣнно, конечно, то, что Господь выражалъ въ этихъ словахъ мысль о наивысшемъ духовномъ плодѣ Своего искупительнаго дѣла и апостольскаго подвига Своихъ послѣдователей; несомнѣнно и то, что чрезъ раскрытіе этихъ высшихъ упованій Онъ желалъ влить ученикамъ Своимъ и всѣмъ намъ одушевляющую бодрость въ борьбѣ со зломъ собственнымъ и общественнымъ, мірскимъ,—ибо здѣсь-же упоминаетъ о волкахъ и о ненависти міра: но можно-ли понимать эти слова такъ, какъ единодушно изъясняютъ ихъ латинскіе пастыри, наполнившіе вышеприведеннымъ толкованіемъ свои учебники по св. Писанію, по догматическому и пастырскому богословію? Достойно вниманія прежде всего то, что римскіе католики подъ единеніемъ всѣхъ разумѣютъ не столько обращеніе язычниковъ, сколько схизматиковъ. Въ этомъ имъ помогаетъ конечно латинскій языкъ: единеніе—unio, т. е. унія прибавляютъ они, а единый пастырь—папа [3]).

Пріемъ толкованія очень смѣлый, чтобы не сказать наглый. Онъ навязываетъ говорящему мысль не только объ основаніи Церкви, но и о будущихъ въ ней расколахъ и затѣмъ о вторичномъ возсоединеніи. Между тѣмъ Господь ни единымъ намекомъ о будущихъ раздѣленіяхъ въ Церкви здѣсь не упоминаетъ, а если когда и упоминаетъ въ другихъ мѣстахъ св. Евангелія, то не какъ о временныхъ бѣдахъ Церкви, но какъ объ явленіяхъ, имѣющихъ особенно усилиться предъ кончиной міра; это время будетъ не временемъ единенія, но всеобщаго раздѣленія, ересей и безвѣрія. На вопросъ: *„какой признакъ Твоего пришествія и кончины вѣка?* Господь отвѣчалъ: *берегитесь, чтобы кто не прельстилъ васъ. Ибо мно-*

[1]) Богосл. Вѣстникъ. Ноябрь 1892; см. II-й т. наст. изд.

[2]) Изданное въ Женевѣ Элпидинымъ сочиненіе Л. Толстого.

[3]) См. Revue de deux mondes. 1894 г. Dec. Rome et Russie.

гіе придутъ подъ именемъ Моимъ и будутъ говорить: я Христосъ, и многихъ прельстятъ... И тогда соблазнятся многіе, и другъ друга будутъ предавать, и возненавидятъ другъ друга. Многіе лжепророки возстанутъ и прельстятъ многихъ, и по причинѣ умноженія беззаконія во многихъ оскудѣетъ любовь. Претерпѣвшій же до конца спасется... Тогда, если кто скажетъ вамъ: вотъ, здѣсь Христосъ, или тамъ: не вѣрьте. Ибо возстанутъ лжехристы и лжепророки, и дадутъ великія знаменія и чудеса, чтобы прельстить, если возможно, и избранныхъ. Вотъ, Я напередъ сказалъ вамъ. Итакъ, если скажутъ вамъ: вотъ, Онъ въ пустынѣ, не выходите; вотъ, Онъ въ потаенныхъ комнатахъ, не вѣрьте. Ибо какъ молнія восходитъ отъ востока и видна бываетъ даже до запада, такъ будетъ пришествіе Сына Человѣческаго" (Матѳ. XXIV, 3—6, 10—13, 23—28). Тоже подтверждаютъ и св. Апостолы: *„день тотъ не придетъ, доколѣ не придетъ прежде отступленіе и не откроется человѣкъ грѣха, сынъ погибели, противящійся и превозносящійся выше всего, называемаго Богомъ, или святынею, такъ что въ хра́мѣ Божіемъ сядетъ онъ, какъ Богъ, выдавая себя за Бога... И тогда откроется беззаконникъ, котораго Господь Іисусъ убьетъ духомъ устъ Своихъ и истребитъ явленіемъ пришествія Своего. Того, котораго пришествіе по дѣйствію сатаны будетъ со всякою силою, знаменіями и чудесами ложными и со всякими неправедными обольщеніями погибающихъ за то, что они не приняли любви истины для своего спасенія"* (2 Сол. II, 3—4, 8—11). Или еще: *„духъ ясно говоритъ, что въ послѣднія времена отступятъ нѣкоторые отъ вѣры, внимая духамъ обольстителямъ и ученіямъ бѣсовскимъ, чрезъ лицемѣріе лжесловесниковъ, сожженныхъ въ совѣсти своей"* (1 Тим. IV, 1—3).

Замѣчательно, что всѣ они, говоря объ явившихся еретикахъ, вовсе не утѣшаютъ христіанъ мыслью о томъ, что рано или поздно ереси искоренятся вовсе, но напротивъ и св. Петръ, и св. Іуда, и св. Іоаннъ, и св. Павелъ говорятъ о постоянномъ успѣхѣ еретиковъ, о томъ, что слово ихъ будетъ распространяться, какъ ракъ, а хотящіе жить благочестно будутъ гонимы. Апокалипсисъ, раскрывающій жизнь міра предъ вторымъ пришествіемъ, говоритъ объ умноженіи беззаконій и безвѣрія до самаго того времени, пока не *„ниспалъ отъ Бога огонь и пожралъ ихъ"* (XX, 9) и начался судъ живыхъ и мертвыхъ (ст. 12), послѣ чего наступитъ *„вторая смерть"* (ст. 14). Итакъ, изъ словъ Христовыхъ и апостольскихъ совершенно ясно, что ереси и расколы, начинавшіеся при Апо-

столахъ, будутъ продолжаться до кончины міра. Одинаково несправедливо считать девятый вѣкъ началомъ раздѣленія, какъ двадцатый концемъ его. Раздѣленіе было съ самаго начала и будетъ до конца, или, лучше сказать, раздѣленія церквей не было и быть не можетъ, а были и будутъ отпаденія: сперва отпали гностики, потомъ аріане, потомъ монофизиты, далѣе иконоборцы, потомъ католики, затѣмъ жидовствующіе, далѣе уніаты, затѣмъ раскольники, теперь штундисты, и будутъ еще ереси злѣйшія; хотя Евангеліе и будетъ проповѣдываться по всей вселенной, но вѣроятно безъ большого успѣха, а только во свидѣтельство народовъ (Мѳ. XXIV, 14), т. е. для обличенія ихъ на послѣднемъ судѣ (ср. Іоан. III, 19; XX, 15, 22 и XVI, 8—10), такъ что „*Сынъ Человѣческій пришедши найдетъ-ли вѣру на землѣ?*“ (Лук. XVIII, 8).

II. Но кто-же будетъ единымъ пастыремъ? спросятъ насъ латины. Конечно не римскій папа, отвѣтимъ мы. Да и всякій, кто прочитаетъ данное зачало, пойметъ, что Господь говоритъ лично о Себѣ, а не о комъ другомъ. Онъ Себя лично противопоставляетъ лжепастырямъ, фарисеямъ. „*Азъ есмь пастырь добрый и знаю Моя, и знаютъ Мя Моя: якоже знаетъ Мя Отецъ, и Азъ знаю Отца, и душу Мою полагаю за овцы. И ины овцы имамъ, яже не сутъ отъ двора сего, и тыя Ми подобаетъ привести: и гласъ Мой услышатъ и будетъ едино стадо и единъ Пастырь*“ (Іоан. X, 14—17). Тотъ пастырь Давидъ, или отрасль Давида, о которомъ, какъ о *единомъ* истинномъ пастырѣ предсказывали пророки (Іезек. XXXIV, 23—24, Іер. XXIII, 5 и др.), противопоставляя Его пастырямъ человѣкамъ; тотъ Пастырь Великій, вѣчнаго завѣта, Котораго Богъ возвелъ изъ мертвыхъ, по глаголу св. Павла (Евр. XIII, 20), къ Которому возвратились, по благовѣстію св. Петра, всѣ заблудшія овцы, (1 Петр. II, 25) и Который явится въ послѣдній день, какъ Пастыреначальникъ, дабы воздать вѣнцы славы тѣмъ соработникамъ Своимъ (1 Кор. III, 8), что будутъ пасти ввѣренное стадо, не обладая наслѣдіемъ Божіимъ, т. е. не какъ паписты, но подавая примѣръ стаду (1 Петр. V, 4).

III. Но почему же здѣсь нельзя разумѣть земного замѣстителя Христова?

Во-первыхъ, по связи рѣчи. Въ томъ и торжество нашего Господа, что полагая душу за овецъ Своихъ, Онъ не оскудѣваетъ въ Своей пастырской власти и силѣ, но лично Самъ остается Пастыремъ Своего неоскудѣвающаго стада, ибо только лично Онъ даетъ овцамъ „*жизнь вѣчную и не погибнутъ вовѣкъ; и никто не можетъ похитить ихъ изъ руки*“ Его, ибо Онъ и Отецъ одно (Іоан. X, 28—31). Итакъ, если есть

у Него намѣстникъ, то пусть онъ говоритъ, что онъ одно съ Отцемъ небеснымъ. Но эта нечестивая мысль о намѣстникѣ въ самый корень противорѣчитъ словамъ Христовымъ, постоянно убѣждающимъ насъ въ томъ, что, вознесшись плотію на небо, Господь не лишилъ насъ Своего личнаго пребыванія съ нами и управленія Церковью. Кромѣ приведенныхъ словъ насъ въ этомъ убѣждаетъ и Его обѣтованіе предъ вознесеніемъ, воспѣваемое Церковью въ слѣдующемъ распространеніи: „*вознесся еси во славѣ, Христе Боже, никакоже отлучаяся, но пребывая неотступно, и вопія любящимъ Тя: Азъ есмь съ вами, и никтоже на вы*“. Онъ всегда тамъ, гдѣ два или три соберутся во имя Его, гдѣ совѣщаются о всякой вещи для Его дѣла (Мѳ. XVIII, 19). Разставаясь съ учениками, Онъ сказалъ, что пребудетъ въ нихъ (Іоан. XVII, 26), какъ и они въ Немъ; еслиже не пребудутъ на лозѣ, то высохнутъ, а если пребудутъ въ Немъ, то принесутъ много плода (Іоан. XV, 4—5). Онъ Самъ, а не намѣстникъ, является Павлу и укрѣпляетъ Его надежду (Дѣян. XXIII, 11). Онъ самъ, а не намѣстникъ, диктуетъ посланія Іоанну къ семи церквамъ и устраняетъ всякую мысль о какомъ либо удаленіи Своемъ отъ Церкви: „*Я есмь первый и Я послѣдній, и живый, и былъ мертвъ, и се живъ во вѣки вѣковъ, аминь. И имѣю ключи ада и смерти*“ (Ап. I, 17, 18).

Не чрезъ посредство одного человѣка и не чрезъ правительственныя только власти церковныя управляетъ Господь Своею церковью. Перваго рода правленіе было бы подобно правленію земного царя, живущаго въ своихъ вѣрныхъ наслѣдникахъ, да и второе было бы слишкомъ недостаточно для Пастыря—Бога. Господь правитъ Церковью Своею, какъ стяжавшій всякую власть на небѣ и на землѣ (Мѳ. XXVIII, 18), но власть не въ жалкомъ человѣческомъ смыслѣ [1]), а въ смыслѣ господства надъ всею природой, надъ землею и небомъ, то осѣняемымъ знаменіемъ креста для Константина, то заключаемымъ въ бездождіи для беззаконниковъ. Господь есть единый истинный Пастырь Добрый въ томъ смыслѣ, что для спасенія избранныхъ Своихъ Онъ устроилъ міръ съ такими именно свойствами и законами, чтобы все служило единой Его цѣли. Не сей ли Пастырь устроялъ торжество истины на Соборахъ, когда всѣ сильные міра, и въ томъ числѣ иногда и самозванные намѣстники, склонялись къ ереси аріанъ, монофизитовъ и иконоборцевъ? Намѣстники-ли Либерій и Онорій были единымъ Пастыремъ, или Господь, ихъ обличавшій?

[1]) Влад. Серг. Соловьевъ совершенно произвольно толкуетъ эту власть, какъ священническую, царскую и авторско-издательскую (!).

Папы-ли вдохновили преп. Максима Исповѣдника защищать св. иконы противъ всѣхъ началъ міра, или Христосъ, Котораго онъ полюбилъ? они-ли препнули входъ Арію въ церковь, или Господь, расторгнувшій его утробу? Не Самъ-ли Господь отъялъ жизнь отъ Ананіи и Сапфиры и тѣмъ водворилъ въ первоначальномъ братствѣ послушаніе, потому-что великій страхъ объялъ Церковь? (Дѣян. V, 1—11).—Правда, Господь чрезъ законную іерархію управляетъ Церковью, но не чрезъ нее только, а чрезъ все устроеніе Своего Промысла и Домостроительства. Онъ, какъ истинный Педагогъ, ведетъ за руку каждаго вѣрнаго въ его жизни и поселяется въ сердцѣ того, кто Ему отворяетъ. Сего величайшаго дѣла не можетъ исполнить въ отношеніи къ каждому наилучшій пастырь-человѣкъ, а въ этомъ благодатномъ и таинственномъ руководствѣ Самимъ Промыслителемъ, какъ отдѣльныхъ душъ, такъ и духовной настроенности цѣлыхъ церквей, главное значеніе жизни христіанства на землѣ. Если Господь остается къ намъ столь близко по Своемъ вознесеніи, то значитъ, что Онъ ни въ какомъ всемірномъ намѣстникѣ не нуждается. Въ томъ исключительная высота и величіе Церкви, какъ общества, что оно не человѣческимъ разумомъ или властью управляется, но таинственнымъ проникновеніемъ Христа во всѣ сочлененія сего великаго тѣла Его, Которому Онъ служитъ главой. Подобно тому, какъ мысли и желанія, возникающія въ головѣ человѣка, таинственно проникаютъ во всѣ члены его тѣла, такимъ же образомъ и Христова воля самолично содержитъ и направляетъ Церковь и части ея, куда Господу угодно. Нѣтъ намѣстника Христу въ Церкви, какъ нѣтъ для главы ея замѣстителя въ тѣлѣ. Онъ, лично Онъ, и никто другой есть единый Пастырь единаго стада и, конечно, въ Немъ лично и въ Отцѣ, а не въ папахъ всѣ будутъ едино. И если латиняне любятъ соотносить эти два изреченія, то пусть устыдятся хотя бы послѣдняго и не включаютъ своихъ первосвященниковъ во Святую Троицу.

IV. Но кто-же единое стадо, и о какомъ единствѣ говорится во св. Евангеліи: «*да и тіи въ насъ едино будутъ*» (Іоан. XVII, 21)? Сколько нужно извращенія мысли, или легковѣрія, чтобы принимать эти слова за единство вѣроисповѣданія! Ужели его можно хотя отчасти уподобить блаженному единству Отца и Сына? Или не знаемъ мы изъ св. Евангелія, что на полѣ Церкви будутъ расти плевела купно со пшеницею, что на вечерю Домовладыки войдутъ нѣкоторые не въ брачной одеждѣ, что гумно и неводъ Божій будутъ очищены отъ негодныхъ вещей и пять дѣвъ изъ десяти, вышедшихъ во срѣтеніе Жениха, будутъ лишены общенія Его трапезы?

Это-ли то совершенное единство, о которомъ молится Господь? Это-ли то совершеннѣйшее пребываніе въ Немъ учениковъ, пребываніе въ Его любви, коей достигнутъ лишь исполнители заповѣдей? (Іоан. XV, 10). Это-ли то единеніе въ Его стадѣ, отъ котораго никто не можетъ отторгнуть овецъ (X, 28), пасомыхъ единымъ пастыремъ? Такое единство немногимъ превышаетъ единство народное или семейное: его-ли уподоблялъ Господь единству Св. Троицы? Оно не умиляло бы насъ и въ томъ случаѣ, еслибъ охватило всѣхъ людей, цѣлой вселенной, да, оно, конечно, охватитъ и ихъ, и даже трепещущихъ и вѣрующихъ бѣсовъ (Іоан. II, 19), когда «*о имени Іисусовѣ всяко колѣно поклонится небесныхъ, и земныхъ, и преисподнихъ* (Фил. II, 10), ибо многіе поклонятся съ проклятіемъ, какъ повиновавшіеся Христу изгоняемые бѣсы, или воины, падшіе на землю и омертвѣвшіе отъ ужаса при воскресеніи Его изъ мертвыхъ.

Еще менѣе можетъ васъ удовлетворить общее единовластіе въ ту или иную непродолжительную эпоху, единовластіе, ничего не доказывающее и совершенно безцѣльное и безсмысленное, какъ ученіе еретиковъ о хиліазмѣ и раціоналистовъ о нравственномъ прогрессѣ и имѣющемъ наступить нѣкогда на нѣкоторое время общемъ совершенствѣ. Не всѣ-ли люди, и не всѣ-ли поколѣнія равно дороги Богу и друзьямъ Его? Не подобенъ ли міръ проходной комнатѣ, въ которой лишь на малое время останавливается каждое поколѣніе, идущее на судъ къ престолу Божію и затѣмъ въ свой вѣчный домъ? Что же за смыслъ въ томъ, если утромъ по этой комнатѣ проходитъ вмѣстѣ много поколѣній съ злыми и добрыми, а къ вечеру проходятъ одни добрые? Вѣдь все равно исполнится къ ночи число осужденныхъ и число оправданныхъ.

Еще меньше смысла въ томъ, чтобы къ вечеру сего великаго дня прошло нѣсколько поколѣній, объединенныхъ единствомъ вѣроисповѣданія и власти. Сведеніе высшихъ церковныхъ упованій къ такой малой идеѣ происходитъ у западныхъ христіанъ вслѣдствіе ихъ глубокаго омірщенія, забвенія того, что «*наше житіе на небесѣхъ естъ*» (Фил. III, 20); не тамъ сокровище ихъ, но «*на землѣ, гдѣ моль и ржа истребляютъ, и гдѣ воры подкапываютъ и крадутъ*» (Мѳ. VI, 19), а, „*гдѣ сокровище ваше, тамъ будетъ и сердце ваше*“. „*Итакъ, если свѣтъ, который въ тебѣ, тьма, то какова-же тьма?*“ (XXI, 23). Такъ практическое омірщеніе и властолюбіе вліяетъ на искаженіе вѣры или потемнѣніе свѣта, а сіе потемнѣніе, въ свою очередь, ввергаетъ людей въ еще низшую степень омірщенія. Еслибъ внѣшнее единовластіе

было конечною цѣлью Домостроителя нашего спасенія, то наилучшимъ средствомъ къ тому было бы исполнить искушенія діавола въ пустынѣ, или призвать два легіона ангелъ въ день преданія: тогда бы вся вселенная покорилась Христу такъ, какъ того желаютъ латиняне, т. е. въ смыслѣ признанія Его власти надъ собою. Великій Инквизиторъ въ поэмѣ Достоевскаго весьма послѣдовательно съ этой точки зрѣнія упрекаетъ Господа за то, что Онъ не поддался голосу искусителя: тогда бы наступило внѣшнее единеніе всѣхъ народовъ, а не только „немногихъ“ избранныхъ между званными (Мѳ., XXII, 14), тѣхъ „немногихъ“, которые идутъ узкимъ путемъ, ведущимъ во спасеніе (Матѳ. VII, 14) и никогда не будутъ составлять на землѣ всемірнаго, но только *„малое стадо“* (Лук. XII, 32).

На вопросъ: кто есть пастырь? мы отвѣчали—единый Господь Іисусъ Христосъ; на вопросъ: какое единеніе? отвѣчаемъ: не вѣроисповѣдное, а высшее, внутреннее, наступающее въ царствѣ небесномъ, а здѣсь лишь изрѣдка предощущаемое и притомъ единеніе отнюдь не между живущими на землѣ только, но именно между всѣми; послѣднее выяснится для насъ точнѣе при отвѣтѣ на третій вопросъ: изъ кого составится единое стадо, и кто сіи *вси*, которые нѣкогда будутъ *едино*?

V. Стадо есть, то конечно, которому сказано *„не бойся, малое стадо! ибо Отецъ вашъ благоволилъ дать вамъ Царство“* (Лук. XII, 32). Ясно, что здѣсь обозначается не собраніе вѣрующихъ той или иной эпохи, а всѣ лишь тѣ изъ вошедшихъ въ церковь во всѣ времена, которые получаютъ царство небесное. Въ притчѣ о Добромъ Пастырѣ заключительныя слова указываютъ на конечный исходъ Домостроительства, на увѣнчаніе будущей жизни Церкви, подвергающейся различнымъ перемѣнамъ и притомъ по большей части скорбнымъ, исполненнымъ гоненій отъ волковъ и татей. Этимъ перемѣнамъ противопоставляется вѣчное единеніе Пастыря со стадомъ, собиравшимся постепенно изъ своихъ и иныхъ, т. е. отнюдь не изъ одного или нѣсколькихъ поколѣній, но изъ всѣхъ поколѣній до всеобщаго воздаянія. Этихъ овецъ никто не отторгнетъ отъ руки Пастыря, но Онъ собираетъ ихъ до конца временъ. Онъ оставляетъ девяносто девять въ грѣхахъ и обрѣтаетъ сотую заблудшую и радуется объ обращающихся грѣшникахъ болѣе чѣмъ о праведникахъ, *„дондеже исполненіе языковъ внидетъ“* (Римл. XI, 25).

Эти-то языки и суть иныя овцы, т. е. не всѣ языки, но именно избранные люди изъ нихъ; никакъ не еретики, о которыхъ не было смысла говорить іудеямъ, но именно спасаю-

щіеся изъ язычниковъ, о чемъ Господь говорилъ іудеямъ постоянно во всѣхъ почти притчахъ: и въ притчѣ о злыхъ виноградаряхъ, и о милосердомъ самарянинѣ, и о блудномъ сынѣ, и о двухъ сынахъ отца, посланныхъ въ виноградникъ, наконецъ, говорилъ и безъ притчи и всѣмъ іудеямъ, и Апостоламъ. Въ этомъ именно смыслѣ только и можетъ понять приведенное изреченіе всякій, не отказывающійся отъ своего здраваго смысла. „Что самое (скажемъ словами св. Іоанна Златоуста) и Павелъ паки изъяснилъ сими словами: *да оба созиждетъ собою во единаго новаго человѣка*“ (Ефес. II, 15).

Но если такъ, скажутъ латины и уніаты, то почему сіе стадо называется единымъ? Ради того святого и вожделѣннаго единенія живыхъ и мертвыхъ, отвѣтимъ мы, которое столь несравненно возвышаетъ христіанина надъ всякою земною силою и познаніемъ, что не только обѣщаетъ ему на небѣ блаженное единство со всѣми, возлюбившими Господа, но и здѣсь на землѣ вводитъ его въ общеніе съ умершими, по утѣшительному слову Павлову: „*нѣсте странни и пришелѣцы, но сожителе святымъ и присніи Богу наздани бывше на основаніи апостолъ и пророкъ сущу краеугольну самому Іисусу Христу, о Немъ же* [1]) *всяко созданіе составляемо растетъ въ Церковь святую о Господѣ*“ (Ibid. II, 20). Видишь-ли, что иныя овцы собираются въ такое единое стадо, которое не заключается въ одномъ поколѣніи, но включаетъ въ себя апостоловъ и пророковъ и слѣдовательно не тѣмъ славится, чтобы наполнить собою всю землю на нѣсколько столѣтій, но о томъ, чтобы наполнить небо на цѣлую вѣчность.

Въ этомъ ты окончательно убѣдишься, если перечитаешь всю прощальную молитву Господа, которую уніаты хотятъ такъ грубо извратить. Кто эти *вси*, о которыхъ тамъ говорится, и съ кѣмъ они будутъ *едино? Вси* означаетъ обобщеніе предыдущаго, но о комъ говорится выше? Вотъ слова Христовы: *не о нихъ-же только молю, но и о вѣрующихъ въ Меня по слову ихъ. Да будутъ вси едино: какъ Ты, Отче, во Мнѣ, и Я въ Тебѣ, такъ и они да будутъ въ Насъ едино,—да увѣруетъ міръ, что Ты Меня послалъ* (Іоан. XVII, 20—22). Ясно, что Господь говоритъ только о спасающихся, объ увѣровавшихъ уже по слову апостольскому, и *всѣхъ ихъ* противопоставляетъ невѣрующему, но не безнадежному для вѣры міру; очевидно, что не весь міръ въ лицѣ того или иного поколѣнія разумѣется подъ этими *всѣми*, а только Его

[1]) А не о намѣстникѣ.

послѣдователи; и никакъ не объ ихъ обращеніи молится Господь, но объ укрѣпленіи духовнаго единства между ними, *апостолами*, и Имъ самимъ. „*Да будутъ едино въ Насъ не только двѣнадцать учениковъ, но и увѣровавшіе въ Меня по слову ихъ; да будутъ всѣ едино, и тѣ, и другіе*". Ясно, что рѣчь идетъ не о поколѣніи, не объ исторической эпохѣ, но объ единствѣ послѣдователей Христовыхъ всѣхъ временъ, о томъ единствѣ, которое въ своемъ зачаткѣ входитъ въ сознаніе сыновъ Церкви воинствующей и составляетъ содержаніе ея священныхъ пѣснопѣній годичнаго круга, но въ совершенствѣ осуществится только по исполненіи временъ и кончинѣ міра, когда исполнятся слова Откровенія: „*се скинія Бога съ человѣками, и Онъ будетъ обитать съ ними они будутъ Его народомъ и Самъ Богъ будетъ съ ними Богомъ ихъ* (Апок. XXI, 3)... *Агнецъ, который среди престола, будетъ пасти ихъ и водитъ на живые источники водъ, и отретъ Богъ всякую слезу съ очей ихъ* (VII, 17). Городъ будетъ поистинѣ единымъ, единымъ не внѣшне, но по степени единодушія, почему и называется строющимся *зданіемъ* на краеугольномъ камнѣ (Ефес. II, 21), единымъ выростающимъ *тѣломъ*, неотторжимымъ отъ главы (II, 16; ср. 1 Кор. XII, 12 — 26) и, наконецъ, *женою, невѣстою Агнца* (Апок. XXI, 9). Объ этомъ блаженномъ царствѣ, а не о временахъ земного прогресса, пророчествовалъ св. Исаія, утѣшая угнетенныхъ на землѣ праведниковъ обѣщаніемъ вѣчной радости, чуждой печали и воздыханія (гл. XI-ая и XXXV-ая).

VI. Здѣсь кажется слѣдуетъ окончить приведеніе словъ Писанія, убѣждающихъ насъ въ совершенной ложности уніатскихъ обольщеній. Пора положить конецъ ихъ извращеніямъ священныхъ словъ. Пусть они находятъ другія приманки, а не слова Писанія; ибо если убѣдились мы, что Писаніе говоритъ противъ нихъ, то на дальнѣйшія убѣжденія отвѣтимъ разъясненіемъ св. Златоуста на притчу о Добромъ Пастырѣ: „*Не входяй дверьми во дворъ овчій, но прелазяй инудѣ, той татъ есть и разбойникъ*". *Зри признаки разбойника. Первое, яко не явѣ входитъ; второе, яко не по Писанію, сіе бо значитъ: не дверьми... Якоже бо нѣкая дверь утвержденная, тако Писаніе заключаетъ еретикамъ входъ, устрояющи насъ во всякой безопасности, и не оставляющи заблуждати. И ежели сами не раззоримъ оную, то не будемъ удобоемлемы отъ враговъ. Чрезъ нее и пастырей всѣхъ и не пастырей познаемъ.* (Изд. 1793-го года). Врочемъ неужели такъ заманчиво лживое упованіе уніатовъ? Мы видѣли, что при вѣрѣ въ жизнь загробную оно есть безсмысленный призракъ. Но быть можетъ загробная жизнь слишкомъ

духовна, чтобы стать побудительнымъ упованіемъ для вѣрующихъ, вдохновляющимъ ихъ на подвигъ? Да, омірщившихся западныхъ христіанъ только постоянныя напоминанія проповѣдниковъ о тѣлесныхъ мукахъ въ аду могутъ нѣсколько волновать, а надежда на райскія утѣшенія остается на долю подвижниковъ Востока; но смотрите на лучшія времена христіанства: изъ Дѣяній, Посланій и Апокалипсиса вы скоро усмотрите, что пришествіе Христово и судъ Его были предметомъ самыхъ горячихъ и напряженныхъ ожиданій Востока и Запада; для сего достаточно прочесть конецъ Апокалипсиса. Въ этихъ же ожиданіяхъ почерпали мужество истинные насадители сѣмянъ церковныхъ — св. мученики, и притомъ не только Новаго Завѣта, но и ветхозавѣтные Маккавеи. Да и средніе благочестивые люди всѣхъ временъ и народовъ не о вѣчной-ли жизни всегда помышляютъ, и не сею-ли надеждою утѣшаютъ себя въ скорбяхъ? Мечтанія о будущихъ исходахъ жизни земной они оставляютъ на долю праздныхъ мечтателей, не идущихъ далѣе фразъ и словъ, а дѣлами своими служащихъ стихіямъ міра.

VII. И напрасно эти послѣдніе надѣются на обильные плоды своей лихорадочной дѣятельности: опытъ ясно говоритъ намъ, что возбуждать сильныя религіозныя движенія и собирать полки послѣдователей суждено не религіознымъ политикамъ, но искателямъ царства небеснаго. Одинъ Великій Аѳанасій противостоялъ цѣлой вселенной и увлекъ ее за собой, и не льстецы толпы народной, а уединенные собесѣдники съ Богомъ уносили ее за собой въ пустыню. Да и въ самомъ латинствѣ развѣ Гильдебрантъ или Лойола были владыками сердецъ, а не Бернардъ Клервосскій, Іоанна д'Ааркъ и Савонаролла? Даже іудейскій мудрецъ понималъ по опыту собственной жизни, что успѣхъ религіознаго ученія зависитъ не отъ искусственныхъ прельщеній но отъ силы Божіей: онъ помнилъ, что Ѳевда и Іуда Галилеянинъ увлекшіе довольно народа, погибли, и всѣ слушавшіе ихъ разсыпались и, если какое *„предпріятіе отъ человѣковъ, то оно разрушится, а если отъ Бога, то вы не можете разрушить его“* (Дѣян. V, 36—39). Съ сими словами соглашаются и Іоанновы, сказанныя по поводу столь быстраго прославленія Крещеннаго имъ Іисуса Христа: *„не можетъ человѣкъ ничего принимать на себя, если не будетъ дано ему съ неба“* (Іоан. III, 27). Условіемъ же распространенія проповѣди евангельской Господь и Апостолы указали не обольщеніе слушателей и не земное могущество учителей, но ихъ мученическій подвигъ и незаслуженный позоръ: *„аще Мене изгнаша, и васъ изженутъ; аще слово Мое соблюдоша, и ваше соблюдутъ“* (Іоан. XV, 20). Ему

вторитъ и св. Апостолъ Павелъ: „*присно бо мы живіи въ смерть предаемся Іисуса ради; тѣмъ же смертъ убо въ насъ дѣйствуетъ, а животъ въ васъ*“ (2 Кор. IV, 11—12). Но паписты, отторгшіеся отъ Церкви, потеряли пониманіе сего таинственнаго единства со Христомъ и Церковью и, запутываясь въ понятіяхъ римскаго права, создали себѣ идею безусловно раздѣленныхъ личностей, коихъ единеніе можетъ быть лишь въ единствѣ закона и единствѣ общей власти. Будущая жизнь по нимъ есть лишь внѣшняя мзда, наслажденія за принятыя на землѣ лишенія и дѣятельные подвиги. Ученіе о добродѣтели является у нихъ, какъ ученіе о необходимомъ количествѣ добрыхъ дѣлъ, а не о постепенномъ совлеченіи ветхаго человѣка, тлѣющаго въ обольстительныхъ похотяхъ, и въ обновленіи духомъ ума и облеченіи „*въ новаго человѣка, созданнаго по Богу въ праведности и святости истины*“ (Еф. IV, 22—25). Посему ихъ религіозная жизнь не только не освобождала отъ самолюбія, но, вмѣсто истиннаго единенія съ ближними, разобщала съ ними, ограничивая взаимныя отношенія людей исполненіемъ сухого долга. Вмѣсто того, чтобы взирать на блаженное единство Отца, и Сына, и Святаго Духа, они мечтали возсоздать единство древнеримскаго единовластія надъ вселенной. Естественно, что умы, выбившіеся изъ оковъ ихъ схоластическаго богословія, возненавидѣли не только искаженіе священныхъ догматовъ, но и самые догматы. Они ошибочно слили первое съ послѣдними и рѣшивъ, что источникъ взаимнаго охлажденія людей — въ ихъ надеждѣ на вѣчную жизнь личности, создали вымыслы о сліяніи всѣхъ въ одно безличное небытіе, назвали источниками зла идею личности, вѣру въ личнаго Бога и личнаго Искупителя и отпали отъ ложнаго христіанства въ злѣйшую тьму языческихъ суевѣрій буддизма. Но они имѣли дерзость привязывать къ нимъ священныя изреченія Евангелія; такъ и поступаютъ необуддисты, пантеисты—гегельянцы и толстовцы.

Соглашаясь съ папистами и толстовцами въ томъ, что молитва Христова объ общемъ единеніи всѣхъ въ Богѣ указываетъ на высшую цѣль христіанства, мы опровергли то внѣшне-юридическое пониманіе этого единства, которое предлагается латинствомъ, своеобразно примыкающимъ къ ученію современнаго раціонализма о безусловномъ прогрессѣ.

Противоположную крайность въ пониманіи евангельской идеи представляетъ собою толстовское ученіе, увлекшееся борьбой съ крайнимъ индивидуализмомъ схоластическаго Запада. — Вмѣстѣ съ германскимъ пантеизмомъ и европейскимъ

необуддизмомъ оно высказываетъ свои воззрѣнія на занимающій насъ предметъ въ слѣдующихъ положеніяхъ необуддійской сказки, переведенной гр. Толстымъ съ англійскаго языка на страницахъ „Сѣвернаго Вѣстника".

1. Считать себя отдѣльнымъ существомъ есть обманъ, и тотъ, кто направляетъ свой умъ на то, чтобы исполнять волю этого отдѣльнаго существа, слѣдуетъ за ложнымъ свѣтомъ, который приведетъ его въ бездну грѣха... Для того, чье зрѣніе охвачено покрываломъ Майи, весь міръ кажется разрѣзаннымъ на безчисленныя личности. И такой человѣкъ не можетъ понимать значенія всеобъемлющей любви ко всему живому (353—354).

2. Нирвана (блаженное будущее) есть жизнь общая (357).

3. Тотъ, кто вредитъ другимъ—дѣлаетъ зло себѣ. Тотъ, кто помогаетъ другимъ — дѣлаетъ добро себѣ (354).

Послѣ такого пантеистическаго міровоззрѣнія слѣдуютъ иные афоризмы, повидимому основанные на совершенно противоположныхъ индивидуалистическихъ понятіяхъ, и ни въ чемъ иномъ не соглашающіеся съ пантеистическимъ буддизмомъ, какъ только въ ихъ обоюдномъ отрицаніи нашего искупленія Богочеловѣкомъ Іисусомъ Христомъ. Вотъ эти афоризмы:

4. „Чистота и нечистота принадлежатъ личности: никто не можетъ очистить другого" (357). Человѣкъ самъ долженъ сдѣлать усиліе—Будды только проповѣдники... Лѣкарство отъ нашихъ бѣдъ въ насъ самихъ (658).

5. Моя дѣятельность есть утроба, которая носитъ меня; есть наслѣдство, которое достается мнѣ; есть проклятіе моихъ злыхъ дѣлъ и благословеніе моей праведности" (358).

Какъ ни мудрено слить эти два послѣднія положенія съ тремя первыми, но по смыслу сказки ихъ нужно соединить въ слѣдующій краткій символъ, къ которому переводчикъ желалъ бы приблизить молитву Христову объ единствѣ Своихъ послѣдователей: освобождаясь какъ отъ прирожденнаго, такъ и отъ вновь пріобрѣтеннаго зла путемъ собственныхъ личныхъ усилій въ принесеніи добра ближнимъ, каждый человѣкъ, и въ этой жизни будетъ вознаграждаемъ ихъ взаимною любовію и услугами, и по смерти совершенно освободится отъ бѣдствій жизни личной, ибо сольется въ одно общее безличное бытіе со всѣми, во исполненіе евангельскихъ словъ о будущемъ подобіи всеобщаго единства людей тому единству, въ которомъ пребывалъ Іисусъ Христосъ со Своимъ небеснымъ Отцемъ.

Въ этомъ воззрѣніи, постоянно раскрывавшемся, какъ въ богословско-философскихъ, такъ и въ художественныхъ произведеніяхъ Л. Н. Толстого, кончая его „Хозяиномъ и Ра-

ботникомъ", указывается, во-первыхъ, условіе для выполненія, а во-вторыхъ, будущее послѣдствіе принятія извѣстнаго руководственнаго правила или принципа жизни. По приведенному нами сопоставленію этого принципа съ папизмомъ и съ непонятнымъ, въ томъ и другомъ, изреченіемъ Евангелія, намъ было бы достаточно разсмотрѣть, насколько непримиримымъ оказывается ученіе послѣдняго о будущемъ прославленіи праведниковъ съ мыслью приведенной сказки, но такое противопоставленіе будетъ не полно, если мы не вникнемъ и въ тѣ понятія о личности и о добродѣтели, которыя предпосылаются необуддійской и толстовской эсхатологіи.

I. Однако, согласно намѣченной сначала задачѣ, начнемъ съ истолкованія словъ Христовыхъ: нельзя-ли ихъ понимать въ смыслѣ общаго сліянія и потери личнаго сознанія въ единой всеобъемлющей Нирванѣ? „Благо людей только въ ихъ единеніи съ Богомъ и чрезъ Бога между собою: *„какъ Ты, Отче во мнѣ, и Я въ Тебѣ, такъ и они да будутъ въ Насъ едино"* (Іоан. XVII, 21). Вотъ какую мысль выводитъ изъ сказки Карма ея переводчикъ.

Итакъ, онъ находитъ возможнымъ отожествлять Нирвану и это единство. Дозволяетъ-ли такъ дѣлать хотя-бы буква Писанія, не говоря уже объ его духѣ?

Слова Господни представляютъ по отношенію къ христіанамъ *желательнымъ* такое состояніе, какое или каковому подобное состояніе въ Его-то собственной жизни есть самая дѣйствительность, Имъ переживаемая. Если Толстой, и единомыслящіе съ нимъ теологи-пантеисты согласились бы признавать единство Бога Отца и Господа Іисуса Христа не только нравственнымъ, но и метафизическимъ, т. е. такимъ, какого, или какому подобнаго они ожидаютъ для всѣхъ въ своей Нирванѣ: то они должны, или отрицать во Іисусѣ Христѣ личное начало и самосознаніе, должны считать его не за человѣка, а за призракъ, — или они должны признать то, что исповѣдуетъ Церковь, понимающая это единство Отца и Сына, не какъ нравственное только, но какъ единство по существу, сохраняющееся при различіи Лицъ; но такое единство требуетъ, чтобы во Іисусѣ Христѣ признать Божеское естество, единое со Отцемъ, противъ чего они богохульно борются.

Но можетъ быть толстовцы и ихъ тюбингенскіе учители скажутъ, что Іисусъ Христосъ, будучи простымъ, намъ подобнымъ человѣкомъ, могъ говорить лишь объ единствѣ или подчиненіи воли Своей волѣ Отца, о Своемъ полномъ освобожденіи отъ личнаго себялюбія; но вѣдь если такое настроеніе во всемъ своемъ совершенствѣ доступно человѣку, напр., Самому Спасителю, въ формѣ его земного личнаго существо-

ванія, то какое право имѣютъ толкователи находить здѣсь указаніе на метафизическое единство людей, возстановляемое съ потерей ихъ сознательной жизни, съ уничтоженіемъ личности? Молитва Спасителя въ подобномъ, но послѣдовательно проведенномъ, толкованіи могла бы имѣть лишь такой смыслъ: какъ Я въ Тебѣ живу Своею исполненною постояннаго самоотреченія жизнью, такою же жизнью пусть и они прославляютъ Тебя на землѣ, — для чего? въ отвѣтъ на это намъ стоило бы только продолжить слова приведеннаго Толстымъ евангельскаго изреченія, чтобы совершенно уничтожить всякую попытку мыслить здѣсь о загробной Нирванѣ: — „*такъ и они да будутъ въ насъ едино, да увѣруетъ міръ, что Ты послалъ Меня*“. Ясно, что здѣсь рѣчь о жизни на землѣ. Правда, дальше говорится и о загробномъ единеніи вѣрующихъ со Христомъ и съ Богомъ, но именно въ такихъ выраженіяхъ, которыя для всякихъ Нирванъ и пантеизмовъ то-же, что огонь для сухой соломы: „*Отче, которыхъ Ты далъ Мнѣ, хочу, чтобы тамъ, гдѣ Я, и они были со Мною, да видятъ славу Мою, которую Ты далъ Мнѣ*“ (ст. 24). Это слово *видятъ* указываетъ съ безспорною очевидностью на загробную жизнь личную и сознательную. О томъ же говорятъ и заключительныя слова молитвы: „*да любовь, которою ты возлюбилъ Меня, въ нихъ будетъ, и Я въ нихъ*“ (ст. 25). Сами пантеисты соглашаются съ тою безспорною истиной, что любовь возможна только между личностями и притомъ дотолѣ, доколѣ онѣ сохраняютъ свою именно личную жизнь. Въ этомъ то смыслѣ вѣчной жизни личностей выражается и Апостолъ Павелъ: „*любовь никогда не перестаетъ*“, когда знаніе упразднится (1 Кор. XIII, 8). Если Богъ любитъ Іисуса Христа, значитъ и Богъ есть личный, и Іисусъ Христосъ есть личность, а если сей любви суждено во вѣки пребывать въ людяхъ, то и они во вѣки сохранятъ свою жизнь въ качествѣ самостоятельныхъ личностей. Да возможно-ли и возражать противъ такого пониманія евангельскаго ученія, со всею ясностью раскрывающаго намъ картины жизни загробной, какъ именно жизни личностей? Вспомнимъ притчу о богатомъ и Лазарѣ, вспомнимъ совершенно неприкровенную рѣчь Господню о Своемъ второмъ пришествіи, о воскресеніи мертвыхъ, о послѣднемъ приговорѣ для праведныхъ и для грѣшныхъ, и ихъ вѣчной участи, столь разительно противоположной.

II. Остается только недоумѣвать, какъ могли люди, сохраняющіе хоть каплю здраваго смысла, искать подтвержденія своимъ воззрѣніямъ въ такой Книгѣ, которая вся проникнута отрицаніемъ такихъ воззрѣній и утвержденіемъ воз-

зрѣній противоположныхъ. Единственный возможный и, думается, вполнѣ справедливый отвѣтъ на подобный вопросъ, обращенный въ частности къ толстовцу, можно будетъ найти, возвратясь отъ его эсхатологическихъ идей къ нравственнымъ и психологическимъ воззрѣніямъ его основателя, такъ какъ по отношенію къ послѣднимъ буддійская эсхатологія нашего писателя является дѣйствительно неизбѣжнымъ выводомъ, который ему и приходится примирять съ Евангеліемъ всѣми неправдами, разъ онъ вообразилъ, будто его мораль совпадаетъ съ заповѣдями Спасителя.

„Считать себя отдѣльнымъ существомъ есть обманъ. Исполнять волю этого отдѣльнаго существа значитъ идти въ бездну грѣха“. Но если моя воля есть святость и любовь ко всѣмъ? Этого авторъ не считаетъ возможнымъ. *И въ этомъ-то, а не въ другомъ чемъ, заключается существенная разность его жалкой морали отъ христіанской.* Христіанство зоветъ личность къ борьбѣ со зломъ ей присущимъ и къ оживленію въ себѣ „новаго человѣка“ (Кол. III, 10), а Толстой и его тюбингенскіе и необуддійскіе единомышленники *оставляютъ человѣку его ветхое стремленіе къ наслажденію и счастью, его эгоизмъ, стараясь лишь измѣнить направленіе обнаруженій послѣдняго*, предполагая, что дѣйствительное освобожденіе отъ себялюбія невозможно. Воля каждаго существа, гласитъ ихъ философія, — есть воля себялюбивая, стремленіе къ наслажденіямъ. Поэтому, пока любое существо будетъ считать себя отдѣльнымъ, оно будетъ, подобно разбойнику Кандатѣ, искать только своего отдѣльнаго счастья въ ущербъ счастью другихъ. И если „міръ ему кажется разрѣзаннымъ на отдѣльныя личности“, то онъ не можетъ и благотворить другимъ. Задача учителей мудрости въ томъ только и состоитъ, чтобы убѣдить человѣка въ призрачномъ значеніи личности, въ пантеизмѣ, въ ученіи о переселеніи душъ, о временной посылкѣ каждаго человѣка въ форму его теперешней личности. Всѣ эти идеи и проповѣдуетъ намъ писатель въ своихъ философскихъ и литературныхъ произведеніяхъ, повторяя свое нелѣпое, но излюбленное выраженіе: „я посланъ въ жизнь“, которое онъ святотатственной рукой похитилъ изъ ученія Господа Іисуса Христа о Своемъ предвѣчномъ и личномъ пребываніи со Отцемъ, Уготовавшимъ Ему славу прежде, чѣмъ явился міръ.

Не себѣ только, а даже и русскому мужику, умирающему на морозѣ, авторъ влагаетъ въ уста это нелѣпое для обыкновеннаго смертнаго выраженіе вмѣстѣ съ фаталистическимъ равнодушіемъ къ содѣяннымъ въ жизни грѣхамъ, равнодушіемъ столь невѣроятнымъ въ сознаніи даже наихудшаго

представителя русскаго народа, живущаго, и даже можно сказать, дышащаго скорбнымъ покаяніемъ.

Но возвратимся къ различію себялюбія отъ самоотреченія по Толстому. Мы видимъ, что воля всякаго существа есть воля себялюбивая: разница между темнымъ грѣшникомъ и истиннымъ философомъ заключается лишь въ томъ, кого считать своимъ я, — этою де единственно возможною цѣлью своихъ стремленій и своихъ наслажденій: себя-ли взятаго отдѣльно, или то невѣдомое пантеистическое цѣлое, котораго частью оно служитъ? Въ первомъ случаѣ появится враждебность ко всему, во второмъ—толстовско-буддійская добродѣтель. Итакъ переходъ отъ одного способа жизни къ другому не есть нравственный подъемъ, не есть то дѣйствительное, евангельское отверженіе отъ себя, о которомъ столь не кстати для себя вспомнилъ переводчикъ Кармы въ своемъ предисловіи—нѣтъ, это есть чисто теоретическій актъ, совершенно подобный тому, какъ если неумѣренный сластолюбецъ, замѣчая въ состояніи своего здоровья пагубные слѣды страстныхъ излишествъ, начинаетъ предаваться порочнымъ удовольствіямъ съ болѣе осторожною расчетливостью, нисколько однако не поправляя своихъ преступныхъ склонностей, а только предпочитая ихъ продолжительность въ своей жизни слишкомъ частому повторенію порочныхъ наслажденій. Такъ и обращеніе себялюбца къ толстовской и буддійской святости не есть *перемѣна настроенія*, это тотъ-же эгоизмъ, но расширенный въ силу теоретическаго расчета. Понятно теперь, почему евангельскій призывъ „*Покайтеся*“, нашъ писатель въ своемъ „Недѣланіи“, передѣлалъ въ „*одумайтесь*“, разъясняя при этомъ, что вся задача человѣка въ этомъ теоретическомъ проникновеніи пантеизмомъ, плодами чего будетъ *необходимая* перемѣна его поведенія изъ враждебнаго ко всѣмъ въ дружественное. Это то исключительно теоретическое различіе между понятіемъ о порочномъ и добродѣтельномъ человѣкѣ и было соединено въ первыхъ богословско-философскихъ произведеніяхъ автора съ тѣмъ заблужденіемъ, будто человѣческая воля есть непремѣнная выразительница идей его разсудка, во всемъ повинующаяся послѣднему, что добродѣтель есть знаніе, а зло—незнаніе или ложное знаніе. Отсюда его отрицаніе свободы воли и понятіе о святости, какъ необходимомъ слѣдствіи правильнаго міровоззрѣнія. Совершенно такъ же разсуждаютъ и тюбингенцы-гегельянцы. По этому воззрѣнію энергія воли можетъ стремиться только къ одному—къ исканію своего счастья, разница между наилучшимъ и наихудшимъ человѣкомъ только въ томъ, какъ понимать свое счастье, т. е. собственно самое—то *свое*, *свое я*. Іисусъ Хри-

стосъ, по ихъ ученію, понялъ свое тожество съ пантеистическимъ божествомъ, съ міровымъ цѣлымъ, и вотъ, тѣ-же мотивы, которые неразумнаго грѣшника понуждаютъ грабить встрѣтившагося на пути купца, съ такою же неизбѣжною необходимостью понудили Его идти на смерть за свое ученіе. Самое ученіе Христово въ томъ будто-бы и состояло, чтобы научить людей фиктивному значенію ихъ личности и истинности пантеизма. Тщетно вы бы стали дополнять приведенныя изреченія Господни о будущей жизни напоминаніемъ другихъ Его изреченій о совершенно свободномъ, личномъ Его рѣшеніи идти на спасительную—и притомъ только трехдневную смерть, столь ясно раскрытымъ въ словахъ: *потому любитъ Меня Отецъ, что Я отдаю жизнь Мою, чтобы опять принять ее. Никто не отнимаетъ ея у Меня, но Я Самъ отдаю ее: Имѣю власть отдать ее, и власть имѣю опять принять ее*“ (Іоан. X, 17—19). Это ли рѣчь о Нирванѣ, о безличномъ исчезновеніи въ цѣломъ, объ исканіи своего блага во благѣ всѣхъ? Не подобны-ли сему изреченію въ смыслѣ нашего ниспроверженія Толстовскаго необуддизма и всѣ тѣ многочисленныя рѣчи, въ которыхъ Христосъ Спаситель говоритъ о Себѣ, о Своемъ Лицѣ, какъ Спасителѣ міра и людей всѣхъ поколѣній, о пребываніи въ Немъ всѣхъ хотящихъ жить и творить плодъ въ сей жизни (Іоан. VI и XV), о томъ, наконецъ, что и самая смерть Его не будетъ прекращеніемъ Его жизни, какъ жизни личной, но напротивъ причиной привлеченія къ Нему всѣхъ живущихъ. Но можно-ли убѣдить псевдораціоналистовъ евангельскими изреченіями, когда они спокойно отказываются вѣрить въ ихъ подлинность, лишь только вамъ удастся убѣдить ихъ въ совершенной несообразности тѣхъ перетолкованій слова Божія, какими они старались дотолѣ прикрыть свои измышленія?

III. Итакъ, если они отрекаются отъ Евангелія, обратимся къ ихъ непосредственному, нравственному сознанію. Неужели невозможно самоотверженіе, и всякаго рода добродѣтель для человѣка, считающаго себя свободною и вѣчною личностью? Или недостаточно ясно показано, что Спаситель, Апостолъ Павелъ (см. 2 Кор.), и всѣ столпы христіанской добродѣтели считали себя такими? Неужели совѣсть наша не соглашается съ божественными словами Павла: „*и если я раздамъ все имѣніе мое и отдамъ тѣло мое на сожженіе, а любви не имѣю; нѣтъ мнѣ въ томъ никакой пользы*“ (1 Кор. XIII, 3)? Итакъ видишь ли, что не степенью самоотверженія, хотя бы даже и свободною, а степенью чувства любви измѣряется добродѣтель? А если въ любви, а не въ теоретическомъ расширеніи своего отвлеченнаго я, заключается положительное со-

держаніе добродѣтели, то согласись и съ тѣмъ неотразимымъ психологическимъ фактомъ, что любовь, какъ живое чувство, возможна лишь до тѣхъ поръ, пока я и себя, и любимыхъ противопоставляю взаимно, какъ самостоятельныхъ личностей. И еслибъ мнѣ показали человѣка, чуждаго страсти и все дѣлающаго для блага ближнихъ, но не по свободному проникновенію любовію, а вслѣдствіе необходимаго подчиненія его воли теоретическому, ясно сознанному предпочтенію общечеловѣческаго эгоизма своему индивидуальному, (хотя повторяю такого человѣка нѣтъ и быть не можетъ), то я бы ничего кромѣ негодованія и сожалѣнія не испыталъ при видѣ его. Самый послѣдній злодѣй, но хотя однажды испытавшій *чувство* свободной любви при ясномъ *противопоставленіи* себя своему ближнему, былъ бы выше такого себялюбца: пора понять ту простую истину, что себялюбіе отъ братолюбія различается не столько по предмету (объекту) симпатіи, сколько по сопровождающему настроенію, совершенно противоположному въ братолюбіи сравнительно съ эгоизмомъ, хотя бы расширенномъ на весь міръ. Первое настроеніе нѣжности, второе холоднаго, сухого разсчета, гдѣ цѣль дѣятельности бываетъ лишь доставленіе наслажденій и борьба со страданіями, какъ это и выходитъ по сказкѣ Карма, которой принципъ: „служить каждому человѣку такъ же, какъ вы желали бы, чтобъ вамъ служили“ (353), вовсе не обѣщаетъ просвѣтлѣнія человѣчества ни чистотою, ни вообще нравственнымъ, одухотворяющимъ содержаніемъ, а въ своемъ примѣненіи въ седьмой заповѣди приведетъ къ самымъ нежелательнымъ послѣдствіямъ. Иное дѣло подобныя же слова Евангелія, гдѣ цѣлью братолюбія является не наслажденіе, а нравственное благо, чистота, истина (Матѳ. X, 34—39).

Таковъ первый отличительный признакъ для нравственной оцѣнки, второй же заключается въ свободѣ человѣческихъ настроеній, безъ которой самый героическій подвижникъ въ нашихъ глазахъ ничѣмъ бы не отличался отъ манекена, воспроизводящаго движенія самоотверженнаго Аристида или Іоанны д'Аркъ. — Но вы спросите: неужели же для пантеистовъ и прочихъ отрицателей свободы, чувство любви невозможно? На это отвѣчу: конечно невозможно, но прибавлю, что послѣдовательный пантеизмъ самъ по себѣ невозможенъ для человѣческаго духа, почему и на практикѣ теоретическій пантеизмъ и всѣ эти мечтательныя Нирваны не оказываютъ на жизнь своихъ европейскихъ послѣдователей никакого вліянія, нисколько не выводя ихъ изъ самолюбивой замкнутости и той „отъединенности“, на которую всегда указывалъ Достоевскій въ типахъ современныхъ теоретиковъ — искателей „объеди-

ненія". И если буддизмъ могъ вызывать аскетическую энергію у своихъ азіатскихъ послѣдователей, то лишь въ томъ смыслѣ, чтобы эгоизмъ чувственный замѣнять эгоизмомъ духовнымъ, т. е. сатанинскою гордостью, которая еще болѣе чужда любви, нежели чувственность плотскаго человѣка. Къ счастью въ своей январьской статьѣ „Противорѣчіе эмпирической нравственности" и самъ Толстой сознается, что самоотверженіе буддизма есть лишь расширенный эгоизмъ. Эту фразу мы радостно привѣтствуемъ, находя въ ней новое доказательство тому, что искренность еще настолько сохранена нашимъ писателемъ, что понуждаетъ его говорить противъ своихъ, прежде проповѣданныхъ идей.

Но представимъ себѣ хоть на минуту психологическую осуществимость послѣднихъ, представимъ себѣ, что любимый мною другъ, или прощенный, и затѣмъ возлюбленый мною мой прежній врагъ есть мой двойникъ, мой alter ego, минутный лишь призракъ того неопредѣленнаго космическаго цѣлаго, которое и во мнѣ проявляется, какъ въ своей части: не согласитесь-ли вы, что проникнувшись такимъ представленіемъ, я тотчасъ бы потерялъ то святое возвышающее чувство безкорыстнаго расположенія къ ближнему, и моя прежняя симпатія къ нему сразу же стала бы для меня противной, какъ видъ человѣка, ласкающаго свое изображеніе въ зеркалѣ или цѣлующаго свою собственную руку? Расположеніе къ ближнимъ для послѣдовательнаго пантеиста невозможно, и если авторъ въ прежнихъ произведеніяхъ говорилъ или о быстромъ исчезновеніи всякаго себялюбія у человѣка, проникавшагося сознаніемъ призрачности своей личности, или о такой же, необходимо появляющейся у пантеиста, преданности братолюбію, какая существуетъ у порочнаго себялюбца по отношенію къ своимъ порокамъ,—то ему слѣдуетъ возразить, что въ первомъ случаѣ его воображаемый возрожденный силенъ именно своею непослѣдовательностью, поскольку, предавшись любви и *полному* забвенію себя, сталъ на сторону отрицателей любви къ себѣ, а не видоизмѣнителей только себялюбія, каковъ Толстой и всѣ пантеисты; а во второмъ случаѣ жизнь скоро покажетъ, и давно уже показываетъ, что желательной метаморфозы даже во внѣшнемъ-то поведеніи все-таки не будетъ. Человѣческій эгоизмъ есть настроеніе очень опредѣленное, безъ всякой помощи со стороны метафизики научающее себялюбца, въ чемъ именно онъ долженъ искать своихъ наслажденій, и всегда находящее ихъ въ тѣхъ, или иныхъ страстяхъ плоти или духа. Или убивай въ себѣ эгоизмъ и замѣняй его свободною любовію къ личному Богу и противопоставленнымъ тебѣ личностямъ ближ-

нихъ, или удовлетворяй твой эгоизмъ въ служеніи чувственности либо гордынѣ: третьяго исхода не дается.

IV. Къ счастью переводчикъ Кармы повидимому понялъ, что воля человѣческая вовсе не стоитъ въ томъ необходимомъ подчиненіи его теоретическимъ убѣжденіямъ, какое онъ старался провести въ своихъ прежнихъ сочиненіяхъ, и вотъ онъ не только соглашается, но и прямо восхваляетъ въ своемъ предисловіи ту мысль переведенной имъ сказки, которая изложена въ ея пятомъ положеніи, что содѣянные грѣхи въ моей жизни и до нея (т. е. по нашему-то просто грѣховная порча, унаслѣдованная нами отъ прародителей) являются какъ бы „утробой, которая носитъ меня", проклятымъ наслѣдствомъ, или Кармой, для избавленія отъ которой мало того, чтобы одуматься теоретически, а „должно дѣлать усилія", т. е. необходимо свободное напряженіе воли. Эта мысль сказки, раздѣляемая авторомъ, есть новый драгоцѣнный лучъ истины, одинъ изъ тѣхъ радостныхъ для васъ озареній, которыя посѣщаютъ нашего автора все чаще и чаще въ его послѣднихъ произведеніяхъ, но отъ которыхъ онъ, по большей части, какъ бы нарочно зажмуриваетъ глаза, точно боясь, что въ этихъ лучахъ истины онъ, противъ воли, подобно Савлу, узнаетъ Того, Который сказалъ: *„что ты гонишь Меня? Я Іисусъ, Котораго ты гонишь. Трудно тебѣ идти противъ рожна"* (Дѣян. XV, 4, 5).

Въ такомъ-то, повидимому, опасеніи нашъ писатель спѣшитъ повторить за переведеннымъ имъ авторомъ—необудддистомъ, что „никто не можетъ спасти другого" (положеніе 4-ое), каковое изреченіе и подчеркиваетъ въ своемъ предисловіи въ смыслѣ, направленномъ противъ христіанскаго ученія объ искупленіи, которое, впрочемъ, онъ знаетъ лишь въ его протестантскомъ искаженіи, какъ это намъ приходилось указывать въ другомъ случаѣ [1]).

Между тѣмъ, если принять во вниманіе фатализмъ и пантеизмъ автора, то его теперешняя смѣлая надежда на собственныя силы человѣка въ его стремленіи къ совершенству представится намъ особенно удивительною. Природа моя отравлена грѣхомъ, воля предана себялюбію: откуда мнѣ ждать обновленія? могу ли изъ собственнаго мутнаго источника почерпнуть чистую воду жизни? Кажется сама логика вещей должна обратить вниманіе грѣшника къ тому, чтобы искать нѣкоего Иного Утѣшителя, нѣкоего иного Святаго, Который бы могъ при добромъ моемъ желаніи и усиліи, удѣлить мнѣ

[1]) См. наше „Превосходство православнаго пониманія: 1) Евангелія, и 2) ученія о жизни сравнит. съ ученіемъ Толстого".

благодатныя силы своей, не испорченной грѣхомъ, природы, дать пить воду своего чистаго источника (Іоан. VII, 37, 38), быть для меня той спасительной лозой, къ которой прилѣпившись, я получалъ бы всегда живительный сокъ духовной жизни и духовнаго плодотворенія, ибо чувствую, что самъ отъ себя я не могу творить ничего (Іоан. XV, 1—6).

V. Не будемъ продолжать развитіе этой совершенно ясной логики, которая приводитъ къ ученію о Спасителѣ, и притомъ Богочеловѣкѣ [1]), но возвратимся опять къ погрѣшающему противъ логики Толстому. Логика вещей привела его отъ прежняго фатализма къ требованію „усилія", т. е. самостоятельнаго свободнаго акта воли. Но гдѣ онъ достанетъ силы для этой испорченной грѣхомъ воли? Въ конечныхъ упованіяхъ необуддизма, въ его Нирванѣ? Но видно ея практическое безсиліе уже испытано. И вотъ авторъ Кармы, и ея переводчикъ ищутъ *мотивовъ* для доброй воли человѣка уже сверхъ прежнихъ утвержденій о всесильномъ вліяніи пантеистическаго міропоминанія. Но гдѣ же искать ихъ? въ Богѣ? но Его почти нѣтъ въ буддизмѣ; во Христѣ? въ судѣ Его? Это воспрещается у учениковъ язычества. Остается имъ обратиться снова къ отрицаемой личности самого человѣка, а такъ какъ личность у нихъ отожествляется съ себялюбіемъ, то въ этой то именно мрачной храминѣ грѣха ищутъ они свѣта. Въ чемъ-же находятъ? въ грубомъ, неоправдываемомъ дѣйствительностью, своекорыстномъ утилитаризмѣ и въ индійскомъ суевѣріи о переселеніи души изъ одного тѣла въ другое, пока не достигнуто будетъ ею буддійское совершенство. Вѣроятно авторъ съ переводчикомъ и сознаютъ, что суевѣріе это немножко и постыдно для образованнаго человѣка, но отчего же ему не привиться тамъ, гдѣ широко господствуютъ шантажъ, спиритизмъ, наглые вымыслы Радда-Бай и всякая другая безсмысленная ложь, позорная даже въ умахъ глупыхъ ребятъ, но всегда могущая разсчитывать на принятіе въ нашемъ обществѣ, гдѣ заботятся только о томъ, чтобы удалить свою мысль отъ богооткровенной истины, хотя цѣною самыхъ позорныхъ заблужденій. И вотъ надъ такими людьми сбывается слово Апостола: *якоже не искусиша имѣти Бога въ разумѣ, сего ради предаде ихъ Богъ въ неискусенъ умъ творити неподобная* (Рим. I, 28).

Дѣйствительно, можно-ли хотя бы подрастающихъ дѣтей убѣдить въ томъ, что всякое самоотреченіе вознаграждается такимъ же неожиданнымъ обогащеніемъ, что слуга богатаго

[1]) О семъ см. „Нравственное оправданіе важнѣйшаго догмата". Богосл. „Вѣстникъ" за февраль 1894 года.

себялюбца, наказывавшій его враговъ, непремѣнно его же ограбитъ въ свое время, а затѣмъ будетъ умерщвленъ своими товарищами по душегубству? И еслибъ было такъ, еслибъ жизнь, подобно справедливому купцу, такъ скоро расплачивалась съ добрыми деньгами за деньги, ранами за раны, и притомъ все въ области внѣшняго благополучія, то тѣ же страсти алчности и гордыни, которыя нынѣ обнаруживаются въ злодѣяніяхъ, достигали бы своего въ благодѣяніяхъ внѣшнихъ, и наконецъ стали бы постояннымъ душенастроеніемъ всѣхъ кажущихся филантроповъ, и жизнь была бы всеобщимъ сплошнымъ лицемѣріемъ. Слава Богу, что этого нѣтъ и никогда не будетъ: *мудрый умираетъ наравнѣ съ глупымъ* (Эккл. II, 16), *а и вси, желающіе жить благочестиво во Христѣ Іисусѣ, будутъ гонимы; злые-же люди и обманщики будутъ преуспѣвать во злѣ, вводя въ заблужденіе и заблуждаясь* (2 Тим. III, 12, 13). Не будемъ приводить ни тѣхъ предсказаній, коими Господь предупреждалъ Своихъ послѣдователей относительно ожидающаго ихъ пути скорби и мученичества (Іоан. XV и XVI), ни признаній Апостоловъ о точномъ исполненіи этихъ пророчествъ (2 Кор. XI); довольно сказать и того, что этотъ, безкорыстно переносимый, крестъ несравненно привлекательнѣе той продажной добродѣтели Кармы, которая почти никогда не находитъ подтвержденія въ дѣйствительной жизни.

VI. Еще болѣе привлекательно истинное изъясненіе Христовой молитвы о будущемъ единствѣ Его учениковъ сравнительно съ номизмомъ папистовъ и пантеизмомъ толстовства. По ученію Христову рѣзкая разрозненность личностей, явившаяся плодомъ грѣхопаденія, исчезнетъ, но личности сохранятся, не нарушая сего чуднаго единства, какъ сохраняется троичность лицъ въ Богѣ при единствѣ Его Существа. Правда, по толкованію св. Аѳанасія Александрійскаго и св. Іоанна Златоустаго, это уподобленіе есть не полное отожествленіе, поскольку естество Божеское превыше человѣческаго, но тѣ же отцы и съ ними другіе [1]) утверждаютъ, что естество человѣческое тоже едино, а не только взаимоподобно, что въ этомъ его единствѣ, ослабленномъ чрезъ грѣхопаденіе и возставляемомъ чрезъ искупленіе, заключается то спасительное условіе, въ силу котораго мы почерпаемъ въ свою опороченную грѣхомъ природу источникъ святой и чистой жизни, усвояемой намъ отъ Богочеловѣка Іисуса Христа [2]). Содержа-

[1]) См. свят. Григорія Нисскаго: „Къ Авлалію о томъ, что не три Бога“, Іоанна Дамаскина: „Точное изложеніе“ и мн. др.

[2]) См. „Нравств. идею догмата Пресв. Троицы“, Богосл. Вѣстн., ноябрь 1892 г.

ніе этой жизни, или этого единства будетъ выражаться не въ безсознательномъ сліяніи всѣхъ, но въ пламенной взаимной любви. Сказавъ о будущемъ единствѣ, Господь нашъ именно такъ поясняетъ его содержаніе: „*Какъ возлюбилъ Меня Отецъ, и Я возлюбилъ васъ; пребудьте въ любви Моей*“ (Іоан. XV, 9). Любовь основываетъ единство нравственное, и затѣмъ возсоздаетъ чрезъ Новаго Адама поколебленное единство естества нашего, единство существенное, не нарушая, однако, свободы личностей. Это единство „*новаго человѣка*“ (Ефес. II, 14—17), собраннаго изъ эллиновъ и іудеевъ, будетъ сознаваться и предначинательно сознается праведнымъ въ постоянной духовной *радости: „Сіе сказалъ Я вамъ, да радость моя въ васъ пребудетъ, и радость ваша будетъ совершенна*“ (Іоан. XV, 11). Средствомъ къ возгрѣванію любви и къ совершенному отрѣшенію отъ себялюбія является исполненіе заповѣдей и всей церковной дисциплины, которая вся направлена къ этой единой цѣли, чего не хотѣлъ уразумѣть нашъ новый проповѣдникъ по горделивому ослѣпленію. Вотъ слова Господни о значеніи заповѣдей: „*если заповѣди Моя соблюдете, пребудете въ любви Моей, какъ и Я соблюлъ заповѣди Отца Моего и пребываю въ Его любви*“ (ст. 10).

И еслибъ гр. Толстой вникъ въ церковную жизнь, и въ церковные догматы, то увидѣлъ бы, что они не только совершенно свободны отъ взводимыхъ на нихъ обвиненій, но, напротивъ, содержатъ въ себѣ и собою обосновываютъ то единственно правильное нравственное міровоззрѣніе, о которомъ Господь сказалъ: „*се же есть животъ вѣчный, да знаютъ Тебе, единаго истиннаго Бога, и его же послалъ еси Іисусъ Христа*“ (Іоан. XVII, 3).

„Поддѣлки“ Вл. С. Соловьева [1]).

Въ симпатичномъ, (по крайней мѣрѣ лично для насъ), новомъ журналѣ: *Вопросы Философіи и Психологіи*, появилась весьма несимпатичная статья названнаго автора, служащая новымъ проводникомъ его послѣднихъ воззрѣній, обнаружившихся въ нѣсколькихъ заграничныхъ твореніяхъ его пера.

Нашъ авторъ обвиняетъ какихъ-то современныхъ мыслителей, или писателей въ поддѣлкахъ христіанскаго міровоззрѣнія, и старается возстановить вкратцѣ настоящій существенный смыслъ послѣдняго.

---

[1]) Въ первый разъ был. напеч. въ газетѣ „Московскія Вѣдомости“ 1891 г., № 210.

Однако намъ представляется, что онъ возстановляетъ лишь свои излюбленныя фантазіи, и первый подпадаетъ собственному осужденію, являясь поддѣлывателемъ истиннаго богословія.

I.

Сказавъ нѣсколько общихъ фразъ о томъ, что его невѣдомые противники, опредѣляя сущность христіанской религіи, пользуются случайными, частными изреченіями Св. Писанія, авторъ берется указать въ послѣднемъ его основную идею и находитъ ее въ понятіи „царствія Божія", опредѣляя его, какъ *несомнѣнно* центральную идею Евангелія (стр. 153), но вовсе не удостоивая читателя раскрытіемъ тѣхъ научныхъ основаній, почему онъ пришелъ къ такому выводу.

Правда, авторъ собираетъ въ сноскѣ болѣе 80-ти цитатъ Четвероевангелія, содержащихъ въ себѣ выраженіе: *царствіе Божіе*, *царствіе небесное*, но если-бы мы пожелали узнать, почему онъ предпочитаетъ значеніе этой идеи другимъ, не менѣе часто повторяющимся въ Библіи, какъ напримѣръ, *вѣра*, *исполненіе воли Божіей*, *благодать*, то на такой вопросъ мы не найдемъ въ данной статьѣ отвѣта.

Кромѣ того, мы знаемъ въ Св. Писаніи другія идеи, не повторяющіяся такъ часто въ своемъ терминологическомъ обозначеніи, но прямо опредѣляемыя, какъ главнѣйшія въ христіанскомъ законѣ, какъ исполненіе всего закона.

Не *о любви* ли сказано, что она есть первая и большая заповѣдь (Матѳ. XXII, 38); что *любящій* исполнитъ законъ (Римл. XIII, 8); что всѣ заповѣди заключаются въ томъ, чтобы *любить* (Римл. XIII, 9)? Не сказано ли въ другомъ мѣстѣ, что вѣчная жизнь заключается въ *познаніи* единаго истиннаго Бога и посланнаго имъ Іисуса Христа? Не съ тою ли же силою повторяется эта мысль въ словахъ: всякій *вѣрующій*, что Іисусъ есть Христосъ, отъ Бога рожденъ (Іоан. V, 1)?

Извѣстны ли всѣ эти изреченія В. С. Соловьеву? Конечно да, но онъ не предполагаетъ ихъ извѣстными для читателей, и потому переходитъ къ разъясненію своего пониманія съ такою безоглядочною рѣшимостью, которая ожидала бы болѣе достойнаго приложенія.

Впрочемъ, уступимъ ему почву; помиримся на мысли о царствіи Божіемъ, какъ главнѣйшей въ системѣ христіанства. Каковъ же ея конкретный смыслъ?

Здѣсь то мы и начинаемъ наталкиваться на поддѣлки, исполненныя грубаго произвола.

Не будемъ, подобно рецензенту послѣдней книжки „*Вѣры и Разума*", обличать либерально-политическія идеи автора—

это не наше дѣло (Лук. XII, 14); провѣримъ только, насколько согласуется его теперешнее ученіе о царствіи Божіемъ съ прямымъ смысломъ приведенныхъ 80 цитатъ Новаго Завѣта, и еще 40 слишкомъ не приведенныхъ у нашего автора.

Авторъ, очевидно, не допуская мысли о такой провѣркѣ, беретъ на себя смѣлость утверждать, будто „изъ совокупности относящихся сюда текстовъ видно, что царствіе Божіе есть полнота естественной человѣческой жизни, соединяемой чрезъ Христа съ полнотой Божества“ (153—154).

Для незнакомаго съ послѣдними произведеніями В. С. Соловьева ни въ этихъ темныхъ словахъ, ни въ его туманныхъ сочетаніяхъ Божества съ прошедшимъ, настоящимъ и будущимъ человѣчествомъ (155) не представится ничего кромѣ тумана, но если этотъ туманъ начнетъ проясняться, хотя бы чрезъ выше пророненную фразу, что „истинное и неподдѣльное христіанство не есть ни догматъ, ни іерархія, ни богослуженіе, ни мораль, а животворящій духъ Христовъ... духъ воплощенный въ религіозныхъ *формахъ и учрежденіяхъ*, образующихъ земную церковь“ (151), то читатель усвоитъ себѣ по крайней мѣрѣ ту мысль, что, по Соловьеву, царствіе Божіе есть какое-то формальное, организаціонно-юридическое начало, противопоставляемое на всякомъ шагу началамъ личной нравственности, или моральному индивидуализму, какъ это далѣе авторомъ и подтверждается (161).

До сихъ поръ читатель цѣнилъ Евангеліе, какъ ученіе высшей правды, какъ слово „духа и жизни“ (Іоан. VI, 63), и вдругъ оно низводится въ разрядъ обычныхъ, чисто условныхъ системъ общественно-государственной организаціи! Заводится рѣчь о какой-то *христіанской политикѣ* (161) и мысль о совершенной непримѣнимости къ христіанству неизбѣжныхъ компромиссовъ всякаго рода политики опредѣляется, какъ „явный абсурдъ“ (ibid.).

Читатель сильно смущенъ: онъ помнитъ, что сердце его ухватывалось за мысль о „царствіи Божіемъ“, какъ о чемъ то совершенно противоположномъ всѣмъ этимъ, чисто іезуитскимъ поддѣлкамъ, но прежде чѣмъ взяться за Новый Завѣтъ, онъ пересматриваетъ статейку, старается выслѣдить, какъ это авторъ ухитрился перешагнуть отъ Молитвы Господней („да пріидетъ царствіе Твое, да будетъ воля Твоя“) къ *политикѣ*, но прослѣдить это оказывается невозможнымъ: авторъ, по обыкновенію, разгораживаетъ тексты отъ пародоксальныхъ выводовъ различными „реализаціями божественнаго въ природно-человѣческомъ“ (154), „идеальными предвареніями сочетаній (того и другого) въ будущемъ“ (155), „Божественными фактами“ (158) и т. д., то-есть, какъ говорятъ по-просту: „пускаемъ въ тем-

ненькую", пополняетъ промежуточную рѣчь массой двусмысленныхъ терминовъ, а затѣмъ изъ этой мутной воды выуживаетъ себѣ такую рыбку, какую желаетъ.

Теперь ему весьма желательно показать, что все христіанство заключается въ извѣстной церковно-государственной организаціи, и вотъ онъ выкраиваетъ эту идейку изъ библейскаго понятія „царствія Божія", лишая ее уже и той части чисто нравственнаго смысла, которую удѣлялъ ей шесть лѣтъ назадъ. (См. его статью въ *Православномъ Обозрѣніи* 1885 г. сент.).

II.

Но если намъ приходится и здѣсь, какъ и въ другихъ случаяхъ, съ прискорбіемъ убѣждаться, что мысль В. С. Соловьева высыхаетъ и схоластизируется съ каждымъ новымъ произведеніемъ, то еще легче убѣдиться чрезъ простое чтеніе слова Божія, что ученіе послѣдняго о царствіи Божіемъ имѣетъ вовсе не юридическій формальный характеръ, но разумѣетъ въ этомъ понятіи *нравственное содержаніе христіанства*, въ противовѣсъ всякому другому жизненному ученію, и притомъ противопоставляетъ именно въ качествѣ ученія о внутреннемъ строѣ жизни, какъ ея регулирующемъ началѣ, въ противовѣсъ нелѣпымъ надеждамъ автора на то, что будто возможно осуществить назначеніе человѣка путемъ учрежденій внѣшнихъ. Однимъ словомъ, легко увидѣть, что истинный смыслъ этого библейскаго термина *прямо противоположный* тому, который въ него хочетъ вложить нашъ авторъ.

Время земной жизни Христа Спасителя было для еврейскаго народа эпохой одушевленныхъ надеждъ и стремленій возстановить свою народность и теократическое правительство. Понимая въ такомъ именно узкомъ смыслѣ богооткровенныя пророчества о соединеніи Бога съ праведниками, іудеи мечтали, будто все Промышленіе Господне сводится въ концѣ концовъ къ устроенію земного іудейскаго царства съ воинственнымъ Мессіей во главѣ. Словомъ, ихъ религіозно-народные идеалы весьма близко подходили къ тѣмъ, которые возгрѣваетъ духъ Вл. С. Соловьева, вѣроятно, потому и неравнодушнаго ко всякимъ еврейскимъ вопросамъ.

Съ другой стороны, всякому читавшему Евангеліе и Дѣянія извѣстно, что Христосъ Спаситель и Апостолы съ особенными усиліями старались преоборотъ подобныя государственно-религіозныя фантазіи Израиля и, что именно эта-то борьба разрѣшилась Голгоѳскою смертью Господа и мученическою кончиной Его Апостоловъ. Въ противовѣсъ тому политическому смыслу, который іудеи влагали въ библейскія пророче-

ства о царствіи Божіемъ, Господь постоянно употреблялъ это выраженіе, какъ обозначеніе тѣхъ *отличительныхъ свойствъ нравственной жизни* человѣка, которыя доставляютъ ему вѣчное спасеніе. Подъ царствомъ Божіимъ Онъ разумѣлъ *содержаніе внутренней жизни христіанина*, существенно противоположное жизни невозрожденнаго человѣчества, или царству міра сего. Съ этой именно точки зрѣнія Спаситель и Его Предтеча, и Апостолы называли *царствіемъ Божіимъ*— ученіе истинной вѣры и благочестіе; условіемъ для вступленія въ него они считали *покаяніе*, условіемъ же пребыванія въ немъ — *упражненіе въ подвигахъ воздержанія и добрыхъ дѣлъ*. Таковы слѣдующія изреченія: Матѳ. III, 2; IV, 17; IV, 23; VI, 33; IX, 35; X, 7; XI, 12; XII, 28; XIII, 11, 19, 24, 52; XVIII, 23; XXIV, 14; Марк. I, 14, 15; Лук. IV, 43, 8, 1, 10; IX, 2, 11, 60; XVI, 16; Дѣян. I, 3; VIII, 12; XIX, 8; XX, 25; XXVIII, 23, 31; Римл. XIV, 17; Евр. XII, 28.

Въ указанныхъ изреченіяхъ подъ *царствіемъ Божіимъ* разумѣется по преимуществу ученіе христіанское, какъ содержаніе христіанской жизни, усваиваемое чрезъ проповѣдъ и, затѣмъ осуществляемое ни въ государственной организаціи, ни въ постановленіяхъ внѣшнихъ, а въ строѣ *внутренней* жизни, какъ говоритъ Апостолъ: „*Царствіе Божіе не пища и питіе, но праведность, и миръ, и радость во Святомъ Духѣ*“ (Рим. XIV, 17). Усвоенная человѣческою душой христіанская жизнь сама по себѣ становится предметомъ духовной радости и наслажденія и, такимъ образомъ, переноситъ человѣка въ особый міръ, такъ что онъ, живя на землѣ, чувствуетъ себя гостемъ, а отечествомъ своимъ имѣетъ небо, куда и стремится, какъ апостолъ Павелъ, имѣвшій желаніе разрѣшиться отъ тѣла и быть со Христомъ (Фил. I, 23) и потому почитавшій смерть пріобрѣтеніемъ.

Евангеліе не проводитъ строгаго раздѣленія между вѣчною блаженною жизнью за гробомъ и предвкушеніемъ блаженства на землѣ „здѣсь, среди гоненій“ (Марк. X, 30), но различаетъ то и другое лишь въ томъ смыслѣ, что полное блаженство во всѣхъ сторонахъ жизни праведники получатъ на небѣ, а блаженство ихъ на землѣ будетъ чисто внутреннее, но не соціально-политическое, какъ у В. С. Соловьева: напротивъ, оно непремѣнно будетъ связано съ внѣшними скорбями, потому что „*всѣ, желающіе жить благочестиво во Христѣ Іисусѣ, будутъ гонимы. Злые же люди и обманщики будутъ преуспѣвать во злѣ*“ (2 Тим. III, 12, 13). Всѣ эти мысли содержатся во второй группѣ новозавѣтныхъ изреченій о царствіи Божіемъ или царствіи небесномъ: здѣсь оно относится, *то къ будущей, загробной жизни*, когда

рѣчь идетъ *о блаженствѣ полномъ*, то и къ будущей жизни и къ настоящей вмѣстѣ, когда рѣчь идетъ о внутреннемъ довольствѣ, о жизни духовной.

Послѣдняго рода опредѣленія заключаются прежде всего въ Заповѣдяхъ Блаженства: *„Блажени нищіи, духомъ“... „Блажени изгнани правды ради: яко тѣхъ естъ царствіе небесное“* (Матѳ. V, 3, 10). Очевидно и здѣсь рѣчь не о политическомъ царствѣ. Таковъ же смыслъ изреченій Матѳ. XIII, 44—45; XVII, 1, 4; XIX, 14, 23, 24 (о неудобствѣ богатому войти въ царствіе небесное) и 25, 1 (притча о десяти дѣвахъ). Марк. IV, 26, 30; X, 14, 15, 23; XII, 24 (*„не далече еси отъ царствія Божія“*, сказалъ Господь книжнику, разъяснившему первенствующее значеніе заповѣдей *любви*). Лук. IX, 27, 60; XI, 20; XIII, 18, 20, 18, 16, 17, 24, 25, 29; XXI, 31, XXII, 29 (здѣсь рѣчь о томъ, что въ царствѣ Божіемъ первые—дѣти, что ради него надо оставить отца и мать и все дорогое въ этой жизни). Іоан. III, 3, 5; XVII, 36; Дѣян. XIV, 22; *„многими скорбями подобаетъ намъ внити въ царствіе Божіе“*. Ср. 2 Петр. I, 11; 1 Кор. IV, 20; Ефес. V, 5; Кол. I, 13 (царство любви и прощенія). Апок. I, 9: *„общникъ въ печали и во царствіи“*.

Не мало и такихъ изреченій, гдѣ подъ царствомъ Божіимъ разумѣется жизнь будущая, какъ единственное восполненіе вѣчныхъ на землѣ неправдъ, какъ единое утѣшеніе при видѣ послѣднихъ. О ней говорится именно въ противовѣсъ никогда на землѣ неудовлетворяемому страданію праведныхъ и ликованію злыхъ совершенно вопреки В. С. Соловьеву, мечтающему вмѣстѣ съ іезуитами, но противъ прямого смысла Писанія, что на землѣ настанетъ тысячелѣтній чувственный рай. Вотъ эти изреченія о царствіи Божіемъ въ смыслѣ *будущей жизни:* Матѳ. VIII, 11; XIII, 43; XVI, 19, 28; XVIII, 3; XIX, 12; XXI, 31; XXV, 34; XXVI, 29; Марк. IX, 47; XIV, 25; Лук. XII, 32; XIII, 26; XXII, 30; XXIII, 42 (молитва благоразумнаго разбойника). 1 Кор. VI, 9; XV, 50; Гал. V, 21; 2 Сол. I, 5; 2 Тим. IV, 1; Апок. XII, 10. Здѣсь рѣчь о загробной участи мучениковъ и о Страшномъ Судѣ.

Совершенно справедливо, что каждый человѣкъ угождаетъ Богу и входитъ въ Его царство не отдѣльно, но въ союзѣ любви съ ближними: эта любовь есть лучшее условіе для созиданія въ себѣ царства Божія (Марк. XII, 34); поэтому въ нѣсколькихъ изреченіяхъ подъ царствомъ Божіимъ разумѣется *общество вѣрующихъ или Церковь*, но именно со стороны ея содержанія; какъ общество противоположное царствамъ мірскимъ, а не какъ одно изъ нихъ, по В. С. Соловьеву. Въ этихъ изреченіяхъ говорится о вѣчной борьбѣ

Церкви и міра, и о расширеніи Церкви въ мірѣ, но никакъ *не о ея внутреннемъ усовершеніи*, какъ желаетъ Соловьевъ, ибо послѣднее дано въ самомъ ея основаніи, которое есть Христосъ (1 Кор. III, 11). Таковы притчи о царствіи Божіемъ, какъ зернѣ горушномъ, закваскѣ или неводѣ; къ этому же представленію относится прошеніе: *„да пріидетъ царствіе Твое“* (Матѳ. VI, 10; ср. II, 11; XIII, 31, 41, 47, 20, 1, 22, 2; (Лук. VII, 28).

Особенно достойно вниманія изреченіе Іоан. XVIII, 36, гдѣ Церковь противополагается началу государственному, какъ дѣйствующая совершенно иными средствами, и не боящаяся земного умерщвленія, но имѣющая отечествомъ небо: *„царство Мое, нѣсть отъ міра сего: аще отъ міра сего было бы царство Мое, слуги Мои убо подвизалися быша, да не преданъ быхъ былъ Іудеомъ: нынѣ же царство Мое нѣсть отсюду“*.

Но неужели нѣтъ въ Св. Писаніи изреченій, благопріятныхъ В. С. Соловьеву? Какъ не быть: таковы всѣ тѣ сужденія о царствіи Божіемъ іудеевъ, которыя тутъ же были отвергнуты Господомъ. Блаженъ *„иже снѣсть обѣдъ въ царствіи Божіи“*, сказалъ фарисей (Лук. XIV, 15), и получилъ въ отвѣтъ притчу о званныхъ на вечерю. *„Благословенно грядущее царство!“* (Марк. XI, 10) восклицали легкомысленные іудеи при Входѣ Господнемъ, но Виновникъ торжества отвѣчалъ имъ скорбными слезами. Два раза Апостолы выражали увѣренность въ явленіи Его царства въ мірскомъ смыслѣ (Лук. XIX, 11; Дѣян. I, 3), но оба раза не были одобрены. На подобный же вопросъ фарисеевъ былъ данъ отвѣтъ: *„царство Божіе внутри васъ“*, (Лук. XVII, 21), т.-е. конечно не въ „вопрошавшихъ“, *какъ желаетъ представить Соловьевъ* (154), но внутри, или въ сердцахъ истинныхъ христіанъ.

Мы разсмотрѣли всѣ изреченія о царствіи Божіемъ въ Новомъ Завѣтѣ и показали, что подъ нимъ разумѣется нравственное содержаніе христіанской жизни, прежде всего личной, а потомъ и общественной, но непремѣнно отражающееся *въ личныхъ сознаніяхъ*. Это содержаніе христіанской жизни изъ области сознанія переходитъ во всѣ жизненныя ощущенія лишь въ вѣкѣ грядущемъ, а здѣсь оно непремѣнно сопрягается съ перенесеніемъ скорбей и гоненій. Такъ учитъ Евангеліе и Церковь. Напротивъ, міръ, и іудеи, и В. С. Соловьевъ не хотятъ смотрѣть на религію, какъ на начало совершенно новой жизни, само изъ себя дающее ей свое содержаніе и вытѣсняющее содержаніе ветхой жизни (2 Кор. IV, 16), а лишь какъ на начало регулирующее эту ветхую, грѣховную жизнь. Царство Божіе, или Церковь, по В. С. Соловьеву, должно имѣть всѣ спеціально политическія отправленія и прогрессировать

(159—161), то-есть вести кровавыя войны, собирать акцизный сборъ наказывать и награждать. Вѣроятно въ немъ предполагается и усовершенствованная въ санитарномъ отношеніи проституція, регулированныя лучшимъ способомъ азартныя игры и другіе необходимые спутники соціально-политической культуры?

Мы бы, со своей стороны, посовѣтовали нашему политику одно: припрятать ради послѣдовательности подальше Св. Писаніе, и какъ можно рѣже о немъ упоминать. Это будетъ послѣдовательно не только для полнаго употребленія милой его сердцу римской іерархіи, но и нѣкоторымъ предохранительнымъ средствомъ отъ того, чтобы читатели не назвали его систему безрелигіозною.

Ложный пророкъ [1]).

Гораздо отраднѣе для сердца говорить о ближнемъ хорошо, нежели худо, особенно въ томъ случаѣ, если приходится говорить о человѣкѣ, съ которымъ дѣлилъ задушевныя бесѣды; но если ложныя похвалы его личности поддерживаютъ собою цѣлую систему ложныхъ убѣжденій, то надо обличить эту ложь.

Я видался много разъ съ В. С. Соловьевымъ отъ 1886 до 1895 года, да и послѣ, до самой его смерти не прерывалъ знакомства съ нимъ. Это былъ высоко одаренный человѣкъ съ разнообразными познаніями, съ недюжиннымъ талантомъ поэтическимъ и съ крупнымъ талантомъ философскимъ. Но онъ вовсе не былъ аскетомъ и вовсе не былъ человѣкомъ искреннимъ. Слишкомъ ранняя знаменитость,—съ 23 лѣтъ отъ роду, нравственно извратила его точно такъ же, какъ и нѣсколькихъ близкихъ мнѣ духовныхъ лицъ, семейныхъ и монашествующихъ. Потребность огромной восторгающейся аудиторіи есть своего рода алкоголизмъ, и онъ почти всегда соединяется впослѣдствіи съ алкоголизмомъ запойнымъ, что и случилось съ бѣднымъ Владиміромъ Сергѣевичемъ еще въ молодости. Онъ былъ форменный алкоголикъ, и въ этомъ заключалась причина его недолгой жизни.

Драпируясь съ 25-лѣтняго возраста во внѣшность Іоанна Крестителя (по извѣстной картинѣ Иванова), Соловьевъ распространялъ слухи о своемъ дѣвствѣ, о невкушеніи имъ мяса и пр., но все это продолжалось до его перваго паденія и за-

---

[1]) По поводу статьи „Изъ міра таинственнаго“ въ 383 № „В. Ж.“. Напечатано въ „Волынск. Епарх. Вѣдомостяхъ“ № 12, 1908 г.

тѣмъ смѣнилось самымъ разнузданнымъ препровожденіемъ времени, хотя бѣдный философъ и продолжалъ поддерживать слухи о своей святости.

Впослѣдствіи, когда нравы публики стали свободнѣе, нашъ писатель, уже окончательно распустившійся, довольно безцеремонно описалъ свое паденіе въ разсказѣ: „Въ вагонѣ“ („Вѣстникъ Европы“). Паденіе талантливаго философа шло, конечно, постепенно. Если прослѣдить его постоянное уклоненіе въ сторону то одного, то другого ученія, наряду съ выраженіями скептицизма и цинизма, съ осмѣиваніемъ всего, предъ чѣмъ онъ преклонялся въ молодости, то читатель легко увидитъ, что именно тщеславіе и чувственность были регуляторами его неустойчивой, хотя повторяю, сильной творческой мысли.

Сперва славянофилъ — послѣдователь Кирѣевскаго, Соловьевъ начинаетъ склоняться къ полонофильству, (на что повліяла одна женщина полька), къ юдофильству и космополитизму, затѣмъ далѣе воспѣваетъ папизмъ, прямо защищаетъ непогрѣшимость папы въ изданной за границей на французскомъ языкѣ брошюрѣ. Въ это же время онъ перемигивается съ дарвинизмомъ и революціей, а по временамъ допускаетъ крайне циничныя выходки противъ всякой вообще этики („грѣши и не кайся“ и т. п. афоризмы автора).

Собственно начало нравственныхъ уклоненій нашего писателя очень скоро послѣдовало за зенитомъ его учебной славы. Его лекціи въ 70-хъ годахъ привлекали въ университетъ тысячную толпу слушателей, но русская лѣнь не давала ему возможности набирать матеріала болѣе, чѣмъ на 5—6 лекцій въ году, такъ что некрологи Соловьева совершенно напрасно называютъ его профессоромъ петербургскаго университета, лишеннаго каѳедры за свои убѣжденія. Профессоромъ онъ никогда не былъ, а былъ авторомъ нѣсколькихъ публичныхъ лекцій въ году на университетской каѳедрѣ. Не имѣя усердія трудиться надъ составленіемъ цѣлаго курса науки, В. С. Соловьевъ еще въ молодости рѣшился на одинъ весьма неодобрительный шагъ. Онъ предложилъ столичной публикѣ рядъ „чтеній о Богочеловѣчествѣ“, правда, довольно туманныхъ, но тѣмъ болѣе пикантныхъ въ глазахъ нашей не мудрой аудиторіи. Посѣщать, а затѣмъ превозносить эти лекціи и устно, и печатно было признакомъ хорошаго тона, и до настоящаго времени почитатели покойнаго философа называютъ ихъ шедевромъ его ученаго творчества. Однако, увы, эти чтенія представляютъ плагіатъ съ Шеллинга, о чемъ неоднократно упоминалось въ духовныхъ журналахъ еще въ прошломъ столѣтіи, но таковыхъ журналовъ (единственно освѣ-

домленныхъ въ области наукъ философскихъ) наши публицисты не читаютъ, да если и прочитали бы, то все равно сдѣлаютъ видъ, что не читали, потому что вѣдь изъ нихъ едва-ли десятый желаетъ знать и говорить истину, а девять изъ десяти остерегаются лишь такой неправды, за которую можно „оскандалиться".

Та же погоня за славой, которая толкнула талантливаго философа на первый плагіатъ, перегоняла его изъ лагеря въ лагерь, чтобы „угождать всѣмъ людямъ безъ изъятья". Однако нашъ мыслитель былъ всегда настолько хитеръ, что въ каждой статейкѣ оставлялъ себѣ маленькую лазейку, чтобы безнаказанно выбѣжать изъ своего лагеря, когда понадобится,— конечно, при помощи лжи, иногда вовсе безцеремонной. Такъ напр., издавая одною рукой апологію папской непогрѣшимости, онъ писалъ и печаталъ заявленія, что никогда не принималъ и не приметъ католичества (см. его два письма къ архимандриту Антонію). Въ это время онъ былъ уже тайнымъ уніатомъ, т. е. исповѣдывалъ всѣ католическіе догматы, принадлежалъ къ римско-католической церкви, но на началахъ уніи, т. е. съ сохраненіемъ восточнаго обряда.

Съ 1891 года, или ранѣе, его духовникъ о. Варнава (въ Геѳсиманскомъ скитѣ близъ Троице-Сергіевой лавры) отказался его исповѣдывать („исповѣдуйся у своихъ ксендзовъ"), но Соловьевъ объ этомъ такъ-же тщательно умалчиваетъ, какъ и о своемъ служеніи Бахусу, которое свело его безвременно въ могилу.

Отступники всегда вооружаются на тѣхъ, кто по преимуществу служитъ для нихъ живымъ укоромъ. Поэтому Соловьевъ съ особою рѣзкостью и безъ сохраненія какой-либо исторической правды поносилъ нашихъ славянофиловъ, идеи которыхъ создали его первоначальную славу въ Россіи. Вѣдь обѣ диссертаціи Соловьева („Кризисъ западной философіи" и „Критика отвлеченныхъ началъ") есть ни что иное, какъ распространеніе статей И. В. Кирѣевскаго о западной философіи. Итакъ, понося славянофиловъ, Соловьевъ старался свести это возвышенное ученіе о христіанской культурѣ, о культурѣ моральной, въ противовѣсъ правовой, — на одинъ политическій панславизмъ и, издѣваясь надъ нимъ, противопоставлялъ ему ожидаемый панмонголизмъ.

Это слово было въ полномъ ходу 15 лѣтъ тому назадъ, а для того, чтобы пускать его въ ходъ, не надо было быть пророкомъ, какъ выражено въ статьѣ въ № 383 нашей газеты[1]). Еще въ 1896 г. я переслалъ академику Васильеву трактатъ

[1]) „Волынской Жизни".

китайскаго миссіонера Иннокентія Ольховскаго о вооруженіи Китая, о панмонголизмѣ и неизбѣжности скорой и страшной войны Россіи съ Китаемъ. Война эта, разыгравшаяся въ 1900 году, не оказалась столь страшной, но и Соловьевъ въ своемъ „пророческомъ" стихотвореніи разумѣлъ не Японію, а Китай, и явился такимъ же пророкомъ, какъ и мы съ вами, если заявимъ, что въ февралѣ наступятъ оттепели, въ мартѣ покажется травка, а лѣтомъ, вѣроятно повторится холера.

Правда Соловьевъ не прочь былъ внушать своимъ почитателямъ, будто онъ существо сверхъестественное и, пропагандируя ученіе (одинъ изъ первыхъ въ Россіи) нравственнаго нигилиста Нитцше, онъ иногда шепталъ своимъ друзьямъ, что очень боится мести діавола за изданную имъ книжку „Антихристъ", книжку дѣйствительно весьма талантливую, близкую по содержанію къ святоотеческимъ толкованіямъ на Апокалипсисъ, но отравленную ядомъ латинской уніи и весьма оскорбительно и несправедливо опредѣляющую сущность православія, только какъ привязанность къ старинѣ.

Одною изъ талантливѣйшихъ книгъ по русской философіи нужно признать томъ Соловьева—„*Оправданіе добра*", гдѣ авторъ сообщаетъ наукѣ собственныя, весьма свѣжія философскія интуиціи и даетъ блестящія характеристики цѣлымъ философскимъ направленіямъ, цѣлымъ эпохамъ и культурамъ.

Однако, имѣя столько дѣйствительныхъ талантовъ, авторъ глубоко унизилъ ихъ желаніемъ представить собою и такія совершенства, коихъ у него не было, т. е. своимъ постояннымъ ломаніемъ, ложью и притворствомъ. Газеты сообщаютъ, будто эти качества не оставляли его и на смертномъ одрѣ. Онъ говорилъ тогда своимъ близкимъ: „не давайте мнѣ засыпать, я еще долженъ молиться о спасеніи евреевъ" и при этомъ читалъ на „еврейскомъ языкѣ псалмы". Мы имѣемъ основательныя причины сомнѣваться въ знаніи Соловьевымъ псалмовъ даже на славянскомъ языкѣ, а по еврейски онъ умѣлъ только разбирать буквы и обходиться кое-какъ съ учебнымъ словаремъ. Но, видимо, желаніе, „выдавать себя за кого-то великаго" (Дѣян. VIII, 9) не оставляло его, какъ Симона Волхва, и тогда, когда пришелъ часъ вознести послѣднее моленіе къ Божественному милосердію за свою заблудшую душу. Впрочемъ, все-таки онъ исповѣдался и причастился.

Что-же? спросите вы,—нашъ великій Соловьевъ былъ, по вашему, жалкій фигляръ? Нѣтъ, отвѣчу я, но прежде всего прославлять его стала наша журналистика только лѣтъ за 10 до его смерти, когда онъ началъ уже исписываться, но за то сталъ безцеремонно якшаться съ революціонерами и оплевывать свою родину. А чѣмъ можно больше угодить нашей пуб-

ликѣ, какъ не этимъ послѣднимъ? Вспомните литературный вечеръ въ „Бѣсахъ“ Достоевскаго и рѣчь помѣшаннаго профессора.—Соловьевъ—не фигляръ, это—человѣкъ высокаго таланта, несомнѣнной учености, но онъ никогда не отдавался серьезно, всею душой своимъ убѣжденіямъ, а потому часто мѣнялъ ихъ, или вѣрнѣе сказать, никогда не имѣлъ твердыхъ убѣжденій. Это баринъ—озорникъ, какъ мнѣ недавно удачно характеризовалъ одинъ художникъ Льва Толстого. Баринъ озорникъ, который то въ меланхолію ударится, то въ флиртъ, то вообразитъ себя пророкомъ, то революціонеромъ — а ренское винцо подбадриваетъ фантазію, дамочки—еще болѣе, и такъ промотаетъ человѣкъ свою жизнь, а о вѣчности подумать серьезно не успѣетъ.

Извѣстная басня Крылова: „Писатель и разбойникъ“ краснорѣчиво описываетъ вредное вліяніе литературныхъ фантазеровъ, тѣмъ болѣе вредное, чѣмъ сильнѣе умомъ былъ его виновникъ.

Таково и вліяніе Соловьева. Вся плеяда нашихъ профессіональныхъ лжецовъ: братьевъ Трубецкихъ, Розановыхъ, Петровыхъ, Семеновыхъ, вся эта на перебой лгущая компанія—плоды соловьевской декаденщины и, по большей части, его ученики и пріятели. Пользуясь безпросвѣтнымъ невѣжествомъ русскаго общества въ христіанскомъ ученіи, въ Библіи и исторіи церкви, они допускаютъ самыя невѣроятныя вещи. Розановъ выдумываетъ несуществующіе тексты въ Библіи, Трубецкой С. преспокойно „скаталъ“ свою нелѣпую диссертацію о Логосѣ съ двухъ противорѣчащихъ другъ другу нѣмецкихъ книгъ, Мережковскій и Розановъ вкупѣ проповѣдуютъ заповѣди Моисея, особенно седьмую, безъ отрицательной частицы не, и всѣ вмѣстѣ изображаютъ собою современныхъ николаитовъ или хлыстовъ самаго низшаго разбора.

На-дняхъ мнѣ попалось въ „Revue des Eglises“ письмо Мережковскаго, гдѣ онъ доказываетъ, что наши революціонеры, не вѣруя во Христа, оказываютъ Ему гораздо большую услугу, чѣмъ всѣ вѣрующіе.

И увы, именно Соловьевъ со своимъ извращеннымъ словомъ и мыслью приблизилъ такое господство нашей позорной литературной эпохи, когда заинтересовать читателей, кромѣ эротоманіи, возможно только тѣмъ, что плести самую невозможную гиль: доказывать цѣломудріе проституціи, честность грабежей, патріотизмъ измѣнниковъ японофиловъ, законность лжи и клеветы и т. п.

Напротивъ, тѣ высокія идеи исправленія полуязыческой европейской культуры началомъ моральнымъ, этой дѣйствительной заслуги Соловьева, за которую Богъ проститъ ему

половину его грѣховъ, остались не только не оцѣненными его младшими современниками и послѣдователями, но даже и не замѣченными.

Библейское ученіе о Словѣ въ современномъ его истолкованіи [1]).

(Критическій разборъ ученія С. Н. Трубецкого о. Логосѣ).

Весною прошлаго года до нашей провинціи дошла изъ Москвы вѣсть о блестящемъ докторскомъ диспутѣ профессора университета князя Трубецкого, написавшаго огромную диссертацію подъ заглавіемъ „Ученіе о Логосѣ въ его исторіи. Философское изслѣдованіе“.—Слышно было, что докторантъ сравнивалъ на диспутѣ свою диссертацію съ учеными твореніями академическихъ профессоровъ и со скромностію, свойственною истинному таланту, заявлялъ, будто его богословіе относится къ академическому такъ же, какъ химія относится къ алхиміи или какъ астрономія относится къ астрологіи.

Не будучи поклонникомъ современной академической науки вообще и библейской въ частности, мы съ нетерпѣніемъ ждали самой книжки автора, но сперва получили только тезисы. Увы! Эти тезисы сразу разочаровали насъ въ надеждѣ найти у князя Трубецкого что-нибудь новенькое въ методѣ изслѣдованія. Надѣялись мы, что подъ академической алхиміей и астрологіей авторъ разумѣетъ теперешнее компилятивное, бездарно подражательное направленіе академической науки и ея двусмысленное перемигиваніе съ пресловутой и давно опротивѣвшей всѣмъ мыслящимъ людямъ Тюбингенской школой, которую такъ мѣтко отдѣлалъ и отхлесталъ ученый руководитель князя Трубецкого, Владиміръ Сергѣевичъ Соловьевъ [2]). Мы надѣялись, найти у ученика Соловьева по крайней мѣрѣ знакомство съ первоисточниками его изслѣдованія, *ну хоть съ самой-то Библіей*, а затѣмъ и сколько нибудь самостоятельное построеніе собственной теоріи; однако эти надежды, омраченныя прочтеніемъ тезисовъ автора, окончательно разрушились при чтеніи его книги. Именно по тезисамъ его мы увидѣли, что никакой самостоятельной мысли въ построеніи князя Трубецкого ждать нечего. Его изслѣдованіе о Логосѣ повторяетъ собою застарѣлое, истасканное, изгаженое положеніе Тюбингенской нигилистической школы, по которому

---

[1]) Перепечатывается изъ Мисс. Обозрѣнія 1901 г.

[2]) О древности пророковъ. Въ сборникѣ еврейскаго журн. „Восходъ“

выходитъ будто ученіе о Логосѣ выдумалъ греческій философъ Платонъ, потомъ его переняли евреи въ эпоху эллинизма; далѣе, Филонъ Александрійскій изъ этой позднѣйшей литературы евреевъ, а равно и изъ Платона и изъ позднѣйшей греческой философіи, соорудилъ свое ученіе о Логосѣ, которое затѣмъ перешло въ Евангеліе отъ Іоанна, быть можетъ, составленное гностиками, а быть можетъ сохранившее въ себѣ остатки ученія Христова и Іоанна Богослова, причемъ допускается мысль, что и Учитель новаго завѣта и Его ученикъ были знакомы съ Филономъ, а, быть можетъ, и съ платониками. Такова эта теорія во всей ея наготѣ, но эта оскорбительная для христіанскаго сознанія нагота прикрывается какъ Тюбингенцами (изъ менѣе циничныхъ), такъ и ихъ новымъ русскимъ популяризаторомъ, княземъ Трубецкимъ, различными, весьма темными и двусмысленными, или лучше сказать безсмысленными, съ ихъ точки зрѣнія, терминами въ родѣ: богосознанія Христа, пророческое вдохновеніе, новозавѣтное откровеніе. Читатель и въ особенности читательница, не привыкшіе къ подобнымъ пріемамъ протестантскаго іезуитизма, пожалуй, и не поймутъ, что христіанство здѣсь представляется не болѣе, какъ *человѣческимъ вымысломъ*, выродившимся на почвѣ еврейско-греческаго синкретизма, а съ другой стороны и строгій критикъ-атеистъ не упрекнетъ автора за допущеніе сверхъестественнаго начала; такимъ образомъ всѣмъ угодишь и никого не разсердишь.

Но вотъ въ рукахъ нашихъ и самая книга. Къ сожалѣнію, она оказалась гораздо ниже и той неприглядной характеристики, которую мы сейчасъ предложили тезисамъ нашего автора: онъ не сумѣлъ даже ихъ то выдержать въ своей пестрой компиляціи и послѣдняя — увы — далеко уступаетъ академической алхиміи и астрологіи. Развѣ самыя плохія академическія диссертаціи, пропускавшіяся по снисхожденію, или по кумовству, настолько уже пассивно воспроизводятъ разнообразные второисточники, что постоянно удаляются отъ своей темы и натаскиваютъ въ нее разнокалиберный ученый хламъ, какъ въ воронье гнѣздо, гдѣ можно найти притащенную неизвѣстно для чего мѣдную ложку, и стеариновый огарокъ, и арбузную корку. Въ академіяхъ это случается съ кандидатскими диссертаціями, когда студентикъ, стѣсненный срокомъ ея подачи, не успѣлъ объединить множества прочитанныхъ имъ на тему и не на тему нѣмецкихъ книгъ, и вотъ угощаетъ профессора рукописью въ 1000 стран., гдѣ найдете рѣчь обо всемъ и иногда ни слова на тему; но подавать подобный винегретъ на доктора и шумѣть съ нимъ на всю Москву,—это возможно, гдѣ угодно, но не въ академіи. Поэтому мы вполнѣ согласны

съ авторомъ, что между его богословіемъ и академическимъ существуетъ огромная разница.

Судите сами. Авторъ взялся писать исторію ученія о Логосѣ у грековъ, евреевъ и христіанъ, и что же? Языческое ученіе о Логосѣ онъ кое-какъ еще изложилъ на первыхъ двухстахъ страницахъ своей диссертаціи, хотя и размазалъ это ученіе многими не относящимися къ дѣлу статьями. Но посмотрите на вторую часть его сочиненія, въ которой заключается весь интересъ его книги; здѣсь на 260 страницахъ въ пяти обширныхъ главахъ вы прочитаете о многомъ, но едва ли найдете хоть одну цѣлую страницу о Логосѣ. 1-я глава этой части излагаетъ мессіанскій идеалъ евреевъ (34 стр.), 2-я еврейскую идею о Богѣ (30 стр.), 3-я и 4-я, самыя обширныя и въ высшей степени скучныя, главы лишены уже всякой связи съ темой автора и производятъ такое впечатлѣніе, какъ будто бы авторъ нашелъ двѣ нѣмецкихъ брошюры: во 1-хъ — „Еврейская апокалиптика“ и во 2-хъ — „Начатки гностицизма“ и совершенно неизвѣстно для чего встиснулъ ихъ въ свою книгу, занявъ ими цѣлую четверть послѣдней и цѣлую половину ея богословской части. Наконецъ, послѣдняя глава диссертаціи, въ которой замѣтны слѣды нѣкоторой самодѣятельности автора, надписывается у него *Христосъ*, но и эта глава, содержащая въ себѣ попытку (довольно неудачную) изложить всю сущность Христова ученія, къ темѣ диссертаціи тоже не относится. Съ тяжелымъ чувствомъ закончили мы чтеніе этой литературной компиляціи и не знали, о чемъ болѣе жалѣть: объ авторѣ ли столь недобросовѣстно относящемся къ своему труду, о русскомъ ли читающемъ обществѣ вообще, или въ частности объ университетскомъ ареопагѣ, который могъ такъ смѣло и безнаказанно обманывать всякою компилятивною дребеденью, лишь бы только подкрасить ее соусомъ богословскаго раціонализма и нѣсколькими трескучими фразами о наукѣ, о развитіи идей и еще о чемъ-нибудь особенно малопонятномъ, чему русскій простодушный читатель поклоняется съ такимъ же благоговѣніемъ, какъ баба-богомолка малопонятной схоластической проповѣди, или сибирскій инородецъ выкрикиваніямъ мудраго шамана.

Мы-то грѣшные, надѣялись, что авторъ по крайней мѣрѣ оправдаетъ свои тезисы, что онъ покажетъ, въ какомъ именно отношеніи стоитъ евангельское ученіе о Логосѣ къ филоновскому и библейскому ветхозавѣтному, что онъ возьметъ на себя трудъ разубѣдить насъ, простаковъ, въ томъ, будто ветхозавѣтное ученіе о Логосѣ на пятьсотъ лѣтъ древнѣе, чѣмъ платоновское, будто Исаія былъ одинъ, а не два, будто Притчи и Екклесіастъ написаны Соломономъ, будто Второза-

коніе написано Моисеемъ, но онъ порѣшилъ всѣ эти вопросы по суворовски. Безъ всякихъ разсужденій и доказательствъ онъ отнесъ всѣ эти священныя книги ко временамъ послѣ плѣннымъ, совершенно упустивъ изъ виду, что на русскомъ языкѣ еще не появлялось книгъ Вельгаузена, и справедливо увѣренный въ томъ, что робкій русскій читатель даже и спросить не посмѣетъ: „а всѣ ли гг. Карлъ Ивановичи изволили согласиться между собою въ томъ, что въ нашей Библіи книги Моисея, Соломона, Исаіи и Даніила надписываются такъ только по невѣжеству, а на самомъ дѣлѣ составлены на пятьсотъ лѣтъ позже еврейскими раввинами?“ Особенно безцеремонно авторъ угощаетъ насъ Второисаіей, безъ всякихъ вводныхъ сообщеній о томъ, что по теоріи современныхъ библейскихъ нигилистовъ изъ нѣмцевъ, а особенно жидовъ, послѣднія 27 главъ и нѣкоторыя другія въ книгѣ Исаіи написаны послѣ Вавилонскаго плѣна. Вѣдь объ этомъ обстоятельствѣ слѣдовало хоть вскользь упомянуть, списывая нѣмецкія книжки въ свою диссертацію, а то вѣдь не только обыкновенный читатель, а, пожалуй, и оппоненты, съ недоумѣніемъ растирали глаза при этомъ мудреномъ имени, которое вводится въ диссертацію безъ всякаго предупрежденія, какъ нѣчто не только безспорно рѣшенное въ наукѣ, но и общеизвѣстное. Ну, а упоминать о томъ, что эта теорія о Второисаіи не есть безпристрастный научный выводъ, а чисто апріорная нигилистическая тенденція, опирающаяся на простое отрицаніе всякой возможности предсказывать будущее,—этого авторъ, конечно, не счелъ нужнымъ дѣлать, какъ не счелъ нужнымъ привести хоть кажущееся основаніе въ пользу усвоенной имъ хронологіи библейскихъ книгъ. Что же касается до того, что эта тенденціозная нигилистическая хронологія и въ протестантской-то литературѣ вовсе не есть господствующая, этого, пожалуй, и самъ авторъ не зналъ. Но мы, при всей антипатіи къ перечисленію ученыхъ авторитетовъ, все-таки назовемъ здѣсь рядъ защитниковъ подлинности и единства — ну, хотя бы книги пророка Исаіи: Янъ, Витрингъ, Клейнертъ, Гефернкъ, Кай, Генгстенбергъ Дрекслеръ, Ганъ, Кейль, Руппрехтъ, Негельсбахъ, Кнабенбауеръ [1]). Право, это препочтенные нѣмцы; многіе изъ нихъ еще здравствуютъ; совѣтуемъ автору подарить имъ по своей книжкѣ, да и ихъ сочиненія почитать при составленіи слѣдующей компиляціи; зачѣмъ же ужъ однимито тюбингенцами пользоваться? Или ужъ если авторъ желаетъ списывать непремѣнно съ отрицателей, то по крайней

[1]) См. Іером. Ѳаддей. Единство и подлинность книги пророка Исаіи 1901 г. См. также Ютеровъ о подлинности книгъ пр. Исаіи. Прав. Собесѣдникъ. 1885—1887.

мѣрѣ хоть съ жидовъ-то не списывалъ бы, какъ, напримѣръ, съ Греца: вѣдь ужъ это прямо неблагопристойно. Такъ, напримѣръ, усвоенная авторомъ мысль, будто бы предсказаніе Исаіи и другихъ пророковъ о страданіяхъ Мессіи имѣло въ виду не Мессію, а страдающій народъ еврейскій, — это вѣдь толкованіе чисто жидовское, не имѣющее за себя никакихъ твердыхъ данныхъ въ библейскомъ текстѣ.

Но авторъ, пожалуй, скажетъ въ свое оправданіе, что его вопросъ не разработанъ въ русской литературѣ, и что ему неизбѣжно приходилось руководиться нѣмцами? Руководитесь, чѣмъ угодно, но, во-первыхъ, приводите резоны въ пользу вашихъ выводовъ, а во-вторыхъ, не скрывайте своей зависимости, не представляйте себя авторомъ новыхъ откровеній, пользуясь невѣжествомъ читателей въ данной области. Въ этомъ-то вотъ и не слѣдовало подражать вашему руководителю Владиміру Сергѣевичу Соловьеву, который въ семидесятыхъ годахъ гремѣлъ на весь Петербургъ своими публичными „чтеніями о Богочеловѣчествѣ“, а въ девяностомъ году въ статьѣ П. П. Соколова въ „Вѣрѣ и Разумѣ“ было указано, что эти чтенія недобросовѣстно списаны съ Шеллинга [1]). Да, только отсутствіе самой первоначальной эрудиціи помѣшало рецензентамъ князя Трубецкого замѣтить, что въ русской Библіи и въ русской литературѣ нѣтъ ни Аристобула (91 стр.), ни Бетуила (120), ни Хизкіи (242), ни Хеброна, Бетела и Берсееба, ни Баруха, ни Зарубабеля (в. часто) и т. д., и т. д., а есть Аристовулъ, Ваѳуилъ, Езекія (это знаютъ въ первомъ классѣ гимназіи), Хевронъ, Веѳиль, Вирсавія, Варухъ пророкъ, и Зоровавель. Теперь, конечно, авторъ будетъ кричать, что онъ намѣренно, а вовсе не по незнанію Библіи и исторіи, измѣнилъ эти еврейскія имена на нѣмецкій ладъ съ греческаго, но въ такомъ случаѣ приведите ваши резоны, да наконецъ оговоритесь, что вы разумѣете вотъ кого и вотъ кого подъ этими странными именами. Ну, а въ греческомъ Аристобулѣ вы тоже не хотите признаваться, какъ господинъ Мережковскій въ томъ, что списалъ съ нѣмцевъ свою повѣсть объ Юліанѣ Отступникѣ съ Ефраимомъ, Гиларіемъ, Ніобеей и т. п. искаженіями извѣстныхъ и дорогихъ русскому сердцу именъ?

Если не признаетесь, то отнынѣ я буду васъ называть не Сергіемъ, а Сержемъ, и даже не Трубецкимъ, а Флейтовымъ.—Далѣе не будемъ уже толковать о нелѣпомъ и ненужномъ измѣненіи имени Іегова на Ягве, что ввелъ въ нашу

[1]) Впрочемъ это не помѣшало панегиристу Соловьева, г. Величко, писать въ „Недѣлѣ“, что „Чтенія есть перлъ самостоятельнаго творчества и таланта Влад. Сергѣевича.“

литературу Соловьевъ, ни о томъ, что оставлять безъ перевода свое еврейское именованіе Господа такъ же неосновательно и тенденціозно, какъ, излагая исторію новаго завѣта, замѣнять слова Богъ, Божій, на Θеосъ и Θеическій; но вы, князь, списывали съ нѣмцевъ (разумѣя здѣсь и французовъ, какъ у Пушкина) ужъ настолько безцеремонно, что совершенно не щадили и русскаго языка. Слышалъ ли ты, читатель, у русскихъ авторовъ о „раннемъ (а не древнѣйшемъ или первоначальномъ) христіанствѣ?“ (161), объ „интимномъ (а не сокровенномъ или пріискреннемъ) Откровеніи“ Отца чрезъ Сына (201 стр.), и, наконецъ, не знаютъ ли твои дѣти, если имъ округлилось 16 лѣтъ, что истолковательная наука называется экзегезисъ, экзегетика, а не экзегеза, какъ искажается это греческое слово въ нѣмецкой рѣчи — и въ книгѣ князя Трубецкого (209 стр.). Здѣсь уже не Эразмъ, ни Гезеніусъ васъ не выручатъ. Въ другой разъ не будьте такимъ буквалистомъ и не переведите какъ-нибудь съ нѣмецкаго: „ich habe abebegeschrin“—*я имѣлъ списанное*, или на французскій съ русскаго *я охотникъ до переводовъ* „je suis un chasseur jusqu'aux traductions“. Впрочемъ бываютъ у васъ и обратнаго характера промахи: не надо бъ переводить нѣмецкаго или французскаго слова, а вы переводили и получается несообразность; вы пишете на стр. 315: „ученіе о вѣчности Сына стало правиломъ вѣры христіанской“. Это что-то напоминаетъ тропарь Николаю Чудотворцу, но, вѣроятно, не этотъ тропарь повліялъ на васъ, а вы безъ нужды перевели слово принципъ: слѣдовало перевести: принципомъ христіанской вѣры. А сверхъ того цитатки-то не надо зря переносить изъ второисточниковъ, если хотите, чтобы вамъ вѣрили, будто вы ихъ получили изъ первоисточниковъ, а надо быть повнимательнѣе къ этому дѣлу. По принятому въ наукѣ обыкновенію, вы цитируете библейскія книги на отечественномъ языкѣ, а апокрифы—обыкновенно на латинскомъ. Прекрасно. Но еслибъ вы не списывали съ нѣмцевъ даже библейскихъ цитатъ (которыя въ нѣмецкихъ книгахъ указываются обыкновенно по-латыни), то вы бы не перепутали библейскую книгу Премудрости Соломоновой съ апокрифомъ Псалмы Соломона и не процитовали бы изреченія первой о томъ, что смерть вошла въ міръ завистью діавола,—Sap. Ps. Sol.—Въ книжкѣ, съ которой вы списывали, значится Sap. Sol. (Sapientia Solomonis), но вы думали, что это лишь иное обозначеніе только что цитованныхъ Псалмовъ Соломона (Ps. Sol.), и для вѣрности хватили заразъ оба заглавія, какъ Гоголевскій портной, колебавшійся между авторитетами европейскихъ столицъ и рѣшившій не упускать ни той, ни другой: „Ивановъ изъ Лондона и Парижа“.

Нашъ авторъ такъ слѣпо вѣритъ нѣмцамъ, что жертвуетъ ради нихъ даже своими гимназическими познаніями въ греческомъ языкѣ. Только этимъ можемъ мы объяснить, что онъ подчеркиваетъ въ словахъ апостола Іоанна: „Слово было Богъ“ отсутствіе грамматическаго члена при реченіи Богъ и постулируетъ отсюда (394) къ аріанскимъ выводамъ (что дѣлали только оригенисты, не стѣснявшіеся грамматикой). А грамматика-то вѣдь ясно вѣщаетъ, что при сказуемомъ членъ не ставится, и что, напримѣръ, при всей безусловной приложимости къ диссертаціи автора понятія безтолковой компиляціи, это понятіе пришлось бы оставить безъ грамматическаго члена при переводѣ на греческій языкъ предложенія: книга Трубецкого, есть безтолковая компиляціи.

Не посовѣтовать ли автору больше полагаться на свой разумъ, чѣмъ на нѣмцевъ? Конечно, посовѣтуемъ, но подъ условіемъ внимательнаго, а не верхогляднаго отношенія къ дѣлу, а пока онъ не отрѣшится отъ послѣдняго способа писательства, то немногія попытки къ самостоятельному изложенію ввергаютъ его въ такія дебри, какъ напримѣръ, нижеслѣдующія изреченія: „Отецъ былъ Его (Христовой) пищей (389)“. Пощадите, князь! не Отецъ, а исполненіе Его воли (Іоан. V, 34). „Блаженны кроткіе, потому что они Бога узрятъ (408)“. Не кроткіе, князь, а чистые сердцемъ, которые никого не обманываютъ. „І. Христосъ не постничалъ (399)“. Нѣтъ, князь, постничалъ на ваше и всѣхъ протестантовъ горе: сорокъ дней ничего не вкушалъ и говорилъ, что постъ, чуждый лицемѣрія, есть подвигъ богоугодный (Мѳ. VI, 18), и что бѣсы (да, князь, *бѣсы*, а не падучая болѣзнь и не еврейскій мессіанизмъ—стр. 388) изгоняются только молитвой и постомъ, и что ученики Его будутъ поститься, когда отнимется отъ нихъ Женихъ. Далѣе, наименованіе того вѣроисповѣданія, къ которому вы имѣете неудовольствіе принадлежать, встрѣчается только дважды, сколько помню, въ вашей книгѣ, и притомъ съ чѣмъ-то въ родѣ *постояннаго эпитета* — высокомѣрный. „Фарисеи съ ихъ высокомѣрнымъ православіемъ (385)“. Фарисеи были высокомѣрны, но не правовѣріемъ своимъ, потому что тогда вѣдь не было еще Тюбингенскаго университета, ни Л. Толстого, ни Владиміра Соловьева съ ихъ критиками, коихъ желаетъ здѣсь уколоть нашъ авторъ, — а своею наружною добродѣтелью. Въ другомъ мѣстѣ вы пишите: „фарисейское православіе и старообрядчество“ (107); а вотъ Л. Н. Толстой называетъ старообрядцами противниковъ фарисейскихъ саддукеевъ. Гдѣ же правда? Не правда ли, князь, вы напротивъ, думаете, что саддукеи—это раціоналисты, въ родѣ Штрауса? Но представьте, въ этомъ пунктѣ Л. Толстой дошелъ до нѣ-

мецкой науки лучше васъ. По ея заключеніямъ (см. напр., сочин. проф. Хвольсона), саддукеи были буквалисты древняго закона, старовѣры, противники новѣйшихъ идеалистическихъ преданій; они хвалились именно своею вѣрностью ветхозавѣтному закону, названіе ихъ происходитъ отъ еврейскаго слова цадикъ, т. е. вѣрный, праведный. Впрочемъ еврейскій языкъ вамъ не дался, хотя вы и любите пускать пыль въ глаза еврейскими словами, выписанными изъ нѣмецкихъ книгъ, а читателю представляете дѣло такъ, будто они находятся въ новомъ завѣтѣ. Отчего же такъ не дѣлать у насъ? Вѣдь едва ли одинъ изъ ста вашихъ читателей знаетъ, что весь новый завѣтъ написанъ былъ по-гречески. Но все-таки, ужъ если переводить его снова на еврейскій, то переводить толкомъ. Такъ еврейск. anawim значитъ просто бѣдняки, а не „нищіе духомъ", какъ вамъ хочется (396); am haarez значитъ не „простой народъ" (397), а народъ земли, земщина, въ отличіе отъ воиновъ и придворныхъ, а иногда и вообще народъ, напримѣръ, „*Авраамъ поклонился народу земли той*" (Быт. XXIII, 7); особенно часто выраженія встрѣчаются въ книгахъ Царствъ. Слова Господни: „*Духъ идѣже хощетъ дышетъ*" (Іоан. III, 8) авторъ по странному недоразумѣнію относитъ къ ветхому завѣту (254). При всей своей неосвоенности съ содержаніемъ даже новаго завѣта, вы однако нисколько не стѣсняетесь третировать его съ легкостью любого Ренана. Вамъ дѣла нѣтъ до того, что Спаситель принимаетъ повѣствованіе пророка Іоны за истинное происшествіе (Мѳ. XII, 40), и вы безъ всякаго стѣсненія называете его притчей (224), не затрудняясь тѣмъ, что и страданія Христовы въ такомъ случаѣ можно назвать тоже притчей; вамъ нѣтъ дѣла до того, что апостолы неоднократно изъясняютъ слова Давида: „*не оставиши души моея во адѣ, ниже даси преподобному твоему видѣти истлѣнія*" въ личномъ смыслѣ, и относите эти слова, вмѣстѣ съ толкователями — современными жидами, къ потомству Давида (222), какъ будто у потомства одна душа, которая посылается во адъ и снова возводится оттуда. Вѣдь вотъ до какихъ глупостей можно договориться, полагаясь на невѣжество читателей!

Наконецъ, вы навязываете писателю „Посланія къ евреямъ", коимъ вы не желаете считать апостола Павла (тогда объясняйте—почему: нѣмцы всетаки честнѣе васъ поступаютъ) заимствованія изъ апокрифовъ о безродности и сверхъестественномъ происхожденіи Мелхиседека. Но вѣдь апостолъ вовсе не утверждаетъ этого: онъ говоритъ на основаніи книги Бытія о неизвѣстности его родословія, на что и псалмы (109) указываютъ. Къ чему тутъ толковать о заимствованіяхъ изъ

апокрифовъ объ Енохѣ, которые произошли, можетъ быть и, послѣ апостола Павла? А къ тому, чтобы замарать апостольскія посланія, чтобы омрачить вѣру въ ихъ чисто христіанское происхожденіе. — Вотъ вы бы лучше почитали русское изслѣдованіе о книгѣ Еноха прот. профессора Смирнова, давнымъ давно изданную (около 1890 г.).

Итакъ авторъ, предоставленный самъ себѣ, путается хуже, чѣмъ при списываніи съ нѣмцевъ и жидовъ, которыхъ онъ всетаки переводить толкомъ не сумѣлъ, а ужъ согласовать то и вовсе не умѣетъ и не заботится о томъ, чтобы не противорѣчить себѣ самому на каждомъ шагу, переписывая съ различныхъ ученыхъ отрицательнаго направленія ихъ хронологическія даты. Объ этомъ скажемъ еще нѣсколько словъ. Протестантскій библейскій псевдораціонализмъ, или вѣрнѣе нигилизмъ, группируется въ настоящее время около теоріи Вельгаузена и Штаде, которые, примѣняя къ составу Библіи пресловутую эволюцію религіозныхъ идей, совершенно произвольно опредѣляютъ въ зависимости отъ послѣдней и самую хронологію библейскихъ книгъ. Чтобы разрушить ученіе о боговдохновенности Библіи и представить ее плодомъ постепеннаго религіознаго развитія еврейскаго народа, библейскіе нигилисты выдумываютъ, будто бы евреи долгое время были многобожниками и чтили боговъ своихъ и чужихъ, потомъ ихъ народная исключительность, обусловленная историческими случайностями, заставила ихъ вождей прикрѣплять религіозную жизнь народа къ своему провинціальному Божеству Іегова, а затѣмъ, ко временамъ пророка Іоны, выработалась постепенно мысль о томъ, что Іегова есть единый Богъ всей вселенной. Священныя книги іудеевъ, составленныя въ разныя эпохи ихъ духовнаго развитія, вмѣщали въ себѣ всѣ степени послѣдняго, но при Ездрѣ онѣ подвергались тщательной переработкѣ и дополненію. Все, что есть возвышеннаго и всемірнаго въ ветхомъ завѣтѣ, составлено уже послѣ Вавилонскаго плѣна, изъ котораго вышли только лучшіе передовые слои народности, а прочіе ея элементы слились съ восточными варварами. Теорія эта ничего за себя не имѣетъ кромѣ привидѣній дарвинизма. У нея нѣтъ возможности ссылаться на общепризнанность какой-либо книги, на отсутствіе ея въ канонѣ (какъ это дѣлаютъ критики новаго завѣта), потому что у насъ нѣтъ ни одного библейскаго манускрипта до-христіанской эпохи, а древнѣйшія рукописи ветхаго завѣта суть греческія четвертаго вѣка. Однако это библейскихъ нигилистовъ не стѣсняетъ. Они преспокойно кромсаютъ Библію на куски, кусочки и даже отдѣльные стихи и всѣ части ея, не подходящія подъ ихъ эволюціонную точку зрѣнія, относятъ къ эпохѣ Ездры или даже

послѣ Маккавеевъ. Такъ, они единодушно относятъ сюда книгу Второзаконія, половину книги пророка Исаіи, множество псалмовъ и вообще почти всѣ учительныя книги. Имъ дѣла нѣтъ и до того, что Самаряне, прекратившіе сношенія съ іудеями еще задолго до плѣна, имѣютъ у себя Пятокнижіе со Второзаконіемъ, а прочихъ книгъ ветхаго завѣта не имѣютъ. Да имъ и вообще нѣтъ дѣла до правды, до научной правды, прибавилъ бы я, еслибъ за этимъ словомъ въ послѣднее время не приходилось бы каждый разъ подозрѣвать желанія прикрыть наглую ложь.

И вотъ изъ этого мутнаго источника почерпаетъ свое ученіе князь Трубецкой, проводящій въ своей книгѣ всѣ эти нелѣпые взгляды на Библію. Но онъ, какъ мы сказали, не сообразилъ того, что вѣдь его ученые руководители единодушны только въ отрицаніи, только въ яромъ противленіи божественной Библіи, а замѣняя ее своими произвольными измышленіями, они построяютъ эти послѣднія каждый по своему, такъ что едва ли не любую главу любого пророка одинъ нѣмецъ относитъ ко временамъ Ездры, другой на сто лѣтъ позже, а третій ко времени Маккавеевъ. Нашъ авторъ не постѣснялся списывать и то, и другое, и третье и такимъ образомъ рекламируетъ себя не только Лондономъ и Парижемъ, но и Берлиномъ, и Франкфуртомъ, и Саксонъ-Веймаръ-Эйзенахомъ и проч. и проч.

Послѣ совершенно произвольныхъ заявленій о подлинности перевода ветхаго завѣта съ еврейскаго языка на греческій (стр. 79, причемъ авторъ считаетъ и книгу Іисуса сына Сирахова частью еврейскаго канона Библіи), авторъ говоритъ, что книга Даніила не могла быть переведена ранѣе Маккавейскаго періода, ибо она въ это время только написана (205); а на 275 стр. авторъ списываетъ уже у другого нѣмца, что книга Даніила составлена въ концѣ Вавилонскаго плѣна. Эту главу онъ списываетъ у Шюрера. — Не знаю, далѣе, у кого авторъ списалъ мысль о томъ, что псалмы собраны при освященіи второго храма (270), но въ другомъ мѣстѣ онъ относитъ древнѣйшій Давидовъ псаломъ второй уже къ Маккавейской эпохѣ (205, 206), а на 246 стр. у него за псалмомъ сходитъ 27 глава пророка Исаіи, котораго онъ въ листкѣ опечатокъ даже забылъ назвать Второисаіей, что дѣлаютъ по отношенію къ этой главѣ всѣ его отрицательные руководители. Еще менѣе похвалятъ они въ своемъ большинствѣ нашего автора за то, что онъ написалъ (конечно списалъ) слѣдующее: „еще до паденія Іерусалима, въ 621 г., при благочестивомъ царѣ Іосіи священникъ Хелкія „нашелъ“ (зачѣмъ эти ковычки, князь? вы хотите дать понять, что онъ соста-

вилъ, а не нашелъ) книгу закона (Второзаконіе)". Нѣтъ, князь, ужъ врать, такъ врать. Если Второзаконіе, содержащее наиболѣе возвышенное ученіе ветхаго завѣта, написано до плѣна, то вся теорія библейской эволюціи падаетъ. А почему вы думаете, что Хелкія нашелъ Второзаконіе, а не Числъ, не Руѳь и другія?

Впрочемъ мы теряемъ терпѣніе продолжать. Трудно было читать эту странную книгу, но писать о ней еще противнѣе. Будемъ теперь выражаться конспективно о дальнѣйшихъ вопіющихъ самопротиворѣчіяхъ автора, зависящихъ отъ списыванія съ разныхъ книгъ безъ согласованія.

У автора послѣплѣнное состояніе еврейской теократіи представляется то формалистическимъ и бездушнымъ, въ противовѣсъ временамъ прежняго пророческаго вдохновенія (107), хотя, по мнѣнію автора, именно въ это время жили авторы книги Исаіи, Даніила, Псалтири, всѣхъ книгъ Соломоновыхъ и т. д.,—то, напротивъ, исполненнымъ нравственнаго подъема духа и религіознаго энтузіазма (232). То въ изреченіи ветхаго завѣта о Словѣ Господа (авторъ этихъ изреченій совершенно не знаетъ, а потому въ одномъ мѣстѣ съ изумительною безцеремонностію говоритъ, что ему и знать не надо—стр. 236-я [1]), онъ находитъ „указаніе на *живую личность*, на конкретное личное откровеніе Ягве" (259 — 262 стр.),—то говоритъ, что въ ветхомъ завѣтѣ нѣтъ ученія о Словѣ, какъ личности (235), особенно какъ личности универсальной, хотя „въ религіи Израиля не было основанія для всемірнаго мессіанизма" (234). Подобное, ничѣмъ не примиренное колебаніе между двумя противоположными взглядами на еврейство, проходитъ чрезъ всю книгу автора: оно не оставляетъ его и при сужденіяхъ о современникахъ Іисуса Христа. То они настолько подготовлены къ принятію евангельской проповѣди, что „послѣ реформъ Ездры" (270)... народъ нерѣдко зоветъ Его (Бога) тѣмъ именемъ, которое мы постоянно слышимъ въ устахъ Христа: Отецъ нашъ Небесный (ссылка на Дальмана) [2],—то мы не найдемъ среди нихъ ни одного (представленія о Мессіи), которое бы соотвѣтствовало христіанскому идеалу. Самъ Креститель *въ смущеніи* (откуда вы взяли это слово? кто вамъ далъ право его вставлять?) спрашивалъ Іисуса, тотъ ли Онъ, Которому надлежитъ придти и т. д. Эхъ, князь, не знаете вы ни ветхаго завѣта, ни даже Симеона Богопріимца,

[1]) Не нашелъ, гдѣ списать.

[2]) Смѣю завѣрить, что не толко г. Дальманъ (жившій, кажется, немного позже „современныхъ Ездрѣ іудеевъ, именно на 2300 лѣтъ), но еще Моисей въ Исходѣ, и Давидъ въ псалмахъ, и Осія въ пророчествахъ, и многіе другіе люди ветхаго завѣта многократно называли себя и народъ сыномъ Бога, и Бога своимъ Отцемъ.

ни Захаріи священника и его пророчества о Предтечѣ, ни пѣсни Елизаветы и Приснодѣвы, ни даже надеждъ Самарянки.

Не будемъ уже приводить всю путаницу противорѣчивыхъ тезисовъ автора о *новыхъ идеяхъ* еврейской апокрифической апокалиптики, о судѣ надъ народами, которые встрѣчаются на самомъ дѣлѣ *въ Пятокнижіи и въ Псалмахъ* (349), его произвольныхъ и легкомысленныхъ упоминаніяхъ о еврейскомъ якобы многобожіи, которое онъ находитъ въ поэтической рѣчи Іова о волнующемся морѣ (стр. 245, съ такимъ же правомъ, какъ въ словахъ Христовыхъ къ вѣтру и къ смоковницѣ), и въ названіи звѣздъ воинствъ небесныхъ у пророковъ (стр. 248; почему же не въ словахъ Христовыхъ: „и силы небесныя подвигнутся?"), и даже въ видѣніи Іезекіилемъ ангеловъ (257); здѣсь даже авторъ не постѣснился подбавить цитату изъ апостола Павла. Неужели же и апостолъ былъ многобожникъ? До этого ни Ренанъ, ни Ницше, ни Л. Толстой еще не договаривались. Никто также не называлъ Климента Александрійскаго первымъ христіанскимъ литераторомъ, ибо до него были и мужи апостольскіе, апологеты (стр. 54); никто не называлъ Оригена и Василія Великаго, прояснившихъ въ нравственномъ смыслѣ обрядовый законъ, представителями среднихъ вѣковъ (стр. 93—94; ср. 114, гдѣ авторъ совершенно напрасно упрекаетъ Филона въ непониманіи ветхаго завѣта, сваливая съ больной головы на здоровую); никто конечно не признавалъ Талмудъ Вавилонскій непосредственно слѣдовавшимъ за Ездрою по времени (стр. 78), ибо Талмудъ начался чрезъ шестьсотъ лѣтъ послѣ Ездры, и сомнѣваюсь, чтобы кто, даже изъ крайнихъ отрицателей, утверждалъ, что ученіе о твореніи міра Единымъ Богомъ появилось въ Библіи послѣ плѣна у Второисаіи (стр. 240), ибо это ученіе, кромѣ Моисея и Давида, проповѣдуетъ и Іовъ, несомнѣнно, древнѣйшій священный авторъ, жившій до появленія какой-либо государственности.

Зато многимъ библейскимъ нигилистамъ свойственно и сужденіе автора о двухъ разсказахъ Библіи о сотвореніи человѣка, основанное на глупой канцелярской придиркѣ къ повтореніямъ въ книгѣ Бытія словъ: „мужа и жену сотворили ихъ" (стр. 143); почти всѣмъ имъ свойственно пантеистическо-эволюціонное міровоззрѣніе автора, къ коему онъ хочетъ приклеить христіанство, не какъ ученіе о воскресеніи и вѣчной жизни на небѣ, но какъ ученіе о земномъ благоустройствѣ, совершенно чуждое Спасителю, Который училъ, что Его послѣдователи будутъ страдать всегда и особенно во времена послѣднія, когда настанетъ власть нечестія и порока (стр. 3—8

и 416—422). Также многимъ библейскимъ нигилистамъ свойственно толковать вмѣстѣ съ авторомъ о томъ, что Іисусъ Христосъ считалъ необходимымъ для Себя страдать за спасеніе міра, приводить Его изреченія о будущихъ страданіяхъ Своихъ и умалчивать о *соединенныхъ съ ними словахъ Его* о воскресеніи, не идеальномъ, а дѣйствительномъ, трехдневномъ (стр. 448, 454, 455 у автора, гдѣ страданія Христовы толкуются въ чисто лютеранскомъ смыслѣ). Особенно странно встрѣтить такое двоедушное отношеніе къ словамъ Христовымъ у автора, который признаетъ (точнѣе—списываетъ), что ученіе о воскресеніи имѣли и ветхозавѣтные іудеи (299).

Авторъ при этомъ напускаетъ туманныхъ фразъ о томъ, будто *чудо* въ исторіи Іисуса Христа есть предметъ вѣры, а наука не можетъ ни утверждать, ни отрицать его (стр. 382—383). Подобныя слова можно часто встрѣтить въ печати, но тогда отрицается, и вполнѣ послѣдовательно, и самая возможность научнаго изслѣдованія Евангелія и вообще Библіи. Почему же нашъ авторъ находитъ возможнымъ разсматривать съ научной точки зрѣнія одни слова и дѣла Христовы, даже допускать Его внутреннюю увѣренность въ своемъ Божествѣ и въ то же время обходить существеннѣйшій вопросъ, *для него совершенно неизбѣжный:* былъ ли Христосъ Чудотворецъ, воскресшій изъ мертвыхъ, или обманщикъ? tertium non datur, какъ справедливо призналъ Ренанъ въ разсказѣ о воскрешеніи Лазаря. И, конечно, авторъ это прекрасно понимаетъ, но боится раздразнить либеральныхъ гусей, и вотъ эта то неискренность помѣшала ему дать какой бы то ни было опредѣленный отвѣтъ на *главный вопросъ* своего изслѣдованія, что значитъ *богосознаніе Іисуса Христа*?

На этомъ предметѣ слѣдовало бы остановиться подольше, но я и безъ того почти боленъ отъ тяжелыхъ чувствъ, внушаемыхъ книгой князя Трубецкого, и потому постараюсь быть краткимъ. Откуда взялось это мудренное солвцо „богосознаніе“? Я бы объявилъ премію тому, кто сумѣетъ его вывести изъ употребленія въ богословской литературѣ.

Терминъ этотъ богосознаніе можетъ обозначать и что угодно, и ничего въ частности. Такъ и у автора богосознаніе есть и у народа еврейскаго вообще (стр. 2, 196), и у Іисуса Христа, и у христіанъ. Иногда оно обозначаетъ какъ будто бы просто чье-либо ученіе о Богѣ, иногда сознаніе себя Богомъ у Іисуса Христа (315); но тогда авторъ пугается либеральныхъ гусей и изображаетъ самосознаніе Іисуса Христа пантеистическимъ (382), каковое возможно и въ простомъ человѣкѣ, а затѣмъ, надѣясь, что заслужилъ отъ нихъ пять по поведенію, снова рѣшается говорить, что Іисусъ Христосъ

сознавалъ Себя лично Богомъ (433, 436—437), но здѣсь авторъ опять боится, что какой-нибудь Міусовъ изъ Достоевскаго сопричислитъ его къ клерикаламъ, и спѣшитъ вопреки всякой логикѣ заявить, что ученіе Іисуса Христа о Своей божественности было чуждо какихъ-либо догматическихъ положеній (431), а затѣмъ даже примыкаетъ къ чисто несторіанскому ученію о богочеловѣчествѣ (432).

Рѣшительно не знаемъ, что думать о писателѣ, который такъ отвѣчаетъ на самый интересный для читателя вопросъ своей диссертаціи. Не дивимся отсутствію здѣсь честности, дивимся увѣренности въ томъ, что его книгу не изорвутъ и не бросятъ ему подъ ноги вмѣсто увѣнчанія докторской степенью. И однако авторъ не ошибся въ своей увѣренности. Бѣдная Русь! бѣдная наука! Какъ надъ вами издѣваются!

Намъ скажутъ, что мы останавливались на отдѣльныхъ ложныхъ тезисахъ автора, а не разобрали его теоріи, но теоріи у него и нѣтъ, какъ мы сказали. Его сочиненіе, взятое въ цѣломъ есть: „Взглядъ и нѣчто“. Можно разбирать его тезисы, но не книгу. Можно развѣ противопоставить всей его темѣ о „происхожденіи идеи Логоса въ гречестой философіи и ея усвоеніи христіанскою мыслью, обогатившею ее новымъ христіанскимъ содержаніемъ“ (стр. 10), — темѣ, авторомъ не разработанной и не выясненной даже, вотъ какую *истинно библейскую мысль*. Мысль эта будетъ совершенно новая въ нашей богословской литературѣ, но мы твердо ее будемъ отстаивать противъ не Трубецкого только, но противъ вѣкового заблужденія европейскаго и русскаго богословія [1]), находящаго сродство новозавѣтнаго ученія о Славѣ съ Платоновскимъ. Мы хотимъ сказать, что: 1) евангельское и апокалипсисово Слово вовсе не обозначаетъ *разума*, какъ и Платоновскій Логосъ не обозначаетъ *Слова*; 2) ученіе апостола Іоанна о Словѣ цѣликомъ взято изъ ветхаго завѣта (гдѣ оно было задолго до Платона) и затѣмъ *пріурочено* къ воплощенію Сына Божія; 3) въ ветхомъ завѣтѣ Слово обозначается реченіемъ *даборъ* или *мемра*, и разумъ реченіемъ *даат* (знаніе), такъ что тамъ и рѣчи не можетъ быть о синонимичности этихъ понятій; 4) современные ученые не знаютъ этого сродства Іоанновскаго Логоса (Слова) съ ветхозавѣтнымъ *даборъ* потому что изучаютъ Библію не цѣликомъ, а кусочками, а еслибъ изучали всю Библію, то увидѣли бы, что 5) понятіе Слова (глагола, а не разума) есть главная

[1]) См. огромную диссертацію профессора Муретова ученіе Филона о Логосѣ, которой авторъ нашъ и не видалъ; очень жаль: она бы удержала его отъ многихъ парадоксовъ.

проблема ветхаго завѣта и притомъ не метафизическая и этическая, и что именно такой-же смыслъ сохраняетъ это понятіе въ завѣтѣ новомъ; 6) что поэтому Платонъ и Филонъ не имѣютъ никакого сходства съ новозавѣтнымъ, а съ ветхозавѣтнымъ — лишь то, что Филонъ писалъ подъ его вліяніемъ; 7) что христіанскіе апологеты, писавшіе о Логосѣ въ Платоновскомъ смыслѣ, поступали только ad hominem, какъ и въ другихъ случаяхъ, когда они сближали Библію съ греческими миѳами, гномами и философами; 8) что древнѣйшіе переводы новаго завѣта всегда брали Логосъ въ смыслѣ слова, а не разума.

Первыя пять положеній мы раскроемъ въ особой статьѣ, если получимъ досугъ ее написать [1]). Свои замѣтки на книгу князя Трубецкого мы написали въ пароходной каютѣ послѣ долгихъ и тщетныхъ ожиданій, что на эту неосновательную и дерзкую книгу отзовутся преподаватели библейскихъ наукъ въ духовныхъ академіяхъ. Удивляемся и печалимся объ ихъ молчаніи, а пишущій эти строки человѣкъ должностной, не обладающій ни досугомъ, ни возможностью подкрѣпить свою память новыми справками.

Мы удивлялись молчанію академическихъ ученыхъ послѣ дерзкой, вызывающей статьи князя Трубецкого въ „Вопросахъ философіи“ за 1898 г., гдѣ онъ писалъ (т. е. списывалъ) о мессіанскихъ чаяніяхъ іудеевъ, а ихъ теперешняго безмолвія мы и въ толкъ взять не можемъ.

Бесѣды о превосходствѣ православнаго пониманія Евангелія сравнительно съ ученіемъ Л. Толстого [2]).

I. Широта вѣры Христовой.

„*Всякія кончины видѣхъ конецъ: широка заповѣдь Твоя, Господи, зѣло!*“ (Пс. CXVIII, 96). Такъ восклицаетъ Богопросвѣщенный мудрецъ-псалмопѣвецъ Ветхаго Завѣта. Опытъ жизни раскрылъ ему смыслъ всего совершающагося на землѣ со стороны осуществленія воли Божіей въ каждомъ событіи. Но, ставъ на высоту разумѣнія, псалмопѣвецъ видитъ, что мысль Господня превышаетъ свое проявленіе на землѣ, что премудрость Творца простирается еще далѣе—въ область не-

[1]) См. Богословскій Вѣстникъ 1903 г. Е. Антонія: Библейское ученіе объ Ипостасномъ Словѣ.

[2]) Въ первый разъ были напечатаны въ „Церковномъ Вѣстникѣ“ 1888 г. №№ 32 33, 34, 35, 36, и 37, публичныя лекціи въ залѣ Спб. Городской Думы.

пережитой еще міромъ истины. Стоя предъ нею, псалмопѣвецъ преклоняется предъ величіемъ Божественнаго разума, Божественнаго закона и взываетъ: *„широка заповѣдь, Твоя, Господи, зѣло!“*

Итакъ, жизнь осуществляетъ собою не всю истину, но только ту или иную ея сторону. Такъ и истину Христова ученія цѣлыя историческія эпохи, цѣлыя великія народности разработали далеко не во всей ея полнотѣ, но каждая лишь часть ея.

Была вѣковая александрійская школа, или лучше сказать цивилизація; она разработала и уяснила часть ученія христіанства, занималась догматами св. Троицы, внутреннею идеальной связью книгъ Библіи, и такимъ образомъ *для жизни* дала гармонію въ области религіознаго сознанія, объединяя разностороннее нравственное, историческое и догматическое содержаніе христіанства въ одну систему, и тѣмъ приводя христіанскую жизнь къ сознательному единству. Не съумѣла ли она указать способъ соединенія столь возвышенной христіанской системы съ различными формами общежитія, въ которыя поставляетъ Господь людей? Нѣтъ, пустынничество являлось въ глазахъ людей этого направленія почти единственнымъ *практически* осуществимымъ образомъ слѣдованія евангельскимъ истинамъ.

Вотъ тысячелѣтній народъ древняго Рима, покоритель вселенной, обнялъ подножіе креста Христова и началъ усердно переламывать свои многочисленныя учрежденія всѣхъ отраслей общежитія на христіанскій ладъ. Но законы внутренняго нравственнаго развитія личности — съ одной стороны, а съ другой—возвышенная связь истинъ богословія, не вошли въ сознаніе религіозной жизни западнаго христіанскаго міра.

Есть дѣятельность, которая имѣетъ своей задачей сводить во едино и освѣщать сознаніемъ результаты жизни; дѣятельность эта называется наукой, философіей. Понятно, что и наука извѣстнаго времени никогда не бываетъ въ состояніи охватить собою всю широту евангельской истины, а только уясняетъ ту ея сторону, съ которой примыкала къ христіанству самая жизнь, выработавшая то или другое направленіе науки. Поэтому является вполнѣ естественнымъ, если во время преобладанія формальной логики, богословіе сводилось къ одной почти систематизаціи логическихъ опредѣленій христіанства; если въ эпоху развитія мистицизма религія Христова разсматривалась со стороны личнаго отношенія человѣка къ Богу и постепеннаго съ Нимъ сліянія и т. д.

Въ частности, въ дѣлѣ толкованія Евангелія, какое только направленіе человѣческой жизни или мысли не постаралось

разъяснить законъ Богочеловѣка въ свою пользу! Лѣтъ 50 тому назадъ, во время философіи Гегеля, съ ея ученіемъ о діалектическомъ развитіи понятій, догматъ св. Троицы смерть и воскресеніе Христа Спасителя и др. истины Писанія разсматривались главнымъ образомъ со стороны философскихъ принциповъ о переходѣ одного понятія въ другое, о переходѣ положительнаго содержанія понятія къ своему собственному отрицанію и т. д. Мало помнили люди, что слово Божіе *„не въ препретельныхъ человѣческія мудрости словѣсехъ, но въ явленіи духа и силы“* (1 Кор. II, 4), мало помнили они, что логика и метафизика суть весьма второстепенные способы познанія Христа, что познается Онъ по преимуществу дѣятельною любовью. Прошло время гегельянства, наступилъ періодъ матеріализма и фатализма, значеніе человѣческой личности было уничтожено, вся жизнь наша объснялась чрезъ внѣшнія вліянія окружающей матеріи, въ законахъ которой полагалась причина всего происходящаго подъ солнцемъ. Кажется, чего враждебнѣе подобное ученіе евангельской идеѣ? Но нѣтъ, и оно нашло себѣ соприкосновеніе съ откровеніемъ Божіимъ, а именно въ тѣхъ послѣднихъ словахъ, которыя учатъ о несвободѣ грѣховнаго человѣчества, о томъ, что только благодать Божія можетъ возводить его къ совершенству. Фаталистическій матеріализмъ примѣнилъ къ ученію о благодати свои мысли о міровомъ прогрессѣ, совершающемся не черезъ человѣческую волю, но чрезъ независящее отъ нея постепенное облагороженіе организмовъ, причиной котораго служатъ основные и абсолютные законы матеріи.

Вложенныя въ человѣка потребности высшей жизни, заставили его однако отнять свое исключительное вниманіе отъ матеріи и связаннаго съ нею удолетворенія чувственныхъ похотей, и поставить предметомъ изученія область жизни общественной. Однако и здѣсь мысль не отрѣшилась отъ матеріалистической точки зрѣнія и усиленно стремилась устроить законы общежитія не на взаимномъ самоотверженіи людей, но на хитромъ сочетаніи ихъ себялюбія, такъ что всякій поступалъ бы добродѣтельно ради собственной пользы. Такъ дѣйствовало ученіе эвдемонизма, въ болѣе благородной своей формѣ, названное утилитаризмомъ. Конечно, оно тоже поставило себѣ цѣлью объяснять въ свою пользу ученіе Христово, и опираясь на тѣ притчи, въ которыхъ Спаситель разъясняетъ, что Его законъ есть, между прочимъ, и законъ высшаго благоразумія, эти ученые толковали все ученіе Новаго Завѣта, какъ ученіе утилитаристическое. Они совершенно просмотрѣли, что внутренній міръ личности, а не внѣшнее устройство общежитія, составлялъ главнѣйшій предметъ Божественнаго ученія.

Значитъ, отсутствіе нравств. прогресса не противорѣчитъ промыслу, цѣль котораго исчерпывается ознаменованіемъ личности, что Господь, правда признаетъ Свой законъ источникомъ высшаго блага, но лишь въ томъ случаѣ, если его исполнитель отречется отъ эгоистическаго настроенія.

Жизнь, дѣйствительно, показала, что, ища своихъ удовольствій и выгодъ, человѣкъ всего болѣе удаляетъ себя отъ истиннаго блаженства. Оно оказалось вовсе недостижимымъ для себялюбивой постановки европейской жизни и вотъ мрачный пессимизмъ, философія отчаянія, замѣнилъ прежнія ученія. Жизнь и міръ признаны были за зло, смерть—за единственное избавленіе отъ него. Гордые своею цивилизаціей и умѣніемъ весело жить, европейцы преклоняются теперь предъ дотолѣ презираемыми ими послѣдователями азіатскаго буддизма, говорятъ съ уваженіемъ о факирахъ, умѣющихъ совершенно отрѣшаться отъ жизни и въ полномъ забвеніи чувствъ стоять на одной ногѣ цѣлыя сутки.

Нужно ли говорить, какимъ образомъ всѣ слова Писанія о томъ, что міръ лежитъ во злѣ, что въ отрѣшеніи отъ прелести міра заключается путь ко спасенію, доставили пессимистамъ возможность все ученіе Христово объявить самымъ чистокровнымъ пессимизмомъ и, на ряду съ утилитаристами, матеріалистами и гегельянцами, возглашать, что именно они поняли Евангеліе?

Въ нашемъ русскомъ обществѣ не столько философія, сколько жизненные идеалы воздѣйствовали на умы. Такъ, шестидесятые годы извѣстны возбужденіемъ общественныхъ стремленій къ уравненію сословій и состояній, къ учрежденію всенароднаго образованія, къ прегражденію насилій и произвола. Понятно, что только извѣстныя стороны евангельскаго ученія принимались во вниманіе людьми этой эпохи. „Когда же поймутъ люди, — говорилъ одинъ изъ ея наиболѣе вліятельныхъ представителей,—что ученіе Христа состоитъ не въ тупомъ смиреніи и терпѣніи, а въ томъ, чтобы помогать и заступаться за меньшую братію?“

Понимали ли эти дѣятели, какъ далекъ былъ Господь отъ того, чтобы Его ставили дѣлить имущество между людьми? Понимали ли они, что Онъ цѣнилъ развитіе добродѣтельнаго настроенія въ душахъ прежде всего, и только въ качествѣ выраженія его одобрилъ милосердіе къ бѣднымъ, или отреченіе отъ своего положенія и имущества?

Явились въ Россіи иного рода идеалы, стремившіеся къ возвышенію и возсозданію началъ древне-русскаго быта. Естественно, что они должны были, подобно нашимъ предкамъ, поставить себѣ цѣлью не сочинять, а изучать христіанство,

Однако, далеко не всѣ послѣдователи этого направленія выдержали принципъ, и у многихъ изъ нихъ христіанство смѣшалось съ патріотизмомъ. Догматическіе и нравственные вопросы вѣры они рѣшили съ чисто бытовой точки зрѣнія и также точно объясняли причину отпаденія отъ церкви раскольниковъ, оказывая отечественному русскому расколу едва ли не болѣе сочувствія, нежели евангельской истинѣ.

Говорить ли о прочихъ направленіяхъ умственной жизни Россіи: о мистицизмѣ, о спиритизмѣ и др. странныхъ заблужденіяхъ, которыя однако не преминули эксплоатировать въ свою пользу Библію, причемъ спириты, напр., едвали не важнѣйшимъ событіемъ священной исторіи были склонны считать вызовъ умершаго Самуила Аэндорской волшебницей? Говорить ли о множествѣ уже чисто религіозныхъ исповѣданій и сектъ—и пріемлющихъ св. преданіе и отвергающихъ, признающихъ всю Библію, или только новый Завѣтъ, или только Четвероевангеліе, или одно Евангеліе отъ Іоанна? Всѣ они утверждаютъ, что всѣхъ лучше усвоили небесную истину ученія Спасителя, усвоивъ на самомъ-то дѣлѣ только ту или другую ея сторону.

Спросимъ теперь: неужели ученіе Христово такъ темно и двусмысленно, что всякое ученіе человѣческаго разума можетъ въ немъ находить свое оправданіе? Нѣтъ, не темнота, но широта евангельской истины тому причиной. Никакое ученіе не состоитъ изъ одной лжи, изъ сплошного заблужденія; каждому доступна частичка добра, частичка истины. А такъ какъ божественное откровеніе заключаетъ въ себѣ всю истину въ лицѣ Господа нашего І. Христа, сказавшаго: „*Я есмь путь, и истина, и жизнь*“ (Іоан. XIV, 6); такъ какъ Онъ Самъ и есть тотъ разумъ, то Слово, которое было вначалѣ, чрезъ которое произошло все, что произошло; такъ какъ Онъ есть *Свѣтъ человѣкомъ* и чрезъ Него подается людямъ благодать и истина, то естественно, что вездѣ, гдѣ только мысль человѣческая сколько-нибудь соприкасается съ истиной, гдѣ стремленія человѣческаго духа сколько-нибудь возвышаются надъ грѣховнымъ себялюбіемъ,—вездѣ тамъ оказывается раскрытая дверь къ Евангелію. Въ этомъ-то смыслѣ Господь и говорилъ, что Онъ есть дверь во дворъ спасенія. Но почему же люди начинаютъ думать, что та маленькая частичка истины и добродѣтели, до которой они дошли въ данное время, при данныхъ условіяхъ жизни, есть по преимуществу близкая къ ученію Спасителя? А потому, что „*болій есть Богъ сердца нашего*“ (1 Іоан. III, 20), и та даже малая частичка истины, до которой мы доходимъ съ великимъ трудомъ и борьбою, встрѣчается намъ въ Евангеліи раскрытою съ гораздо боль-

шею силою, убѣдительностью и жизненностью. Естественно, люди склоняются думать, что и вся суть Евангелія въ этой частичкѣ истины. Поэтому только враждебное предубѣжденіе людей противъ откровеннаго ученія бываетъ причиной враждебнаго отношенія нѣкоторыхъ ко всему Новому Завѣту; всякая же положительная добрая мысль находитъ въ послѣднемъ подтвержденіе и расширеніе.

Но какъ же предохранить себя отъ подобнаго односторонняго разумѣнія Библіи — не превышающаго собственнаго внутренняго опыта? Гдѣ найти такой, не въ нашей заблуждающейся душѣ лежащій критерій (мѣрило), выясняющій дѣйствительный смыслъ откровенія, независящій отъ направленій эпохъ и цивилизацій, почерпающій источникъ религіозныхъ понятій изъ самыхъ нѣдръ Божественной истины? Если жизнь обществъ и народовъ можетъ воплощать только одну сторону евангельской истины, да притомъ еще съ необходимостью примѣшиваетъ къ ней свои заблужденія, то гдѣ же найти такую жизнь на землѣ, которая бы воплощала эту истину въ ея настоящемъ смыслѣ, могла бы раскрывать ее въ ея совершенной полнотѣ? Гдѣ найти такую жизнь, которая была бы чиста отъ пристрастій народности и эпохи, отъ заблужденій порочнаго сердца?

І. Христосъ, утѣшая своихъ учениковъ предъ разлукой наканунѣ Своей крестной смерти, говорилъ имъ, что, удаляясь отъ нихъ, Онъ дѣлаетъ имъ же лучше, потому что только Его искупительная смерть можетъ даровать имъ Св. Духа, Который наставитъ христіанъ на всякую истину и обличитъ міръ въ его заблужденіяхъ относительно Его — Искупителя (Іоан. XVI, 7—14). О тѣхъ, кому ниспосланъ будетъ Св. Духъ, Господь молился, чтобы они были *едино* другъ съ другомъ, чтобы они были освящены чрезъ истину Слова Божія, такъ чтобы чрезъ ихъ духовное единство міръ уразумѣлъ, что Богъ Отецъ дѣйствительно послалъ въ міръ Спасителя, дабы Онъ, Спаситель, на вѣки пребывалъ съ ними (Іоан. XVII, 11—26). Итакъ, должна существовать на землѣ жизнь, свободная отъ временныхъ заблужденій, жизнь, раскрывающая не чрезъ одни человѣческія усилія, но при помощи Св. Духа, все говоренное Господомъ въ его истинномъ смыслѣ, жизнь, совершенно чуждая пристрастій и сквернъ человѣческихъ, носящая въ себѣ присутствіе Самого І. Христа. Жизнь эта называется Церковью. Мы пока не будемъ искать, гдѣ есть истинная Церковь, въ какомъ исповѣданіи, или во всѣхъ вмѣстѣ, слѣдуетъ ли ее понимать, какъ жизнь извѣстнаго опредѣленнаго общества, или она невидима и воплощается въ обществѣ только отчасти, только въ одной сторонѣ его жизни. Но мы

убѣждены, что это такая жизнь, которая совершается въ непогрѣшимомъ союзѣ съ Богомъ и Христомъ, была обѣщана Имъ и *должна существовать* на самомъ дѣлѣ, если только христіанство не осуждено на вѣчное и всеобщее недоразумѣніе.

Если же существуетъ такая жизнь, если существуетъ въ людяхъ вѣра въ эту жизнь, то, конечно, различныя теченія общественнаго развитія, выясняющія христіанство только съ одной стороны, не только не гибельны, но, напротивъ, содѣйствуютъ къ усвоенію истины во всѣхъ частностяхъ, лишь бы ея уяснители помнили, что у нихъ есть только часть истины, лишь бы они не забывали, что не произволъ ихъ мысли, не субъективное ихъ убѣжденіе должно служить для нихъ окончательнымъ мѣриломъ своихъ выводовъ, но должно свѣрять ихъ съ объективною живою истиной, съ жизнью Церкви.

Итакъ, вѣру въ непогрѣшимую Церковь непремѣнно должно ставить выше своего собственнаго разумѣнія, не ради слѣпотства духовнаго или обскурантизма, но исходя изъ того *разумнаго основанія,* что никто еще не постигалъ ученія Христова въ совершенствѣ, по причинѣ пристрастій и ограниченности, а потому слѣдуетъ всегда имѣть при себѣ смиренную мысль: „разумъ и совѣсть открыли мнѣ разумѣніе Евангелія настолько-то, но истина евангельская навѣрно шире моего разума; послушаю, что о ней говоритъ Церковь, которой Господь обѣщалъ разумѣнье“.

И пока было такъ, пока любовь и смиреніе народовъ и сословій превышали характерныя ихъ особенности, до тѣхъ поръ все разнообразіе ихъ типовъ слагалось въ одну стройную и жизненную картину православія. Западъ не стыдился заимствовать у восточныхъ Отцевъ умозрѣніе и аскетику; свѣтила западной церкви изъясняли св. Писаніе по учителямъ Сиріи и Египта, а эти въ свою очередь не считали униженіемъ для отечества обращаться къ римскимъ святителямъ для практическаго улаженія различныхъ неустройствъ; такъ, св. Аѳанасій Великій прибѣгалъ къ заступничеству Запада, и св. Іоаннъ Златоустъ обращался съ жалобой на весь Востокъ къ папѣ Иннокентію. Воистину не было тутъ „еллина и іудея, обрѣзанія и необрѣзанія, варвара и скиѳа, раба и свободнаго, но всѣ, и во всѣхъ Христосъ“. Какъ во времена Апостоловъ никто не считалъ ничего своимъ, но все отдавалъ на общую потребу, такъ и въ Церкви всякое отдѣльное общество, сословіе, народъ и эпоха, все дарованное имъ отъ Промысла должны влагать въ сокровищницу Церкви, содѣйствуя тѣмъ всестороннему прославленію истины чрезъ усвоеніе всѣми достоинствъ всѣхъ, по слову Апостола: „*всѣ мы духомъ кре-*

стились въ одно тѣло, іудеи и еллины, рабы или свободные и всѣ напоены однимъ Духомъ. Тѣло же не изъ одного члена, но изъ многихъ. Богъ расположилъ члены такъ, какъ Ему угодно... членовъ много, а тѣло одно. Не можетъ глазъ сказать рукѣ: ты мнѣ не надобна, или также голова ногамъ: вы мнѣ не нужны... И вы тѣло Христово, а порознь—члены" (1 Кор. XII, 12—28).

Такъ утверждается истинное, православное разумѣніе дѣла Христова при разнообразіи людей, обществъ, народовъ и временъ, примиряя и объединяя все собою. Эту-то мысль хотѣли выразить наши предки XVI вѣка, написавъ на столбахъ паперти московскаго Благовѣщенскаго собора языческихъ мудрецовъ древней Греціи, какъ бы открывающихъ своими изреченіями входъ въ храмъ истины христіанской. Итакъ, Церковь не раздѣляющее, но соединяющее имѣетъ назначеніе. И если какія толкованія истины не мирятся съ ея ученіемъ и выдѣляются, то не сообразныя условія исторіи тому причиной, а грѣховность воли, которая или по ненависти, или по горделивому небреженію оттолкнулась отъ единства Церкви и поноситъ ее на собственную свою погибель. Церковь и ея истина не могутъ пострадать отъ враждебныхъ ей направленій, напротивъ, какъ не меркнетъ, но еще ярче свѣтитъ огонь окруженный тьмою, какъ засѣянная нива не только не портится, когда весною чрезъ нее устремляется мутный потокъ, но удобряется имъ,—такъ и всякаго рода затемнѣнія христіанства не колеблютъ самой-то Церкви, но только содѣйствуютъ утучненію ея ученія, а погибаютъ только тѣ, или озлобленные, или легкомысленные люди, которые не пожелали, какъ слѣдуетъ, поискать и поизучать Церковь, а довѣрились безвременно голосу своего еще неусовершеннаго сердца. Но если и они не поддадутся въ своихъ изысканіяхъ полному озлобленію и гордости, если не усыпятъ свою совѣсть, то, конечно, никуда не уйдутъ отъ Церкви, и возвратятся въ нее какъ блудные сыны. Поэтому не защита церковной истины, а попеченіе о тѣхъ, которые отступаютъ отъ нея по недоразумѣнію, побуждаетъ насъ говорить о правотѣ Церкви. Итакъ, чѣмъ болѣе хорошаго, искренняго и добраго найдемъ мы въ томъ ученіи объ евангельской исторіи, къ разбору котораго мы приступаемъ, тѣмъ болѣе есть у насъ надежды на его сліяніе съ Церковію. Не опровергать будемъ мы послѣдователей этого ученія, а сравнивать ихъ идеалъ христіанства съ тѣмъ, который находитъ въ немъ православіе.

Опровергать это ученіе посредствомъ уясненія произвольности его отношенія къ тексту свящ. Писанія, посредствомъ защиты исторической подлинности нашихъ евангелій, и пра-

вославнаго характера всей евангельской философіи — это не наша задача, ею занимались другіе. Да еще и гораздо раньше въ русской литературѣ были цѣлые томы, которые доказывали, посредствомъ историческихъ, филологическихъ и другого рода доводовъ, справедливость православнаго разумѣнія евангелій. Таковы сочиненія еп. Михаила, митр. Макарія, свящ. Буткевича, протоіерея Гетте; есть и переводная литература первоклассныхъ ученыхъ Запада подъ общимъ заглавіемъ: „Матеріализмъ, наука и христіанство". Но съ этимъ новымъ ученіемъ подобнаго рода борьба почти безполезна, ибо его послѣдователи прямо утверждаютъ, что имъ почти все равно— когда и кѣмъ написаны Евангелія, что не на доводы исторіи надѣется авторъ ихъ передѣланнаго Евангелія, выбирая изъ ученія І. Христа только нѣкоторыя рѣчи и перемѣняя ихъ по своему. Онъ убѣжденъ, что въ передѣланномъ видѣ Христово ученіе съ такою силою покажетъ свое превосходство предъ церковнымъ, чрезъ воздѣйствіе на человѣческій „разумъ и совѣсть", что всякій скажетъ: если Христово ученіе есть истина, то, конечно, оно заключается въ передѣланномъ Евангеліи, а не въ старомъ. Наконецъ, всѣмъ извѣстно, что и послѣдователи этого ученія не историческіе критики, а люди, не находившіе прежде нравственнаго удовлетворенія въ жизни, и старающіеся его найти въ новомъ ученіи. Итакъ, не полемика, не указаніе многочисленныхъ противорѣчій послѣдняго, но сравненіе идеаловъ есть наша задача. Истина православія сіяетъ такимъ свѣтомъ, что не нуждается въ охулкѣ на все ей чуждое, въ опороченіи противныхъ ей ученій. Для людей добрыхъ, ищущихъ истины, достаточно только открыть глаза на этотъ ея духовный свѣтъ, чтобы они поняли, гдѣ находится истина.

II. Богъ-Отецъ.

„Я смотрю на христіанство, не какъ на исключительно Божественное Откровеніе и не какъ на историческое явленіе: я смотрю на христіанство, какъ на ученіе, дающее смыслъ жизни", такъ говоритъ авторъ передѣланнаго евангелія. Чистосердечно разсказывая о себялюбивой постановкѣ своей прежней жизни, которая привела его подъ старость къ полному отчаянію, онъ вспоминаетъ, какъ его всегда поражали люди, живущіе не себялюбіемъ, но любовью къ Богу и къ ближнимъ. Сердце говорило автору, что если онъ будетъ подражать имъ, то и его жизнь исполнится содержаніемъ; такъ и сбылось на самомъ дѣлѣ. Отрѣшаясь отъ себялюбія, онъ получалъ внутреннее самоудовлетвореніе и понялъ, что

въ этомъ самоотреченіи для другихъ и есть истинный смыслъ жизни. Онъ обратился къ ученію І. Христа и нашелъ, что все оно и заключается въ этой мысли, въ указаніи той истины, что смыслъ жизни заключается въ пяти заповѣдяхъ нагорной проповѣди.

Итакъ, сущность Евангелія будто-бы заключается не въ установленіи философскихъ принциповъ — догматовъ или обрядоваго культа, но въ уясненіи тѣхъ добродѣтелей, принятіе которыхъ наполняетъ смысломъ нашу жизнь. Эти заповѣди: 1) никого не обижать; 2) не развратничать; 3) не клясться; 4) не судиться, и 5) не дѣлать различія между своимъ отечествомъ и чужимъ.

Насколько правъ авторъ въ подобномъ опредѣленіи сущности христіанства? Несомнѣнно, что Господь приходилъ на землю и для того, чтобы раскрыть людямъ истинный смыслъ жизни, несомнѣнно, что и смыслъ ея Онъ полагалъ въ исполненіи заповѣдей. И церковь не только не отвергаетъ этой истины, но и сдѣлала ее содержаніемъ своихъ ежедневныхъ молитвъ: „*Христе, свѣте истины*“, „*Возсіяй въ сердцахъ нашихъ*“ и мн. др., въ которыхъ ученіе Христа является освѣщающимъ всю нашу жизнь истиннымъ смысломъ, который заключается въ исполненіи заповѣдей. Обратимся ли къ исторіи,—мы найдемъ множество примѣровъ, что учители Церкви принимали христіанство именно какъ ученіе, примиряющее ихъ съ жизнью. Таковы св. Іустинъ Мученикъ, бл. Августинъ и др. И они, однако, не отдѣлились отъ церкви. Итакъ, разъясняя ученіе Христово, какъ ученіе, дающее смыслъ жизни, новое ученіе еще новаго ничего не сказало.

Новое евангеліе утверждаетъ далѣе, что исполненіе заповѣдей нельзя завѣщать ради только послушанія Богу, но слѣдуетъ творить добро во имя добра. Если мы обратимся къ жизни, то увидимъ, что свободное исполненіе какого-либо добраго дѣла всегда цѣнится нами выше, чѣмъ исполненіе его ради слѣпого послушанія. Солдатъ, стоящій на часахъ, не внушаетъ намъ такого уваженія, какъ мать, стерегущая сонъ своего ребенка. Мы всѣ, конечно, испытали также настроеніе, когда хочешь любовью обнять весь міръ не потому, что того требуетъ Богъ, но потому, что мы тогда любимъ, мы тогда имѣемъ разумѣніе жизни. Въ виду этихъ-то фактовъ авторъ новой вѣры все христіанство сводитъ къ исполненію 5 заповѣдей. Въ истинности этихъ заповѣдей будто бы всѣ увѣрены непосредственно, если же не исполняютъ ихъ, то не потому, что не вѣрятъ, но потому, что отвлекаются соблазнами, а кто ихъ исполняетъ, тотъ всегда увѣренъ, что онѣ истинны; мысль эта повторяется много разъ въ передѣланномъ еван-

геліи (см. къ Лк. XIV, 16—23, Іоан. VII, 17; VIII, 31; X, 1; XIV, 21). Церковное ученіе тоже говоритъ, что любовь лежитъ въ основаніи вѣры и что она свободна; въ этомъ-то смыслѣ Отцы разсуждали, что Богъ все можетъ совершить, но не спасти человѣка противъ его воли; тотъ же смыслъ имѣетъ разсужденіе о недоказуемости истинъ вѣры: должно прежде возлюбить сердцемъ, чтобы увѣровать (Іоан. V, 42—45). Итакъ церковь не внѣшняго только требуетъ послушанія, а свободной безкорыстной любви. Но спрашивается, часто ли человѣкъ можетъ находиться въ такомъ высокомъ настроеніи, чтобы не только чувствовать въ своемъ сердцѣ, но и исполнять требованія добра? Пусть новое ученіе не признаетъ паденія Адама и въ немъ всего человѣчества, но авторъ его не только возражаетъ противъ грѣховной порчи человѣка, но горько, почти съ проклятіями отчаянія, жалуется въ одномъ произведеніи на свою неспособность осуществлять то, что онъ уважаетъ (письмо къ Энгельгардту).

Если такимъ сознаетъ себя человѣкъ, вполнѣ постигшій смыслъ жизни, то можетъ ли положиться на одно внутреннее достоинство заповѣдей юноша? Не самъ ли авторъ исповѣдуется въ томъ, что до 50 лѣтъ онъ, не имѣя вѣры въ Бога, жилъ „запоемъ жизни“, минутными увлеченіями, а самоцѣнное значеніе добра безконечно было далеко отъ того, чтобы воздѣйствовать на его волю.—Но мало того: если я исполняю законъ только потому, что сейчасъ настроенъ благожелательно, то въ силу той же логики я долженъ дѣлать зло тогда, когда я настроенъ злостно. Сегодня я помогаю другу, имѣя въ душѣ любовь, а завтра убиваю врага, имѣя въ душѣ ненависть. Итакъ, не жизненная практика только, но и самое существо дѣла требуетъ, чтобы въ человѣкѣ существовали побужденія къ добродѣтельной жизни не только внутреннія, но и внѣшнія, сильнѣйшія, чѣмъ онъ. За указаніе этихъ-то побужденій новое ученіе и вооружается противъ Православія, но оно и само не обходится безъ нихъ; оно указываетъ такое побужденіе—въ чемъ бы вы думали?—въ выгодѣ. Сочиненіе „Ma réligion“ прямо утверждаетъ, что жизнь любви и самоотверженіе „выгоднѣе“ жизни плотской. Изъясняя 12 и 14 главу отъ Луки, авторъ разсуждаетъ такъ: „всякій человѣкъ, начинающій какое-либо дѣло, прежде разочтетъ: выгодно ли то, что онъ дѣлаетъ и, если выгодно, то дѣлаетъ, а если нѣтъ—бросаетъ. Если хочетъ строить домъ, то прежде разсчитаетъ, хватитъ ли у него денегъ для постройки. Если царь захочетъ воевать противъ другого, то прежде разсчитаетъ, у кого больше войско, и если у него меньше, то поспѣшитъ замириться. Такъ и вы—люди: прежде чѣмъ отдаться

плотской жизни, разсчитайте: можете ли кончить то, что начали?"

Не будемъ возражать противъ подобнаго ученія, а спросимъ: въ тѣхъ случаяхъ, когда самоцѣнное значеніе добра недостаточно сильно, чтобы удержать насъ на высотѣ, то какое побужденіе выше: мысль ли о выгодѣ, или мысль о Всеблагомъ Богѣ? Если, напр., ребенокъ, обиженный товарищемъ, сразу потерялъ къ нему прежнюю любовь, и маленькое его сердце пылаетъ злобой, то какою мыслью благороднѣе будетъ ему воздержаться: тою-ли, что ему невыгодно приколотить товарища, ибо пріучась быть злымъ, онъ себѣ надѣлаетъ много печалей, или воспоминаніемъ о томъ, что мать ему не велѣла никого обижать? На этотъ вопросъ, при всей его ясности, надо однако отвѣчать не сразу: отвѣтъ будетъ зависѣть отъ того отношенія, которое имѣетъ ребенокъ къ матери. Если онъ боится ея наказаній, то послушаніе небольшая еще добродѣтель; но если онъ удерживается отъ зла ради любви къ ней, ради трудовъ и печалей, которые она для него перенесла, если, стало быть, человѣкъ подавляетъ свою злобу или чувственность не изъ страха предъ Богомъ, но ради любви къ небесному Отцу, къ Его единородному Сыну, нашему Господу, Который изъ любви къ намъ принялъ бренную плоть, подвергся ужаснымъ мукамъ, и, воскреснувъ изъ мертвыхъ, все-таки не покинулъ насъ, но живетъ невидимо между нами,— если, такимъ образомъ, не страхъ, а любовь къ Богу будетъ направлять нашу волю и приводить ее къ сознанію внутренняго значенія добра,—то неужели такое побужденіе мы сочтемъ низшимъ, чѣмъ выгоду? Пусть сравниваетъ каждый нравственное достоинство православнаго и новаго ученія; пусть ознакомится съ первымъ въ подробностяхъ чрезъ чтеніе отеческихъ ученій о „состояніи сыновства", когда люди воздерживаются отъ зла во имя любви къ Богу. Она не подавляетъ, не изгоняетъ сознанія внутренней самоцѣнности добра, но поддерживаетъ ее и возвышаетъ чрезъ раскрытіе той истины, что это добро, этотъ смыслъ жизни, этотъ истинный разумъ, это слово Божіе не есть наше минутное произвольное сознаніе, но, что оно было „въ началѣ", что она, эта любовь, не есть отвлеченная идея, но живой Богъ, что Онъ открылъ Себя въ въ Своемъ Словѣ отъ вѣка, что это Слово не осталось вдали отъ людей, но стало плотью и поселилось между нами, даруя всѣмъ благодать и истину. Вотъ здѣсь-то первое существенное разногласіе между нашимъ Евангеліемъ и передѣланнымъ, что послѣднее отрицаетъ личнаго, живого Бога, думая, будто признаніе Его сдѣлаетъ человѣческую добродѣтель принужденною, внѣшнею. Оказывается, что Церковь,

признавая вопреки новому евангелію личнаго Бога—Творца, личный міровой разумъ — Сына Божія, воплотившагося отъ Дѣвы, личнаго возбудителя въ насъ духовной жизни—Св. Духа, признавая Св. Троицу, существующую независимо отъ нашего сознанія, тѣмъ не менѣе признаетъ не внѣшняго Бога, но внутренняго, ибо научаетъ любить Его и говорить о Его любви къ намъ, а любовь есть то начало, которое соединяетъ раздѣльное; она, далѣе, признаетъ не внѣшній законъ, а внутренній, ибо требуетъ не дѣлъ закона, а любви, исходящей изъ сердца, а не изъ внѣшняго послушанія Богу, которое только эту сердечную любовь осмысливаетъ и утверждаетъ. Напротивъ, новое ученіе желало бы утвердить добрыя дѣла на одномъ только расположеніи души, забывая грѣховность нашу и совершенную случайность нашихъ расположеній. Но не возвышаетъ ли въ концѣ концовъ и самъ авторъ передѣланнаго евангелія начала нравственности надъ случайнымъ настроеніемъ? Возвышаетъ. Его евангеліе начинается слѣдующими словами: „возвѣщеніе І. Христа замѣнило вѣру во внѣшняго Бога разумѣніемъ жизни. Евангеліе есть возвѣщеніе о томъ, что начало жизни не есть внѣшній Богъ, какъ думаютъ люди, но разумѣніе жизни". Первую главу отъ Іоанна онъ читаетъ: „въ основу и начало всего стало разумѣніе жизни. Разумѣніе жизни стало вмѣсто Бога. Разумѣніе жизни есть Богъ". „Христосъ—это то разумѣніе, которое есть въ насъ"—говорится у него въ другомъ мѣстѣ—къ Мѳ. XXII, 43. Далѣе выясняется, что подобное убѣжденіе достигается чрезъ исполненіе заповѣдей. Обѣтованіе І. Христа ученикамъ о ниспосланіи Св. Духа въ этомъ евангеліи значится такъ: „наставникомъ вашимъ послѣ Меня будетъ ваше знаніе истины. Исполняя Мое ученіе, вы будете всегда чувствовать, что вы въ истинѣ".

Итакъ, по этому ученію, не личный Богъ есть безусловное начало всего, обосновывающее всякую истину, но какое-то разумѣніе жизни. Православіе и всѣ христіанскія исповѣданія учатъ, что, дѣйствительно, разумѣніе жизни было до насъ, что не мы можемъ сочинять жизнь, но истинная жизнь была до насъ. Но они не говорятъ, что это разумѣніе исключаетъ личнаго или, какъ выражается авторъ, внѣшняго Бога. Какой же міровой разумъ: личный или безличный можетъ служить лучшимъ побужденіемъ къ добродѣтели? Личнаго, всеблагого Творца и Искупителя мы любимъ и этою любовью, этой вѣрой въ Него побѣждаемъ зло. Возможно ли любить безличный міровой разумъ, который только въ людяхъ достигаетъ своего сознанія? Новое евангеліе прямо отвѣчаетъ: нѣтъ. Въ объясненіе къ Іоан. IV, 20 написано: „мы любимъ не Бога,

котораго нельзя любить, а брата, котораго можно любить. Итакъ, намъ дана заповѣдь любить Бога въ братѣ своемъ" (ср. толк. къ Мѳ. XXII, 37—40). Но если я брата въ данную минуту ненавижу, то какъ же мнѣ любить Бога? Да и возможно ли любить не личнаго Бога, когда любовь, по опредѣленію всѣхъ психологій, есть чувство по преимуществу личное? Личность и любовь связаны въ новѣйшемъ сочиненіи автора. „Что такое „я"? спрашиваетъ онъ и отвѣчаетъ: „наше „я" познается изъ любви. Свойство больше или меньше любить—и есть особенное „я" человѣка" („Жизнь", стр. 197). Можетъ ли безличный Богъ любить? Въ передѣланномъ евангеліи есть упоминаніе о Его любви къ людямъ, но это есть не чувство любви, а скорѣе самый творческій процессъ, состоящій въ дарованіи намъ духа жизни, жизни духовной, поэтому и любовь Божія въ этомъ смыслѣ распространяется не на всѣхъ безъ различія, а только на живущихъ духовною жизнью: „кто не исполняетъ Моего ученія", говоритъ Іисусъ въ этомъ евангеліи (Іоан. XIV, 24), „того не можетъ любить Мой Отецъ". Итакъ, если послѣдователь его согрѣшилъ, но хочетъ побѣдить свою страсть, то онъ не только не можетъ себя укрѣпить мыслью о любви Бога ко всякому грѣшнику, Его милосердіи ко всякому падающему; не только онъ не видитъ своего Небеснаго Отца, идущаго навстрѣчу блудному сыну, но онъ знаетъ, что то отвлеченное понятіе о разумѣніи жизни, которое ему замѣнило Бога, что оно теперь отъ него удалилось, стало ему чуждо...

Судите теперь, какое ученіе о Богѣ: православное или новое можетъ скорѣе содѣйствовать добродѣтели? Судите, какой Богъ есть внѣшній для нравственной воли человѣка: Богъ ли личный, всеблагій Искупитель, или Богъ безличный, разумѣніе жизни, сознаваемое въ душѣ человѣка только во время ея просвѣтленнаго благожелательнаго настроенія?

Но спрашивается: неужели это вѣчное, безусловное, хотя и безличное разумѣніе, совершенно чуждо воздѣйствій на нравственную волю человѣка? Этого нельзя сказать. Оно вноситъ въ нее ту идею, что любовь не есть только наше произвольное настроеніе, но основная идея міровой жизни, что нравственный законъ есть законъ безусловный: въ этомъ заключается и мораль Канта по его „Критикѣ практическаго разума". Эта идея не согрѣваетъ нашего сердца, но возбуждаетъ уваженіе къ добру. Объ этомъ всемірномъ значеніи блага, кромѣ указанныхъ мѣстъ, есть еще много разсужденій во всѣхъ новѣйшихъ сочиненіяхъ нашего автора. Слѣдовательно, онъ признаетъ связь между добродѣтелью и основными началами; слѣдовательно, Церковь тѣмъ фактомъ, что, раскрывая эти на-

чала, учила о нихъ, нисколько не измѣнила нравственному содержанію христіанства; слѣдовательно, догматы необходимы для нравственности, лишь бы они были догматы истинные, обосновывающіе настоящую нравственность, а не ложную, внѣшнюю. Не въ томъ бѣда, что существуютъ догматы—всѣ они суть требованія нравственнаго христіанскаго сознанія, какъ уясняется у всѣхъ отцевъ [1]). Зло въ томъ, если изучать эти догматы внѣ ихъ отношенія къ добродѣтели, какъ простыя логическія формулы. Не удалять ихъ слѣдуетъ отъ добродѣтели, но на нихъ утверждать послѣднюю. Законъ Христовъ—въ любви, но „проявлять любовь", говорится въ новомъ сочиненіи того же автора, „невозможно людямъ, непонимающимъ смысла жизни. Настроеніе любви представляется имъ не сущностью жизни человѣческой, но случайнымъ настроеніемъ" („Жизнь", 146). Вотъ еще подтвержденіе связи нравственности и догматическихъ истинъ.

Отрицая въ Богѣ личность, новое евангеліе, естественно, отрицаетъ и промыслъ Божій, или непрестающее попеченіе Небеснаго Отца о чадахъ Своихъ—людяхъ: „Богъ не правитъ нами", читаемъ въ новомъ евангеліи, „но какъ сѣятель бросаетъ сѣмена, а самъ и не думаетъ о нихъ"; и дальше: „Богъ, пока люди живутъ, не вступается въ ихъ жизнь" (толков. Мѳ. XIII, 33). Да впрочемъ, какъ же и могла бы дѣйствовать въ жизни безличная идея? Какъ возможно ученіе о Промыслѣ при отрицаемой личности въ Богѣ? Итакъ, послѣдователи новаго евангелія суть брошенные на произволъ судьбы люди, которые, пока могутъ имѣть разумѣніе жизни, то живутъ имъ, но когда потеряютъ его, то уже никто и ничто не можетъ помочь имъ. Вѣра въ пострадавшаго за насъ Искупителя, молитва Ему о помощи,—для нихъ недоступны; напротивъ, они прямо учатъ, что молиться не надо вовсе, а нужно служить Богу добрыми дѣлами.

Но если православное представленіе личнаго Бога, дѣйствительно, благодѣтельнѣе для нравственной жизни, то, можетъ быть, оно неудобопріемлемо для мысли, можетъ быть послѣдняя только и можетъ примириться съ ученіемъ о безличной, абсолютной идеѣ, о высокомъ разумѣніи жизни, вмѣсто Бога? Личная ли религія Церкви, которая не знаетъ разума безъ Разумѣющаго, любви безъ Любящаго, спасенія безъ Спасителя, возрожденія безъ Духа Освятителя, или ученіе новаго евангелія, исключающаго личность изъ нравственныхъ понятій — болѣе соотвѣтствуетъ истинѣ? Непосредственное наше сознаніе, и философія всѣхъ школъ говоритъ, что нравствен-

[1]) См. также — Бѣляевъ: „Любовь Божественная".

ное тѣмъ и настолько отличается отъ всего, не входящаго въ область морали, что первое тѣснѣйшимъ образомъ связано съ идеей личности. Ни дереву, ни водѣ, ни представленію, ни чувству не могу я приписать никакого нравственнаго или противонравственнаго признака. „Нѣтъ ничего, что бы я могъ назвать добрымъ", говоритъ Кантъ, „кромѣ воли личнаго существа". Только въ личности находится корень нравственности, добра.

Разумѣніе жизни было всегда, но кто былъ разумѣющій? Божество, живущее въ людяхъ. Итакъ, внѣ людей нѣтъ разумѣнія: оно только въ нихъ, и то во время ихъ добраго настроенія. Это ли вѣра въ безусловное значеніе добра, когда его нѣтъ нигдѣ внѣ нашихъ идей? Этотъ полнѣйшій субъективизмъ (произвольность) религіи простирается такъ далеко, что авторъ считаетъ совершенною нелѣпостью мысль о томъ, чтобы нравственный міропорядокъ отражался и на природѣ матеріальной. Онъ совершенно раздѣляетъ міръ внутренній отъ внѣшняго, признаетъ два совершенно отдѣльныхъ рожденія человѣка по плоти и по духу, и, допуская мысль о подчиненіи духа плоти, съ ужасомъ отвертывается отъ тѣхъ разсказовъ Евангелія, въ которыхъ изображается подчиненіе матеріи нравственному началу, т. е. о чудесахъ. Въ этихъ разсказахъ Евангеліе показываетъ, что все подъ солнцемъ подчиняется не физической, но нравственной цѣли, и если послѣдняя того требуетъ, то разверзается глубина моря, останавливаются свѣтила небесныя, звѣзды указываютъ путь къ Солнцу правды, море и вѣтеръ слушаются Его гласа.

Не такъ по передѣланному евангелію: тамъ слѣпая мертвая необходимость царитъ надъ жизнью; плоть и матерія чужды послушанія духа; она, эта плоть, носитъ въ себѣ начало всякаго зла, и только сознающій смыслъ жизни побѣждаетъ зло чрезъ отрѣшеніе отъ жизни плотской. Поэтому, если понизится настроеніе духа человѣка, если закрадется въ его душу сомнѣніе относительно дѣйствительности жизни духа, то ничто его не поддержитъ. Ни въ жизни настоящей, ни въ исторіи не увидитъ онъ дѣйствующей руки Творца внѣ произвольнаго настроенія людей. Только плоть и смерть безъ воскресенія предстанутъ его мысленному взору. Въ минуты нравственнаго просвѣтленія онъ можетъ сознавать, что это добро вѣчно, что хотя онъ, какъ личность, умретъ и исчезнетъ, но присущая ему духовная жизнь сольется со своимъ вѣчнымъ началомъ; а теперь, когда онъ усомнился въ дѣйствительности этой духовной жизни, ему кажется, что если она только существуетъ въ людяхъ, то съ истребленіемъ человѣческой личности истребляется и все доброе въ ней, насколько

добро существуетъ только въ личности. Мрачный пессимизмъ и матеріализмъ являются ничѣмъ не опровержимыми для него теоріями и онъ съ ужасомъ видитъ, что и впредь отъ минутнаго его настроенія будетъ зависѣть, считать ли духъ основой всего, или матерію; послѣдняя всегда предъ нимъ—смерть не отступаетъ отъ его взоровъ — а духъ, и самоотверженіе, и любовь онъ сознаетъ лишь въ минуты просвѣтленія. Нужно ли, напротивъ, подробно объяснять на жизненныхъ примѣрахъ, насколько вѣра въ личное безсмертіе возвышаетъ духъ человѣка надъ искушеніями минуты? Взглянемъ на народъ нашъ, который тверже господъ убѣжденъ въ загробномъ воздаяніи. Не страхъ, и не корысть руководитъ имъ при мысли о воздаяніи, но ясное сознаніе призрачности этой жизни и истинности той. Отцы церкви учили, что *рай и адъ начинаются* въ душѣ человѣка *здѣсь на землѣ*, смотря по его настроенію, а смерть только откинетъ потемнѣніе его разума плотью, и нравственный обликъ отразится послѣ смерти съ полною ясностію.

Слѣдовательно, личное безсмертіе, независящее отъ нашего настроенія, есть вѣрное побужденіе къ борьбѣ со зломъ, а безсмертіе безличное, какъ произвольное чувство, не можетъ служить побужденіемъ. Проповѣдуя вѣру въ Бога, въ голосъ нашей совѣсти, и вѣчную жизнь, и указывая въ этомъ всю цѣль нашего земного существованія, новое ученіе этимъ не разнится отъ Православія, а разнится тѣмъ, что признаетъ всѣ эти три вѣрованія произвольными, безпредметными; отрицая личнаго Бога, личность и свободу человѣка, и личное безсмертіе, оно предлагаетъ вѣру въ такія начала, которыя само же уничтожаетъ.

Итакъ, мы сравнили новое евангеліе со старымъ по отношенію къ нравственной жизни въ слѣдующихъ пунктахъ: 1) въ вопросѣ о потребности или ненужности догматовъ; 2) въ вопросѣ о личномъ или безличномъ Богѣ; 3) въ вопросѣ о промыслѣ или физической необходимости, и 4) въ вопросѣ о вѣчности жизни, — или, обобщая три послѣдніе вопроса, въ личномъ или безличномъ характерѣ рожденія, жизни и безсмертія человѣческаго.

III. Христосъ-Спаситель.

Прошлый разъ мы изслѣдовали нравственное достоинство вѣрованій Православной Церкви сравнительно съ идеями передѣланнаго евангелія. Мы видѣли, что вѣра въ личнаго Бога, въ Его Промыслъ, и въ личную вѣчную жизнь человѣка,—составляетъ необходимое побужденіе человѣку бороться со своею

злою волею и покорять свои злыя стремленія добрыми. Мы видѣли, что, признавая вмѣсто Бога безличное разумѣніе жизни, человѣкъ только до тѣхъ поръ можетъ ему подчиняться, пока находится въ добромъ настроеніи, но когда его умъ обуреваютъ плотскія, или духовныя страсти, когда разумѣніе жизни ими помрачается, то, не признавая внѣ своего разума никакой самодовлѣющей истины, человѣкъ остается при чистѣйшемъ матеріализмѣ, при неопровержимомъ ничѣмъ нигилизмѣ.

Какъ бы кто ни разсуждалъ о значеніи нравственности, но по общему опыту людей и по признанію какъ старой, такъ и новой вѣры, полное совершенство достигается человѣкомъ съ великимъ трудомъ, посредствомъ многолѣтней борьбы, побѣдителемъ изъ которой выходитъ далеко не всякій. Поэтому, главное достоинство всякаго ученія не столько въ томъ состоитъ, чтобы указать совершенство добродѣтели, сколько въ томъ, чтобы дать достаточно сильныхъ побужденій стремиться къ этому совершенству.

Но если передѣланное евангеліе не даетъ такихъ побужденій въ своемъ ученіи о Богѣ и человѣкѣ, то, можетъ быть, его ученіе о личности и искупительномъ дѣлѣ Іисуса Христа изобильно восполняетъ недостатки? Можетъ быть, дѣйствительно, въ этихъ пунктахъ оно является возвышеннѣе, чѣмъ Православіе?

Заслуга Господа нашего Іисуса Христа, по новому ученію, заключается въ томъ, что Онъ открылъ людямъ разумѣніе жизни. Но если весь смыслъ жизни, согласно этому ученію, написанъ на сердцахъ людей и заключается въ исполненіи пяти заповѣдей, то что особеннаго сдѣлалъ Іисусъ Христосъ кромѣ того, что, какъ выражается авторъ, „выяснилъ наилучшимъ образомъ приложеніе этихъ заповѣдей къ быту человѣческому?“ И, дѣйствительно, по другому сочиненію автора выходитъ, что Христіанство не въ Христѣ, а въ пяти заповѣдяхъ, независимо отъ ихъ происхожденія. Представьте себѣ добродушнаго семьянина въ сельской жизни, которому не приходится воевать, судиться и присягать, которому всего довольно, и онъ никого не обижаетъ — вотъ вамъ и высшій идеалъ христіанства по передѣланному евангелію. Но не заключается ли въ этой его отрѣшенности отъ лица Іисуса Христа и его высшее нравственное достоинство? Такъ и хочетъ представить дѣло авторъ, когда говоритъ, что Церковь освободила человѣка отъ обязанности жить добродѣтельно, убѣдивъ его, что всѣ грѣхи за него совершилъ Адамъ, а все освященіе онъ получитъ, совершенно независимо отъ своего настроенія, благодаря воплощенію и страданію за него Сына

Божія. Итакъ, по новому ученію, то обстоятельство, что Церковь ставитъ подвигъ нашего спасенія въ тѣсную связь съ подвигомъ Іисуса Христа, является какъ бы униженіемъ самого подвига.

Самые догматы грѣхопаденія, воплощенія, искупительной смерти, воскресенія и ниспосланія Св. Духа, являются, по этому ученію, пустыми баснями, выдуманными людьми для освобожденія себя отъ исполненія пяти заповѣдей посредствомъ перенесенія всего на Бога. Но посмотримъ, не признаетъ ли нѣкоторой, хотя относительной, связи между добродѣтелью и страданіями Христовыми и передѣланное евангеліе? Да, признаетъ, и она выяснена въ толкованіи прощальной бесѣды Господа.

По смыслу этого отрывка, „смерть Іисуса", какъ принятая за засвидѣтельствованіе истины, „нужна для утвержденія истины. Смерть Его, при которой Онъ не отступаетъ отъ истины, утвердитъ учениковъ и они поймутъ: въ чемъ ложь, и въ чемъ истина; ложь въ томъ, что люди вѣрятъ плотской жизни, и не вѣрятъ въ жизнь духа, а истина—въ соединеніи съ Отцемъ, и что изъ этого выходитъ побѣда духа надъ плотью. Когда Его не будетъ, то духъ Его будетъ съ учениками" (къ Іоан. XIV). Итакъ, вольная смерть Іисуса Христа за свое ученіе является необходимымъ условіемъ для того, чтобы духъ этого ученія вселился въ души его учениковъ, чтобы они ясно увидѣли силу истины пяти заповѣдей, увидѣли ихъ жизненное значеніе, а не отвлеченную только правду.

Посмотримъ теперь, чей примѣръ можетъ быть дѣйствительнѣе для подвига добродѣтельной жизни—нашего ли Христа, или новоизмышленнаго. Конечно, нѣкоторое значеніе въ этомъ смыслѣ можетъ Онъ имѣть и по этому новому представленію о Немъ. Мы видѣли выше, что мысли о безличности Бога не могутъ подкрѣпить борющуюся со зломъ волю человѣка, а потому, если она поддерживается примѣромъ праведника, который жизнь свою положилъ за идею и оставался ей вѣренъ во время своего земного существованія, то, конечно, примѣръ этотъ оказываетъ не послѣднюю услугу добродѣтели. То же значеніе имѣетъ, между прочимъ, и православное представленіе подвига Христова, по слову Апостола: *„терпѣніемъ да течемъ на предлежащій намъ подвигъ, взирающе на Начальника вѣры и Совершителя Іисуса, иже вмѣсто предлежащія Ему радости претерпѣ крестъ"* (Евр. XII, 1—2). Примѣръ подвига Господа Іисуса долженъ воздѣйствовать на послѣдователей и нашего, и передѣланнаго евангелія, но на кого сильнѣе? На тѣхъ, кто представляетъ Его подвигъ возвышеннѣе, Его истину свѣтлѣе, Его жизнь безпорочнѣе. По

ученію Православія, Господь имѣлъ свободную человѣческую волю, но побѣждалъ всѣ искушенія грѣха, ни на минуту не поддаваясь искушеніямъ; такъ же ли великъ Его подвигъ по передѣланному евангелію? Такъ же ли безпорочно Его ученіе? Посмотримъ. Прежде всего, почему Іисусъ Христосъ исповѣдалъ Себя Сыномъ Божіимъ, по той ли причинѣ, что Онъ и былъ воплотившійся Разумъ, Слово Божіе, истинный Богъ, какъ говорится въ молитвѣ *„не потерпѣвшій видѣть мучимаго грѣхомъ рода человѣка и принявшій зракъ раба для того, чтобы насъ освободить отъ рабства*, или по другой причинѣ? По новому ученію, Онъ былъ простой человѣкъ, не знавшій своего отца и привыкшій съ дѣтства называть отцемъ Своимъ Бога. Вотъ изъ какой неприглядной случайности начало сыновства по новому ученію. Затѣмъ, имѣя 30 лѣтъ, Іисусъ пришелъ къ Іоанну Крестителю и ему полюбилась проповѣдь его о милосердіи и человѣколюбіи, о побѣдѣ духовной жизни надъ плотскою. Но не сразу, будто бы, понялъ ея сущность Іисусъ. Въ сочиненіи „Ma réligion“ говорится, что Онъ сначала представилъ себѣ торжество духа надъ плотью въ томъ, чтобы ничего не ѣсть, и съ этой цѣлью томилъ себя голодомъ, какъ могъ, даже думалъ вовсе уничтожить свое тѣло чрезъ самоубійство; но, размысливъ, Іисусъ понялъ, что надо подчиняться необходимымъ влеченіямъ плоти, потому что такова воля Божія,—и началъ проповѣдывать Свое ученіе. Когда Его рѣшили предать смерти за Его ученіе, когда именно Іуда пошелъ за стражей, чтобы схватить Іисуса, то, по словамъ передѣланнаго евангелія, „на Него напалъ страхъ и онъ съ учениками пошелъ въ садъ, чтобы скрыться“. Ученики обѣщали его защитить, на что Онъ отвѣчалъ: „если такъ, то приготовьтесь къ защитѣ, наберите съ собою запасы, потому что придется скрываться, и заберите оружіе, чтобы защищаться. Ученики сказали, что у нихъ есть два ножа. И когда Іисусъ услыхалъ это слово о ножахъ, на него напала тоска“.

Когда за идею умираетъ человѣкъ непоколебимый, то онъ этимъ внушаетъ къ себѣ уваженіе, но еще не обусловливаетъ твердости своихъ послѣдователей, потому что имъ часто можетъ придти на мысль: а можетъ быть онъ, при всей своей искренности, заблуждался, какъ многіе изувѣры, терпѣвшіе мученическую смерть за самыя безумныя заблужденія. Но если за идею пошелъ на смерть человѣкъ, встрѣтившійся съ нею случайно, понявшій ее послѣ различныхъ нелѣпыхъ попытокъ самыхъ странныхъ ея приложеній, если онъ, когда пришлось за нее пострадать, не могъ найти въ себѣ столько твердости, сколько находятъ въ себѣ даже чисто политическіе дѣятели,

если онъ изъ страха смерти предъ своими учениками явно отрекается отъ той заповѣди, въ которой полагалъ всю сущность своего ученія — чтобы не противиться зломъ противъ зла — если только случайное упоминаніе о ножахъ заставило его одуматься и искать подкрѣпленія — то скажите, много ли нравственной силы можетъ внушить намъ примѣръ такого человѣка? Вмѣсто бодрости при испытаніяхъ не заставитъ ли онъ думать такъ: если лучшій изъ людей Іисусъ, котораго столько сотъ милліоновъ людей отъ начала вѣка считаютъ Сыномъ Божіимъ, если и Онъ-то совершенно потерялъ присутствіе духа и отрекся было отъ первѣйшей заповѣди Своего ученія, то мнѣ ли бороться съ искушеніями плоти, жертвовать ради пяти заповѣдей своею жизнью, своимъ покоемъ, своими наслажденіями? Видно, немного силы имѣетъ ученіе новаго евангелія, если лучшій изъ людей не рѣшался за него умереть, когда многіе готовы умирать безъ страха даже за любыя политическія химеры; за безумныя бредни фантазіи. Если такъ мало могло воодушевить новое евангеліе своего основателя, то дастъ ли воспоминаніе о немъ бодрости для подвига? Дало ли оно ее кому-либо на самомъ дѣлѣ? Нѣтъ, въ новомъ евангеліи, хотя Іисусъ и обѣщаетъ ученикамъ Своимъ, что духъ Его ученія послѣ Его смерти вселится въ нихъ, но оказалось, что они проповѣдали не Его ученіе, а какое-то другое: учили о Его Божествѣ, о Его воскресеніи изъ мертвыхъ, — на чемъ основывали всю свою проповѣдь,—учили о паденіи Адама, объ искупленіи всѣхъ страданіями Христовыми, учили о церкви, о благодати и таинствахъ, объ іерархіи. Поэтому авторъ передѣланнаго евангелія отвергаетъ и Дѣянія и Посланія Апостоловъ и представляетъ дѣло такъ, что ученіе Христово 18 вѣковъ оставалось совершенно искаженнымъ и только теперь возстановляется въ первоначальной чистотѣ.

Итакъ, если Іисусъ Христосъ и самъ не былъ достаточно сильно убѣжденъ въ Своемъ ученіи, и апостоловъ не умѣлъ научить ему, то неужели Его личность можетъ имѣть вдохновляющее значеніе для теперешнихъ людей, неужели можно назвать Его именемъ, именемъ христіанства, исполненіе заповѣдей новаго евангелія?

Обратимся къ разсмотрѣнію того значенія, которое имѣетъ нравственный образъ нашего Господа по православному ученію. Предвѣчное Слово Божіе, единородный Сынъ Отца въ предвѣчномъ совѣтѣ благоволилъ искупить отъ грѣха родъ человѣческій; когда, дѣйствительно, люди отступили отъ Бога и, предаваясь неистовству страстей, истребляли другъ друга; когда надъ цѣлымъ міромъ тяготѣло зло и заблужденіе, а всѣ высшія стремленія человѣческія оказывались безсильными —

еще тогда въ избранномъ народѣ изъ поколѣнія въ поколѣніе передавалось утѣшеніе о томъ, что придетъ Нѣкто, кто одолѣетъ тяготѣющій надъ міромъ грѣхъ и *осмыслитъ Собою безсильную пока борьбу людей со зломъ*. Это чаяніе высшаго Праведника давало твердость въ скорбяхъ патріархамъ и царямъ іудейскимъ и исполняло ихъ вѣрой, что надъ всей этой мірской грязью, надъ постояннымъ видимымъ торжествомъ неправды и посмѣянія добра, возвышается нѣкій *высшій смыслъ*, управляющій событіями жизни человѣческой, нѣкая Божественная личная Премудрость благословляетъ угнетеннаго праведнаго страдальца и поддерживаетъ ослабѣвающихъ. Эта совѣчная Отцу Небесному Премудрость придетъ нѣкогда на землю и соберетъ воедино весь міръ не мечемъ, но проповѣдью. Ея пришествіе не будетъ мгновеннымъ, чуждымъ всему доброму, что было раньше: нѣтъ, ни одно доброе дѣло на землѣ не обходилось безъ нея, но всѣ ею соединялись воедино и соблюдаются ко дню воздаянія. Вотъ что говорится о ней въ Ветхомъ Завѣтѣ: „*она между народами, смѣшанными во единомысліи зла, нашла праведника и соблюла его неукоризненнымъ предъ Богомъ, и сохранила мужественнымъ въ жалости къ сыну. Она во время погибели нечестивыхъ спасла праведнаго, который избѣжалъ огня, нисшедшаго на пять городовъ... Праведнаго, бѣжавшаго отъ братняго гнѣва, она поставляла на праведные пути, показала ему царствіе Божіе, и даровала ему познаніе святыхъ, и помогала ему въ огорченіяхъ, и обильно наградила труды, дабы онъ зналъ, что благочестіе всего сильнѣе. Она не оставила проданнаго праведника, но спасла его отъ грѣха; она нисходила съ нимъ въ ровъ и не оставляла его въ узахъ, и даровала ему вѣчную славу. Она освободила святой народъ и непорочное сѣмя отъ народа, угнетавшаго его. Вошла въ душу служителя Божія и противостала страшнымъ царямъ чудесами и знаменіями. Она воздала награду святымъ за трудъ и вела ихъ дивнымъ путемъ: и днемъ была имъ покровомъ, а ночью звѣзднымъ свѣтомъ. Она провела ихъ чрезъ Чермное море и провела сквозь большую воду*“ и т. д. (Прем. Солом. X, 5 — 18). Итакъ, еще задолго до пришествія своего, по ученію Православія, Господь проявлялся въ добродѣтели человѣческой и вся *она сводилась ко Христу, осмысливалась Имъ*. Эта-то вѣра въ торжество добра въ лицѣ праведника, въ которомъ воплотилась руководящая міромъ Премудрость, это-то чаяніе Христа, по Апостолу, и укрѣпляло праведниковъ Ветхаго Завѣта. „*Всѣ они* (Евр. XI) *издали видѣли обѣтованія и радовались, и говорили о себѣ, что они странники и пришельцы на землѣ;*

ибо тѣ, которые такъ говорятъ, показываютъ, что они ищутъ отечества... Они стремились къ лучшему, т. е. небесному... Вѣрою Моисей, пришедши въ возрастъ, отказался называться сыномъ дочери фараоновой, и лучше захотѣлъ страдать съ народомъ Божіимъ, нежели имѣть временное грѣховное наслажденіе, и поношеніе Христово почелъ большимъ для себя богатствомъ, нежели египетскія сокровища... И что еще скажу? Не достанетъ мнѣ время повѣствовать о Гедеонѣ, о Варакѣ, о Самсонѣ, о Іефѳаѣ, о Давидѣ, о Самуилѣ и другихъ пророкахъ, которые вѣрою побѣждали царства, творили правду... Иные испытали поруганія и побои, а также и узы, и темницу; были побиваемы каменіями, перепиливаемы, подвергаемы пыткѣ; умирали отъ меча; скитались въ милотяхъ и козьихъ кожахъ, терпя недостатки, скорби, озлобленія. Тѣ, которыхъ былъ недостоинъ весь міръ, скитались по пустынямъ и горамъ, по пещерамъ и ущельямъ земли". Какъ „*начальникъ и совершитель ихъ вѣры*" и является, по слову Апостола, Іисусъ, „*Который вмѣсто предлежавшія Ему радости претерпѣлъ крестъ, пренебрегши посрамленіе, и возсѣлъ одесную престола Божія*". Если теперь Апостолъ прибавляетъ: „*помыслите о претерпѣвшемъ надъ Собою такое поруганіе отъ грѣшниковъ, чтобы вамъ не изнемочь и не ослабѣть душами вашими*", то понятно, какое дѣйственное значеніе можетъ имѣть это напоминаніе, когда—подвигъ Христовъ является не просто примѣромъ геройства послѣ колебаній, не просто образцомъ извѣстной добродѣтели, но дѣйствительнымъ закономъ или идеаломъ всей исторіи человѣчества, когда онъ есть подвигъ не сомнительнаго филантропа, но вѣчнаго личнаго Разума, Сына Божія, чрезъ Котораго управлялась отъ вѣка жизнь и сохранялось все доброе. Въ Его подвигѣ, такимъ образомъ, увѣнчиваются всѣ праведные страдальцы, ибо тогда было показано, что эти-то страданія за правду, эта борьба не есть случайность на землѣ, но что въ этомъ, въ добродѣтели, заключается смыслъ всего мірового разума, что этотъ подвигъ принимаетъ на себя самъ Богъ, сходящій на землю. Нѣтъ мѣста для колебаній въ жизни, нѣтъ искушеній сомнѣваться въ законности и важности добродѣтели, когда ради нея приходится страдать: на то и Богъ явился среди людей, не для того, чтобы захватывать могущество и власть, но чтобы бороться съ искушеніями діавола, чтобы страдать за добро, за истину!

Но такъ какъ въ этомъ добрѣ и истинѣ заключается самая жизнь, въ ней заключается она, а не въ богатствѣ или здоровьѣ, то, по слову Писанія, смерть не могла держать въ

своихъ нѣдрахъ воплощеннаго Блага, и Оно воскресло въ третій день. Итакъ, ученіе о Божествѣ Страдальца Христа не отдаляетъ отъ насъ Его подвига, но приближаетъ, ибо возводитъ этотъ подвигъ до степени высшей, вѣчной всемірной правды. Ученіе о воскресеніи, вовсе отвергаемое новымъ ученіемъ, говоритъ о томъ, что добро и правда не могутъ подавляться физическою смертью, но господствуютъ надъ нею. Вотъ почему писалъ Апостолъ: *„если Христосъ не воскресъ, то суетна наша вѣра, если Христосъ не воскресъ, то вы еще во грѣхахъ. И если мы въ этой только жизни надѣемся на Христа, то мы несчастнѣе всѣхъ человѣковъ“* (1 Кор., XV). Дѣйствительно, чтобы вѣрить въ подвигъ Христа, какъ въ высшую правду, мало будетъ признать правоту Его ученія, ибо природа наша всегда готова омрачиться страстями и усомниться въ величіи и законности самого добра. Но если мы будемъ знать, что оно принято было въ жизненный подвигъ не человѣкомъ, а Сыномъ Божіимъ, если будемъ вѣрить, что вѣчный и самодовлѣющій Богъ ради той же любви, которой научаетъ насъ, и Самъ сошелъ на землю и жилъ съ нами, принявъ наши немощи, если Онъ за этотъ законъ добра и смерть принялъ отъ тѣхъ, кого Самъ создалъ изъ пыли земной, если и въ уничиженіи Его добро не только не потемнилось въ Своемъ достоинствѣ, но прославилось, такъ что не злые только люди, но даже самые законы природы оказались безсильными воспрепятствовать жизни Его,—то какъ ничтожны, и случайны, и низменны должны казаться намъ, православнымъ, всѣ искушенія плоти и міра! Съ какою радостною готовностью можемъ мы идти на смерть по увѣренности, что подобный Христу въ смерти, и въ воскресеніи подобенъ будетъ! Съ какою радостью, съ какимъ нравственнымъ одушевленіемъ поэтому и теперь должны мы воспоминать воскресеніе Христово изъ мертвыхъ! Понятно, почему праздникъ Пасхи такъ умягчаетъ сердца человѣческія, такъ просвѣтляетъ даже и злыхъ-то людей любовью и всепрощеніемъ. И это знаетъ авторъ передѣланнаго евангелія и описываетъ его въ разсказѣ „Свѣчка“, гдѣ праздникъ воскресенія Христова научаетъ человѣка прощать и терпѣть обиду, утѣшая свое сердце пасхальными пѣснопѣніями. *„Воскресеніе день, и просвѣтимся торжествомъ, и другъ друга обымемъ, рцемъ братіе, и ненавидящимъ насъ простимъ вся воскресеніемъ!“* поетъ церковь и разъясняетъ то великое нравственное значеніе, какое имѣетъ догматъ, воскресенія Христова для людей, и какого безъ нужды лишаются послѣдователи новаго ученія единственно по неправильному пониманію Православія.

Но если подвигъ добродѣтельной жизни Христа, какъ

Сына Божія, превышаетъ Его подвигъ, если бы Онъ былъ только человѣкомъ, превышаетъ потому, что является подвигомъ добровольнымъ, то это превосходство выяснится для насъ съ еще сильнѣйшею убѣдительностью, если мы примемъ во вниманіе, что, по православному пониманію, дѣло Христово далеко не ограничивается тѣмъ, что Онъ далъ намъ примѣръ добродѣтельной жизни. *Онъ исповѣдуется церковью, какъ Искупитель.* Говорятъ, что высшая любовь заключается въ самоотверженіи, въ принятіи на себя нуждъ другого. Мы съ уваженіемъ относимся къ человѣку, принимающему на себя или матеріальную нужду ближняго, или его нравственное горе, участвующему душою въ его успѣхахъ или неудачахъ. Но это еще не высшая степень любви. Если мы помогаемъ бѣдному или утѣшаемъ печальнаго, то все-таки въ нашемъ къ нему участіи побужденіемъ служатъ какія-либо его достоинства. Но бываетъ, что человѣкъ падаетъ въ нравственномъ отношеніи такъ низко, что всѣ отъ него отворачиваются. И тутъ-то остается при немъ одна любовь, любовь матери. И чѣмъ ниже падаетъ человѣкъ, тѣмъ нѣжнѣе любитъ его мать, принимая въ свою душу всѣ его грѣхи и мучась ими день и ночь. Эту-то высшую степень любви къ грѣшному роду человѣческому возымѣлъ Сынъ Божій; *Онъ принялъ въ Свою безгрѣшную душу всѣ беззаконія, всѣ проклятія, которыя покрывали землю отъ грѣха Адама,* отъ убійства Каина, до грѣха Его собственныхъ убійцъ, до всякаго прегрѣшенія подъ солнцемъ; принялъ всѣ наши отступленія отъ добра къ Своему чистому сердцу еще крѣпче, чѣмъ мать грѣхи своего сына, и *этимъ-то страданіемъ о грѣхахъ нашихъ* этою-то пролитою за насъ кровью *омылъ наши беззаконія.* Вотъ какова Христова любовь по ученію Православія. Она еще не уничтожила нашей грѣховности, не сдѣлала для насъ излишнимъ стремленіе къ добродѣтели, въ чемъ обвиняетъ православную вѣру передѣланное евангеліе, но *въ томъ смыслѣ искупилъ грѣхи наши Господь, что благодаря Его крестному подвигу намъ дарована возможность чрезъ* духовное съ Нимъ *единеніе уничтожить содѣянные нами грѣхи,* избавиться отъ нихъ, какъ бы отъ небывшихъ, и приближаться къ Богу „добродѣтелію и покаяніемъ“. Итакъ, кромѣ того, что искупительный подвигъ возвышаетъ безмѣрно любовь Христову, по представленію Православія, надъ Его любовью, по новому ученію, догматъ этотъ имѣетъ для нравственной жизни еще то великое преимущество, что убѣждаетъ всякаго человѣка, борющагося со зломъ, видящаго какъ это зло господствуетъ и въ жизни общественной, и въ его собственной душѣ, убѣждаетъ его въ томъ, что все-таки это видимое торжество зла

есть призрачное, что оно побѣждено крестомъ Христовымъ, а „князь міра сего осужденъ есть“. Наглядным разъясненіемъ этой мысли служитъ разнородное отношеніе къ міровому и внутреннему злу со стороны людей вѣрующихъ и невѣрующихъ въ Искупителя. Смотрите на человѣка, не знающаго Его: какъ онъ злостно мучится зломъ и въ себѣ, и въ другихъ; смотрите на всѣхъ этихъ Евгеніевъ Онѣгиныхъ, Героевъ нашего времени, Рудиныхъ, Райскихъ, Раскольниковыхъ: они ненавидятъ зло, но не приходятъ къ добру, кончаютъ отчаяніемъ и самоубійствомъ; они предвкушаютъ то состояніе, которое, по ученію церкви, ожидаетъ въ аду грѣшниковъ: мучиться зломъ и не имѣть возможности преобороть его, ибо оно-то и представляется для нихъ основой міра. И что же? Совершенно подобное отчаянное настроеніе обнаруживаетъ и авторъ новаго евангелія въ извѣстномъ письмѣ къ Гильдебранту. Не такъ вѣрующій народъ: „хоть грѣшникъ я—говоритъ онъ—но Божій“; количество зла печалитъ его, но не лишаетъ надежды, ибо добра, онъ знаетъ, еще больше, и съ вѣрою взываетъ не отъ своего лица только, но отъ лица всего міра: *„въ безднѣ грѣховной валяяся, неизслѣдимую милосердія Твоего призываю бездну!“*

IV. Духъ-Освятитель.

Новое евангеліе отрицаетъ и личность Утѣшителя—Духа Святого, и благодать. Оно утверждаетъ, что христіанство выдумало ученіе объ Освятителѣ—Духѣ Святомъ для того же, что и ученіе объ Искупителѣ, т. е. для избавленія людей отъ обязанности исполненія заповѣдей по той мысли, что благодать-де сама все сдѣлаетъ за тебя.—Кто развивалъ ученіе о благодати? Апостолъ Павелъ, постоянно боровшійся противъ зла и ставившій любовь выше вѣры и надежды; бл. Августинъ, всю почти жизнь сражавшійся съ искушеніями грѣховъ и вышедшій славнымъ побѣдителемъ. И еслибъ эти люди, дѣйствительно, даже самовольно изобрѣли какое-либо ученіе, то отнюдь не такое, что могло бы потворствовать злу. Но мы не будемъ изслѣдовать, насколько незаконно отношеніе передѣланнаго евангелія къ словамъ Іисуса Христа о благодати, а посмотримъ, какое значеніе для добродѣтельной жизни имѣетъ ученіе о Духѣ Святомъ — Утѣшителѣ и Его благодатныхъ дарахъ.

Припомнимъ снова, что нравственная жизнь людей не есть моментальное воплощеніе совершенства, но самовоспитаніе, постепенное приближеніе каждаго къ совершенству. Представьте себѣ ребенка, начинающаго ходить. Ребенка зо-

ветъ къ себѣ мать, онъ встаетъ съ пола на свои слабыя ножки; страхъ упасть и разбиться его охватываетъ еще раньше, чѣмъ онъ выпрямится; онъ отъ одного сомнѣнія готовъ упасть, но видитъ, что мать идетъ къ нему навстрѣчу, протягивая руки, и онъ, надѣясь на ея поддержку, съ радостью устремляется впередъ.

Взгляните теперь на жизнь. Вотъ я и вѣрую въ ея суетность, вѣрую въ Бога, и въ Искупителя, примирившаго меня съ Богомъ, вѣрую въ вѣчную жизнь. Но до Бога высоко, до Христа далеко—19 вѣковъ; пусть тверда моя вѣра, но вѣдь эта грязная, грѣховная жизнь еще настойчивѣе заявляетъ о своей дѣйствительности, насмѣшки и презрѣніе подавляютъ мое настроеніе, страсти плоти и себялюбивая гордость меня душитъ, колеблется даже моя вѣра; но я слышу голосъ *„вотъ Я съ вами, во всѣ дни до скончанія вѣка. Аминь“*. (Мѳ. XXVIII, 20). Я открываю наше евангеліе и нахожу указаніе о томъ, что люди ничего не потеряли при удаленіи Іисуса Христа отъ земли на небо, ибо Онъ, удалившись отъ насъ плотью, не оставилъ насъ; но ниспослалъ намъ Св. Духа, Который, какъ всегдашній любвеобильный воспитатель, надзираетъ надъ жизнью сердецъ человѣческихъ и тамъ, гдѣ высшія стремленія ихъ, однако, недостаточно сильны, чтобы удержать ихъ на высотѣ добродѣтели, Самъ, будучи сокровищемъ блага и Подателемъ духовной жизни, восполняетъ недостатки и даетъ силу слабымъ. И вотъ, изъ разсѣянія суетной жизни, возвращаясь къ доброму какому-либо начинанію, я съ вѣрою взываю: *„Царю небесный, Утѣшителю, Душе истинный, приди и вселися въ ны, и очисти ны отъ всякія скверны“*. Итакъ, не замѣненіе добродѣтели обрядами представляетъ собою догматъ о Св. Духѣ и Его благодати, но непосредственное требованіе нашего стремленія къ совершенству. Если Творецъ міра благоволилъ не покинуть міръ сей на собственный его произволъ, но остался и его Промыслителемъ, то и Возстановитель мира между Богомъ и людьми, Устроитель міра христіанскаго не оставилъ его безъ помощи, но послалъ ему Освятителя — Св. Духа.

Но не правда ли, что при такомъ тѣсномъ соединеніи съ Господомъ, нашимъ Творцемъ, Искупителемъ и Освятителемъ, Который, по слову псалмопѣвца (CXXXVIII, 5), какъ бы *„сзади и спереди объемлетъ меня и полагаетъ на меня руку Свою“*, я совсѣмъ могу погрузиться въ одно только созерцаніе Бога и забыть ближнихъ своихъ, весь тотъ міръ, въ которомъ я живу и, презирая нужды моихъ братій, размышлять только объ истинахъ Существа Божія и о Его ко мнѣ милосердіи? Нѣтъ ли теперь опасности, что люди совершенно

отвергнутся другъ отъ друга, праведные отъ грѣшныхъ и забывъ послѣднихъ, останутся пребывать въ самодовольномъ созерцаніи? Премудрость Божія предохранила людей и отъ подобнаго опаснаго искушенія. Она обѣщала даровать Св. Духа съ Его благодатными дарами не отдѣльному человѣку, не личному его настроенію, но подъ условіемъ его полнаго и внутреннѣйшаго общенія со всѣми, а особенно со стремящимися ко благу, ко Христу.

Люди склонны прятать все лучшее въ себѣ, а къ ближнимъ относиться съ холодно-формальной стороны; особенно, если у человѣка существуетъ опредѣленный внутренній центръ, который наполняетъ смысломъ всю его жизнь, то подобный человѣкъ какъ бы совершенно не нуждается въ сердечномъ отношеніи къ ближнимъ. И вотъ, чтобы великое ученіе Христово не увлекло насъ въ область созерцанія до полнаго забвенія ближнихъ, для этого Господь, раскрывая намъ сокровищницу Своихъ благодатныхъ даровъ, соединяясь съ нами даже Своимъ пречистымъ Тѣломъ и Кровью, прибавляетъ: но все это я дамъ тебѣ не отдѣльно, а всѣмъ братіямъ твоимъ вмѣстѣ, будь съ ними едино, люби ихъ и имѣй съ ними общеніе при молитвѣ и при изученіи Моего закона, и насколько ты будешь отрѣшаться отъ себялюбія и любить другихъ, настолько приблизишься ко Мнѣ. Святые отцы представляли эту связь любви къ ближнимъ съ любовію къ Богу на подобіе круга. Центръ круга—Богъ, а люди стоятъ на концахъ его и идутъ къ центру, и насколько они приближаются къ центру, настолько приближаются другъ къ другу. Какъ въ этомъ подобіи Господь въ срединѣ круга, такъ и на самомъ дѣлѣ Онъ—среди Церкви, внѣ ея нѣтъ приближенія къ Богу; не любя ближнихъ, по слову Апостола, нельзя любить и Бога. Эта-то любовь составляетъ ту заповѣдь, по слову Христову, исполненіе которой производитъ то, что отдѣльные люди соединяются другъ съ другомъ и со Христомъ, какъ вѣтвь на лозѣ виноградной, и живутъ чистымъ сокомъ, исходящимъ изъ ствола—чистымъ, истиннымъ ученіемъ. Та же вѣтвь, которая отпадаетъ отъ другихъ, высыхаетъ, ибо не можетъ уже болѣе никакимъ образомъ присоединиться къ стволу — ко Христу; Его нѣтъ для отдѣльныхъ себялюбивыхъ людей. Онъ раскрывается только всѣмъ вмѣстѣ въ Церкви. Церковь есть общеніе любви людей другъ къ другу и ко Христу; любовь эта творитъ единство, а оскудѣвающіе въ любви при покаяніи восполняются благодатію Св. Духа, даруемаго чрезъ Церковь въ таинствахъ. Впрочемъ прежде, нежели мы перейдемъ къ ученію о таинствахъ и обрядахъ, посмотримъ, чѣмъ замѣняется въ передѣланномъ евангеліи ученіи о Церкви. Церковь

отвергается имъ, она признается за понятіе противорелигіозное и безнравственное, а тѣ изреченія Іисуса Христа, которыя мы относимъ къ Церкви, разъясняются въ иномъ смыслѣ. Ученіе Его о лозѣ и вѣтвяхъ толкуется въ томъ значеніи, что жизнь и духъ всѣхъ людей есть единый; люди не имѣютъ самостоятельной, личной и свободной жизни, но всѣ суть проявленія, или вѣточки одной жизни, одного дерева. Потому они и должны любить другъ друга, что они всѣ суть одно и то же, во всѣхъ нихъ живетъ Богъ, Онъ же и Сынъ человѣческій, т. е. одинъ и тотъ же духъ. Бога нѣтъ внѣ людей, Онъ — въ людяхъ; люди — это тотъ же Сынъ человѣческій, Богъ, а каждый человѣкъ — лишь моментъ его жизни; человѣкъ есть отдѣльная личность, пока живетъ, а когда умретъ и уничтожится, то присущія ему частички Божества разойдутся по другимъ людямъ. Итакъ, отдѣльныхъ свободныхъ личностей нѣтъ, а есть одно и то же Божество; поэтому, любя другихъ, человѣкъ собственно любитъ самого себя, и поэтому самая сущность вещей требуетъ, чтобы онъ любилъ своихъ ближнихъ. Итакъ, люди и Церковь *едино* не потому, что Христова истина, Христовъ крестъ и Христова любовь создали это единство, а потому, что отдѣльныхъ людей и нѣтъ; они *едино* не настолько, насколько во имя свободной любви отказываются отъ себялюбія и соединяются съ Церковью, а настолько, насколько вовсе лишены Творцемъ всякой самостоятельности.

Теперь судите, какое единство, православное, или это новое, возвышеннѣе и святѣе? Свободное, или необходимое? Если я люблю ближняго, потому что онъ—тотъ же я, то свята ли моя любовь? Стоитъ ли ради такой себялюбивой любви бороться? Можно ли ею-то воодушевляться? Богъ устроилъ такъ человѣческую природу, что умъ нашъ не можетъ принять и одобрить любви несвободной, любви, исходящей не изъ личнаго самоотверженія, но изъ необходимости, не можетъ одобрить любви къ самому себѣ. Вотъ почему мы, хотя одобряемъ любовь семейную, но всегда съ большимъ уваженіемъ относимся къ любви между чужими, потому что здѣсь больше свободы, меньше природы. Поэтому единство людей, которое основано на любви личной, свободной, на свободномъ самоотверженномъ подвигѣ Христа, на свободной любви къ Нему и, другъ къ другу, людей, на свободномъ и личномъ утвержденіи и скрѣпленіи этой любви благодатью Св. Духа, такое единство, такая Церковь, гдѣ свободно соединяются Богъ и люди, живые и умершіе, духи безплотные и бренные человѣки, высокіе праведники и кающіеся грѣшники, и всѣ устремляются единодушно въ приближеніи къ Богу — это есть истинная Церковь, вѣнецъ всѣхъ истинъ христіанства.

Итакъ, въ Церкви каждый совершаетъ свое спасеніе не отъ своего лица, но поднимаетъ въ душѣ своей къ Богу и всѣхъ братій своихъ. Для того же, чтобы всегда и во всемъ помнить свое самоотреченіе, свою связь съ Церковью, существуютъ *многочисленные обряды* и установленія, которыя, однако, по общему ученію всѣхъ отцевъ церкви, *не сами по себѣ имѣютъ значеніе заслуги, а лишь какъ выраженіе, или средство для любви и молитвы.* Поэтому напрасно обвиняетъ насъ новое ученіе въ томъ, что мы любовь замѣняемъ таинствами и обрядами. Не всѣмъ ли извѣстно, что недостойно исполненное установленіе не только не считается средствомъ угодить Богу, но прогнѣвляетъ Его: *„ядый бо и піяй—причастіе — недостойно, въ судъ себѣ ястъ и піетъ, и повиненъ бываетъ тѣлу и крови Христовой?“* Таинство и обряды не вытѣсняютъ любовь, но ее-то и выражаютъ, почему и молится священникъ по освященіи даровъ: *„насъ же всѣхъ отъ единаго хлѣба и чаши причащающихся соедини другъ другу“*, и еще *„Твой миръ, Твою любовь даруй намъ“*.

Человѣчество — это словесное стадо, принадлежащее пастырю — Христу; однѣ овцы слушаются Его, и Онъ водитъ воспитываетъ ихъ къ добру, а другихъ еще только старается привести въ *„духовный Свой дворъ“*. Въ этомъ послѣднемъ смыслѣ всѣ ищущіе добра потенціально, т. е. въ возможности, принадлежать къ Церкви, и всѣхъ ихъ Христу *„подобаетъ привести, и гласъ Его услышатъ и будетъ едино стадо и единъ Пастырь“*. Вѣрныя овцы слушаютъ Его гласа и идутъ за Нимъ, но нерѣдко и заблуждаются отъ праваго пути, а потому нуждаются въ воспитательномъ вниманіи, чтобы не разсѣяться на распутіяхъ жизни. Такъ какъ голое ученіе, состоящее изъ однихъ словъ, не можетъ всецѣло наполнить души обыкновеннаго, еще совершенствующаго человѣка, то Господь благоволилъ, чтобы главнѣйшіе моменты развитія нашей нравственной воли были выражаемы въ извѣстныхъ священныхъ дѣйствіяхъ такъ, чтобы содѣйствующая нашему духовному росту сила Божія преподавалась бы въ извѣстномъ, чувственномъ языкѣ, хотя, непремѣнно, подъ условіемъ и должнаго настроенія, ибо иначе она служитъ не во спасеніе, но въ погибель. Это — таинства, а обряды суть лишь молитвенныя обнаруженія любви къ Богу и любви другъ къ другу, т. е. къ Церкви. Но не была ли бы религія возвышеннѣе, еслибъ и любовь взаимная и благодать были бы отрѣшены отъ внѣшнихъ знаковъ? Посмотримъ, возможна ли передача мысли безъ наглядности. То же новое евангеліе вѣдь не выбрасываетъ ни притчъ, ни сравненій. Почему, вмѣсто притчи о блудномъ сынѣ, не сказать просто: покаяніе приближаетъ

человѣка къ Богу? Почему и авторъ новаго евангелія всего убѣдительнѣе является тогда, какъ проповѣдуетъ свои идеи въ формѣ разсказовъ? Почему, наконецъ, и Господь Іисусъ Христосъ дозволилъ помазать Себя миромъ, готовясь умереть, почему говорилъ, что Ему надлежитъ пребывать въ домѣ Отца Своего, т. е. въ храмѣ? Почему Самъ умывалъ ноги ученикамъ, сотворилъ причастную вечерю? Почему передѣланное евангеліе, такъ жестоко осуждая обряды отъ лица Іисуса, однако не выбросило и этихъ событій Его жизни? А потому, что истина можетъ выражаться съ одинаковымъ успѣхомъ и чрезъ логическія разсужденія, и чрезъ образные разсказы, и чрезъ картины, и чрезъ музыкальныя мелодіи, и чрезъ пластическія движенія. И только наша, воспитанная европейской схоластикой, односторонняя сухость является причиной отчужденія отъ обрядовъ, и того больше — отдаленность нашего сердца отъ тѣхъ евангельскихъ идей, которыя въ нихъ выражаются. Но за что же новое евангеліе такъ вооружается противъ Церкви? Оно ее обвиняетъ во всякомъ злѣ: въ насиліи, въ одобреніи убійствъ, въ проклятіи еретиковъ, въ присвоеніи непогрѣшимости людямъ, въ уравненіи съ ученіемъ Христовымъ массы разныхъ катехизисовъ, и исповѣданій, и постановленій, во всемъ томъ, въ чемъ Господь обвинялъ фарисеевъ.

Въ томъ главное недоразумѣніе и причина печальныхъ заблужденій новаго евангелія, что оно, очевидно, никогда не понимало словъ: вѣрую во единую церковь. Сказано вѣрую, а не признаю, вѣруютъ въ нѣчто невидимое, по слову Апостола (Евр. XI, 1); а потому и та Церковь, которая есть единая, святая, соборная и апостольская, не есть то, что мы прямо видимъ; единство, святость и апостольство принадлежитъ не администраціи церковной, не указамъ, исходящимъ отъ ея властей, а чему-то такому, во что надо *вѣровать*, чего нельзя видѣть. А съ видимымъ опредѣленіемъ Церковь выражалась во всей полнотѣ только семь разъ, въ постановленіяхъ семи вселенскихъ соборовъ, и въ нихъ нѣтъ ровно ничего такого, за что обвиняетъ ее новое евангеліе. Правда, есть еще книги; а именно богослужебныя и нѣкоторыя отеческія, которыя, хотя не были всею Церковью одобрены, но содержатся всѣми ея сынами, но и въ этихъ книгахъ нѣтъ ничего, прогнѣвляющаго автора новаго евангелія.

Но что же Церковь? Гдѣ же она по вашему ученію? спросятъ насъ. Она—въ православномъ обществѣ, но не все, что въ этомъ обществѣ дѣлается, дѣлается въ Церкви. Общество это имѣетъ много разныхъ сторонъ жизни: государственной, литературной, промышленной, художественной и проч.; но кромѣ того оно еще имѣетъ жизнь любви и вѣры, и вотъ

насколько члены этого-то общества входятъ духовно въ этотъ міръ любви и вѣры, настолько они входятъ въ Церковь. Поэтому отдѣльно никто не можетъ быть названъ въ полномъ смыслѣ православнымъ, а лишь принадлежащимъ къ православной Церкви. Существуетъ, положимъ, благотворительное общество, члены его занимаются помощью бѣднымъ; но если они помимо этого обираютъ другихъ, каждый отдѣльно, или группами, если они бываютъ въ своей частной жизни жестоки, да и въ собраніяхъ общества перекоряются другъ съ другомъ, то осудимъ ли мы самую благотворительность? Нѣтъ, мы скажемъ только, что члены общества лишь одной стороной своей души входятъ въ это общество, а не предаются ему всецѣло, что они недостойные носители святой идеи,— а ее мы не унизимъ. Такъ и Церковь. Если члены ея много грѣшатъ, то показываютъ тѣмъ, что они лишь одной стороной своего существа принадлежатъ ей, что та богочеловѣческая жизнь, чуждая всякой нечистоты, „не имуща скверны, или порока“, не всецѣло еще проникла въ жизнь этихъ людей, но охватываетъ ихъ только отчасти. Чѣмъ больше они грѣшатъ, тѣмъ болѣе сторонъ ихъ жизни выходятъ внѣ Церкви, а Церковь, уменьшаясь, такимъ образомъ, въ количествѣ членовъ, всетаки нисколько не теряетъ святости. *Вѣритъ въ святость Церкви, значитъ вѣритъ въ Св. Духа, живущаго между людьми*, по священному обѣтованію. Въ томъ и заключается величіе христіанства, чтобы не только вѣрить въ силу добра съ той стороны, что въ основаніи самоистребляющейся жизни міра лежитъ божественная мысль и любовь, что Господь все сотворилъ добрымъ, но и съ той стороны, что въ этомъ царствѣ всякаго зла, лжи, ненависти и себялюбія, которыя господствуютъ надъ людьми, есть дѣйствующая десница Божія; что тѣ крупицы добра, любви и вѣры, которыя существуютъ, здѣсь въ грѣшной жизни, не только не исчезаютъ даромъ, какъ болотные огоньки, но всѣ объединяются Св. Духомъ, всѣ возводятся ко Христу; что этимъ просвѣчивающимъ искрамъ добра раскрывается и истина ученія евангельскаго, и единство съ Богомъ. Легко вѣровать Богу въ небѣ или въ величественныхъ стихіяхъ природы, но поклоняться Ему распятому, и живущему между грѣшными людьми, борющемуся со зломъ здѣсь, между нами, вѣровать въ Его присутствіе въ жизни—вотъ что значитъ вѣровать не въ фантазіи, но по настоящему, вотъ что значитъ вѣровать въ Церковь.

V. Заповѣди Господни.

Разбирая нравственное ученіе книги „Ma réligion“ (Моя вѣра), русскіе писатели, основываясь на томъ, что въ ней

сущность христіанской добродѣтели полагается въ пяти заповѣдяхъ: не ссориться, не развратничать, не божиться, не судиться и не дѣлать различія между отечествомъ и его врагами,—на эти-то пять заповѣдей и направляли свою критику и старались, то показать необходимость противленія злу, то оправдать присягу, суды и войну. Съ этою цѣлью они обращались и къ философіи, и къ логикѣ, и къ условіямъ жизни, и къ точному возстановленію и разъясненію словъ Христа Спасителя относительно перечисленныхъ предметовъ. Между тѣмъ авторъ и его послѣдователи полагаются вовсе не на доводы науки въ своемъ ученіи, а на его якобы нравственную высоту. Не самая ли обычная фраза въ обществѣ: „мы не говоримъ о богословской и философской сторонѣ сочиненій Толстого, но согласитесь же признать его высокое нравственное ученіе?“ Поэтому, пока критика будетъ только разрушать нравственные идеалы Толстого посредствомъ разсудочныхъ данныхъ,—подобная борьба будетъ казаться послѣдователямъ этого ученія борьбою холоднаго скептицизма съ возвышенною истиною. Не разрушать, но противопоставлять высшіе нравственные идеалы Православія — вотъ что должны дѣлать пастыри церкви по отношенію къ заблудшимъ овцамъ.

Апостолы, проповѣдуя міру божественную истину, смотрѣли, что̀ есть въ людяхъ добраго, возвышеннаго, чтобы къ этой сторонѣ жизни прикрѣпить ученіе благодати. Такъ, апостолъ Павелъ является въ Аѳины съ проповѣдью о Невѣдомомъ Богѣ, Которому поклонялись жители, а евреямъ, приверженнымъ къ іерусалимскому храму, пишетъ посланіе о новой нерукотворенной Скиніи, о Первосвященникѣ по чину Мелхиседекову. Разсмотримъ и мы ту сторону новой вѣры, которая составляетъ излюбленнѣйшую матерію для ея послѣдователей, т. е. ученіе о перетолкованныхъ пяти заповѣдяхъ. Но прежде чѣмъ обратиться къ сравнительному разбору пяти заповѣдей, остановимся на общемъ опредѣленіи въ новой вѣрѣ того подвига жизни, приложеніемъ котораго служатъ пять заповѣдей.

Подвигъ этотъ состоитъ въ любви, въ самоотверженіи; здѣсь новая вѣра совпадаетъ съ Православіемъ. Но не совпадаетъ она съ нимъ въ томъ отношеніи, что самый-то процессъ развитія любви она сводитъ не столько къ постепенному усиленію ея въ себѣ, сколько къ борьбѣ съ чувственностью, съ плотью. Вся жизнь опредѣляется по ученію новой вѣры какъ борьба духа съ плотью: „эта борьба между стремленіями къ жизни животной и жизни разумной лежитъ въ душѣ каждаго человѣка и составляетъ сущность жизни каждаго“. Въ этомъ же сочиненіи (гл. XI) выясняется, что плот-

скія стремленія суть себялюбивыя, эгоистическія, а духовное начало не только прирождено Богомъ, но и есть Сынъ человѣческій, самый безличный Богъ, живущій въ людяхъ, поэтому единый во всѣхъ людяхъ, почему послѣдніе и влекутся другъ къ другу духомъ, любятъ другъ друга. „Единство Сына человѣческаго, любовь людей другъ къ другу“ говорится тамъ, „не есть, какъ мнѣ казалось прежде, цѣль, къ которой должны стремиться люди,—но ихъ естественное (т. е. наличное) блаженное состояніе, въ которомъ живутъ всѣ люди, пока состояніе это не нарушается обманомъ“. Признавъ духъ или разумъ за Божество, раздѣленное между людьми, авторъ новой вѣры, естественно, долженъ былъ все духовное признать добрымъ, а все злое—плотскимъ. Въ постепенной побѣдѣ духа надъ плотью и заключается, по его ученію, совершенствованіе жизни.

Церковь тоже молится Богу о содѣйствіи намъ въ подвигѣ жизни, *„да плотскія похоти вся поправте, духовное жительство пройдемъ“*; она тоже учитъ о возвышеніи духа надъ плотью, какъ объ одной изъ существеннѣйшихъ цѣлей жизни, и осуждаетъ чувственные грѣхи, какъ-то: объяденіе, блудъ, роскошь, лѣнь и прочіе грѣхи, по молитвѣ пр. Ефрема Сирина. Церковь, затѣмъ, не раздѣляетъ ученія любви Христовой отъ разума, называя, напротивъ, свое богооткровенное ученіе высшею *„Божьею силою и Божьею премудростью“* и воспѣвая въ день своего праздника: *„Рождество Твое, Христе Боже нашъ, возсія мірови свѣтъ разума“*. Но она не ограничивается развитіемъ формальнымъ, развитіемъ разумности и духовности, а прежде всего *заботится о томъ, чтобы наша духовность наполнялась извѣстнымъ содержаніемъ, не злымъ но добрымъ*. По новой вѣрѣ, зла сознательнаго, духовнаго, быть не можетъ, ибо разумъ есть Божество; зло только въ плотскомъ. А Церковь, кромѣ этого зла, кромѣ паденія по образу *звѣрину*, предостерегаетъ насъ отъ тягчайшаго зла духовнаго, отъ паденій по образу *сатанину*, отъ гордости, отъ зависти, отъ честолюбія, отъ лжи, отъ ненависти, отъ наслажденія не плотью, но злобой своей при видѣ мученій другихъ. Эти чисто духовные грѣхи, которые невозможно свести на чувственность, описаны мастерски отеческими писателями и выяснены въ жизненныхъ картинахъ Достоевскимъ. Если чувственность есть зло, если любовь къ своей плоти мѣшаетъ христіанскому совершенствованію, то еще болѣе противно ему себялюбіе по отношенію къ своему духовному *я*, поставленіе въ немъ цѣли своей жизни. Сочиненіе „Моя вѣра“ не признаетъ возможнымъ соединеніе зла съ разумностью, оно отвергаетъ діавола, какъ духа зла, и признаетъ его за простой го-

лосъ плоти. Но развѣ не сознательно — духовный характеръ имѣла вражда фарисеевъ противъ Спасителя? Развѣ приточный фарисей не жертвовалъ утѣхами плоти ради гордости? Онъ не былъ хищникомъ и прелюбодѣемъ, подавалъ милостыню и постился, а все-таки пребывалъ въ горделивомъ себялюбіи. Авторъ за высшее проявленіе духовнаго начала признаетъ добровольную смерть; но если въ ней заключается высшая побѣда надъ чувственностью, надъ зломъ, то всякаго рода самоубійства, хотя бы по причинѣ неудовлетвореннаго самолюбія, не являются ли высшимъ совершенствомъ? Къ этой именно нелѣпой мысли и приходитъ по словамъ книги — кто бы вы думали?—самъ Іисусъ Христосъ, будто бы желавшій броситься съ кровли храма, чтобы лишить Себя жизни. Онъ воздержался отъ исполненія своего намѣренія, но по какому побужденію?— по весьма туманному разсужденію, что воля Отца жизни заключается въ томъ, чтобы люди жили во плоти. Доводъ этотъ едвали ли основательный: можетъ быть въ томъ и воля Отца жизни, чтобы мы стряхнули съ себя узы плоти и убивали ее; но какъ бы то ни было, разъ признано, что цѣль совершенствованія заключается въ обладаніи духа надъ плотью, а отдаться на смерть есть высшее проявленіе этого обладанія, то и всякое самоубійство остается высшею добродѣтелью. Если, далѣе, развитіе разума, сознательности и духовности, само по себѣ взятое, есть цѣль жизни, то почему авторъ считаетъ лучшими людьми дѣтей? Въ нихъ вѣдь всего менѣе господства надъ потребностями плоти, всего менѣе сознательности. Не болѣе ли послѣдовательнымъ было бы новой вѣрѣ считать всякаго взрослаго лучше младенца, считать развращеннѣйшую женщину лучшею, чѣмъ когда она была невинной дѣвушкой, считать мірового злодѣя, изощрившагося въ мученіи ближнихъ, лучшимъ, чѣмъ искренняго простосердечнаго юношу, ибо у первыхъ вѣдь болѣе сознательности, болѣе обладанія надъ инстинктами плоти, чѣмъ у послѣднихъ? Церковь уважаетъ духовность и сознательность, и будучи чужда тому, чисто манихейскому раздѣленію добра и зла, какъ духовнаго и плотскаго, котораго придерживается новая вѣра, Церковь далека и того крайняго взгляда, который считаетъ разсудокъ, разумъ—за начало всякаго зла. Но она учитъ простирать наше самоотверженіе далѣе подавленія чувственныхъ страстей. Указывая людямъ въ примѣрѣ паденія ангеловъ, какъ далеко можетъ простираться зло въ области духа и сознанія, она показываетъ тѣмъ самымъ, какъ много еще остается нравственной борьбы, а слѣдовательно и развитія добра въ себѣ для человѣка, уже побѣдившаго свою чувственность. Женатый трудовой человѣкъ, который не воюетъ, не судится, не божится

и не мститъ людямъ за обиды—вотъ высшій идеалъ добродѣтели по морали Толстого, и такой человѣкъ уже достигъ возможнаго совершенства. Въ этомъ смыслѣ авторъ и утверждаетъ, что христіанское ученіе легко выполнить помимо всякой благодати. Но это ли высота христіанской добродѣтели? Это ли тотъ путь постепеннаго богоуподобленія, который такъ высоко ставили не только Отцы Церкви, но и нехристіанскіе мыслители—сравнительно съ добродѣтелью язычниковъ? Да развѣ подобной святости въ фламандскомъ вкусѣ не найдете вы въ какой угодно религіи? Новая вѣра и не будетъ отвергать этого: напротивъ, она прямо утверждаетъ, что смыслъ жизни, по ученію Христову, не различенъ отъ прежнихъ языческихъ мудрецовъ, но только упрощено его примѣненіе къ житейскому быту, будучи выражено въ пяти заповѣдяхъ, тогда какъ въ Ветхомъ завѣтѣ подобныхъ заповѣдей авторъ откуда-то насчитываетъ 613.

Правда, авторъ указываетъ какъ будто и высшій подвигъ жизни — въ вознесеніи Сына человѣческаго, или, что то же, въ самоотверженномъ проповѣдываніи міру ученія Христова. Но и эта проповѣдь не есть апостольство, которое, какъ и всякая проповѣдь „на словахъ“, прямо осуждается новой вѣрой, гдѣ говорится: „свидѣтельствовать истину человѣкъ можетъ не иначе, какъ дѣломъ; дѣло же его есть отреченіе отъ войны, присяги и судовъ и дѣланіе добра безъ различія земляковъ и чужеземцевъ“.

Понятно, что и тѣ 5 заповѣдей, которыми такъ кичится новая вѣра надъ православною, упрекая послѣднюю въ ихъ сознательномъ искаженіи, что эти 5 заповѣдей, при сведеніи всей добродѣтели на побѣду плотскихъ страстей, являются гораздо бѣднѣйшими по содержанію и менѣе возвышенными по смыслу, нежели въ ученіи Церкви. Не будемъ разбирать, дѣйствительно ли Іисусъ Христосъ запрещаетъ присягу, суды и войны, а только сравнимъ заповѣди по существу. По ученію новой вѣры, Іисусъ Христось заповѣдалъ любовь къ врагамъ отечества; по ученію Православія, Онъ училъ любить враговъ личныхъ, не просто творить имъ добро, но именно душею любить ихъ, какъ Онъ и выясняетъ вслѣдъ за заповѣдью: *„вы слышали, что сказано древнимъ: возлюби ближняго и ненавидь врага твоего; а Я вамъ говорю: любите враговъ вашихъ, благословляйте проклинающихъ васъ, благотворите ненавидящихъ васъ, и молитесь за обижающихъ васъ, и гонящихъ васъ“* (Мѳ. V, 43—45).

Много есть на свѣтѣ космополитовъ, но, право, въ нихъ любви меньше, чѣмъвъ патріотахъ, и, во всякомъ случаѣ, они не возбуждаютъ того восторженнаго благоговѣнія, какое внушаетъ

человѣкъ, обнимающій любовью своихъ личныхъ враговъ. Вотъ Апостолъ Стефанъ, побиваемый каменьями, молится за убійцъ; вотъ Апостолъ Павелъ, гонимый жидами, ревнуетъ о ихъ спасеніи; вотъ безчисленный сонмъ угодниковъ Божіихъ, ублажаемыхъ Церковью, воспѣвающею ихъ незлобіе. Но зачѣмъ намъ ходить за примѣрами вглубь древности? Обратимся къ теперешней житейской наличности, обратимся къ типамъ мірской литературы. Вотъ въ романѣ Достоевскаго Алеша Карамазовъ, безвинно обиженный отцемъ, братьями и чужими. Его православная душа не возбуждается обратной злобой, въ ней нѣтъ мѣста для послѣдней; не взаимную ненависть вызываютъ въ ней оскорбленія и мученія со стороны близкихъ, но лишь сожалѣніе объ ихъ грѣховности; а сожалѣніе пробуждаетъ любовь, и чѣмъ болѣе гонятъ и ненавидятъ христіанина, тѣмъ участливѣе и нѣжнѣе онъ любитъ; будучи въ униженіи отъ усилившихся враговъ, онъ не о себѣ жалѣетъ, но о нихъ, видя ихъ печальное заблужденіе. Вотъ гдѣ вѣнецъ христіанства! Но онъ сбрасывается съ него новой вѣрой. Она, правда, не отрицаетъ его высоты, но отвергаетъ его возможность, называетъ его, „гуманнымъ и отвлеченнымъ любомудріемъ“. „Любить враговъ?“ спрашиваетъ авторъ (VI гл.): „но это невозможно. Это было бы одно изъ тѣхъ прекрасныхъ выраженій, на которое нельзя смотрѣть иначе, какъ на указаніе недостижимаго нравственнаго идеала. Можно не вредить своему врагу, но любить его нельзя. Не могъ Христосъ предписывать невозможнаго“. Да, это невозможно для новой вѣры, но возможно для православной; невозможно для первой, ибо не относится къ подавленію плотскихъ страстей, но возможно для второй, научающей бороться со страстями духовными.

Іисусъ Христосъ далъ заповѣдь не гнѣваться. Заповѣдь эта принимается и новою вѣрою, и Церковью; и совершенно безъ нужды авторъ старается ее обвинить въ ставкѣ слова: *напрасно*, не гнѣваться напрасно, ибо нигдѣ Церковь; не одобряетъ никакого гнѣва и ежедневно проситъ Бога объ избавленіи отъ всякаго гнѣва, проситъ о мирѣ со всѣми, о дарованіи намъ ангела мирна, о скончаніи всего житія нашего въ мирѣ, до самой смерти. Но Церковь, заповѣдуя любовь къ врагамъ, а не только воздержаніе отъ нанесенія имъ зла, естественно, и гнѣвъ запрещаетъ не только въ его проявленіяхъ, но и самое чувство гнѣва; повидимому авторъ книги „Моя вѣра“ и это считаетъ мало возможнымъ, а формулируетъ свою заповѣдь такъ: „*живи* въ мирѣ со всѣми людьми, никогда своего гнѣва на людей не считай справедливымъ. Ни одного человѣка не считай и не называй пропащимъ“, т. е., какъ объясняетъ авторъ въ другомъ мѣстѣ своего сочиненія,

„не считай вполнѣ позволеннымъ обижать простолюдиновъ, лишая ихъ человѣческаго достоинства“. Опять тутъ не столько идетъ дѣло о безгнѣвномъ настроеніи души, сколько о различеніи сословій и имуществъ. Хорошо, конечно, поступаетъ тотъ, кто не ругаетъ своихъ слугъ, но этому безгнѣвію далеко до той совершенной свободы отъ самаго чувства гнѣва, которой насъ учитъ Церковь, указывая въ лицѣ почти современнаго намъ Святителя Тихона Задонскаго высокій примѣръ безгнѣвности, когда, получивъ за слово правды пощечину отъ какого-то иностранца, онъ бросился къ его ногамъ просить прощенія въ томъ, что не предусмотрѣлъ его раздраженія и не измѣнилъ хода своей рѣчи, но допустилъ его до тяжкаго грѣха.

Заповѣдь противъ нарушенія брака авторомъ безъ дальнихъ околичностей толкуется въ томъ смыслѣ, чтобы человѣкъ считалъ своей женою ту женщину, съ которой сошелся впервые. Побужденіемъ къ цѣломудрію является то соображеніе, что блудъ служитъ причиною раззоренія семей; согрѣшая съ нѣсколькими женщинами, человѣкъ лишаетъ женъ другихъ людей. Бракъ состоитъ въ исполненіи закона природы, заключающагося въ томъ, что человѣкъ не можетъ обойтись безъ жены.

Въ чемъ ученіе о бракѣ по закону церкви? Въ соединеніи пары не для удовлетворенія половой склонности, но для употребленія ея на обоюдное служеніе Церкви; природную взаимную любовь мужчины къ женщинѣ Церковь велитъ употреблять на взаимное назиданіе и возведеніе къ совершенству, на воспитаніе дѣтей въ духѣ Евангелія, такъ что бракъ налагаетъ на людей извѣстныя миссіонерскія обязанности, невозможность наслажденій, но крестъ и трудъ. Уча цѣломудрію, Церковь заботится не о надѣленіи всѣмъ мужчинамъ по женщинѣ, но о безпрепятственномъ одухотвореніи ума нашего, ибо блудные помыслы лишаютъ его возможности проникаться высшими чувствами: любовью къ Богу, презрѣніемъ себялюбія и т. п.

Не будемъ изслѣдовать далѣе дозволяются или не дозляются Іисусомъ Христомъ суды, но если бы они и не дозволялись, то какая заповѣдь выше: запрещеніе ли судить, или запрещеніе внутренняго злостнаго вмѣненія ближнему его грѣха? Я не буду подавать въ судъ жалобъ на ближняго, но буду въ душѣ съ особеннымъ услажненіемъ искать въ немъ пороковъ, со злорадствомъ подмѣчать его слабыя стороны и разглашать всюду объ его ошибкахъ: это-ли христіанство? Но если я замѣченные грѣхи ближняго буду встрѣчать любовью, снисхожденіемъ и стремленіемъ поправить ихъ, и чрезъ это,

по слову Христову, пріобрѣтать себѣ брата моего; если одинъ человѣкъ будетъ относиться къ ошибкамъ другого не со злымъ укоромъ, а такъ, какъ мать къ порокамъ нѣжно любимаго сына; если каждый, строгій къ себѣ, будетъ милостивъ къ другимъ, будетъ страдать за другихъ, а не злорадствовать, — это ли не высокое преимущество православія? „Ей, Господи Царю, даруй ми зрѣти моя прегрѣшенія и не осуждати брата моего!“

Остается заповѣдь о клятвѣ. Ее считаетъ авторъ за грѣхъ, какъ слова, связывающія нашу волю и обязывающія дѣлать зло. Но въ этомъ смыслѣ Церковь, допускающая клятвы, не подлежитъ обвиненію автора, ибо она строго осуждаетъ клятвы о злѣ, клятвы неопредѣленныя, легкомысленныя, какова клятва Ирода; Церковь особенною молитвою разрѣшаетъ всякую клятву, если ея исполненіе является противнымъ нашей совѣсти, грѣховнымъ. *Церковь допускаетъ клятву, какъ связывающую нашу волю, но только волю грѣховную*, какъ связывающую нашу волю, но только для добраго дѣла. Она допускаетъ клятву для помощи человѣку исполнить свои добрыя намѣренія. Въ минуты высшаго одушевленія человѣкъ начертываетъ себѣ путь добра, но, зная слабость своей воли, призываетъ Бога быть свидѣтелемъ своего намѣренія, обѣщаетъ Ему, если не себя ради, то ради Его засвидѣтельствованія, исполнять доброе. Таковы установленныя Церковью клятвы или обѣты при посвященіи въ священный санъ, при постриженіи въ монашество, при принятіи таинства крещенія, причастія и брака. Клятва имѣетъ значеніе нравственно-воспитательной самопомощи точно такъ же, какъ и въ жизни обѣщаніе одного человѣка другому не дѣлать какого-либо зла, когда, напримѣръ, мужъ женѣ, или сынъ матери обѣщаются впредь не пить вина, не лгать и т. п. Итакъ, клятва въ Церкви не есть необходимое зло, но добро, воспроизведеніе близкаго единенія съ Богомъ, введеніе Его въ свой подвигъ добродѣтельной жизни. А клятва грѣховная, т. е. или ложная, или пустая божба, или злостная, осуждается Церковью.

VI. Содержаніе нравственнаго закона.

Раньше мы показали, что всѣ пять заповѣдей, по ученію Церкви, имѣютъ болѣе возвышенный, духовный и внутренній характеръ, чѣмъ въ книгѣ: „Моя вѣра“, гдѣ онѣ, будучи отрѣшены отъ настроенія и сведены къ внѣшнимъ поступкамъ, являются не столько религіозными, сколько соціальными правилами. Но если Православіе превосходитъ новую вѣру въ тѣхъ даже пунктахъ, которые считаются красою и вѣнцемъ

послѣдней, если и ея общее представленіе добродѣтели, какъ побѣжденія плотскости духомъ, ниже ученія Православія, и въ этомъ отношеніи воспроизводитъ собою давно пережитую ересь манихеевъ, то можетъ ли новая вѣра соревновать Православію, если мы вспомнимъ его высшій идеалъ добра? Не будемъ повторять тѣхъ возвышенныхъ вѣрованій, которыя освѣщаютъ смысломъ жизнь православнаго христіанина, но укажемъ еще на одну добродѣтель въ области внутренняго настроенія нашего, отсутствіе которой въ новой вѣрѣ такъ сильно умаляетъ ея мораль предъ православною.

Если высшее добро заключается, по ученію новой вѣры, въ пожертвованіи плотскимъ себялюбіемъ, то православная вѣра призываетъ насъ къ высшему подвигу, къ пожертвованію себялюбіемъ духовнымъ, къ *смиренію*. Пусть смѣются надъ этою основною добродѣтелью свѣтскіе писатели, пусть говорятъ о какомъ-то благородномъ самолюбіи, о чести; но несомнѣнно, что Церковь, полагая въ основу нашей любви добродѣтель смиренія, не удаляется отъ ученія Христова, Который призывалъ къ Себѣ людей именно подъ знамя этой добродѣтели: „научитеся отъ Мене, яко кротокъ есмь и смиренъ сердцемъ“. Но что высшаго даетъ эта добродѣтель для жизни? На это пусть отвѣчаетъ сама жизнь. Не мало бываетъ людей не себялюбивыхъ въ матеріальномъ отношеніи, честныхъ исполнителей долга, но почему у нихъ не клеятся дѣла? Почему всего труднѣе встрѣтить единеніе и взаимное содѣйствіе именно между тѣми людьми, которые вмѣстѣ поставлены къ какой-либо идейной работѣ? Почему, чѣмъ достойнѣе бываютъ дѣятели по личнымъ качествамъ, тѣмъ менѣе они могутъ ужиться другъ съ другомъ, хотя бы и были свободны отъ корыстолюбія и чувственности? Потому что они не отказываются отъ своей гордости. Люди сталкиваются въ своихъ внѣшнихъ интересахъ и между собою борятся; уступка этихъ интересовъ уничтожаетъ половину зла на землѣ. Но существуетъ еще злѣйшая борьба интересовъ себялюбія духовнаго или гордость—и тутъ-то только тотъ можетъ быть не вреднымъ, а полезнымъ членомъ общества, кто поступается ею; только тотъ человѣкъ, который не въ выставленіи своихъ духовныхъ достоинствъ, но въ постоянной уступкѣ ихъ, находитъ цѣль жизни, можетъ помогать духовно-страждущему человѣчеству. Вѣдь кромѣ голодныхъ и холодныхъ существуютъ и озлобленные, отчаявшіеся, ненавидящіе, и другіе душевно больные люди, существуютъ они вездѣ во всѣхъ сословіяхъ, существуютъ и между исполнителями пяти заповѣдей, каковъ и извѣстный герой Пушкина, отрекшійся отъ сословія, имущества и народности, и ушедшій къ цыганамъ,

но оставшійся „гордымъ человѣкомъ“, а потому и не избавившійся отъ преступныхъ дѣяній и не нашедшій успокоенія сердцу.

Кто же, кто можетъ пособить этимъ духовнымъ страдальцамъ, какъ не тотъ, чья душа не сжимается, какъ улитка, при прикосновеніи всего шероховатаго, не бережетъ себя отъ всякаго грубаго отношенія со стороны ближняго къ проявленному ему участію. Смотрите, какъ любовь, лишенная смиренія, оказывается безсильной для взаимной духовной помощи людей. Посмотрите на семью, лишившуюся любимаго своего члена: эта семья имѣетъ много сострадающихъ ей близкихъ, но рѣдко кто изъ нихъ рѣшится сказать слово утѣшенія плачущимъ. И причиной тому общій ложный стыдъ — открыть свою душу ближнему; причиной тому — боязливое самолюбіе человѣческое. Гордость причиной тому, что люди ставятъ мѣдную доску другъ между другомъ, и не могутъ слиться въ одной общей духовной жизни. „Смирись гордый человѣкъ“— возглашалъ великій писатель въ слухъ цѣлой Россіи, ко всѣмъ филантропамъ, искавшимъ разгадки своей неспособности дѣлать добро. Смиреніе, отреченіе отъ своего духовнаго себялюбія есть то начало, къ которому нужно прикрѣпить любовь, чтобы устроеніе единства всѣхъ людей въ Богѣ и во взаимномъ самоотреченіи не нуждалось въ исключеніи самаго понятія личности и свободы, какъ это выходитъ по новой вѣрѣ, чтобы мы не лишались тѣхъ идей, безъ коихъ исчезаетъ самое понятіе нравственно-должнаго. Имѣя смиреніе и любовь, какъ тому учитъ вѣра православная, каждый человѣкъ, оставаясь личнымъ и свободнымъ, будетъ жертвовать своею личностью и подчинять свою свободу любви. Тогда-то будетъ Богъ „всяческая во всѣхъ“, будетъ осуществляться свободный союзъ личнаго Бога со свободными личностями.

На этомъ мы, пока, окончимъ сравнительный разборъ новой вѣры. Но, можетъ быть, вы будете недоумѣвать,—почему ея авторъ, человѣкъ умный, такъ загрязнилъ христіанскія истины? Какъ онъ рѣшился не только порочить, но и открыто объявлять за источникъ всякаго зла все откровеніе благодати и истины? Можетъ быть, ваши сердца наполнятся негодованіемъ на клеветника вѣры и вы не подберете словъ, достаточно сильно выражающихъ преступность исказителя Евангелія? Но не будемъ торопиться на осужденіе, а лучше спросимъ: много ли въ нашу общественную и внутреннюю жизнь вошло тѣхъ священныхъ истинъ Православія, которыя были раскрыты? Лучше спросимъ: можно ли найти слѣды этихъ истинъ въ понятіяхъ общества? Или только себялюбивое равнодушіе, соединенное со страхомъ загробнаго воздая-

нія выражаетъ наше отношеніе къ Церкви, далеко устраняя сердца наши отъ того, чтобы вникать въ духовную сторону всѣхъ нашихъ церковныхъ обязательствъ? Когда членамъ русскаго общества напоминаютъ о ихъ обязательствахъ по отношенію къ своей религіи, то они отговариваются такъ: „что же? это не бѣда, что я пренебрегаю обрядами, за то я уважаю духъ религіи". Но дѣло не въ обрядахъ. Напротивъ. Если у насъ что знаютъ въ православіи, то скорѣе обряды: знаютъ, что митрополиты носятъ бѣлые клобуки, что въ Преображеніе освящаютъ яблоки, что по средамъ и пятницамъ полагается поститься. Но духа-то Православія, духа Церкви, ношенія въ душѣ своей истинъ откровенія о небесномъ домостроительствѣ, вотъ чего мы лишены настолько, что насколько новая вѣра не права въ своихъ обвиненіяхъ противъ Церкви, настолько всѣ, почти, ея обвиненія въ полномъ отрѣшеніи религіи отъ добродѣтели, направленныя противъ русскаго общества, вполнѣ справедливы. Мы рады укорять автора новой вѣры за искаженіе Православія? но показали ли мы ему въ своемъ быту истины Православія? Не себя ли самихъ мы укоряемъ? Не мы ли вмѣсто исповѣданія Церкви, т. е. всемірной любви, обнаруживаемъ только свое житейское самолюбіе и себялюбіе? Нашъ языческій бытъ породилъ хулителя нашей вѣры, мы сами охулили ее своею жизнью, вмѣсто того, чтобы быть прославителями имени Божія! Конечно, общество давно кричитъ: „мы тутъ не причемъ: виновато духовенство". Но позволяло ли общество ему раскрывать духъ Православія своимъ дѣтямъ? Много ли видятъ священника воспитывающіеся? А если видятъ, то не родители ли держатъ священника въ рамкахъ требоисправителя, не пуская его далѣе моленной и столовой? Всякій огонь гаснетъ безъ пищи, а потому и пастырская ревность скоро испаряется, когда священникъ не видитъ, чтобы гдѣ-либо въ обществѣ отъ него ждали чего большаго, чѣмъ панихидъ и молебновъ.

Общество почтительно выпроводило, выкурило духъ Церкви, духъ Православія изъ своего быта, загнало его въ алтарь и на паперть, гдѣ молятся простолюдины, а теперь, когда зловѣщій огонь загорѣлся среди храма, то и кричатъ: „что же священникъ не тушитъ?" Не мудрена система передѣланнаго евангелія, ее также просто опровергнуть, какъ и многія другія заблужденія, но всѣ они будутъ страшно заманчивы и заразительны, пока истина, пока Православіе будетъ существовать только въ книгахъ, да въ проповѣдяхъ, а осуществляться лишь въ деревенской глуши, да въ пустыняхъ Валаама или Аѳона.

Итакъ, кто скорбитъ о публичномъ поношеніи Христа и

Церкви расколоучителями и отрицателями, пусть не ограничивается воздыханіями, а борется со зломъ. А эта борьба, это миссіонерство не въ словѣ одномъ заключается, а прежде всего въ жизни. Учить православію—это хорошо, а явно его *показать* черезъ то, чтобы носить въ сердцѣ своемъ и въ общественной жизни обѣтованія Христовы о всеобщемъ единствѣ любви, о Церкви вселенской, соединенной вѣрою и любовію, быть миссіонеромъ не слова только, но и жизни—это еще лучше и къ этому всѣ мы обязаны, пастыри и міряне, по слову Писанія: „вы—царство священниковъ, народъ святой". И когда Православіе будетъ отражаться на нашей жизни чрезъ любовь и живую вѣру, то не только заблуждающіеся послѣдователи новаго евангелія, но и отдѣлившіеся еретики и раскольники придутъ къ Церкви и будутъ „едиными усты и единымъ сердцемъ славити и воспѣвати пречестное и великолѣпое имя Отца и Сына и Святаго Духа".

Бесѣды о православномъ пониманіи жизни и объ его превосходствѣ надъ ученіемъ Л. Толстого [1]).

I.

Жизнь церкви и жизнь нашего общества. — Причина уклоненія общества отъ началъ церкви. — Значеніе новаго сочиненія Толстого «О жизни» въ исторіи русск. обществ. развитія.

Съ чего начнемъ мы разсужденіе о жизни, какъ не съ дорогихъ для всѣхъ насъ евангельскихъ словъ о Христѣ: „Въ немъ была жизнь" и жизнь была свѣтъ человѣкамъ, и свѣтъ во тьмѣ свѣтится и тьма не объяла Его?" Точнѣйшее значеніе этихъ своихъ словъ евангелистъ разъясняетъ въ первомъ соборномъ посланіи въ томъ смыслѣ, что Сынъ Божій, сойдя на землю, уничтожилъ „дѣла діавола", отдавъ Свою жизнь „въ умилостивленіе за грѣхи наши", и сдѣлалъ насъ „дѣтьми Божіими, такъ что „мы перешли отъ смерти въ жизнь". Жизнь же эта сохраняется чрезъ любовь и вообще исполненіе заповѣдей, посредствомъ чего вѣрующій „пребываетъ въ Богѣ", удостовѣряясь въ этомъ „по духу, по тому восторженному одушевленію,—который Онъ далъ намъ". Но тутъ же евангелистъ предупреждаетъ христіанъ: „не всякому

---

[1]) Въ первый разъ были напечатаны въ журналѣ „Церковный Вѣстникъ" 1889 г., №№ 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24 и 25. Публичныя лекціи въ залѣ Спб. Городской Думы и Соляного Городка.

духу вѣрьте, но испытывайте духовъ, отъ Бога ли они: потому что много лжепророковъ явилось въ міръ. Духа Божія и духа заблужденія узнавайте такъ: всякій духъ, который исповѣдуетъ Іисуса Христа, пришедшаго во плоти, есть отъ Бога. А всякій духъ, который не исповѣдуетъ Іисуса Христа, пришедшаго во плоти, не есть отъ Бога, но это духъ антихриста, о которомъ вы слышали, что онъ придетъ, и теперь уже есть въ мірѣ. Дѣти! Вы отъ Бога и побѣдили ихъ, ибо Тотъ, Кто въ васъ, больше того, кто въ мірѣ". Въ этихъ словахъ апостолъ объясняетъ, что горячее одушевленіе ради представляющагося единенія съ Богомъ не есть еще ручательство за свою истинность; иначе—не всякая проснувшаяся духовная жизнь есть истинная, не всякая *жизнь* есть тотъ *свѣтъ*, что принесъ на землю Спаситель, но только та, въ которой исповѣдуется Іисусъ Христосъ, во плоти пришедшій, та жизнь, которую Онъ основалъ, придя на землю съ плотію. Эта-то только жизнь побѣждаетъ міръ и духовъ мірскихъ, и врата адовы ея не одолѣютъ. Это есть жизнь церкви, совершающаяся въ постоянномъ общеніи со Христомъ, Который сильнѣе духа міра сего. Изъ церкви Своей Онъ свѣтитъ во тьмѣ міра, и тьма Его не одолѣваетъ. Итакъ, жизнь со Христомъ возможна только въ церкви.

Въ недѣлю православія церковь именно торжествуетъ свою всегдашнюю побѣду надъ антихристомъ, побѣду не земного оружія, но силы истины евангельской, и исповѣдуетъ эту истину, призывая каждаго человѣка испытать въ своей совѣсти, принадлежитъ ли онъ къ этой истинѣ, исповѣдуетъ ли Іисуса Христа, во плоти пришедшаго, иначе—*имѣетъ ли* онъ прежде всего эту жизнь въ себѣ, въ своемъ сердцѣ, и имѣетъ ли ее въ чистотѣ, есть ли его жизнь *свѣтъ*, или только кажущійся болотный огонекъ, исчезающій, какъ только начнешь къ нему приближаться? Предъявляя эти запросы нашей совѣсти, церковь, какъ призванная не разлучать, но соединять разсѣянныхъ чадъ Божіихъ, вмѣстѣ съ тѣмъ и призываетъ молитвенно всѣхъ къ общенію съ собою, къ единому истинному свѣту и къ единой истинной жизни, согласно предсказаніямъ о ней древнихъ пророковъ. „Будетъ въ послѣдніе дни, гора дома Господня поставлена будетъ во главу горъ и возвысится надъ холмами и потекутъ къ ней народы. И пойдутъ многіе народы и скажутъ: пріидите и взойдемъ на гору Господню и въ домъ Бога Іаковлева, и Онъ научитъ насъ путямъ Своимъ, и будемъ ходить по стезямъ Его, ибо отъ Сіона выйдетъ законъ и слово Господне изъ Іерусалима".

Итакъ, если совѣсть наша обличаетъ нашу отдѣленность отъ церкви, то церковь призываетъ насъ только къ тому,

чтобы научиться стезямъ Господнимъ, чтобы выслушать тотъ законъ, то слово, что исходитъ изъ духовнаго Іерусалима. Теперь и спросимъ: какой же отвѣтъ даетъ жизнь русскаго общества на такой призывъ? Не въ укоръ сказать, характеристическою чертою отношеній русской общественной жизни и мысли къ ученію церкви служитъ прежде всего именно не ученическое обращеніе къ ней, не исканіе для себя высшихъ жизненныхъ указаній, но обращеніе какъ къ чему-то низшему, отношеніе или надменно-презрительное, или надменно-снисходительное, но даже не критическое, ибо критика предполагаетъ изученіе предмета, а вотъ этого-то никогда не можетъ добиться церковь отъ интеллигентной части своихъ сыновъ, которые, увлекаясь европейскою нецерковною культурой, только одной ея черты не хотятъ усвоить, а имено: добросовѣстнаго *изученія того, о чемъ толкуешь*, этого издавна извѣстнаго принципа: audiatur et altera pars. Итакъ русская общественная жизнь, чуждаясь не только ученическаго послушанія церкви, но даже какого-либо серьезнаго соотношенія своихъ идей съ ея истинами,—просто, не желая даже спросить себя, исповѣдуетъ ли Христа во плоти пришедшаго, вырабатываетъ иныя начала жизни, выставляетъ иные идеалы, весьма разнообразные, то менѣе, то болѣе сродные съ духомъ истиннаго христіанства, но схожіе другъ съ другомъ въ одномъ — въ своей крайней неустойчивости, едва переживающей десятилѣтіе господства надъ умами. Вольтеріанство, масонство, піэтизмъ, раціонализмъ, гегельянство, матеріализмъ, позитивизмъ, мистицизмъ, — вотъ рядъ другъ друга исключающихъ ученій, попеременно царившихъ въ жизни высшаго русскаго общества въ продолженіе текущаго столѣтія, но съ одинаковою увѣренностью выдававшихъ себя за послѣднее слово истины, призванное побѣдоносно замѣстить отсталое православное христіанство. Бурнымъ потокомъ врывались эти ученія на русскую равнину и, грубо, безжалостно заливая собою зрѣющую ниву христіанства, казалось, грозили вовсе затопить Божію пшеницу; но на самомъ дѣлѣ вырывали съ корня только плевелы и вмѣстѣ съ ними устремлялись въ бездну забвенія. „Видѣлъ я“ — говоритъ псалмопѣвецъ — „видѣлъ я нечестивца грознаго, расширившагося, подобно укоренившемуся многовѣтвистому дереву, но онъ прошелъ и вотъ нѣтъ его, ищу и не нахожу“ (Пс. XXXVI, 35). Но къ сожалѣнію, не всѣ настолько благоразумны, чтобы научаться изъ исторіи недавняго прошлаго, а потому и теперь, какъ всегда, многіе, имѣя праздныя сердца, съ жадностью бросаются подъ всякое на минуту воздвигаемое знамя, лишь бы пополнить чѣмъ-нибудь ту ужасную пустоту, въ которую погружается человѣкъ, оторванный отъ

жизни церкви, какъ вѣтвь, отломанная отъ истинной лозы. Въ послѣднія 10—15 лѣтъ стремленіе привить свою жизнь къ какому-либо положительному идеалу сказывается въ русскомъ обществѣ все съ большею силою. Все настойчивѣе предъявляются запросы къ такому міровоззрѣнію, которое не только давало бы отвѣтъ на главнѣйшіе философскіе вопросы о причинахъ бытія, но и указывало бы истинное жизненное дѣло каждому, давало бы силы для устроенія своей жизни по этимъ предписаніямъ, для поднятія себя надъ служеніемъ страстямъ, надъ пошлостью празднаго прозябанія. Поэтому теперь-то, при всемъ равнодушіи общества къ христіанской религіи все-таки вопросъ о томъ, есть ли его жизнь истинная, совпадающая съ евангельскою, имѣетъ свое значеніе. Прошло, благодаря Бога, то время, когда запросы жизни не только забывались предъ интересами отвлеченнаго разсудка, но прямо отрицались, когда мнимое знаніе о вещественной природѣ считалось высшимъ призваніемъ и единственнымъ долгомъ человѣка, а всѣ высшія потребности его духовной природы нарочно предавались поруганію, такъ что культура понималась не какъ облагораживающая всѣ наши общественныя, семейныя и религіозныя отношенія, но какъ призванная предавать ихъ уничтоженію. Теперь уже трудно встрѣтить женщинъ въ мужскихъ нарядахъ, родителей, радующихся цинически грубому обхожденію съ ними дѣтей, и тому подобные плоды наивнаго нигилизма шестидесятыхъ годовъ. Борьба съ высшею человѣческою природою надоѣла русскому обществу настолько, что когда раздался мощный призывъ его къ истинной жизни во Христѣ, и въ церкви, и въ единеніи съ народомъ, призывъ Достоевскаго и Аксакова, то интеллигенція порывисто рванулась было въ эту сторону.

Но, увы! только рванулась. Видно, для усвоенія истинной жизни мало искать ея: надо имѣть и силы ее осуществить. Чтобы жить тою истинною жизнью, къ которой призывали, русскіе умы оказались настолько неподготовлены нравственно, что даже ближайшій ученикъ Достоевскаго, философъ, публично въ рѣчи разъяснившій идеалы почившаго въ томъ смыслѣ, что они заключаются въ освѣщеніи всего своего будничнаго *быта* свѣтомъ Христовой истины и Христовой любви, Влад. Сер. Соловьевъ, авторъ этой самой рѣчи „о нашемъ истинномъ дѣлѣ“, теперь „отыде на страну далече“,—и *наше истинное дѣло* находитъ въ подчиненіи авторитету папской непогрѣшимости; а другой мыслитель, который въ отпечатанныхъ впослѣдствіи письмахъ свидѣтельствовалъ свою любовь къ Достоевскому и величалъ его послѣднее произведеніе „Братья Карамазовы“ *самымъ великимъ въ мірѣ* беллетристическимъ

сочиненіемъ, этотъ самый Левъ Николаевичъ Толстой, теперь посвящаетъ труды спеціально тому, чтобы поносить тѣ истины, которыя были главнѣйшими идеалами почившаго писателя, и единомышленниковъ его прямо называетъ лжецами. Невольно припоминается, по поводу такой неустойчивости общества, богатый юноша евангельскаго повѣствованія", по высотѣ идеаловъ своихъ не удовлетворявшійся простымъ совѣтомъ: „аще хощеши внити въ животъ, соблюди заповѣди",—но на дѣлѣ оказавшійся болѣе преданнымъ своимъ земнымъ суетнымъ привязанностямъ, чѣмъ искомому высшему призванію. Такъ и теперь, тотъ путь жизни, который указывается церковнымъ христіанствомъ, слишкомъ не по силамъ нашему, изжившемуся въ праздныхъ фантазіяхъ, обществу: оно хочетъ жить по своему, все по новому, чрезъ пять лѣтъ опять по новому, чтобы можно было сочинять, а не подчиняться. Но смущаться ли намъ этимъ блужданіемъ образованныхъ умовъ? Не слишкомъ ли ясны тѣ несущественныя причины, которыя лежатъ въ его основаніи? Вѣдь, конечно, и трудно быть ученикомъ и послушникомъ церкви для того, чей весь бытъ, все воспитаніе сводилось къ ублаженію себя; кого манитъ прельстительная новѣйшимъ комфортомъ жизнь, предлагая любыя утѣхи: роскошь и сладострастіе, почести и власть, всякаго рода удовлетворенія любознательности и любопытства, безмѣрное утонченіе эстетическихъ сторонъ души; все это доступно образованному человѣку, всего этого легче достигнуть, чѣмъ христ. совершенства. Будетъ ли онъ биться ради послѣдняго? Но естественно ли, что онъ предоставляетъ это на долю далекаго отъ мірскихъ утѣхъ народа, а самъ говоритъ слугамъ Божіимъ, зовущимъ его на пиръ Христовъ: „имѣй мя отреченна!" Такъ что и теперь „нищіе, и бѣдные, и хромые, и слѣпые" оказываются избранными на вечери. Не даромъ Господь предупреждалъ народъ Свой послѣ бѣдствій пути, вводя его въ обѣтованную землю: „когда будешь ѣсть и насыщаться, и построишь хорошіе дома и будешь жить въ нихъ, и когда у тебя будетъ много крупнаго и мелкаго скота, и будетъ много серебра и золота, и всего у тебя будетъ много: то смотри, чтобы не надмилось сердце твое и не забылъ ты Господа Бога твоего, который вывелъ тебя изъ земли египетской, изъ дома рабства" (Втор. VIII, 12—15). Но, какъ тогда не повиновался народъ предостереженію Божію, увлекшись земною силою, такъ и нынѣ культура, къ сожалѣнію, служитъ намъ не столько въ помощь религіи, сколько въ качествѣ опоры для того, чтобы созидать себѣ начала жизни внѣцерковной внѣрелигіозной, въ оправданіе библейскихъ словъ: „яде Іаковъ и насытися и отвержеся возлюбленный; уты, утолстѣ, разширѣ и остави

Бога сотворшаго его, и презрѣ твердыню спасенія своего“ (Втор. XXXII, 15).

Такъ всегда для людей, отдѣлившихся изъ среды церковнаго общества и праздныхъ духомъ, будетъ трудно входить въ царствіе Божіе, такъ трудно, какъ верблюду входить въ игольныя уши. Не въ укоръ кому бы то ни было представляемъ мы картину печальныхъ блужданій общественной мысли и не въ осужденіе обнажаемъ ея психическія основанія, но показываемъ суть дѣла въ виду того естественнаго смущенія, съ которымъ, пожалуй, смотрятъ въ простотѣ сердца вѣрующіе на то явленіе, что даже ищущая истинной жизни часть интеллигенціи удаляется, однако, отъ церкви. Ихъ-то смущаемыхъ хотимъ мы утвердить въ вѣрѣ, объясняя это явленіе, а не осуждать уклоняющихся. Да будетъ ли и церковь судить ихъ? Не самою ли жизнью осуждается заблужденіе? И если церковь отлучаетъ отъ себя невѣрующихъ въ ея догматы, то этимъ лишь заявляетъ о томъ, кто можетъ, и кто не можетъ быть ея членомъ. „Если кто слышитъ слова Мои—говоритъ Господь—и не повѣритъ, Я не сужу его, ибо Я пришелъ не судить міръ, но спасти міръ. Отвергающій Меня, и не принимающій словъ Моихъ, имѣетъ судію себѣ: слово, которое Я говорилъ, оно будетъ судить его въ послѣдній день“ (Іоан. XII, 47—48). Тогда обнаружится для всѣхъ, что слово это и есть единая истинная вѣчная жизнь, какъ объясняетъ далѣе Господь, а до тѣхъ поръ постоянно иныя начала жизни будутъ стараться его вытѣснять и замѣнять собою.

Итакъ эти начала существуютъ и теперь, какъ всегда, но нынѣ они достойны замѣчанія именно съ той стороны, что не только не отрицаютъ нѣкоторыхъ изъ тѣхъ сторонъ жизни, что выдвигаются христ. религіей, какъ важнѣйшія, но, напротивъ, со всею силою вооружаются противъ ихъ отрицателей, а потому эти начала и подлежатъ разбору ради выясненія истины. Таково и современное новѣйшее сочиненіе Л. Н. Толстого, подъ заглавіемъ: „О жизни“, которое въ выдержкахъ печаталось въ „Недѣлѣ“, а цѣликомъ въ печати разошлось заграницей и въ рукописяхъ въ Россіи. Оно является, прежде всего, какъ одинъ изъ протестовъ противъ новѣйшаго нигилизма, но протестъ не параллельный идеаламъ славянофиловъ, призывавшихъ общество къ единенію съ церковью, а протестъ, возникающій внутри противоцерковнаго раціонализма, а потому одинаково враждебно настроенный и противъ ученія церкви, и противъ нигилистовъ. Авторъ отожествляетъ церковное ученіе съ ложнымъ направленіемъ нѣкоторыхъ представителей церковной мысли, и опредѣляя его, какъ обрядовый формализмъ, уподобляетъ постоянно православіе фарисейству, а уче-

ныхъ отрицателей справедливо приравниваетъ къ христоненавистнымъ книжникамъ. Искренно, но весьма ошибочно вѣруя въ согласіе своего ученія съ ученіемъ Христовымъ, авторъ обращается постоянно къ ссылкамъ на слова Евангелія, откуда уже само собою слѣдуетъ, что онъ во многомъ безсознательно является повторяющимъ ученіе церкви. Какъ борецъ противъ нигилизма, онъ настойчиво доказываетъ необходимость выставить на свѣтъ тѣ насущнѣйшіе вопросы жизни, которые обходятся внѣшнею наукой,—а какъ борецъ противъ церкви, онъ старается разрѣшить эти вопросы на почвѣ, не только чуждой догматамъ церкви, но основывающейся на прямо противной для церкви системѣ *пантеизма*, отрицающаго личнаго Бога, личность и свободу человѣка, личное безсмертіе души и пр. Авторъ старается вырвать изъ рукъ церкви именно тѣ отвѣты на запросы жизни, которыми она была богата сравнительно съ прежними врагами православія. Такъ онъ старается: 1) указать цѣль и мысль духовной жизни человѣка; 2) дать ему средства для борьбы съ плотью и со зломъ; 3) примирить его съ страданіями и 4) утѣшить въ смерти. Онъ начертываетъ ему всю жизнь: но есть ли эта жизнь свѣтъ, т. е. жизнь истинная, носящая сама въ себѣ свое оправданіе? Нѣтъ; цѣлью дальнѣйшей нашей рѣчи и будетъ — показать, что авторъ приближается къ истинному разрѣшенію этихъ вопросовъ лишь настолько, насколько приближается къ ученію церкви, что, расходясь съ нею, онъ каждый разъ впадаетъ въ противорѣчіе съ истиной, что только церковь даетъ ихъ истинное разрѣшеніе.

II.

Критическій элементъ въ сочиненіи Толстого «О жизни» и его ученіе о животной личности.

Приступая къ изложенію новыхъ принциповъ разбираемаго сочиненія, мы, однако, вовсе не хотимъ представить дѣло такъ, будто всѣ эти рѣшенія происходятъ на почвѣ праднаго мечтанія—лишь бы отдѣлиться отъ церкви: мы эту душевную праздность считаемъ лишь главной причиной тому, что люди вообще отдѣлились отъ церкви и не въ ней искали себѣ руководства. Если же потомъ они, перестрадавшись жизненной пустотой, какъ и самъ о себѣ свидѣтельствуетъ авторъ, стали искать истины въ наукѣ, или въ практической жизни, то разумѣется въ это исканіе они вложили высшія силы своей души и сказали міру много прекрасныхъ, высокихъ ученій точно такъ же, какъ и древніе языческіе философы, не слы-

хавшіе о Спасителѣ, которыхъ, однако, нѣкоторые отцы называли дѣтоводителями эллиновъ ко Христу.

Особенно благопріятное для вѣры значеніе имѣетъ та часть разбираемой книги Толстого, которая посвящена критическому разбору свѣтскихъ ученыхъ понятій, внѣшней науки и внѣшняго общежитія. Писатель, можетъ быть, самъ не подозрѣвалъ, какое великое начало философскаго познанія вырабатываетъ онъ въ этой части своей книги, начало, заключающееся въ томъ, чтобы не высшія потребности и запросы общечеловѣческой природы ставить подъ критику внѣшняго разсудка, но самыя-то указанія этого разсудка постоянно свѣрять съ высшими началами духовной жизни, съ присущимъ намъ благоговѣніемъ предъ добромъ и святостью, съ присущимъ намъ стремленіемъ къ жизни въ Богѣ, къ самоотверженію и пр. Разбирать это познавательное начало не входитъ въ нашу задачу, а потому отмѣтимъ его лишь нѣсколькими словами. Душевная жизнь человѣка имѣетъ высшія и низшія проявленія; характеристическою чертою европейской науки служитъ именно то, что она эти-то низшія формы душевной жизни, т. е. формально-разсудочныя начала, съ одной стороны, и воспріятія тѣлесныхъ ощущеній, съ другой,—поставила единственными мѣрилами познанія и поэтому не могла выйти или изъ схоластики, или изъ грубаго эмпиризма, оставляя безъ вниманія вложенный въ нашу душу залогъ высшей духовной жизни. Но вотъ самый великій мыслитель западнаго міра, Кантъ, посредствомъ критики этихъ началъ приходитъ къ мысли, что они вовсе не могутъ насъ ввести въ познаніе высшихъ міровыхъ истинъ, которыя доступны-де лишь нашему *нравственному сознанію*. Но Кантъ, вмѣсто яснаго описанія нравственной природы человѣка, опредѣлилъ это нравственное сознаніе такъ отвлеченно, такъ сухо, что какъ будто еще болѣе отдалилъ его отъ насущной жизни. Воззрѣнія Толстого наполняютъ этотъ принципъ жизнью; самую-то жизнь, въ смыслѣ постоянной нравственной гармоніи, готовъ онъ поставить высшимъ мѣриломъ истины. Воззрѣніе это у него не формулировано съ достаточною ясностью и полнотою, не окружено необходимыми предостереженіями отъ абсолютнаго субъективизма, но, конечно, оно имѣетъ великую будущность не только въ жизни, но и въ философской наукѣ,—если попадетъ въ руки мыслителя — спеціалиста, и взятое само по себѣ, въ отдѣльности отъ тѣхъ ложныхъ выводовъ, которые изъ него извлекаетъ авторъ, оно весьма благопріятно для христіанской религіи. Но на этомъ пунктѣ его сочиненія мы остановились мимоходомъ, а теперь перейдемъ къ разбору его опредѣленій самой то жизни, и начнемъ съ его ученія *о жизни живот-*

ной личности и жизни разумнаго сознанія, которая заключается, по автору, въ самоотверженной любви, или въ подчиненіи истинному разуму нашей животной личности.

Увѣривъ читателя въ томъ, что важнѣйшимъ по существу предметомъ изученія есть именно законъ нашей человѣческой жизни, авторъ опредѣляетъ обыкновенную, общую всей органической природѣ и человѣку жизнь, какъ *стремленіе къ благу*; это стремленіе къ благу есть самый основной всеобщій законъ жизни. Если же личность опредѣляется, прежде всего, какъ стремленіе къ благу, какъ себялюбіе, рѣшаетъ авторъ, то личность есть начало всякаго зла и она должна погибнуть. Такъ прямо онъ и говоритъ въ I-й главѣ своего сочиненія: „то, что для человѣка важнѣе всего, и что одно нужно ему, что, ему кажется, одно и живетъ по настоящему, его личность—то гибнетъ, то будетъ—кости, черви—не онъ... Такъ что единственная чувствуемая человѣкомъ жизнь, для которой происходитъ вся его дѣятельность, оказывается чѣмъ-то обманчивымъ и невозможнымъ. „Итакъ, авторъ, отрицая личное безсмертіе, однако соглашается, что личное-то самосознаніе есть для человѣка все. И, дѣйствительно, всѣ естественно привыкли думать, что нравственная жизнь неотъемлема отъ свободнаго личнаго самосознанія и заключается въ томъ, чтобы только дать ему правильное направленіе свободнаго самопожертвованія, ибо идея нашей личности неотъемлема отъ нашей внутренней жизни; послѣдняя безъ этого сознанія является пустымъ призракомъ и трудно даже себѣ представить, какую мораль можно ему проповѣдывать. Авторъ смѣло принимаетъ этотъ выводъ, но не останавливается предъ нимъ; въ главѣ 7-й онъ говоритъ: „то, что человѣкъ называетъ жизнью,—никогда и не существовало. То, что онъ называетъ своею жизнью, т. е. его существованіе отъ рожденія, никогда не было его жизнью; представленіе его о томъ, что онъ жилъ все время отъ рожденія и до настоящей минуты, есть обманъ сознанія, подобный обману сознанія при сновидѣніяхъ. Спрашивая себя о своемъ разумномъ сознаніи, человѣкъ сознаетъ себя слитымъ въ одно съ сознаніемъ самыхъ чуждыхъ ему по времени и мѣсту разумныхъ существъ. Въ разумномъ сознаніи человѣкъ не видитъ даже никакого происхожденія себѣ, а сознаетъ свое внѣвременное и внѣпространственное сліяніе съ другими разумными сознаніями, такъ что они входятъ въ него и онъ въ нихъ“ (стр. 33, ср. 45). Итакъ, человѣкъ собственно есть призракъ и притомъ злой, а живетъ въ немъ вѣчное начало; задача жизни и заключается въ сознаніи личностью своей призрачности, проявляющемся чрезъ постоянное самопожертвованіе, ибо личность есть человѣческое себялюбіе. Такъ безаппе-

ляціонно и бездоказательно рѣшаетъ авторъ и, мало того, онъ утверждаетъ тожество личности съ себялюбіемъ съ такою силою, что говоритъ будто мы, признавая различныя существа за отдѣльныя личности или особи, утверждаемъ это лишь потому, что въ каждой изъ нихъ предполагаемъ отношеніе къ своему собственному отдѣльному благу. Мы считаемъ роту солдатъ, или табунъ лошадей не за одно существо, а за многія лишь потому будто бы, что предполагаемъ въ нихъ не одно, но множество отдѣльныхъ другъ отъ друга стремленій къ своему собственному благу.

Авторъ почему-то увѣренъ, что всякій съ нимъ согласится въ этомъ, многократно повторяемомъ имъ положеніи, и на немъ-то строитъ всю свою отрицательную, по отношенію къ христіанству, мораль. Но правильно ли это опредѣленіе? Неужели же личность, т. е. мое свободное „я“ есть одно только подлежащее уничтоженію зло? Справедливо ли, наконецъ, самое опредѣленіе личности, какъ стремленіе къ благу? Личность ли есть понятіе, выводное изъ представляющагося стремленія къ благу, или наоборотъ—это стремленіе, какъ свободное и сознательное, мы можемъ понять лишь потому, что имѣемъ непосредственное представленіе о „я“, о личности? Вѣдь если мы за отдѣльную личность признаемъ лишь отдѣльное стремленіе къ благу, то какъ согласимся мы признать курицу, устремившую всѣ свои заботы на своихъ дѣтенышей, за отдѣльную особь? Развѣ не очевидно, что у ней вовсе нѣтъ стремленія къ своему отдѣльному благу, но только къ благу своихъ дѣтенышей, ради которыхъ она не только отказываетъ себѣ въ пищѣ, но самоотверженно бросается для защиты ихъ на явную погибель? Каждый сознаетъ себя, по автору, лишь потому, что желаетъ себѣ блага,—да съ чего онъ это взялъ? А между тѣмъ изъ этого-то голословнаго положенія онъ выводитъ весь свой пантеизмъ и фатализмъ. Признавъ личность за эгоизмъ, т. е. за зло, онъ все доброе, все разумное находитъ тамъ, гдѣ исчезаетъ личность, а потому отрицаетъ личнаго Бога и личное начало въ человѣкѣ, цѣль бытія видитъ въ томъ, чтобы все сливалось во едино, терялись бы всѣ самосознающія личности. „Не чувствуетъ въ себѣ человѣкъ желанія блага, онъ и не чувствуетъ себя живущимъ“, продолжаетъ авторъ. Такъ ли это? Нѣтъ, это основное положеніе всей философіи Толстого есть самое несчастное заблужденіе, усвоенное имъ изъ системы Шопенгауера и Гартмана, изжившихся безпринципныхъ себялюбцевъ, утерявшихъ благодаря своей противохристіанской и противоестественной культурѣ даже нормальное самосознаніе. Жить вовсе не значитъ стремиться къ благу. Правда, есть у насъ стремленіе *къ дѣятельности*, а

достиженіе поставленной цѣли принимается нашимъ сознаніемъ, какъ благо, но, во-первыхъ, это стремленіе вовсе не есть единственная и даже не первая характеристическая черта личности: первая есть сознаніе своего „я“ своей самостоятельности, своей свободы и нравственной отвѣтственности, своей возвышенности надъ прямыми требованіями эгоистической природы.

И, дѣйствительно, новѣйшая психологія подтверждаетъ наше положеніе, указывая на то, что даже самые основные пріемы мысли мы почерпаемъ изъ присущей намъ идеи свободной личности; дѣти, напр., всякую вещь считаютъ за самостоятельную личность, да и мы въ массѣ окружающей насъ матеріи приписываемъ разнымъ вещамъ отдѣльность лишь настолько, насколько въ нихъ находимъ кажущагося сходства со свободною личностью, кажущейся самостоятельности. Поэтому бѣгущій локомотивъ, растущее дерево намъ кажется болѣе отдѣльною вещью, чѣмъ розлитая на полу вода, кусокъ длинной стѣны и пр. Итакъ, не стремленіе къ благу, а свобода, вмѣняемость—вотъ основная черта нашего самосознанія, нашей жизни. Не думаю, чтобы я сейчасъ пересталъ жить, потерявъ стремленіе къ благу, какъ это хочется автору: но знаю, что безъ сознанія своего „я“—я дѣйствительно никогда не бываю, что безъ сознанія своей свободы—я дѣйствительно не могъ бы двинуться. Итакъ, стремленіе къ благу даже не всеобщій и ужъ никакъ не главнѣйшій признакъ личности. Говорить, будто жизнь есть стремленіе къ благу—это значитъ такъ же опредѣлять предметъ, какъ если бы опредѣлять лошадь, какъ живо̀тное, впрягаемое въ экипажъ—признакъ и не всеобщій, и не существенный. Но мало того, это понятіе *благо*, что оно означаетъ? Означаетъ только и единственно тождесловное указаніе того, что каждое разумное существо стремится къ цѣлямъ. Сребролюбецъ желаетъ нажить денегъ, ученый—дознать законъ, положимъ, магнитизма, гражданинъ — отдать свою жизнь за спасеніе отечества, мать—чтобы ея дѣти были сыты и веселы, отшельникъ желаетъ распять свою плоть для Христа, мученикъ—отдать свое тѣло на сожженіе, одинъ голодный—насытиться, а другой голодный—еще голодать. Можно о всѣхъ нихъ, конечно, *сказать*, что каждый желаетъ своего блага, но до чего разнородныя значенія разумѣются подъ каждымъ изъ этихъ *благъ*!—Значенія взаимно исключающія другъ друга; сказать, что каждый желаетъ своего блага, рѣшительно тутъ не болѣе означаетъ, чѣмъ сказать: каждый *вообще желаетъ*. Вы говорите, что мученикъ желаетъ своего блага въ страданіи за Христа; но вѣдь *страдать онъ будетъ* и чувство страданій будетъ въ немъ гораздо сильнѣе, чѣмъ отвлеченная мысль

объ исполненіи своего призванія; а если даже слабѣе—то все же онъ будетъ страдать. Какое же это благо? Не правѣе ли я буду, сказавъ, что онъ *не желаетъ* своего блага, что Іосифъ отвергъ искушеніе блуда не потому, чтобы былъ психически не способенъ чувствовать плотского вожделѣнія, чтобы не боялся темницы, а потому именно, что онъ *блага*, какъ блага вовсе *не желалъ*, что онъ желалъ лучше горечи узъ, чѣмъ сладости грѣха. Именно тѣмъ и отличается личность отъ всего не личнаго, природнаго, что только личность способна желать не того, что есть ея благо, но что есть ея свободный, не доставляющій утѣхи *долгъ*. Все, что мы получаемъ отъ природы, какъ отъ природы тѣлесной, такъ и отъ духовной, которую авторъ, кажется, и называетъ разумнымъ сознаніемъ,—вотъ это все, т. е. инстинкты и позывы, дѣйствительно сами то по себѣ нравственной цѣны не имѣютъ; не только тѣлесные, какъ то—инстинкты питанія, дыханія и пр., но и духовные, какъ семейный, стадный или народный; только одно вложенное въ насъ стремленіе возводитъ насъ въ область высшую, чѣмъ міръ страстей и привычекъ,—это стремленіе къ добру, но и то лишь когда оно свободно перейдетъ изъ *стремленія природнаго* въ сознательное и свободное *желаніе личности*, а пока оно остается достояніемъ темперамента или общественныхъ вліяній, мы вовсе мало придаемъ ему значенія. Это-то самое стремленіе и есть тотъ самый нравственный *законъ*, о которомъ говорится въ эпиграфѣ разбираемаго сочиненія, почерпнутомъ нашимъ авторомъ изъ „Критики практическаго разума“ Канта: „Двѣ вещи“—говоритъ Кантъ—„двѣ вещи наполняютъ мое сознаніе всегда новымъ и всегда возрастающимъ удивленіемъ и благоговѣніемъ: звѣздное небо надо мною и нравственной законъ во мнѣ“. Отчего авторъ не выписалъ изъ Канта и другой, можетъ быть, еще болѣе краснорѣчивой тирады о томъ же нравственномъ законѣ или долгѣ, какъ его опредѣлялъ германскій философъ? „О, долгъ, великое, высокое имя!“—восклицаетъ Кантъ:—„гдѣ корень твоего благороднаго происхожденія, отказывающагося отъ всякаго родства со склонностями природы? Это есть не что иное“—продолжаетъ онъ—„*какъ личность*“, т. е. свобода и независимость отъ механизма природы“.

Итакъ, личное начало вовсе не есть начало эгоизма, начало зла, оно является такимъ лишь въ эгоистахъ, лишь въ праздныхъ душою, отрѣшившихся отъ народа или церкви резонерахъ: а въ людяхъ нормальныхъ личность и есть то начало, которымъ они возвышаются надъ міромъ вещей, переносясь въ міръ нравственнаго порядка. И только тогда нашъ умъ можетъ признать дѣйствіе святымъ и нравственнымъ,

когда признаетъ его исходящимъ изъ свободной личности, а не изъ какого-то внѣшняго для моей личности разумнаго сознанія, подъ которымъ авторъ собственно понимаетъ вселяющееся въ человѣка *міровое божество*, что онъ въ другихъ сочиненіяхъ, вопреки всякой экзегетикѣ называетъ *сыномъ человѣческимъ*.

Итакъ, мы отрицаемъ, на основаніи данныхъ нашего естественнаго разумнаго сознанія, отрицаемъ основное положеніе автора, будто жизнь есть стремленіе къ благу, отрицаемъ, что личность есть эгоистическое начало, но признаемъ ее за источникъ свободнаго нравственнаго совершенствованія и отвергаемъ возможность послѣдняго внѣ личности вслѣдъ за Кантомъ, справедливо говорящимъ: „нѣтъ ничего, что я назвать могъ бы добрымъ, кромѣ свободной, т. е. личной воли“.

III.

„Разумное сознаніе“ Толстого и его истинное значеніе.

Если авторъ отвергаетъ жизнь въ смыслѣ совершенствованія личности, то въ чемъ же онъ находитъ ея смыслъ? Онъ утверждаетъ, что кромѣ физическаго рожденія и *физической* или *личной* жизни (смѣшеніе вопреки всякой логикѣ) есть еще иная жизнь *разумнаго сознанія*, заключающаяся въ самоотверженіи личности ради любви, основывающемся, какъ мы видѣли, на отожествленіи себя съ міромъ существъ. Это, будто бы, есть то рожденіе отъ Бога, о которомъ говоритъ апостолъ Іоаннъ въ посланіи, то рожденіе свыше, что разъясняетъ Господь Никодиму. „Истинная жизнь человѣка“,—говоритъ авторъ (стр. 38),—„проявляющаяся въ отношеніи разумнаго сознанія къ его животной личности начинается только тогда, когда начинается отрицаніе блага его животной личности. Отрицаніе же блага животной личности, начинается тогда, когда пробуждается разумное сознаніе. Что же это за разумное сознаніе?“ Но прежде чѣмъ привести отвѣтъ автора, остановимся на объясненіи этого кажущагося тождесловія.

Онъ хочетъ собственно сказать, что отрицать свое животное благо человѣкъ не можетъ свободно, но лишь тогда, когда имъ овладѣетъ это разумное сознаніе, т. е. когда онъ постигнетъ истину вещей: только тогда онъ можетъ руководиться не себялюбіемъ, а любовію. Вотъ почему авторъ отрицаетъ возможность послѣдовательной любви у людей, не понимающихъ смысла своей жизни, не имѣющихъ этого разумнаго сознанія. На долю такихъ людей, т. е. не пантеистовъ, а христіанъ, по автору, остается только фантазировать о будущей, по его мнѣнію, вовсе не существующей, загробной жизни и

научать людей обрядамъ, посредствомъ которыхъ она якобы достигается. Авторъ прямо утверждаетъ въ 5-й главѣ, что ученіе фарисеевъ (т. е. церкви), объясняющее тайны загробнаго существованія, не даетъ никакого руководства поступковъ человѣческой жизни.—Итакъ, для проявленія дѣятельной любви нужно имѣть это, недоставшееся еще христіанской жизни, разумное сознаніе, которое, по автору, открываетъ доступъ къ добродѣтели, какъ слово волшебника, отпирающее недоступныя пещеры съ сокровищами. Нужно любить, нужно отрекаться самого себя, въ этомъ заключается смыслъ жизни, будто бы утерянный церковью; но чѣмъ поддерживается и мотивируется такой поступокъ? Разумнымъ сознаніемъ. А что есть разумное сознаніе? Теперь отвѣтимъ на вопросъ словами автора, на которыхъ мы было остановились: „Евангеліе Іоанна—говоритъ онъ—начинается тѣмъ, что Слово или Разумъ есть начало, и что въ Немъ все и отъ Него все, и что потому Разумъ — то, что опредѣляетъ все остальное,—ничѣмъ *не можетъ быть опредѣляемъ*. Да намъ и не зачѣмъ опредѣлять его“—утѣшаетъ авторъ фраппированныхъ читателей,—„потому что мы всѣ не только знаемъ его, но только разумъ одинъ и знаемъ“.—Конечно, мы знаемъ разумъ, какъ законы нашего мышленія, какъ логику, но какимъ же образомъ это можетъ меня побудить къ добродѣтели? Увы, оказывается, что онъ вовсе не побужденіемъ къ ней служитъ, а понужденіемъ, такъ что волей-неволей въ концѣ концовъ, достигнувъ въ силу необходимаго развитія этого разумѣнія жизни, человѣкъ съ необходимостью подчиняется закону разума, какъ лошадь впряженная въ телѣгу. „Обыкновенно думаютъ и говорятъ“, пишетъ авторъ, „что отреченіе отъ блага личности есть подвигъ, достоинство человѣка. Но это есть—просто неизбѣжное условіе его жизни“ (стр. 56). „Отреченіе отъ блага личности“, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ (58), „есть законъ жизни человѣческой. Если онъ не совершается свободно, то онъ совершается въ каждомъ человѣкѣ насильно, при плотской смерти, когда онъ отъ тяжести страданій желаетъ одного: избавиться отъ мучительнаго сознанія погибающей личности и перейти въ другой видъ существованія“. Итакъ, вотъ вамъ смыслъ и освѣщеніе жизни по автору. Представьте, я живу въ пучинѣ страстей, хочу бороться съ ними, хочу слѣдовать закону Евангелія, но у меня не хватаетъ силъ. Авторъ мнѣ говоритъ: постой, я научу тебя истинной добродѣтели. Я съ жадностью иду его слушать: онъ предупреждаетъ меня, что будетъ меня учить тому, чтобы жить не для себя, а для другихъ. Я восхищаюсь надеждой на то, что онъ мнѣ дастъ силъ свободно жертвовать своею личностью; я съ благоговѣй-

нымъ восторгомъ заранѣе привѣтствую эту знакомую мнѣ изъ Евангелія жизнь, чтобы человѣкъ, которому дана личность и свобода, и возможность множества себялюбивыхъ радостей, всѣмъ этимъ жертвовалъ ради ближнихъ вслѣдъ за Христомъ. Но что же говоритъ мнѣ авторъ? Въ тебѣ нѣтъ свободы, въ тебѣ нѣтъ свободной и сознательной личности; это не твоя личность, не твое свободное *я* можетъ тебя вызывать на самопожертвованіе; нѣтъ, это—когда помимо тебя въ твою душу вселится божество, которое есть разумное сознаніе, открывающееся тебѣ въ томъ, чтобы ты вдругъ понялъ, что въ тебѣ нѣтъ своей личности, что ты только волна всемірнаго океана, только форма, въ которую воплотилось это сознаніе. Тогда, когда ты поймешь, что тебя, какъ свободной личности, собственно не существуетъ, то, конечно, тебѣ не будетъ и резона бороться съ искушеніями себялюбія. Да при этомъ знай, что тутъ ничего возвышеннаго нѣтъ: суть дѣла не въ томъ, что ты будешь дѣлать добро, но что ты потеряешь самоотстойчивость личности, такъ что все равно—будешь ли ты ею жертвовать во имя нѣжной любви къ братьямъ, или пожелаешь отъ нея отрѣшиться по причинѣ страшныхъ страданій, напр., зубной боли,—добра, какъ свободнаго и святого дѣла личности—нѣтъ, есть только разумное сознаніе, сознаніе того, что этой личности не существуетъ, такъ что никакого подвига и не будетъ въ твоемъ самоотреченіи отъ личности; сознавъ ея несуществованіе, ты, конечно, потеряешь къ ней и любовь или личное себялюбіе: не ты будешь любить самъ себя и бороться съ себялюбіемъ, но такимъ же себялюбіемъ будетъ обладать вмѣсто тебя вселившееся въ тебя или замѣнившее тебя разумное сознаніе, которое есть *все*. Не ты, Петръ, будешь любить живущаго въ тебѣ Петра, но это *все* и будетъ любить уже не Петра, а *все* же,—весь міръ: вотъ тебѣ и добродѣтель, которой ты съ такимъ трудомъ домогался чрезъ борьбу самъ съ собою. — Но, Боже мой, что же осталось отъ этой добродѣтели! Онѣ, добродѣтель и самоотверженіе именно тѣмъ и были высоки и дороги мнѣ, что я любилъ не себя и не ради себя, а другихъ, а теперь меня увѣряютъ, что *другихъ* и нѣтъ, что весь міръ—одно „я“, и говорятъ: тебѣ нечего бороться: люби самого себя, какъ всякій эгоистъ, только знай, что ты—все. Люби всѣхъ такъ, какъ сумасшедшій, вообразившій себя испанскимъ королемъ, любилъ не себя, но испанскаго короля. Тутъ исчезаетъ и подвигъ, и борьба, а остается одно „разумное сознаніе“, любящее только себя и презирающее ту человѣческую оболочку, въ которую его на время вложили. Любить другихъ я буду тоже не какъ людей, но какъ эту же оболочку разумнаго

сознанія, любить не всякаго изъ людей въ отдѣльности, но въ каждомъ это разумное сознаніе,—отдавать свою жизнь не ради Петра, Ивана и ихъ спасенія, а ради того, что они не суть люди, но ящики, или вмѣстилища этого сознанія, призраки, въ которые оно одѣвается.—Вотъ вамъ ключъ къ добродѣтели, который такъ важно и торжественно обѣщалъ авторъ.

Да, авторъ не добродѣтели меня научилъ, а тому, что ни добра, ни зла нѣтъ, что ни Бога, ни человѣка нѣтъ, а есть только безразличное, всеобщее единство—нирвана. Это ли есть истинная жизнь,—та, что принесъ Христосъ на землю? Если я сталъ бы дѣлать все, что велитъ мораль нашего автора, но съ тѣми мыслями, которыя онъ ей предпосылаетъ, то все-таки это никогда бы не было добродѣтелью, не было бы истинною жизнью человѣка, но его смертью, или дѣятельностью живого болванчика или автомата. Все существованіе наше было бы лишено всякой нравственной цѣны. Напрасно же авторъ такъ высокомѣрно поругался надъ ученіемъ церкви о смыслѣ жизни и побужденіяхъ къ добродѣтели. Мы постараемся напротивъ показать, что это ученіе и возвышеннѣе, и доступнѣе для исполненія, и гораздо лучше объясняетъ даже тѣ явленія жизни, съ которыми авторъ ставитъ свое ученіе въ особенно тѣсную связь, т. е. земныя страданія людей и смерть. Въ заключеніе скажемъ, что напрасно авторъ опирается въ своихъ пантеистическихъ мысляхъ на I-ю и III-ю главы Евангелія отъ Іоанна. Подъ *Словомъ* евангелистъ вовсе не разумѣетъ этого безличнаго разумѣнія жизни, но живого личнаго Сына Божія, Господа Іисуса Христа, потому что онъ прямо говоритъ, что *„Слово стало плотію и обитало между нами, полное благодати и истины... Іоаннъ свидѣтельствуетъ о Немъ и восклицая говоритъ: Сей былъ Тотъ, о Которомъ я сказалъ, что идущій за мною, сталъ впереди меня, потому что былъ прежде меня“*. Итакъ *вначалѣ* было Слово то самое, которое явилось идущимъ за Іоанномъ, т. е. та же личность, явившаяся во Христѣ, вѣчный Сынъ Божій. И въ бесѣдѣ съ Никодимомъ Господь вовсе не говоритъ о духовномъ рожденіи въ смыслѣ потери своей личности, но въ смыслѣ духовнаго, свободнаго исправленія себя при помощи благодати крещенія, что прямо видно изъ сказанныхъ Имъ тутъ же въ объясненіе духовнаго рожденія словъ: *„кто не родится водою и духомъ, не можетъ войти въ царствіе Божіе“* (Іоан. III, 5). Итакъ, напрасно авторъ все дѣло искупленія сводитъ къ разумному сознанію, напрасно отрицаетъ въ этомъ дѣлѣ Іисуса Христа, во плоти пришедшаго, и тѣмъ впадаетъ въ антихристову ложь, куда влечетъ и своихъ послѣдователей.

IV.

Ученіе Церкви о жизни; какія ея задачи были предметомъ обсужденія ветхозавѣтныхъ богопросвѣщенныхъ праведниковъ.

Оставимъ теперь на время мрачную темницу человѣческихъ мечтаній, изъ которыхъ тщетно старается выйти къ свѣту душа, потерявшая зрѣніе христіанскаго Солнца,—и вступимъ въ свѣтлый чертогъ истиннаго исповѣданія. Взявшись опредѣлять искомое понятіе жизни по ученію церкви, мы встрѣчаемъ во св. Библіи, въ отеческихъ писаніяхъ и богослужебныхъ книгахъ такое множество данныхъ, такое точное и глубокое указаніе всѣхъ жизненныхъ поступковъ, что затрудняемся даже найтись сразу въ этомъ грандіозномъ богатствѣ жизненныхъ истинъ. Мы видимъ, что о чемъ бы ни повѣдалъ намъ Господь чрезъ библію и чрезъ христіанское преданіе, о прямыхъ ли заповѣдяхъ Своего предвѣчнаго Сына, о тайнахъ ли нашего искупленія, о тріединствѣ ли Своего бытія, объ ангелахъ ли или пророкахъ, о таинствахъ ли или молитвѣ,—все это имѣетъ ближайшую связь съ однимъ—съ нашей жизнью, съ нашимъ спасеніемъ. „*Все Писаніе*“—говоритъ апостолъ—„*полезно для ученія, для обличенія, для исправленія, для наставленія въ правдности, да будетъ совершенъ Божій человѣкъ, ко всякому доброму дѣлу приготовленъ*“ (2 Тим. III, 16). „Двѣ только цѣли преслѣдовалъ Духъ Божій, говоритъ бл. Августинъ, когда онъ далъ намъ свящ. Библію: чтобы мы научились правильно любить Бога и ближняго“. И замѣчательное дѣло: между разнородными по выраженію, но согласными всегда по духу библейскими опредѣленіями жизни, и опредѣленіями ея у Толстого существуетъ, повидимому, тѣсная связь, но связь собственно по внѣшней формѣ, при глубокомъ и существенномъ различіи по смыслу. Однако, такое ихъ взаимоотношеніе даетъ намъ тѣмъ легчайшій доступъ къ ихъ постоянному сравненію по пунктамъ.

Итакъ, въ чемъ заключается задача жизни по смыслу божественнаго откровенія? Много отвѣтовъ можно найти на такой вопросъ. Господь говоритъ, что вѣчная жизнь заключается въ знаніи единаго истиннаго Бога и посланнаго Имъ Іисуса Христа; говоритъ, что жизнь—это Его слова, Его ученіе. Евангелистъ сказалъ, что жизнь была въ Іисусѣ Христѣ, предвѣчномъ Словѣ Божіемъ. Соломонъ говоритъ, что жизнь—въ Премудрости и познаніи путей ея и т. п. Но мы не будемъ излагать все это богатство опредѣленій жизни библіей со всѣхъ точекъ зрѣнія, а возьмемъ ту изъ нихъ, съ которой опредѣляется она у Толстого, и постараемся показать, что

даже въ этой-то частной области библія безконечно выше его. Поэтому изслѣдуемъ богооткровенное ученіе о жизни *съ точки зрѣнія понятія о человѣкѣ*, какъ это дѣлается въ ученіи Толстого.

„Сотворимъ человѣка по образу Нашему и по подобію Нашему", говоритъ Господь... И сотворилъ Богъ человѣка по образу Своему съ тѣмъ, чтобы онъ самъ стремился къ уподобленію Богу, какъ учатъ св. отцы, какъ и въ самомъ законѣ Моисеевомъ постоянно повторяется: святы будьте, какъ Я святъ, Господь Богъ вашъ. И вотъ теперь предъ нами христіанское назначеніе человѣка: стремиться къ живому, всеблагому Богу чрезъ развитіе въ себѣ тѣхъ совершенствъ Божіихъ, которыя намъ доступны,—Его праведности, благости, долготерпѣнія, милосердія, снисхожденія; стремиться къ этимъ высокимъ совершенствамъ изъ ничтожества нашего земного бытія; стремиться къ Тому, Кто близокъ намъ, какъ Отецъ, Кто какъ бы руками Своими образовалъ существо наше, по слову псалмопѣвца: *„Ты устроилъ внутренности мои и соткалъ меня въ утробѣ матери моей"* (CXXXVIII, 13). Итакъ, не уничтожать свою личность, не терять своего отдѣльнаго индивидуальнаго сознанія, но усовершать, очищать, возносить его къ всесовершенному, Первообразу; не къ отвлеченной, чуждой мнѣ, безличной всемірової идеѣ, но къ живому и любящему Отцу, — это ли не жизненная, высоко одушевляющая идея?

Но вотъ, въ нашей личной жизни люди находятъ на первомъ планѣ себялюбіе. Можетъ быть на самомъ дѣлѣ поставленный идеалъ былъ бы дѣйственъ въ моемъ духѣ, еслибъ духъ этотъ былъ свободенъ отъ всякихъ злокачественныхъ элементовъ? Не самая ли дѣйствительность свидѣтельствуетъ объ удобопреклонности человѣка ко злу? Итакъ, вмѣсто высокихъ заоблачныхъ идеаловъ—можетъ быть, такъ скажетъ намъ авторъ — не лучше ли научить человѣка, какъ бороться съ себялюбіемъ? Но христіанство ли остановится предъ этимъ запросомъ? Не оно ли, напротивъ, даетъ единственно удовлетворяющее нашу совѣсть объясненіе міровому злу? Не во всѣхъ ли нравственныхъ предписаніяхъ нашей религіи имѣется въ виду не нормальная жизнь чистаго образа Божія, но образа, помраченнаго грѣхами? Призванный осуществлять добро не по принужденію, не какъ автоматъ, но свободно, человѣкъ могъ подчиняться и не подчиняться своему призванію, — онъ самъ и помрачилъ образъ Божій. Поэтому и дальнѣйшая христіанская мораль преслѣдуетъ уже двѣ цѣли: возстановленіе въ себѣ образа Божія и затѣмъ уже достиженіе подобія съ Нимъ. Подобное психологическое раскрытіе той непримиримой самимъ человѣкомъ дисгармоніи жизни, которая внесена въ

нее грѣхомъ, раскрываютъ собою учительныя книги ветхаго завѣта, начиная съ Іова. Остановимся вкратцѣ на этихъ свящ. книгахъ, чтобы выяснить, какой характеръ отношенія къ жизненному злу заключаетъ въ себѣ церковное ученіе, и при этомъ будемъ обращаться къ явленіямъ жизни современной, параллельнымъ библейской.

Вотъ, праведный Іовъ, не согрѣшающій предъ Господомъ ни единымъ тяжкимъ грѣхомъ, вдругъ подвергается ужаснѣйшей карѣ Божьей. Изумленный, убитый нравственно, обращаетъ онъ взоръ на окружающую жизнь и начинаетъ углубляться въ ея смыслъ. Онъ всегда исполнялъ волю Божію, жилъ въ согласіи съ Тѣмъ, Кто управляетъ міромъ, къ Кому устремляется всякая жизнь: и что же? Жизнь земная, повидимому, вовсе не находится въ гармоніи съ божественною (см. Іова XXI, 5—21). *„Посмотрите на меня и ужаснитесь, и положите перстъ на уста. Лишь только я вспомню, содрагаюсь, и трепетъ объемлетъ тѣло мое. Почему беззаконные живутъ, достигаютъ старости, да и силами крѣпки? Дѣти ихъ съ ними предъ лицемъ ихъ, и внуки ихъ предъ глазами ихъ. Домы ихъ безопасны отъ страха, и нѣтъ жезла Божія на нихъ. Волъ ихъ оплодотворяетъ и не извергаетъ; корова ихъ зачинаетъ и не выкидываетъ. Какъ стадо, выпускаютъ они малютокъ своихъ, и дѣти ихъ прыгаютъ. Восклицаютъ подъ голосъ тимпана и цитры, и веселятся при звукахъ свирѣли. Проводятъ дни свои въ счастьи и мгновенно сходятъ въ преисподнюю. А между тѣмъ они говорятъ Богу: отойди отъ насъ; не хотимъ мы знать путей Твоихъ; что Вседержитель, чтобы намъ служить Ему, и что пользы прибѣгать къ Нему? Видишь, счастіе ихъ не отъ ихъ рукъ“.*

Какъ теперь объяснилъ бы нашъ авторъ міровое зло, отрицая свободную волю человѣка, его причинившую? Личныя страданія онъ хотя и не можетъ ни откуда вывести, но настаиваетъ по крайней мѣрѣ на томъ, что страданія наши сами по себѣ служатъ ко благу,—объ этомъ мы будемъ говорить въ другой разъ. Но какъ объяснилъ бы авторъ существованіе зла въ самой жизни? Если по автору цѣль жизни заключается въ томъ, чтобы личность вся цѣликомъ исчезала въ пользу мірового цѣлаго, если, какъ онъ прямо выражается, жить надо для разумнаго сознанія, а это сознаніе есть *все*, есть тотъ законъ, что управляетъ, съ необходимостью, жизнью, то откуда же можетъ появляться *жизненное* зло? Авторъ говоритъ въ X-й главѣ своей книгѣ: „разумъ для человѣка — тотъ законъ, по которому совершается его жизнь. И законъ, который знаемъ въ себѣ, какъ законъ нашей жизни, есть

тотъ же законъ, по которому совершаются и всѣ внѣшнія явленія міра". Если же законъ разума состоитъ, по автору, именно въ томъ, чтобы жить для всего міра, для блага той жизни, которая не въ моей личности, но внѣ насъ — то какимъ же образомъ можетъ случиться, чтобы господствующимъ началомъ въ жизни оказывалось зло, чтобы вся та жизнь вооружалась на праведника? По автору, отреченіе отъ блага животной личности есть соглашеніе своей жизни съ міровой; но дѣйствительность говоритъ о противоположномъ: о совершенной, повидимому, несовмѣстимости такой жизни съ жизнью міра. Вотъ это-то явленіе и ужасаетъ праведнаго Іова. Вся жизнь представляется ему вооружившеюся противъ него и онъ готовъ самого Господа Бога считать своимъ врагомъ (см. XXX, 20—30). „*Я взываю къ Тебѣ и Ты не внимаешь мнѣ, — стою, а Ты только смотришь на меня. Ты сдѣлался жестокимъ ко мнѣ. Крѣпкою рукою враждуешь противъ меня. Ты поднялъ меня и заставилъ носиться по вѣтру, и сокрушаешь меня. Такъ, я знаю, что Ты приведешь меня къ смерти и въ домъ собранія всѣхъ живущихъ. Вѣрно Онъ не простретъ руки Своей на домъ костей. Будутъ ли они кричать при своемъ разрушеніи? Не плакалъ ли я о томъ, кто былъ въ горѣ? Не скорбѣла ли душа моя о бѣдныхъ? Когда я чаялъ добра, пришло зло; когда ожидалъ свѣта, пришла тьма. Мои внутренности кипятъ и не перестаютъ, встрѣтили меня дни печали. Я хожу почернѣлый, но не отъ солнца; встаю въ собраніи и кричу. Я сталъ братомъ шакаловъ и другомъ страусовъ. Моя кожа почернѣла на мнѣ и кости мои обгорѣли отъ жара. И цитра моя сдѣлалась унылой и свирѣль моя — голосомъ плачевнымъ*". На физическія ли страданія жалуется праведникъ? Нѣтъ, его ужасаетъ видъ міровой жизни, гдѣ добро погибаетъ, а царствуетъ зло. И, конечно, Іовъ, къ сожалѣнію, не есть единственный примѣръ жизненной жертвы. О чемъ томились Исаія, Іеремія и др. служители Божіи и вообще всѣ лучшіе люди, какъ не о томъ, что не разумъ, а злое начало является въ жизни одолѣвающимъ? Аристидъ, Сократъ, Цицеронъ, Колумбъ, Іоаннъ Гусъ, Савонаролла, или изъ литературныхъ типовъ: Гамлетъ, Донъ Карлосъ, Чацкій и дальнѣйшій рядъ міровыхъ страдальцевъ— вотъ вамъ живыя доказательства тому, что самая-то жизнь въ цѣломъ отражается на душѣ именно несебялюбца и вовсе не какъ разумное начало, добро, а какъ зло, ибо „весь міръ въ злѣ лежитъ" (1 Іоан. V, 19), какъ учитъ апостолъ Іоаннъ, на котораго любитъ ссылаться авторъ.

Итакъ, нужно имѣть особенныя *внѣмірскія вѣрованія*

и надежды, чтобы выдерживать эту борьбу, которую поднимаетъ весь во злѣ лежащій міръ противъ праведниковъ. Скажите: чѣмъ онъ можетъ себя утѣшить и укрѣпить, когда, вмѣсто обѣщаннаго разумнаго сознанія, онъ замѣчаетъ въ мірѣ господствующими „похоть плоти, похоть очесъ и гордость житейскую?“ Неужели отвлеченною мыслью о томъ, что въ мірѣ существуетъ прогрессъ, что чрезъ 300 лѣтъ будетъ лучше? Да, такъ можно утѣшаться, пока приходится о жизни только резонировать; но когда на самомъ дѣлѣ придется выносить жизненную борьбу, то, разумѣется, человѣкъ будетъ имѣть оружіе противъ унынія и отчаянія лишь въ томъ случаѣ, если кругозоръ не будетъ ограниченъ этимъ живущимъ міромъ въ какомъ бы то ни было его опредѣленіи, но если онъ будетъ знать о существованіи иного внѣмірнаго, въ мірѣ непроявляющагося въ полнотѣ закона, закона исходящаго не отъ міра, но отъ *Святаго и Праведнаго*, осудившаго міровую злобу, какъ въ видѣніи Навуходоносора. И замѣчательно, что именно не иное что, а единственно это вѣрованіе въ премірнаго Бога утѣшаетъ и Іова. Міровая неправда, и злоба, и скорби его настолько давятъ, что онъ близокъ къ ропоту, но давно созрѣвшая мысль о праведности и величіи Божіемъ его останавливаетъ. „*Живъ Богъ, лишившій меня суда, и Вседержитель, огорчившій душу мою!*“ восклицаетъ Іовъ, выражая въ этихъ словахъ увѣренность, что непостижимое міровое зло, обрушивающееся на него невинно, имѣетъ себѣ такое или иное оправданіе у Бога, Который, какъ близкій его сердцу, Вседержитель міра и Отецъ людей, рано или поздно искупитъ людей отъ господства зла; такъ прямо и говоритъ онъ (въ гл. XIX, ст. 21—27). „*Помилуйте, помилуйте меня вы, друзья мои; ибо рука Божія коснулась меня. Зачѣмъ и вы преслѣдуете меня, какъ Богъ, и плотію моею не можете насытиться? О если бы записаны были слова мои. Если бы начертаны были они въ книгѣ рѣзцомъ желѣзнымъ съ словами, — на вѣчное время на камнѣ вырѣзаны были! А я знаю, что Искупитель мой живъ и Онъ въ послѣдній день возставитъ изъ гроба распадающуюся кожу мою сію. И я во плоти моей узрю Бога. Я узрю Его самъ, мои глаза, не глаза другого увидятъ Его*“.

V.

Божія премудрость въ мірѣ.

Первая задача жизни, которую встрѣтило человѣчество, это разсчетъ съ внесеннымъ въ міръ зломъ, которое возстаетъ

на всякаго, желающаго жить по началамъ правды. Это зло не имѣетъ никакого объясненія и оправданія для естественнаго человѣка, но только твердая, непоколебимая вѣра въ Бога можетъ если не объяснить его, то по крайней мѣрѣ дать надежду на Божію премудрость, что она „ими же вѣсть судьбами“ примиритъ со своимъ промысломъ міровое зло. Даже болѣе, эта вѣра въ личнаго Бога достигаетъ такой твердости, что упованіе на Его, имѣющую нѣкогда открыться въ мірѣ премудрость, научаетъ среди этого міра скорбей и беззаконія, каковымъ онъ представляется для неискупленнаго человѣка, научаетъ усматривать слѣды дѣйствующаго надъ міромъ пріуготовительнаго Промысла Божія. Въ этомъ и заключается содержаніе книги Притчей. Вопреки видимому въ мірѣ господству зла, она выясняетъ ту истину, что: 1) зло это не первоначально, что не для его господства Богъ сотворилъ міръ, 2) указываетъ, что если праведникъ въ этой жизни не оправдывается, а долженъ уповать на премірнаго Господа, то во всякомъ случаѣ и нечестивый-то, тотъ, который живетъ за одно съ этой міровою жизнью, тоже не можетъ оставаться при своемъ, ибо зло само себя обличаетъ (см. Прит. I, 10—32). „*Сынъ мой! Если будутъ склонять тебя грѣшники, не соглашайся. Если будутъ говорить: иди съ нами, сдѣлаемъ засаду для убійства, подстережемъ непорочнаго безъ вины, живыхъ проглотимъ ихъ, какъ преисподняя, и цѣлыхъ, какъ нисходящихъ въ могилу... Сынъ мой! Не ходи въ путь съ ними, и удержи ногу твою отъ стези ихъ... Кто алчетъ чужого добра, онъ отнимаетъ жизнь у овладѣвшаго имъ. Премудрость возглашаетъ на улицѣ, на площадяхъ возвышаетъ голосъ свой: доколѣ, невѣжды, будете любить невѣжество?... Обратитесь къ моему обличенію: вотъ я изолью на васъ духъ мой, возвѣщу вамъ слова мои. Я звала и вы не послушались... За то и я посмѣюсь вашей погибели, порадуюсь, когда придетъ на васъ ужасъ; когда придетъ на васъ ужасъ, какъ буря и вода, какъ вихрь пронесется на васъ... За то, что они возненавидѣли знаніе, и не избрали для себя страха Господня, потому что упорство невѣждъ убьетъ ихъ и безпечность глупцовъ погубитъ ихъ*“. Пусть же глупцы не вразумляемые собственною погибелью, продолжаютъ предаваться страстямъ и искажать законы жизни; но праведникъ вѣруетъ, что Господь, создавшій весь міръ, не могъ его создать иначе, какъ премудростью, и что ея законы только потемнены, а не вовсе навсегда изринуты изъ жизни (см. Прит. VIII, 22 — 30). „*Господь имѣлъ меня началомъ пути Своего, прежде созданія Своего искони. Отъ вѣка я помазана,*

отъ начала, прежде бытія земли. Я родилась, когда еще не существовали бездны, когда еще не было источниковъ, обильныхъ водою. Я родилась прежде, нежели водружены были горы, прежде холмовъ, когда еще Онъ не сотворилъ ни земли, ни начальныхъ пылинокъ вселенной. Когда Онъ уготовлялъ небеса, я была тамъ. Когда Онъ проводилъ круговую черту по лицу бездны, когда утверждалъ вверху облака, когда укрѣплялъ источники бездны, когда давалъ морю уставъ, чтобы воды не переступали предѣловъ его, когда полагалъ основанія земли, тогда я была при Немъ художницей, и была радостью всякій день, веселясь предъ лицемъ Его во все время".

Такимъ образомъ, отдаляясь отъ мірскихъ похотей, прилѣпляясь ко премірному Богу, чрезъ изученіе Его Промысла, человѣкъ исполняетъ свое истинное назначеніе и находитъ бодрость для жизненной борьбы. Не все въ жизни есть зло: можно возвышаться надъ міромъ и находить высшее добро божественной премудрости (см. Прит. VIII, 1—17). *„Не премудрость ли взываетъ? И не разумъ ли возвышаетъ голосъ свой? Она становится на возвышенныхъ мѣстахъ, при дорогѣ на распутіяхъ; она взываетъ у воротъ при входѣ въ городъ, при входѣ въ дверь: „къ вамъ, люди, взываю я и къ сынамъ человѣческимъ голосъ мой! Научитесь, неразумные, благоразумію, а глупые—разуму... Пріимите ученіе мое, а не серебро; лучше знаніе, нежели отборное золото... Страхъ Господень—ненавидѣть зло; гордость и высокомѣріе и злой путь я ненавижу. У меня совѣтъ и правда; я разумъ, у меня сила"*.

Итакъ, если Іовъ научилъ насъ противопоставлять міровому злу вѣру въ премірнаго личнаго Бога, хотя и скрывающагося за видимымъ грѣховнымъ міромъ, но по Своему существу совершенно чуждаго міровому грѣху — то Притчи Соломоновы указываютъ и слѣды божественной премудрости въ мірѣ, показываютъ, что доброе въ мірѣ не случайно, не есть лишь временное и внѣшнее измѣненіе грѣховнаго мірового цѣлаго, но оно исходитъ свыше, и тѣ, которые умѣютъ отрѣшаться отъ міра и возносить свой умъ къ Богу, тѣ найдутъ эту премудрость, хотя и не примирятъ ея еще съ мірскими беззаконіями. Опять же мы видимъ, что даже *добрая сторона этого міра не можетъ имѣть сама въ себѣ объясненія,* но возводитъ нашу мысль, или постулируетъ къ премірной премудрости Божіей. Не такъ дѣлаетъ нашъ авторъ и съ нимъ весь раціонализмъ, который думаетъ здѣсь, въ этомъ мірѣ вещей найти всю правду. Они говорятъ, что если ея нѣтъ теперь, то она будетъ; *прогрессъ* у нихъ замѣняетъ

понятіе премірной премудрости. „Не смотря на міровое зло“, говорятъ они, „не поддавайся его вліянію: все, что ты видишь вокругъ тебя, измѣняется къ лучшему; вѣрь, что разумное сознаніе, которое теперь всюду въ жизни попирается, нѣкогда возобладаетъ надъ міромъ и тогда посрамлены будутъ ложь и зло. Это зло есть не существенное, а лишь временная форма разумнаго сознанія, точно такъ же, какъ, напримѣръ, боль у дѣтей при прорѣзываніи зубовъ, или корь, относительно которыхъ нечего вовсе огорчаться, а скорѣе должно радоваться, какъ признаку тѣлеснаго роста“. — Что сказать на такое объясненіе мірового зла?

Мы уже не будемъ ставить подъ сомнѣніе міровой прогрессъ, не будемъ противопоставлять ему мысли о параллельномъ развитіи добра и развитіи зла, въ силу чего прогрессъ заключался бы развѣ въ томъ, какъ говорилъ еще Погодинъ, что Каинъ убилъ Авеля дубиной, а теперь братъ брата убиваетъ утонченнымъ ядомъ или усовершенствованною учеными пулей. Пусть будетъ не такъ, пусть мы вѣримъ, что все идетъ къ лучшему; но если это лучшее и худое не существенны, а только формальны, по видимости различаются другъ отъ друга: то не злѣйшее ли отчаяніе овладѣетъ праведникомъ, борющимся со зломъ? Вотъ я вижу, какъ гибнутъ человѣческія души, какъ прекрасные свѣтлые юноши становятся честолюбцами или взяточниками, какъ невинныя дѣвушки попадаютъ въ пучину разврата и дѣлаютъ его средствомъ для своей жизни, какъ родители мучатъ и развращаютъ своихъ дѣтей, какъ высокія религіозныя стремленія осмѣиваются обществомъ — и во всемъ этомъ буду ли я утѣшенъ, если мнѣ скажутъ, что бѣдствія эти необходимы для дальнѣйшаго прогресса? Жалкое утѣшеніе! Да развѣ въ этомъ прогрессѣ будутъ участвовать невинно погибшія? Я хочу видѣть ихъ-то гдѣ-либо оправданными, ихъ удовлетворенными, какъ видѣлъ Іоаннъ въ Апокалипсисѣ (VI, 10—12). Что же утѣшитъ меня при видѣ погибающихъ душъ, что избавитъ отъ того „бунта“ противъ Творца, который поднялъ было герой Достоевскаго Иванъ Карамазовъ, если не вѣра въ то, что помимо этихъ міровыхъ законовъ существуетъ въ мірѣ иная высшая, открывающаяся премудрость, съ которой я долженъ соглашать свои стези?

Однако жизнь показываетъ мнѣ еще большее, показываетъ, что и этого я не могу думать, что даже вѣра въ премірную премудрость не даетъ сама по себѣ мнѣ жизненнаго удовлетворенія, а только приближаетъ къ нему, ибо оказывается зло не только внѣ меня, но и во мнѣ; тщетно я стремлюсь познавать Бога и Его премудрость — дѣйствительность

громко говоритъ о моей, хотя не отъ меня зависящей, отрѣшенности отъ ея путей. Эту горькую истину нашей грѣховности и отдѣленности міра отъ премудрости Божіей свидѣтельствуетъ Экклезіастъ. Премудрость Божія иногда доступна познанію, и, конечно, тѣмъ самымъ возвышаетъ нашъ духъ надъ міромъ, но, увы, мы видимъ, что міровая жизнь все-таки съ ней не согласуется, идетъ противъ нее, видимъ, что и сами-то мы не въ силахъ ей слѣдовать, такъ что, по слову Экклезіаста, *„во многой мудрости много печали, и кто умножаетъ познанія, умножаетъ скорбь“* (I, 18). *„И обратился я“*—говоритъ онъ (см. IV, 1—5)—*„и увидѣлъ всякія угнетенія, какія дѣлаются подъ солнцемъ: и вотъ слезы угнетенныхъ, а утѣшителя у нихъ нѣтъ; и въ рукѣ угнетающихъ ихъ—сила, а утѣшителя у нихъ нѣтъ. И ублажилъ я мертвыхъ, которые давно умерли, болѣе живыхъ, которые живутъ доселѣ. А блаженнѣе ихъ обоихъ тотъ, кто еще не существовалъ, кто не видалъ злыхъ дѣлъ, какія дѣлаются подъ солнцемъ... И это суета и утомленіе духа“.*

Тщетно трудится мудрый: онъ безсиленъ надъ зломъ жизни (см. Эккл. I, 12—18). *„Я, Экклезіастъ, былъ царемъ надъ Израилемъ въ Іерусалимѣ. И предалъ я сердце тому, чтобы изслѣдовать и испытать мудростью все, что дѣлается подъ небомъ: это тяжелое занятіе далъ Богъ сынамъ человѣческимъ, чтобы они упражнялись въ немъ. Видѣлъ я всѣ дѣла, какія дѣлаются подъ солнцемъ, и вотъ все суета и утомленіе духа! Кривое не можетъ сдѣлаться прямымъ, и чего нѣтъ, того нельзя считать. Говорилъ я съ сердцемъ моимъ такъ: вотъ я возвеличился и пріобрѣлъ мудрости больше всѣхъ, которые были прежде меня надъ Іерусалимомъ, и сердце мое видѣло много мудрости и знанія. И предалъ я сердце мое тому, чтобы познать мудрость, и познать безуміе и глупость; я узналъ, что и это томленіе духа“.*

Гдѣ же разгадка этого всемірнаго горя, этого, повидимому, совершеннаго отсутствія на землѣ правды? Или ея нѣтъ вовсе? Нѣтъ, она есть у Бога: Онъ *„приведетъ на судъ и все тайное, хорошо ли оно, или худо..., когда возвратится прахъ въ землю, чѣмъ онъ и былъ, а духъ возвратится къ Богу, Который далъ его“* (гл. XII). Но почему же на землѣ ея Нѣтъ? Почему здѣсь она безсильна? *„Только это нашелъ я“* — отвѣчаетъ Экклезіастъ, — *„что Богъ сотворилъ человѣка правымъ, а люди пустились во многіе помыслы“*. Вотъ гдѣ корень зла — въ нравственномъ безсиліи человѣка (II, 17—19). *„Что толку въ высокихъ чаяніяхъ человѣка,*

если не отъ него зависитъ его жизнь, если онъ—игралище стихій внѣшнихъ и страстей внутреннихъ (см. гл. III, 1—22).

Пусть же научитъ насъ авторъ новаго идеала „жизни“ тому, какъ бороться съ присущимъ человѣку зломъ внутреннимъ. Вотъ онъ самъ и его послѣдователи, положимъ, противились *разумнымъ сознаніемъ*, удостовѣрились въ томъ, что истинная жизнь заключается въ міровомъ цѣломъ, что ихъ личности — это призракъ; но что имъ сдѣлать со своею, неизгладимою никакими теоріями, гордостью, тщеславіемъ, сладострастіемъ? Авторъ не только не даетъ никакихъ жизненныхъ средствъ для борьбы съ грѣховностью нашей природы, но не можетъ ея и объяснить. Если бы онъ и въ этомъ пунктѣ слѣдовалъ излюбленному имъ германскому монизму, то послѣдній присущее человѣческой волѣ зло объясняетъ тоже, какъ неизбѣжную стадію развитія, какъ явленіе столь же естественное, сколь естественно выпаденіе зубовъ у дѣтей и сѣдина у стариковъ. Если мужъ зарѣзалъ жену, сынъ отравилъ отца, то это все лишь доказательства еще невысокой культуры этихъ людей,—и только. Толстой имѣетъ пока еще слишкомъ здравую натуру, чтобы она могла перенести подобныя дикія объясненія, а потому онъ упоминаетъ о сверхсильномъ въ человѣкѣ злѣ, на которое прежде жаловался со страшными проклятіями, указывая на свое и общечеловѣческое нравственное безсиліе (письмо къ Энгельгарду), а теперь, видно, хотя отчасти съ нимъ примирился подъ вліяніемъ Гартмана, но только отчасти, ибо еще недавно вновь заикнулся о нѣкоей таинственной и необъяснимой силѣ зла. Но если съ этимъ, присущимъ нашей природѣ зломъ мириться, если считать его дѣйствительно присущимъ намъ, по существу, естественнымъ закономъ, а не паденіемъ, то къ чему всѣ эти разсужденія о жизни, о возрожденіи?

VI.

Искупленіе.

Зло—не въ животной личности, не въ плотскости только человѣка, не въ общественномъ невѣжествѣ, а въ дисгармоніи, внесенной въ нашу природу ея паденіемъ. Вотъ откуда тотъ отчаянный вопль міра, который раздается изъ начала его существованія до нынѣ. Вотъ въ чемъ корень отчаянія и унынія всѣхъ нерелигіозныхъ искателей истины, составляющихъ центральный типъ всей русской классической литературы. Не въ мірѣ внѣшнемъ только, не въ своей чувственной природѣ, но въ себѣ самомъ человѣкъ несетъ корень зла, ви-

дитъ это зло рѣшительно во всѣхъ людяхъ, и чѣмъ онъ можетъ умирить свою скорбную душу, если не вѣрою, опять-таки, въ премірнаго, т. е. не въ міровомъ цѣломъ происходящаго, который нѣкогда посрамитъ, побѣдитъ это зло не въ будущихъ только людяхъ, а во всѣхъ, которые именно съ нимъ встрѣтятся въ другой, лучшей жизни, упомянутой въ Экклезіастѣ? И вотъ слѣдующая учительная книга „Премудрости Соломоновой“ говоритъ о господствующемъ въ жизни злѣ, о непокорящихся Премудрости Божьей людяхъ, которые звѣрски убиваютъ праведника, но Господь послѣ смерти его вознаграждаетъ, а ихъ посрамляетъ (Прем. II, 10 — 18). *„Неправо умствующіе говорили: коротка и прискорбна наша жизнь, и нѣтъ человѣку спасенія отъ смерти и не знаетъ, кто бы его освободилъ отъ ада. Будемъ же наслаждаться настоящими благами и спѣшить пользоваться міромъ, какъ юностью. Сила наша да будетъ закономъ намъ, ибо безсиліе оказывается безполезнымъ. Устроимъ ковы праведнику, ибо онъ въ тягость намъ, и противится дѣламъ нашимъ, укоряетъ насъ въ грѣхахъ противъ закона и поноситъ насъ за грѣхи нашего воспитанія, объявляетъ себя имѣющимъ познаніе о Богѣ и называетъ себя сыномъ Господа; онъ, предъ нами,—обличеніе помысловъ нашихъ. Тяжело намъ и смотрѣть на него; ибо жизнь его не похожа на жизнь другихъ, и отличны пути его. Онъ считаетъ насъ мерзостью и удаляется отъ путей нашихъ, какъ отъ нечистоты: ублажаетъ кончину праведныхъ и тщеславно называетъ отцемъ своимъ Бога. Увидимъ, истины ли слова его, и испытаемъ, какой будетъ исходъ его; ибо если этотъ праведникъ сынъ Божій, то Богъ защититъ его и избавитъ его отъ руки враговъ. Испытаемъ его оскорбленіемъ и мученіемъ, чтобы узнать смиреніе и видѣть незлобіе его; осудимъ его на безчестную смерть, ибо, по словамъ его, о немъ попеченіе будетъ. Такъ они умствовали и ошиблись, ибо злоба ихъ ослѣпила ихъ. И они не познали тайнъ Божіихъ, не ожидали воздаянія за святость, и не считали достойными награды душъ непорочныхъ. Богъ создалъ человѣка для нетлѣнія и содѣлалъ его образомъ вѣчнаго бытія Своего. Но завистію діавола вошла въ міръ смерть и испытываютъ ее принадлежащіе къ удѣлу его. А души праведныхъ въ рукѣ Божіей, и мученіе не коснется ихъ“* и т. д.

Оправдались ли въ дѣйствительности пророчества в. завѣта? Да, Богъ, каравшій Іова, далекій, будто бы, отъ естества человѣческаго, дѣйствительно сталъ какъ бы самъ предъ Собою его Искупителемъ и человѣки въ плоти узрѣли Бога. Міротворческая Премудрость Божія сошла съ неба на землю;

ненавистный грѣшному міру Праведникъ, называвшій Отцомъ Своимъ Бога, дѣйствительно замученъ ими и дѣйствительно Богъ по смерти прославилъ Его и воцарилъ надъ жизнью. Если в. завѣтъ, а въ лицѣ его—самое существо жизни, требовало иного внѣмірнаго существованія, требовало, чтобы премірная премудрость вошла и въ этотъ міръ, основала здѣсь иную жизнь, очистила бы и внутреннее естество наше — то христіанство и увѣряетъ насъ, что есть жизнь за гробомъ, гдѣ живетъ правда; что есть эта божественная жизнь и здѣсь на землѣ—это жизнь церкви; что естество наше очищено Христомъ, если только мы пріобщаемся Его жизни. „*Всякій, вѣрующій, что Іисусъ есть Христосъ, отъ Бога рожденъ,—всякій, рожденный отъ Бога, побѣждаетъ міръ, и сія есть побѣда побѣдившая міръ—вѣра наша*“ (1 Іоан. IV, 1—4). Апостолъ Павелъ объяснялъ, что печальныя послѣдствія грѣховнаго паденія человѣчества вызывали въ немъ жажду искупленія, и дѣйствительно, мы видимъ, что началомъ, двигавшимъ сознаніе ветхо-завѣтной церкви къ Христу и къ надеждѣ на вѣчную жизнь, является постоянная его встрѣча со зломъ природы, зломъ въ себѣ и зломъ общества; эти три начала вызываютъ жажду внѣприродной загробной жизни, внѣприроднаго перерожденія во Христѣ и внѣприроднаго общества — Церкви. Эти три начала волей-неволей встрѣчаются понынѣ сознанію всякаго, стремящагося къ добру, человѣка и склоняютъ его войти въ единеніе со Христомъ.

Мы видѣли, что разбираемый нами авторъ при сознательной встрѣчѣ съ этими началами разрѣшаетъ ихъ въ смыслѣ противохристіанскомъ, потому что его философская мысль развивается въ сознательно враждебномъ христіанству направленіи, и не имѣя силы бороться, при отсутствіи теоретической подготовки, съ царящей теперь въ извѣстной отрасли наукъ системой *монизма*, придаетъ имъ пантеистическую окраску. Но тотъ же авторъ въ тѣхъ твореніяхъ, гдѣ онъ высказывается такъ сказать безсознательно, гдѣ за него говоритъ его художественный геній, тамъ онъ прямо и ясно показываетъ, что именно эти-то три, отвергнутыя въ его послѣднемъ твореніи, проблемы жизни суть неизбѣжные и вѣрнѣйшіе факторы рел. міросозерцанія человѣка, что эти-то истины: 1) вѣчной жизни, 2) Искупителя, и 3) Церкви, эти три рода новой жизни природной, личной и общественной являются необходимымъ предметомъ естественнаго стремленія человѣческаго духа, хотя и недостижимымъ внѣ Церкви, внѣ живаго Христа.

VII.

Литературные типы Толстого о трехъ жизненныхъ истинахъ христіанства.

Не будемъ обстоятельно анализировать типы толстовскихъ романовъ, но окинемъ бѣглымъ взглядомъ хотя нѣкоторые изъ нихъ. Вотъ его первое произведеніе: „Дѣтство, отрочество и юность". Развѣ здѣсь нѣтъ рѣчи о грѣховности всей внѣшней жизни, объ испорченности человѣческой природы? Развѣ высокія мечты проснувшагося сознанія въ героѣ повѣсти не манили его непосредственно къ геройскимъ страданіямъ, не представлялись ему они въ качествѣ подвига праведника и всеобщей къ нему ненависти? Но, увы, мечты остаются мечтами, а просыпающееся сознаніе затемняется просыпающимися съ возрастомъ страстями и растущимъ вмѣстѣ съ культурой себялюбіемъ. Это развивающееся въ естественномъ человѣкѣ зло, растущее въ немъ со страшною силою, эта идея зла, прирожденнаго намъ, исключаемая философіей Толстого, однако издавна была предметомъ его художественнаго анализа и развивается въ самыхъ раннихъ повѣстяхъ: „Записки маркера", „Казаки", затѣмъ въ „Аннѣ Карениной", въ сказкѣ: „Упустишь огонь — не потушишь", и, наконецъ, достигаетъ своего высшаго выясненія въ озаглавленной соотвѣтственно драмѣ: „Власть тьмы". Изъ всѣхъ этихъ твореній, думается, съ достаточною очевидностью явствуетъ, что зло, прирожденное нашей природѣ, есть и активная, и господствующая въ естественной жизни сила. Тщетно стараются побороть ее естественнымъ путемъ герои указанныхъ повѣстей и въ частности главные герои „Анны Карениной".

Но кто все-таки побѣждаетъ эту эгоистическую страстную жизнь? Кто уклоняется отъ этой жизненной, взаимной между людьми борьбы? Тѣ, кто свой бытъ прививаютъ къ иной, внѣмірной жизни, соединяющей въ себѣ давно прошедшую священную древность съ будущимъ загробнымъ воздаяніемъ, не ту вѣчную, но безличную жизнь разумнаго сознанія, о которой теперь толкуетъ авторъ, но жизнь въ живой связи съ живымъ Христомъ, съ древними праведниками и будущимъ судомъ Бога, который и теперь *правду видитъ, да не скоро скажетъ*, какъ объясняетъ Платонъ Каратаевъ,— Бога, Который *себѣ* сохраняетъ *отмщеніе* и воздаяніе, (слова, поставленныя авторомъ въ эпиграфѣ на романѣ„ Анна Каренина"). Это есть жизнь въ Христовой Церкви, которую вела княжна Марья, въ „Войнѣ и мирѣ", со своими монашками и странницами, и невѣста Левина, въ послѣднемъ романѣ, та жизнь Церкви, къ которой послѣ долгихъ мечтаній присоеди-

няются два несходныхъ по характеру, но стремившихся къ истинѣ молодыхъ героя „Войны и мира“; это общеніе съ живымъ Христомъ, и съ Богомъ, къ которой прибѣгаетъ Левинъ во время родовъ жены.

Будетъ ли авторъ въ состояніи замѣнить этого живого Христа идейнымъ? Онъ дѣлаетъ подобную попытку въ своихъ романахъ неоднократно, откуда можно видѣть, что пантеистическое міровоззрѣніе Шопенгауера и его учениковъ еще тогда владѣло авторомъ. Такъ многіе его герои во снѣ или въ горячечномъ бреду теряютъ сознаніе своей личности, и то видятъ себя во образѣ другихъ людей, то представляютъ себя слившимися съ міромъ. Такъ было во снѣ Пети Ростова, Николеньки, сына князя Андрея, Пьера Безухова и пр. Это философія словъ и бреда, не *разумнаго сознанія,* но именно философія безсознательнаго, какъ его справедливо назвалъ такъ много повліявшій на автора Гартманъ. Но въ нѣкоторыхъ случаяхъ Толстой оговариваетъ себя самого, представивъ пантеистическое воззрѣніе нашимъ природнымъ, естественнымъ. Такъ, въ „Войнѣ и мирѣ“ при изображеніи смерти кн. Андрея, который хочетъ себя утѣшить пантеистическими идеями, авторъ учитъ, что это выходило отвлеченно, умственно. Въ разсказѣ: „Христосъ въ гостяхъ у мужика“ — та же неудача. Здѣсь простолюдинъ, ожидая увидѣть Христа по какому-то мистическому предчувствію, сдѣлалъ нѣсколько добрыхъ дѣлъ, но Христосъ долго не приходитъ; наконецъ, вдругъ призываетъ крестьянина, и онъ вмѣсто Христа видитъ облагодѣтельствованныхъ и вспоминаетъ слова: „Я былъ голоденъ и вы накормили Меня“ и пр. Этотъ разсказъ по идеѣ правдивъ, но скажите, имѣлъ ли бы онъ силу, еслибъ Христосъ въ глазахъ крестьянина былъ бы не живущій посреди насъ живой и личный Искупитель и Примиритель, а отвлеченное разумное сознаніе, разлитое въ людяхъ, еслибъ мы благодѣтельствовали не живому Христу, подавая бѣднымъ, не Христу, котораго мы можемъ любить, которымъ можемъ бороться противъ зла, не Христу, а этому безличному сознанію, котораго ни любить, ни ненавидѣть невозможно. Еслибъ Христосъ не воскресъ изъ мертвыхъ, могъ ли бы другой мужикъ подавить тяжкую обиду пѣснями пасхальныхъ пѣсенъ *со свѣчкой* на сохѣ, въ полѣ? Итакъ, герои Толстого постулируютъ къ живой церкви, къ живому Христу, чрезъ борьбу съ грѣховнымъ закономъ жизни общественной и жизни личной. Говорить ли о злѣ жизни природной, объ отвратительности для сознанія смерти? Опять не раздѣляются ли у автора по отношенію къ этой идеѣ люди на вѣрующихъ въ безсмертіе и невѣрующихъ, изъ которыхъ послѣдніе, особенно „Иванъ Ильичъ“, рѣши-

тельно не могутъ мириться со смертью, а первые, преимущественно крестьяне, побѣдоносно торжествуютъ надъ нею, оканчивая свои дни? Вспомните разсказъ „Три смерти“, или опять „Войну и миръ“. И вообще вездѣ законы *жизни* понимаетъ въ романахъ Толстого народъ лучше, чѣмъ ученые, а понимаетъ именно потому, что живетъ „по Божьи“, какъ сказано въ „Аннѣ Карениной“, что живетъ не мірскими, а церковными идеями. И если авторъ въ другихъ произведеніяхъ жалуется, что и народъ ненавидитъ враговъ, то это опять потому, что онъ съ народомъ пустился только резонировать, а по существу на дѣло не посмотрѣлъ, что снова, однако, удалось ему правильно въ „Войнѣ и мирѣ“, откуда видно, что религіозный народъ далеко возвышенъ надъ международною ненавистью, почему и радуется возможности накормить кашей плѣннаго француза. Пусть же бы нашъ авторъ, написавшій прекрасный педагогическій этюдъ *о томъ, намъ ли учить крестьянскихъ дѣтей, или у нихъ учиться*, еще бы поучился народной вѣрѣ и церковнымъ его взглядамъ на жизнь, т. е. на грѣхъ, на общество, на смерть, и вмѣстѣ съ нимъ увѣровалъ въ Христа, въ Церковь и въ загробную жизнь. Можетъ быть тогда бы онъ вышелъ изъ ряда незаконченныхъ своихъ типовъ, въ родѣ Левина, и тѣ истины, которыя его герои, такъ сказать, предвкушали посредствомъ приближенія къ нимъ путемъ естественнаго нравственнаго развитія, онъ воспринялъ бы чрезъ благодатное общеніе со Христомъ и раскрылъ бы намъ въ образахъ не „Власть тьмы“, но *силу свѣта*.

Да, жизнь, а не теорія, жизнь, а не резонированіе, вводитъ насъ во Христову и церковную истину. И тамъ, гдѣ писатели дѣйствительно не философствуютъ по произволу ума, но изображаютъ живую дѣйствительность, тамъ они поневолѣ вѣщаютъ правду Господню. *„Небеса повѣдаютъ славу Божію, творенія же руку Его возвѣщаетъ твердь“*. Такъ и всѣ русскіе писатели не могутъ создать положительныхъ въ жизни типовъ, кромѣ типовъ церковныхъ. Даже единственный, нераскаявшійся вполнѣ нецерковный мыслитель Тургеневъ не могъ нарисовать ни одного не христіанскаго добраго характера: „Живыя мощи“, „Лиза“, „Писаревъ“ — вотъ тѣ церковно-религіозные герои, что одни только умѣли разрѣшить правильно задачу жизни, неразрѣшимую для его типовъ нерелигіозныхъ и конечно всего менѣе типа Базарова, въ которомъ высказалось полное безсиліе автора указать добро, внѣ Бога и Христа.

Говорить ли о прочихъ великихъ художникахъ жизни? Они всѣ не только въ типахъ изображали жизненную правду и жизненное торжество христіанства, но и сами-то съ такою

силою въ немъ убѣждались, что одни, будучи воспитаны внѣ религіозныхъ началъ, приводились къ нимъ наблюденіями надъ жизнью сознательно и свободно, а другіе съ юныхъ лѣтъ сознательно и неизмѣнно проводили ихъ въ жизнь. Таковы и Пушкинъ, и Гоголь, и Достоевскій, и Некрасовъ, и А. Толстой, и Майковъ, и Писемскій, не говоря уже о всѣхъ славянофилахъ. Въ послѣдніе годы за религіозную идею и ея первенствующее въ жизни значеніе ухватились Евг. Марковъ, Гл. Успенскій, и даже сатирическій старецъ Салтыковъ-Щедринъ. Въ новѣйшихъ очеркахъ, въ родѣ: „Христова невѣста", онъ прямо указываетъ смыслъ жизни не во внѣшнихъ административныхъ реформахъ, а въ личномъ служеніи ближнимъ и Богу.

Итакъ, та область печатнаго слова, которая представляетъ собою не искусственное резонированіе, а непринужденное, свободное отъ тенденцій изображеніе жизни, т. е. наша художественная литература непроизвольно „едиными усты и единымъ сердцемъ" отсылаетъ насъ къ христіанскимъ идеаламъ, къ жизни церковной. Прививаясь къ ней, мы сами получаемъ истинную жизнь, мы находимъ разрѣшеніе тѣхъ запросовъ, что ставитъ намъ сама наша природа и смыслъ вещей. Эти вопросы, на коихъ развивались пророчественныя чаянія ветхаго завѣта, вопросы о грѣхѣ и воздаяніи разрѣшены пришествіемъ Христовымъ на землю, и разрѣшаются каждымъ человѣкомъ по мѣрѣ того, какъ онъ доразвивается до пришествія Христова не вообще на землю, а въ его сердце. Объ этомъ мы и поведемъ дальнѣйшую рѣчь, остановившись въ частности на объясненіи Толстымъ явленій земныхъ страданій и тѣлесной смерти.

VIII.

Ученіе новаго завѣта о жизни.

Мы сказали, что со времени грѣхопаденія и той дисгармоніи, которую оно внесло въ жизнь личную, общественную и міровую, содержаніе религіозной морали къ своей прежней цѣли—уподобленія человѣка святѣйшему Первообразу своему, Богу—присоединяетъ еще другую,—педагогическую, или, какъ выражается апостолъ, пѣстунскую, заключающуюся въ томъ, чтобы самого человѣка и самую жизнь очищать отъ внесеннаго грѣхомъ раздѣленія и тьмы. Пришествіе Христово на землю исполнило это дѣло: оно осуществило надежды и чаянія ветхозавѣтныхъ праведниковъ, устранивъ тѣ преграды, которыя имъ противопоставляла жизнь. Смерть не можетъ теперь уже убивать въ насъ стремленія къ праведности и истинѣ,

потому что мы знаемъ, что насъ ожидаетъ за гробомъ вѣчная жизнь; господство зла въ общественной жизни и часто замѣчаемый наклонъ какъ бы всей жизни къ злому началу и попраніе добраго—представляется истинному христіанину, какъ только призракъ, какъ миражъ: онъ знаетъ, что князь міра сего изгнанъ вонъ воскресеніемъ Христовымъ и что съ тѣхъ поръ истинная жизнь въ мірѣ, жизнь церкви, совершается въ непоколебимомъ единеніи со Христомъ и въ полной святости, и хотя бы въ нее врывались извнѣ сѣмена злой жизни—плевелы, но они, по усмотрѣнію мудраго Господина жатвы, никогда не могутъ заглушить жизнь истинной пшеницы. Наконецъ, встрѣчаясь со злыми страстями собственной личной жизни, человѣкъ смѣло можетъ вести съ ними борьбу, зная, что зло убито Христомъ и можетъ быть убиваемо и нами по мѣрѣ того, какъ мы будемъ пріобщаться Его жизни. Онъ знаетъ далѣе, что Господь по Своему милосердію облегчилъ намъ способы этого духовнаго Ему пріобщенія, давъ неложное обѣтованіе при извѣстныхъ священнодѣйствіяхъ, называемыхъ таинствами, входить въ нашу душу и даже тѣлесно соединяться съ нами, что, конечно, доставляетъ и намъ полную возможность, при вѣрѣ въ это снисхожденіе къ намъ Христа, въ свою очередь широко отворять Ему наше сердце, и, чрезъ сознаніе нашего съ Нимъ общенія, дерзновенно побѣждать мірскія прелести и стремиться къ полному уподобленію съ Нимъ. Вотъ теперь и предстоитъ намъ разрѣшить вопросъ о томъ, въ чемъ же, по ученію нашей вѣры, заключается это *уподобленіе*, эта богоподобная *святость*, къ которой призывалъ народъ свой Господь въ ветхомъ завѣтѣ? Для насъ теперь, съ пришествіемъ Христовымъ, расчищено поле для истинной жизни, остается только поднять положенную на немъ драгоцѣнную *жемчужину*, т. е. дѣйствительно ею жить. Намъ данъ теперь во Христѣ *свѣтъ*, видя который, человѣкъ, по слову Евангелія, можетъ не спотыкаться: но каковъ же истинный *путь* этого свѣта, въ чемъ та истинная *жизнь*, для которой онъ данъ?

Въ отвѣтъ на это сошлемся на тѣ же самыя слова Спасителя, которыми отвѣчаетъ на подобный вопросъ и разбираемая нами книга. „*Законникъ нѣкій всталъ, и, искушая (Іисуса), сказалъ: Учитель, что мнѣ дѣлать, чтобы наслѣдовать жизнь вѣчную? Онъ же сказалъ ему: въ законѣ что написано? Какъ читаешь? Онъ сказалъ въ отвѣтъ: возлюби Господа Бога твоего всѣмъ сердцемъ твоимъ, и всею душою твоею, и всѣмъ разумѣніемъ твоимъ, и ближняго твоего, какъ самого себя. Іисусъ сказалъ ему: правильно ты отвѣчалъ; такъ поступай и будешь жить*“ (Лук. X, 25—28).

Итакъ, со стороны своего *содержанія*, жизнь заключается въ любви къ Богу и къ ближнему; не къ ближнему только, но и къ Богу. Въ этомъ состоитъ существеннѣйшее различіе содержанія нравственности евангельской отъ той, которую проповѣдуютъ монисты и въ томъ числѣ нашъ авторъ; они не признаютъ возможнымъ любить Бога, ибо Богъ у нихъ—безличное начало, а любить возможно только живую личность. Въ одномъ изъ прежнихъ сочиненій Толстой прямо говоритъ: мы должны любить не Бога, котораго и нельзя любить, но ближняго, котораго можно любить, такъ что намъ данъ законъ любить Бога въ ближнемъ своемъ. Повліявшій на мірозрѣніе Толстого современный философъ Гартманъ въ сочиненіи „Phaenomenologie des sittlichen Bewusstsein" прямо говоритъ, что Бога, какъ безличное существо, нельзя любить, а можно только Ему сострадать. Между тѣмъ приведенная заповѣдь закона говоритъ о любви къ Богу не въ переносномъ, а въ прямомъ смыслѣ: *„всѣмъ сердцемъ твоимъ, и всею душою твоею, и всею крѣпостію твоею, и всею мыслію твоею; сія есть первая и наибольшая заповѣдь"*, прибавляетъ Господь въ другомъ евангеліи (Мѳ. XXII, 38),—*„вторая же, подобная ей"*, и пр. Итакъ, если нашъ авторъ отвергаетъ эту первую и большую заповѣдь, то пусть онъ, по крайней мѣрѣ, не изъявляетъ притязанія на тожество своего нравственнаго ученія съ ученіемъ Христовымъ.

Въ чемъ же заключается сущность этой первой заповѣди, которая *вводитъ въ жизнь?* Любовь человѣка къ Богу есть взаимность того же отношенія любви, которую Онъ имѣетъ къ намъ, какъ отецъ къ дѣтямъ. *„Будемъ любить Его, ибо Онъ прежде возлюбилъ насъ"*, говоритъ апостолъ (1 Іоан. IV, 20). *„Въ томъ любовь, что не мы возлюбили Бога, но Онъ возлюбилъ насъ и послалъ Сына Своего въ умилостивленіе за грѣхи наши"*, говоритъ онъ въ той же главѣ (ст. 10). Итакъ, эта любовь имѣетъ тѣснѣйшую связь съ первоначальнымъ назначеніемъ человѣка, съ богоуподобленіемъ, или усвоеніемъ божественной святости. *„Аще Мя любите"*, говоритъ Господь, *„заповѣди Моя соблюдите"*. Любовь выражается въ нашемъ стремленіи къ Богу, подобно любви сыновъ къ отцу, но стремленіе это имѣетъ въ виду Бога не какъ только Вседержителя и Творца, но и какъ Святого. Поэтому и наше къ Нему стремленіе, наша любовь, настолько же выше указаннаго Толстымъ стремленія къ разумному сознанію, насколько любовь выше подчиненія; добродѣтель христіанина настолько выше подвиговъ монистовъ, насколько послушаніе любимому отцу выше подчиненія мертвому закону. Представьте себѣ положеніе въ мірѣ того человѣка, который дѣйствительно любитъ

Бога и отъ всего сердца вѣруетъ въ Него. Какими глазами долженъ онъ смотрѣть на этотъ міръ? Глазами сочувствія и радостнаго прославленія Творца: онъ чувствуетъ себя всегда въ прекрасномъ храмѣ Создателя, въ дорогомъ родномъ домѣ своего Отца, Который руками своими сдѣлалъ всѣ тѣ предметы, что мы здѣсь встрѣчаемъ, Который невидимо присутствуетъ между нами, своими дѣтьми: „*Смотрите, какую любовь далъ намъ Отецъ, чтобы намъ называться дѣтьми Божіими*“, сказалъ апостолъ (1 Іоан. III, 1). Въ чемъ же теперь и будетъ заключаться наша жизненная задача, какъ не въ томъ, чтобы все устроять въ домѣ Отца нашего, какъ это Ему благоугодно, и исправлять все то, что было испортили Его непослушныя дѣти? И мы знаемъ, что этому дѣлу за всѣхъ положилъ начатокъ предвѣчный Сынъ Божій, соравный Отцу, называющій насъ братіями, что Онъ насъ, непослушныхъ дѣтей, примирилъ съ Отцемъ, и теперь призываетъ благоустроить наши души по волѣ нашего небеснаго Отца, по примѣру, данному нашимъ Спасителемъ и Господомъ. Давъ намъ образъ житія земного, бывъ начальникъ и совершитель нашей вѣры, Іисусъ Христосъ не только облегчаетъ намъ и подвигъ нашего собственнаго очищенія *отъ мертвыхъ дѣлъ*, научая насъ, по слову апостола, *имѣть тѣ же чувства*, какъ и Онъ: но и помогаетъ намъ любить Бога, Котораго мы теперь знаемъ уже въ человѣческомъ образѣ, какъ близкаго и родственнаго намъ по плоти. „*Богъ изъ боку Твоего пройде*“, — воспѣваемъ мы Его Пречистой Матери,— „*яко плотоносецъ явися на земли и съ человѣки поживе*“. Итакъ, христіанская любовь къ Богу есть любовь самая жизненная, самая доступная нашему сердцу. Любить Бога во Іисусѣ Христѣ и любовь свою возносить къ Его Отцу, этою любовью торжествовать надъ грѣшнымъ міромъ, и осуществлять ее и усовершать исполненіемъ заповѣдей—это ли не великое священное начало жизни, которое намъ даетъ христіанство? Самоотверженіе ради живого Христа, потребленіе въ себѣ ради Него всѣхъ неугодныхъ Ему желаній, мыслей и чувствъ, жизнь для Него при сознаніи своей личной свободы, которую мы повергаемъ къ Его ногамъ,—эту ли святую цѣль жизни замѣнять холоднымъ самоуничтоженіемъ по противовольному сознанію своего личнаго небытія, которое проповѣдуетъ новая мораль монизма и сочиненій Толстого? И сколько бы она не проповѣдывала самоослѣпленіе своимъ небытіемъ, но природа наша устроена такъ, что *идею* личности своей человѣкъ можетъ терять въ своемъ сознаніи только въ фантазіи, но не въ дѣйствительности и всего менѣе—при нравственной борьбѣ. Вотъ сердце мое раздувается злобой, страсти гордости меня ослѣпили, самолюбіе, какъ червь, точитъ мою печень:

чѣмъ подавлю, чѣмъ вырву всѣ эти тернія? Мыслію о своемъ личномъ небытіи? Но если я и не существую, какъ личность, то эти страсти-то существуютъ несомнѣнно: куда же я съ ними дѣнусь? Да мнѣ еще кромѣ того сказали, что онѣ суть естественная стадія моего разумнаго развитія; я чувствую ихъ—значитъ мое развитіе находится на той ступени, когда онѣ неизбѣжны. Буду ли я бороться съ ними? Не глубже ли и глубже впадать въ нихъ заставитъ меня эта странная мысль? Не лучше ли, вмѣсто рѣшительно недопустимаго человѣческою природой уничтоженія идеи личности, противопоставить нашему грѣховному самолюбію, нашей потраченной личности, жизнь личности идеальной? Не лучше ли меня спасаетъ Христосъ, чѣмъ ваша Нирвана? Вотъ Онъ, живой Разумъ міра, живое Слово невидимаго Бога, ставшее плотью, мнѣ подобною, — призываетъ меня исторгать грѣховные пороки изъ своей души и ради любви къ этому святѣйшему живому идеалу поборать свои скверныя чувства? Выйти изъ сознанія личности — это противно моей природѣ; но войти въ сознаніе личности святой—о, какъ это мнѣ представляется легкимъ, когда я узнаю, что это возможно чрезъ заслуги Христа, когда Его обликъ зоветъ меня къ Себѣ! „*Это есть любовь къ Богу*“, —говоритъ апостолъ,—„*чтобы соблюдали заповѣди Его, и заповѣди Его тяжки но суть... Въ Немъ была жизнь и жизнь была свѣтъ человѣкамъ*“. Жизнь, а не смерть, жизнь всего во мнѣ добраго, святого,—а добраго, какъ мы видѣли, нѣтъ внѣ личности—жизнь *меня*, *не преображеннаго*, живого, смерть всѣхъ моихъ страстей и себялюбія, смерть *моя*, какъ цѣли своей жизни, но жизнь *моя*, какъ живого и свободнаго носителя этой любви ко Христу Богу. Въ томъ и состоитъ превосходство любви христіанской надъ пантеистическимъ сліяніемъ съ Божествомъ, что если послѣднее ведетъ только къ уничтоженію, то первая ведетъ къ самой содержательной жизни чрезъ развитіе всѣхъ совершенствъ; въ томъ ея величіе любви, что она водворяетъ единство, не уничтожая множественности, не уничтожая личности и свободы. Только „*ветхій нашъ человѣкъ распятъ съ Нимъ*“ — говоритъ апостолъ и продолжаетъ: „*если же мы умерли со Христомъ, то и жить будемъ съ Нимъ, зная, что Христосъ, воскресши изъ мертвыхъ, уже не умираетъ, смерть не имѣетъ надъ Нимъ власти... Такъ и вы считайте себя мертвыми для грѣха, живыми же для Бога во Христѣ Іисусѣ, Господѣ нашемъ*“ (Римл. VI, 6—10). Итакъ, соединеніе съ Богомъ и связанное съ Нимъ самопожертвованіе только тогда и имѣетъ цѣну, когда это самопожертвованіе или смерть для Бога нашихъ страстей и даже нашего тѣла есть *свободное*, когда съ этою смертью не пре-

кращается жизнь личности, а только освобождается отъ тѣла. И мы имѣемъ прямое свидѣтельство нашего Господа о цѣнности только свободнаго подвига. *„Потому любитъ Меня Отецъ, что Я отдаю жизнь Мою, чтобы опять принять ее. Никто не отнимаетъ ее у Меня, но Я Самъ отдаю ее. Имѣю власть отдать ее и власть имѣю принять ее. Сію заповѣдь получилъ Я отъ Отца Моего“* (Іоан. X, 7—19).

Но неужели во всей морали Толстого нѣтъ положительнаго содержанія? Неужели вся она сводится къ исчезновенію только, смерти? Нѣтъ, онъ не вовсе отвергаетъ любовь: вторую заповѣдь любви онъ признаетъ; любовь къ ближнимъ онъ признаетъ единою истиною жизни. Но такова ли эта любовь, какъ любовь христіанская? Увы, далеко нѣтъ: и по происхожденію, и по побужденіямъ, и по содержанію, и по цѣли—она не только ниже и слабѣе той, которую проповѣдалъ Господь нашъ, но и вовсе не имѣетъ для себя почвы въ философской системѣ Толстого, а только сохраняется въ ней, какъ непослѣдовательность, основывающаяся на прекрасныхъ качествахъ души автора, тогда какъ у единомышленныхъ ему монистовъ она замѣняется состраданіемъ.

1) По нашему христіанскому пониманію, происхожденіе любви въ душѣ человѣка есть высшій позывъ его духовной природы. Если Богъ есть любовь, а человѣкъ — образъ Божій, то отсюда само собою слѣдуетъ, что даже въ потемнѣвшемъ образѣ Его не можетъ исчезнуть существеннѣйшее свойство Первообраза; а когда душа человѣка вновь возродится Христомъ, то эта присущая ей потребность любви безъ всякихъ дальнѣйшихъ обоснованій возгарается въ его душѣ и борется съ противными ей началами, какъ растущая пшеница съ засѣянными по ней плевелами. Душа по природѣ христіанка, говорили древніе христіане. Не такъ по Толстому: „возможность истинной любви“ — говоритъ онъ въ XXIV-й главѣ — „начинается только тогда, когда человѣкъ понялъ, что нѣтъ для него блага въ его животной личности“. Т. е. когда человѣкъ убѣдится, что его личность, его самосознаніе есть только кажущійся призракъ, тогда онъ отъ нечего дѣлать будетъ любить другихъ, ибо онъ и другіе—одно. Мы уважали любовь именно потому, что она безкорыстна, что я свободно покидаю себялюбіе и мѣняю на самоотверженную любовь; а теперь оказывается, что авторъ, который какъ бы до того дошелъ въ своемъ отвращеніи къ себялюбію, что отвергъ даже существованіе личности,—оказывается, что авторъ къ тому же своекорыстному себялюбію и возвращается въ своемъ ученіи о происхожденіи любви: человѣкъ сообразилъ, что онъ

есть тотъ же міръ,— ну, и любитъ не себя, а міръ. Въ слѣдующихъ строкахъ авторъ прямо признаетъ, что любовь происходитъ не творчески и свободно, а какъ настроеніе выводное, необходимо вытекающее изъ разсудочныхъ отрицательныхъ положеній. „Не вслѣдствіе любви къ отцу, къ сыну, къ женѣ, къ друзьямъ, къ добрымъ и милымъ людямъ, какъ это обыкновенно думаютъ, люди отрекаются отъ личности, а только вслѣдствіе сознанія *тщеты* существованія личности, сознанія невозможности ея блага, и потому, вслѣдствіе отреченія личности (т. е. за неимѣніемъ ничего лучшаго), познаетъ человѣкъ истинную любовь и можетъ истинно любить отца, сына, жену, дѣтей и друзей“ (гл. XXIV). Такъ вотъ въ чемъ высшая правда жизни! Выходитъ: что людямъ негоже, то на Тебѣ Боже, выходитъ самый низменный утилитаризмъ Эпикура. Извѣстно далѣе, что любовь къ ближнимъ достигается борьбою съ себялюбіемъ, съ нетерпѣніемъ, съ гордостью. Что же поддерживаетъ насъ въ этой борьбѣ, что служитъ *побужденіемъ* стоять за любовь, а не за себялюбіе? Пусть я сознаю, по системѣ пантеизма, что мое благо, мое удовольствіе — не во мнѣ, а въ моемъ сліяніи съ міромъ; но если я въ данный моментъ ясно чувствую, какъ это часто бываетъ, что, при всей моей преданности пантеизму, мнѣ въ данную минуту гораздо усладительнѣе ненавидѣть, мстить, гордиться, наконецъ, тѣшиться мученіями ближнихъ, какъ это, напримѣръ, иногда случалось съ любимымъ героемъ послѣдняго романа нашего автора, который предвидѣлъ, что и по проникновеніи своимъ разумнымъ сознаніемъ онъ всетаки будетъ ссориться и обижать: не правда ли, что въ *такія минуты*— по логикѣ автора — стремиться къ своему благу человѣкъ не только можетъ, но и долженъ предаваться страстямъ? Каковы же побужденія христіанскія къ борьбѣ съ собою ради возгрѣванія въ себѣ любви къ ближнимъ? Если побужденіемъ любить Бога служитъ вѣра въ Его къ намъ любовь, служитъ близкая сердцу каждаго благодарность къ Искупителю нашему и привлекающая къ Нему духовная красота Его облика— то побуждать себя къ любви ближнихъ мы будемъ уже потому, что они дѣти Божіи, что намъ открыта невозможность любить Бога безъ любви ближнихъ, что въ нихъ запечатлѣнъ образъ Божій, что, наконецъ, я съ ними *едино*, но не въ силу необходимости, а по скольку самъ того пожелаю, по скольку вступаю въ благодатную жизнь церкви. Господь сказалъ, что жить съ Нимъ мы можемъ только чрезъ исполненіе заповѣдей Его, а заповѣдь Моя—прибавляетъ Онъ—заключается въ томъ, чтобы любили другъ друга. Радуясь постоянно о своемъ общеніи со Христомъ, о жизни въ церкви, христіанинъ, ко-

нечно, будетъ дорожить этою радостью настолько, что всегда постарается поборать грѣховное себялюбіе, а присущій ему зачатокъ свободной любви къ ближнимъ поддерживать и развивать. Итакъ, любовь къ Богу есть первая заповѣдь именно потому, что ею-то поддерживается и любовь къ ближнимъ, проповѣдуя которую Господь Нашъ именно и прибавилъ въ качествѣ побужденія: *„да будете сынами Отца вашего небеснаго“* (Мѳ. V, 45). Такъ разнится христіанская любовь отъ пантеистической по происхожденію и по побужденіямъ; еще болѣе — по самому характеру.

2) По нашему автору,—„любовь есть предпочтеніе другихъ существъ себѣ. Величина любви есть величина дроби, которой числитель — мои симпатіи къ другимъ, и онъ не въ моей власти, а знаменатель — моя любовь къ себѣ, можетъ быть увеличенъ или уменьшенъ мною до безконечности, по мѣрѣ того значенія, которое я придаю своей животной личности“. На той же страницѣ авторъ совѣтуетъ учиться любить не путемъ возгрѣванія въ себѣ добрыхъ, нѣжныхъ чувствъ, но единственно путемъ подавленія въ себѣ стремленія къ личному благу. Итакъ, любовь есть чисто отрицательное начало, это не есть та жизнь, то дыханіе нѣжнаго доброжелательства, но просто холодный выводъ изъ уменьшенія въ себѣ любви къ своему „я“; любить, т. е. наполнять свою душу чувствомъ,— это не въ моей власти, я могу только душить свое личное сознаніе. Гдѣ же въ любви жизнь? Я вижу только смерть. Но авторъ иначе и не можетъ опредѣлить ее: вѣдь любить, согласно психологическому анализу этого чувства, возможно только при свободномъ самосознаніи, и любить возможно только такое же самосознающее бытіе, т. е. личность. А любить дѣйствительною любовью безличную идею, лишь на время влѣзшую въ человѣческую кожу и предъявляющую нашему сознанію призракъ человѣка, любить эту минутную волну мірового океана—это, конечно, невозможно: мы будемъ ее любить лишь, пока будемъ, по склонности нашей природы, забывать, что это—призракъ, и воображать, будто человѣкъ дѣйствительно таковъ, какимъ намъ кажется, т. е.—самосознающая, свободная и безсмертная личность. Такъ именно и опредѣляетъ человѣка христіанская догматика, а потому и ея любовь есть любовь *вѣчная*. Она есть кромѣ того любовь *святая*, ибо насъ учатъ любить хотя и живого грѣшнаго человѣка. но любить собственно въ немъ его идеалъ, любить не его страсти и пороки, а его внутренняго человѣка, тотъ святой обликъ, въ который онъ облечетъ себя, достигнувъ *мужа совершенна*. Любить въ немъ образъ Божій, любить въ немъ Бога, но не безличнаго Бога, уничтожающаго и

личность ближняго, но любить эту самую личность ближняго, предусматривая его идеальное развитіе, и кромѣ того вознося отъ него свою мысль къ Первообразу—вотъ что значитъ любить *любовію Іисуса Христа*, Который въ Савлѣ возлюбилъ Павла, въ мытарѣ—апостола, въ рыболовахъ—ловцевъ человѣковъ и въ разбойникѣ — первенца Своего рая.

3) Отсюда ясно, какова и *цѣль* любви, ибо любовь есть не чувство только, а стремленіе, и потому предполагаетъ цѣль. Христіанская любовь есть *освящающая*, стремящаяся къ приближенію любимаго человѣка къ Богу. „*Дѣти мои!*“—восклицалъ апостолъ—„*для которыхъ я снова въ мукахъ рожденія, доколѣ вообразится въ васъ Христосъ*“ (Гал. IV, 19). И это освящающее значеніе любви есть, конечно, единственная причина и побужденіе къ самопожертвованію. Въ этомъ-то смыслѣ апостолъ и говоритъ, что онъ распятъ міру, что его смерть ради Христа есть жизнь для слушающихъ его. „*Ибо будучи свободенъ отъ всѣхъ*“—говоритъ онъ еще въ другомъ мѣстѣ (1 Кор. IX, 19—22), —„*я всѣмъ поработился, дабы больше пріобрѣсть... Для всѣхъ я сдѣлался всѣмъ, чтобы спасти по крайней мѣрѣ нѣкоторыхъ*“. Не такова цѣль любви и самопожертвованія у нашего автора; цѣль эта заключается у него въ принесеніи ближнимъ возможно большаго блага,—„чтобы всѣ были счастливы; отдать себя, всю свою жизнь, чтобы всегда всѣмъ было хорошо и радостно“—и людямъ, и собакѣ, и лошади, и травкѣ, объясняетъ онъ (гл. XXV). Итакъ, вся любовь—въ доставленіи блага внѣшняго, чувствуемаго и притомъ повидимому, безразлично: человѣку ли, или скоту. Да иначе и быть не можетъ: вѣдь авторъ заботится не о настоящей живой любви, а объ отрѣшеніи отъ своего личнаго блага. Но вѣдь если благо личности сводится къ уничтоженію себя ради сліянія съ міромъ, то мое служеніе благу ближняго вовсе не должно заключаться въ служеніи его личности, а напротивъ—въ уничтоженіи ея; хотя, конечно, авторъ этого не совѣтуетъ, но выходитъ такъ. Да и во всѣхъ примѣрахъ истинной благотворительности у него рѣчь идетъ вовсе не о духовной, но о вещественной: накормить, одѣть, обуть, согрѣть; но вѣдь это есть все служеніе животной личности въ ближнемъ, а служенія его душѣ онъ не одобряетъ, т. е., напр., учительство онъ прямо осуждаетъ.

Вотъ какую прозу, какую самопротиворѣчивую сушь даетъ намъ новая мораль вмѣсто высокихъ идеаловъ любви христіанской. Тутъ, въ новой морали, тѣло, а тамъ духъ; тутъ смерть, а тамъ жизнь; тутъ своя же выгода, тамъ самоотверженіе; тутъ холодный разсудокъ, тамъ живое взаимное вдох-

новеніе; тутъ общее исчезновеніе въ Нирванѣ, тамъ вѣчная жизнь всѣхъ людей въ Богѣ.

Оглянемся еще разъ на результаты развитія въ себѣ любви христіанской: какая жизненная перспектива получается тѣмъ, кто ее въ себѣ возгрѣваетъ?

Вѣруя въ Бога, нашего небеснаго Отца, во Христа — Искупителя и въ Духа—Утѣшителя, христіанинъ имѣетъ обѣтованіе о томъ, что по мѣрѣ исполненія заповѣдей, состоящихъ въ любви къ ближнимъ, по мѣрѣ того, какъ онъ чрезъ эту вѣру и любовь будетъ входить въ единство богочеловѣческой жизни или церкви, самъ Христосъ и Отецъ пріидутъ къ нему и обитель у него сотворятъ (Іоан. XIV, 23). *„И Я возлюблю его и явлюся ему Самъ“*, говоритъ Спаситель (ст. 21). Явленіе это будетъ не уничтоженіемъ личности человѣка, какъ мы сказали, ибо Господь прямо говоритъ: *„еще немного и міръ уже не увидитъ Меня; а вы увидите Меня, ибо Я живу и вы живы будете“* (ст. 19). И дѣйствительно, истинно христіанское любовное отношеніе къ міру такъ сильно воспроизводитъ въ сердцѣ человѣческомъ сладостное представленіе живущаго среди насъ живого Христа, какъ средоточія и главы всей истинной жизни и живого откровенія любви божественной, что христіанинъ всегда видитъ Его духовными очами и, такимъ образомъ, не *цѣлью*, но слѣдствіемъ христіанской жизни еще здѣсь на землѣ является вѣчная тихая радость: *„возрадуется сердце ваше“*—говоритъ Господь—*„и радости вашей никто не отнимаетъ у васъ“*. Эта-то начинающаяся еще здѣсь радость общенія со Христомъ и всѣми о Христѣ братьями есть предвкушеніе сущности обѣтованнаго рая и въ ней-то заключается конечный смыслъ христіанской православной жизни. Говорить ли о томъ, что эта радость общенія съ Богомъ и ближними по христіанскому вѣрованію есть только предначатіе иной безконечно высшей радости въ вѣкѣ грядущемъ, въ томъ мірѣ, куда ангелы отнесли душу праведнаго Лазаря, въ томъ раю, который Господь обѣщалъ покаявшемуся разбойнику, гдѣ нѣтъ болѣзни, печали и воздыханія, гдѣ, по слову Христову, ни женятся, ни посягаютъ, но живутъ, какъ ангелы на небесахъ?

Но о вѣчной жизни пытается говорить и нашъ авторъ. Издавна занимался онъ размышленіями о смерти и много мучился ими, по его собственному признанію въ „Исповѣди“. Не умѣя отрѣшиться, съ одной стороны, отъ представленія своего личнаго начала, какъ начала всяческаго себялюбія (не различая самосознанія отъ эгоизма), а съ другой стороны — отъ неизгладимаго въ человѣческой природѣ стремленія къ жизни этого личнаго начала, авторъ, какъ невѣрующій въ

загробную личную и сознательную жизнь, естественно впадалъ въ отчаяніе, близкое къ самоубійству. Теперь онъ старается себя утѣшить сочиненнымъ монистами понятіемъ о безсмертіи идейномъ, о безсмертіи не моемъ личномъ, но того разумнаго сознанія, которое было во мнѣ и выразилось въ моихъ опредѣлившихся симпатіяхъ и антипатіяхъ, въ моемъ характерѣ. Авторъ съ усиліемъ старается насъ удовлетворить подобнымъ представленіемъ безсмертія, видимо чувствуя его малопригодность запросамъ человѣческаго духа, по сознанію котораго подобное безсмертіе воспоминанія о совершенно уничтожившейся личности есть простая игра словъ, почему германскіе мыслители, Шопенгауеръ и Гартманъ, вполнѣ послѣдовательно опредѣляютъ свое общее съ Толстымъ міровоззрѣніе не какъ безсмертіе, а какъ вѣчную смерть. Нашъ авторъ жестоко укоряетъ ихъ за это и думаетъ поправить дѣло, перемѣнивъ названія однихъ и тѣхъ же вещей, называя смерть безсмертіемъ, а воспоминаніе о человѣкѣ—его продолжающеюся жизнью. Авторъ начинаетъ съ того, что вооружается противъ страха смерти и доказываетъ, что смерти нѣтъ для нашего разумнаго сознанія, а только для тѣла. Онъ признаетъ заблужденіемъ скорбѣть съ невѣрующими о томъ, что мое „я“ можетъ уничтожиться (гл. XXVIII). По автору это „я“ есть или тѣло, или разумное сознаніе; но тѣло мое постоянно мѣняется въ составѣ, т. е. уничтожается; поэтому страшиться этой тѣлесной смерти нечего: она всегда была со мною, тѣло мое всегда умирало. „Стало быть“—вполнѣ справедливо выводитъ авторъ—„если есть какое-нибудь такое наше „я“, которое мы боимся потерять при смерти, то это „я“ должно быть не въ томъ тѣлѣ, которое мы называемъ своимъ, и не въ томъ сознаніи, которое мы называемъ своимъ въ извѣстное время, а въ чемъ-либо другомъ, соединяющемъ весь рядъ послѣдовательныхъ сознаній въ одно“. Остается ожидать, что авторъ и окончитъ свое опредѣленіе, какъ и всѣ добрые люди: это „я“ есть моя самосознающая, свободная и нравственно-отвѣтственная личность, безсмертіе которой при разрушеніи тѣла и есть моя надежда, требованіе моей духовной природы. Но нѣтъ, авторъ желаетъ показать, что это неизмѣняющееся въ человѣкѣ начало есть его характеръ; но характеръ не въ общечеловѣческомъ смыслѣ, не въ смыслѣ самосознающей личности, свободно опредѣлившей себя извѣстными качествами, но такое понятіе о характерѣ, какое выдумалъ Шопенгауеръ въ „Двухъ проблемахъ этики“, представляющій собою просто извѣстныя свойства или симпатіи, которыя будто бы человѣку вкладываются еще до его рожденія и которыхъ онъ никогда измѣнить не можетъ; вотъ эти-то свойства, добрыя или злыя—

безначальны и безсмертны. И какъ ни самопротиворѣчивы эти фантастическія идеи германскаго монизма, какъ ни убійственно для нашего сознанія, какъ ни антиморально представлять свой характеръ неизмѣннымъ и не отъ меня зависящимъ, какъ ни безсмысленно говорить о сохраняющихся и живущихъ качествахъ личности, когда эта личность безслѣдно уничтожилась, говорить о живущей любви безъ любящаго, о продолжающейся ненависти безъ ненавидящаго, — но нашъ авторъ цѣликомъ принимаетъ эти положенія и ихъ развиваетъ на протяженіи 30-ти страницъ, въ VI-ти главахъ. „Разумный человѣкъ"—говорится въ гл. XXX-й—„знаетъ, что онъ внесъ въ свою теперешнюю жизнь свое особенное отношеніе къ міру, свою любовь къ одному и нелюбовь къ другому изъ сокрытаго для него прошедшаго", что это есть и сущность его жизни и его неумирающее сознаніе. Но гдѣ же, въ комъ же останется это сознаніе? „Въ другихъ людяхъ, еще не умершихъ, вмѣсто тебя останется воспоминаніе, въ которомъ сохранятся всѣ твои идеи, твои качества, и они будутъ усвоиваться другими людьми, тѣ станутъ лучше, передадутъ свои качества еще дальнѣйшимъ, тѣ будутъ еще лучше — и такъ далѣе. Видишь ли, твоя доля въ міровомъ прогрессѣ не останется безъ послѣдствій".

Но, во-первыхъ, такъ ли? Мало ли есть безвѣстныхъ, скромныхъ и высокодобродѣтельныхъ тружениковъ, которые въ себѣ самихъ возрастили высокія качества и умерли неизвѣстные людямъ, не оставивъ воспоминаній? Мало ли есть людей злыхъ, развратителей общества, грязныхъ писателей? не будетъ ли воспоминаніе ихъ постоянною причиной постояннаго регресса, по той же логикѣ? Вспомнимъ басню Крылова о „Разбойникѣ и Писателѣ". А куда дѣваются во множествѣ умирающіе младенцы, не имѣвшіе никакого опредѣленнаго отношенія къ міру? Наконецъ, если даже мое воспоминаніе усовершало потомковъ, а это—своихъ, то все-таки въ комъ же конечная-то цѣль этого улучшенія, для кого мы всѣ работали, если не въ насъ была цѣль, а только были мы почвой для какого-то дерева? Авторъ молчитъ на такой запросъ, но за него отвѣчаетъ Гартманъ: для того времени, когда усовершившееся человѣчество вовсе сольется съ разумнымъ сознаніемъ и исчезнетъ въ немъ и оно потеряетъ, такимъ образомъ, себя и вновь впадетъ въ то блаженное безсознательное состояніе, въ то небытіе, въ которомъ было до появленія міра, до своего паденія. Вотъ что намъ предлагаютъ взамѣнъ вѣрованія въ личное безсмертіе! Но, Боже мой! не лучше ли вмѣстѣ съ матеріалистами признавать свое полнѣйшее уничтоженіе,—да пусть хоть репейникъ выростетъ изъ

моего тѣла,— чѣмъ цѣль міровой жизни полагать въ смерти? Представленіе монизма и фантастично, и самопротиворѣчиво, и гибельно для сознанія нравственнаго человѣка, и нашъ авторъ вполнѣ сознаетъ это. Утѣшая насъ въ томъ, что страха смерти нѣтъ, а есть предсмертный страхъ просыпающейся жизни, которой плотскій человѣкъ не зналъ и потому боится, авторъ говоритъ, что онъ будетъ жить въ воспоминаніяхъ другихъ объ его характерѣ. Но вѣдь онъ же чувствовать, сознавать этихъ воспоминаній не будетъ, сознавать себя не будетъ? Такъ что же толку въ томъ, если это мое уничтоженіе авторъ назоветъ словомъ *жизнь?* Легче ли мнѣ отъ этого навсегда умирать? Авторъ предвидитъ такой вопль человѣческой природы и старается (гл. XXXII) утѣшать меня тѣмъ, что во мнѣ никогда личной жизни и не было: „или плоть, или разумное сознаніе", говоритъ онъ; „кромѣ моего представленія безсмертія ты можешь воображать себѣ только церковное, т. е. что твоя на время уничтожающаяся животная личность исчезнетъ вовсе, а потомъ снова воскреснетъ въ тѣлѣ; но вѣдь въ это никто теперь не повѣритъ"—воображаетъ авторъ (гл. XXXII).

Да съ чего онъ взялъ, будто церковь учитъ только о плотской жизни за гробомъ? Вѣдь воскресеніе плоти мы относимъ къ страшному суду, а теперь же признаемъ умершихъ живущими, сохраняемъ о нихъ воспоминанія, да мало того: входимъ съ ними въ живое общеніе, облегчаемъ молитвою и любовію состояніе однихъ и призываемъ помощь себѣ другихъ—получившихъ оправданіе. Да, для христіанина, дѣйствительно, нѣтъ смерти; ему незачѣмъ утѣшать себя фантастическою подтасовкой словъ и понятій; онъ живетъ въ живой церкви, объединяющей живыхъ и мертвыхъ. Этотъ міръ плача и скорби есть лишь преддверіе истинной жизни за гробомъ, которой нѣкогда пріобщится и наша плоть, одухотворенная въ воскресеніи, въ чемъ удостовѣрилъ насъ Христосъ, воскресшій изъ мертвыхъ, воскресившій другихъ и такимъ образомъ бывшій *„начатокъ умершимъ"*. „Но въ это никто не можетъ вѣрить", говоритъ авторъ. Нѣтъ, въ это только и возможно вѣрить не въ фантазіи, а въ самой жизни, этимъ-то яснымъ вѣрованіемъ не только успокоиваютъ себя, но и умиляются духомъ умирающіе. И въ комъ изъ нихъ душа возобладала надъ изнемогающею предъ смертью плотью настолько, что продолжаетъ ясно мыслить и чувствовать, то, по многимъ, для всѣхъ извѣстнымъ, описаніямъ, умирающій даже не засыпаетъ, а какъ бы прямо выступаетъ изъ тѣла, освобождается отъ него, радостно спѣша въ міръ небесныхъ духовъ. Итакъ, не животную личность церковь считаетъ без-

смертною, а личность съ ея характеромъ, свободно созданнымъ ею здѣсь на землѣ, со своимъ духовнымъ содержаніемъ или физіономіей, которая явится въ такомъ или иномъ отношеніи къ небесной правдѣ, и тамъ получитъ воздаяніе. Тѣ же души, которыя не выработали себя настолько опредѣленно, чтобы отнестись къ Сидящему на престолѣ съ полною восторженною любовью, или съ ненавистью, которыя еще несутъ въ себѣ сами борьбу между желаніемъ поклониться Богу, проникнувшись покаяніемъ о земной жизни и исторгнувъ изъ себя духовные пороки, эти-то души облегчаются любовію и молитвами церкви, которая, по свидѣтельству Апокалипсиса, вмѣстѣ съ молитвами прежнихъ святыхъ возноситъ ѳѵміамъ умилостивленія за наши души, передавая имъ свою любовь и святость, и, такимъ образомъ, давая имъ силы очиститься и приблизиться къ Богу. Итакъ, по христіанскому вѣрованію, смерть не препятствуетъ самой высокой радости этой жизни, заключающейся въ возможности благотворить любимымъ. Вотъ почему истинные христіане просто не замѣчаютъ смерти: имъ нечего утѣшать себя въ ней; они съ радостью ожидаютъ, какъ апостолъ Павелъ, имѣвшій желаніе разрѣшиться и быть со Христомъ, уготовавшимъ ему вѣнецъ правды. И, конечно, ни одинъ вѣрующій христіанинъ никогда не замѣнитъ этихъ дорогихъ надеждъ нашего сердца, вытекающихъ изъ нашего нравственнаго самосознанія, не замѣнитъ мрачными фантазіями современной философіи всеобщаго уничтоженія. „*Чаю воскресенія мертвыхъ и жизни будущаго вѣка. Аминь*“.

Какъ теперь авторъ объясняетъ страданія? Право, лучше бы онъ не брался за обсужденіе этого предмета. Страданія— говоритъ онъ — благо для человѣка, „люди всѣ въ глубинѣ души знаютъ, что всякія страданія всегда нужны, необходимы для блага ихъ жизни, страданіе есть то, что двигаетъ жизнь, и потому есть то, что и должно быть... Къ чему же спрашиваютъ: зачѣмъ страданіе? Животное не спрашиваетъ объ этомъ“.—Да, вотъ именно потому и не спрашиваетъ, что сознанія не имѣетъ, а наше сознаніе ясно говоритъ, что страданіе есть не должное. „Проклята земля за тебя“,— сказалъ Господь Адаму, — „со скорбію будешь питаться отъ нея во вся дни жизни твоей. Терніе и волчцы произраститъ она тебѣ, и будешь питаться полевою травою. Въ потѣ лица твоего будешь ѣсть хлѣбъ твой“. Итакъ, *не должное* — это не страданія сами по себѣ, но причины ихъ произведшія. Уничтожить эти причины въ нашей власти, а потому и религія, представляя страданія, какъ не должное, пріучаетъ насъ не только ихъ терпѣливо переносить, но и благодарить Бога, который ими напоминаетъ намъ о нашей грѣховности и вы-

зываетъ тѣмъ самымъ къ покаянію. Мы можемъ спокойно относиться къ самымъ ужаснымъ несчастіямъ и потерямъ, зная, что все это будетъ примирено и покрыто въ жизни будущей, если мы только пожелаемъ о томъ позаботиться, уничтожить причину этихъ страданій — нашу грѣховную отчужденность отъ Бога. Вотъ почему истинный христіанинъ никогда не можетъ впасть въ отчаяніе подъ гнетомъ страданій: онъ имѣетъ средство всѣ ихъ преодолѣвать. Потерялъ онъ дѣтей, жену, родителей: отъ него зависитъ ихъ снова увидѣть въ небесномъ царствѣ; тяжко согрѣшилъ и терзается въ совѣсти: покайся, Отецъ небесный все исправитъ, что ты испортилъ. Знай, что и волосъ съ головы твоей не погибнетъ безъ Его воли, а потому считай злымъ, не добрымъ только то, что внутри тебя — грѣхи: но они въ твоей воли, а потому ты ихъ можешь покрыть покаяніемъ. Если внезапныя внѣшнія бѣды отшибаютъ у тебя волю, углубляйся въ размышленіе о Богѣ и поймешь призрачность бѣдъ. Не печалься и за внѣшнія бѣды другихъ: знай, что онѣ зависѣли отъ небеснаго Отца нашего, Который больше, чѣмъ ты, всѣхъ любитъ и „не хочетъ смерти грѣшника, но чтобы онъ обратился и былъ живъ“, какъ проповѣдали о Немъ еще пророки ветхаго завѣта. „Богъ далъ, Богъ и взялъ; да будетъ имя Его благословенно во вѣки“, говоритъ праведный Іовъ, увѣренный, что все, не зависящее отъ насъ, зависитъ отъ милостиваго Бога. Не такъ нашъ авторъ. Начавъ съ того, что страданія *должны* быть и служатъ нашему благу, онъ самъ себѣ противопоставляетъ примѣры такихъ страданій, которыя ничьему благу не содѣйствуютъ, когда люди умираютъ растерзанные въ лѣсу волками и т. п. Кто все это примиритъ, осмыслитъ, вознградитъ, кто, и когда, и гдѣ „отретъ всякую слезу съ лица человѣка“, какъ обѣщано намъ въ Библіи? На это отвѣта нѣтъ у автора, а лишь указана причина возможности такихъ явленій. Онъ тоже толкуетъ о какомъ-то грѣхѣ, о какой-то винѣ всего міра и каждаго человѣка въ отдѣльности. Но какая же это вина? Вѣдь человѣкъ лишенъ свободной воли, вѣдь его характеръ, его симпатіи и антипатіи прирождены еще до его сознательнаго существованія,—за что же онъ страдаетъ? Не больше ли еще меня огорчаетъ подобное объясненіе дѣла? Вотъ я рожденъ съ извѣстными, не отъ меня зависящими грѣховными склонностями, меня за нихъ караютъ, я страдаю и, наконецъ, вовсе исчезаю, оставляя міру эти, не отъ меня зависѣвшія склонности, въ качествѣ воспоминаній обо мнѣ. Авторъ въ своей книгѣ цитуетъ стихи Лермонтова о шаткости земной любви: но поистинѣ, если понимать жизнь, какъ учитъ Толстой, то по поводу такого представленія дѣла съ

полнымъ правомъ можно закончить это стихотвореніе: „и жизнь, какъ посмотришь съ холоднымъ вниманьемъ вокругъ,— такая пустая и глупая шутка“.

И такое-то дикое объясненіе жизни намъ даютъ взамѣнъ высокаго ученія о ней христіанства; даютъ не потому, чтобы самой природѣ нашего автора были противны христіанскіе идеалы, наоборотъ, онъ противъ воли постоянно приближается къ нимъ; но бѣда въ томъ, что общественная жизнь русскаго образованнаго класса совершенно его оторвала еще съ дѣтства отъ жизни церкви и онъ ничего въ ней не видѣлъ, кромѣ церемоній и внѣшнихъ логическихъ опредѣленій догматовъ. Онъ былъ чуждъ той незримой для внѣшнихъ наблюдателей, той таинственной жизни духовнаго общенія и духовнаго единства любви, въ которомъ живетъ съ церковью и ея вѣрованіями нашъ простой народъ и тѣ изъ представителей общества, которые не поддались слѣпо существующимъ и временнымъ предразсудкамъ, а пожелали сами провѣрить и тѣ модныя теоріи, которыя нами безъ всякой критики принимаются съ запада. Если бы могучая душа теперешняго поносителя вѣры—по невѣдѣнію—нѣкогда бы просвѣтилась свѣтомъ истиннаго разумѣнія православной вѣры, то, конечно, онъ первый сталъ бы въ рядъ ея защитниковъ. Но это можетъ случиться только тогда, когда умирится его проникнутое теперь злобою сердце, когда онъ будетъ въ состояніи безстрастно и хладнокровно обсуждать истины нашего исповѣданія. Какъ и всякій невѣрующій и всякій отступникъ, такъ и онъ со своими послѣдователями нуждаются не столько въ опроверженіяхъ своихъ фантазій, которыя всегда могутъ быть замѣнены новыми и новыми, сколько въ отрезвленіи своего сердца отъ озлобленія и гордости. Въ этомъ дѣлѣ, мы только можемъ помогать имъ молитвой, дабы самъ Господь Своею благодатью коснулся упорныхъ сердецъ, чтобы явился духовнымъ очамъ Своихъ ругателей и, какъ прежнему гонителю, воззвалъ бы съ неба: „Савлъ, Савлъ, что ты Меня гонишь? Трудно идти тебѣ противъ рожна“. Будемъ же молиться, чтобы совершилось надъ всѣми заблуждающимися братіями—отступниками отъ церкви, надъ всѣми раскольниками, штундистами и пашковцами это благодатное озареніе, чтобы Савлы сдѣлались Павлами, чтобы всѣ вмѣстѣ повѣдали міру о Христѣ и Его церкви.

Нравственное ученіе въ сочиненіи Толстого: „Царство Божіе внутри васъ“ предъ судомъ ученія Христіанскаго [1]).

I. НЕПРОТИВЛЕНІЕ.

Отношеніе послѣдняго сочиненія Толстого къ прежнему: „Въ чемъ моя вѣра“ Истинный смыслъ понятія царства Божій, какъ внутри насъ пребывающаго. Его смыслъ по Толстому. Неотдѣлимость христіанскаго нравоученія отъ догматовъ и Толстовскаго отъ его философскихъ взглядовъ. Послѣдніе составляются изъ чисто пантеистическихъ идей, которыя вообще по существу не разнятся отъ матеріализма и представляютъ собою тотъ же атеизмъ. Пріемы Толстовской критики. Значеніе принципа *непротивленія* въ его морали. Значеніе этого принципа съ точки зрѣнія церковнаго нравоученія. Разность между тою и другимъ заключается въ узкомъ индивидуализмѣ Толстовскаго нравоученія. Какое мѣсто въ послѣднемъ можетъ имѣть заповѣдь любви къ Богу. Рѣшеніе Толстымъ приводимыхъ ему возраженій о безусловномъ непротивленіи. Заключеніе.

Появившееся въ 1893 году новое сочиненіе Толстого, силящагося обличать церковь въ пониженіи христіанской нравственности, побуждаетъ насъ разсмотрѣть его собственное нравоученіе, начавъ съ ученія о царствѣ Божіемъ. Впрочемъ, если бы вы пожелали узнать, въ чемъ, по его мнѣнію, заключается царствіе Божіе, то не сразу нашли бы отвѣтъ, прочитавъ его послѣднее сочиненіе въ 500 страницъ, озаглавленное словами Спасителя: „Царство Божіе внутри васъ“. Скоро же вамъ бросятся въ глаза два явленія, значительно запутывающія читателя, который пожелалъ бы найти отношеніе заглавія книги къ ея содержанію. Прежде всего о царствѣ Божіемъ въ ней не говорится почти ничего, а гдѣ говорится, то царство это опредѣляется, какъ дѣятельность внѣшняя, вопреки заглавію; это во-первыхъ, а во-вторыхъ тѣ философскія понятія, напр., о цѣли жизни, о прогрессѣ, объ идеалѣ и правилахъ поведенія, о свободѣ и необходимости, которыя подробно разсматриваются авторомъ, какъ будто бы тѣсно связанныя съ его темой, опредѣляются въ однихъ главахъ сочиненія совершенно иначе и притомъ противорѣчиво сравнительно съ другими. Содержаніе книги и противорѣчитъ заглавію, и исполнено внутреннихъ противорѣчій, какъ это мы увидимъ далѣе. Конечно, сущность нашего разбора не въ томъ будетъ заключаться, чтобы улавливать эти противорѣчія:

[1]) Публичная лекція, читанная 10 декабря 1895 г. въ актовомъ залѣ Казанской Дух. Академіи съ благотворительною цѣлью. Въ первый разъ была напечатана въ журналѣ „Православный Собесѣдникъ“ 1896 г. январь—мартъ.

мы даже охотно простили бы ихъ автору, еслибъ они искупались глубиной излагаемыхъ нравственныхъ правилъ. Мало того, мы постараемся сами выводить его изъ возникающихъ столкновеній его мыслей: но предувѣдомляемъ объ этомъ слушателей, чтобы указать на шаткость философствованія автора. Онъ, съ такою фанатическою настойчивостью проповѣдующій, или, правильнѣе сказать, навязывающій свои убѣжденія, успѣлъ за два года написанія книги своей (II, 101) настолько видоизмѣнить свои положенія, что читателю не легко будетъ выпутаться изъ многихъ затрудненій, еслибъ онъ пожелалъ слѣдовать мыслителю. Правда, на 2-й страницѣ авторъ самъ признается, что подъ вліяніемъ критическихъ разборовъ его основоположительнаго сочиненія, написаннаго въ 1884 году, („Въ чемъ моя вѣра?"), для него выяснилось очень многое и онъ пришелъ къ новымъ выводамъ и заключеніямъ, которые и желаетъ высказать въ своемъ новомъ твореніи. Изъ этихъ словъ и объясняется невыдержанность плана послѣдняго и его неудобосогласуемость съ заглавіемъ. Сочиненіе: „Царство Божіе внутри васъ", есть просто дополнительное истолкованіе къ сочиненію: „Въ чемъ моя вѣра". А такъ какъ это, болѣе раннее твореніе автора, заключало въ себѣ всю систему его философскихъ, религіозныхъ, нравственно-практическихъ и полемическихъ взглядовъ, то и разбираемое нынѣ приложеніе, озаглавленное такъ неудачно словами Евангелія, разсматриваетъ самые разнообразные предметы, соотвѣтственно ихъ расположенію въ соч. „Въ чемъ моя вѣра".

Книга Толстого состоитъ изъ XII-ти главъ, объединенныхъ въ двѣ части: большинство этихъ главъ посвящено принципу непротивленія. Въ первой главѣ излагается ученіе разнообразныхъ сектъ и мыслителей, проповѣдывавшихъ непротивленіе; во второй главѣ — отзывы объ этомъ принципѣ критиковъ Толстого; въ пятой главѣ авторъ толкуетъ о томъ, къ какимъ противорѣчіямъ съ Евангеліемъ приводитъ жизнь, основанная на насиліи, т. е. всякая государственная жизнь; въ шестой и седьмой главѣ идетъ рѣчь о войнѣ и воинской повинности; глава восьмая излагаетъ историческія и философскія основанія къ надеждѣ на то, что скоро никакого насилія, ни государствъ не будетъ и жизнь пойдетъ согласно съ ученіемъ о непротивленіи. Тѣ же мысли раскрываются въ остальныхъ трехъ главахъ: въ десятой рѣчь о безсиліи правительствъ сдержать нравственное движеніе общества; въ одиннадцатой— объ общественномъ мнѣніи, какъ такой силѣ, которая помимо и лучше всякихъ правительствъ будетъ сдерживать человѣческія страсти. Глава двѣнадцатая эпическая: описываются наказанія крестьянскихъ бунтовъ и рекрутскій наборъ; затѣмъ

слѣдуютъ разсужденія въ духѣ восьмой главы. Эта 12-я глава по числу страницъ занимаетъ собою четверть всей книги. Глава третья обвинительная противъ церкви (50 страниц.); глава четвертая (33 стр.) опровергаетъ возраженія противъ непротивленія со стороны раціоналистовъ. Въ общемъ авторъ повторяетъ мысли своихъ прежнихъ твореній.

По поводу нѣкоторыхъ положеній своей прежней системы авторъ теперь вноситъ поправки, но забываетъ о томъ, что онѣ не предусмотрѣны во всемъ содержаніи книги; отсюда вѣроятно получаются и противорѣчія, если только они не остаются постояннымъ достояніемъ мысли автора. Такъ напр., своей знаменитой заповѣди о непротивленіи зломъ онъ то придаетъ значеніе безусловное, мистическое, независимое отъ своихъ послѣдствій, то представляетъ ее откровеніемъ новѣйшихъ вѣковъ, допуская законность и даже пользу государственнаго насилія 400 лѣтъ тому назадъ и ранѣе (I, 262). Далѣе, во многихъ мѣстахъ этой и прежнихъ книгъ онъ толкуетъ о совершенной невозможности быть христіаниномъ, участвуя въ государственной жизни и не исполняя его пяти заповѣдей, а затѣмъ здѣсь же говоритъ о томъ, что христіанская жизнь вовсе не есть исполненіе опредѣленныхъ правилъ и заповѣдей, а лишь стремленіе къ совершенству, сообразное нравственному уровню каждаго, въ силу чего: „движеніе къ совершенству мытаря, Закхея, блуднаго сына, разбойника на крестѣ, — составляетъ высшую степень жизни, чѣмъ неподвижная праведность фарисея. И потому-то для того (христіанскаго) ученія *не можетъ быть правилъ*, обязательныхъ для исполненія. Человѣкъ, стоящій на низшей ступени, подвигаясь къ совершенству, живетъ нравственнѣе, лучше, болѣе исполняетъ ученіе, чѣмъ человѣкъ, стоящій на гораздо болѣе высокой ступени нравственности, но не подвигающійся къ совершенству“ (I, 243 ср. 75). Подобныя же противорѣчія наблюдаются у автора и въ изложеніи побужденій къ нравственной жизни: то они являются утилитарными (I, 166; II, 18), то утилитаризмъ безусловно отвергается въ пользу психологическихъ (I, 147), или метафизическихъ (II, 233), то мистически-религіозныхъ побужденій (II, 232).

Всего болѣе разнорѣчія у нашего автора въ опредѣленіи царства Божія, какъ внутри насъ пребывающаго, дара.

Что же должно разумѣть подъ царствомъ Божіимъ? Спаситель былъ однажды спрошенъ фарисеями: когда пріидетъ царство Божіе? Отвѣтъ Его конечно былъ направленъ на тотъ предметъ, о которомъ Его спрашивали, но въ то же время этотъ отвѣтъ содержалъ въ себѣ совершенно иное опредѣленіе предмета, занимавшаго мысль вопрошавшихъ. Фарисеи,

вмѣстѣ со своимъ народомъ, неправильно понимавшіе извѣстныя слова пророка Исаіи и нѣкоторыхъ другихъ пророковъ о будущемъ всеобщемъ мирѣ, счастьи и объ обладаніи іудеевъ надъ всѣмъ міромъ подъ державою посланника Божія, Мессіи, спрашивали Его, когда придетъ это время? Спаситель ничего не отвѣчалъ имъ на вопросъ о времени пришествія царствія Божія, не отвѣчалъ потому, что Онъ не однажды говорилъ, что время это уже настало, т. е. время, предсказанное пророками, неправильно понятыми со стороны фарисеевъ. Писанія свидѣтельствуютъ о Мнѣ, Моисей писалъ обо Мнѣ (Іоан. 5), говорилъ Господь. „*О несмысленные и косные сердцемъ, чтобы вѣровать всему, что предсказывали пророки. Не такъ ли надлежало пострадать Христу и войти въ славу Свою? И начавъ отъ Моисея и изъ всѣхъ пророковъ изъяснялъ имъ сказанное о Немъ во всемъ Писаніи*“ (Лук. XXIV, 25—27).

Правильное истолкованіе рѣчей пророческихъ о пришествіи на землю счастья, если эти предсказанія исполнились съ явленіемъ Мессіи, должно слѣдовательно заключаться не въ ожиданіи счастья внѣшняго, ни побѣды еврейскаго народа надъ другими, а въ усвоеніи той степени счастья, которая доступна сынамъ явившагося со Христомъ царства Божія; объ этомъ-то царствѣ Божіемъ Спаситель говоритъ, что оно уже достигло (Матѳ. XII, 28), что современное Христу поколѣніе увидитъ царство Божіе уже во всей его силѣ (Марк. IX, 1), а вступить въ него можетъ только тотъ, кто родится водою и духомъ (Іоан. III, 5).—Царство это имѣетъ, конечно, два опредѣленія, одно внѣшнее—какъ общество послѣдователей Христовыхъ, а другое внутреннее, какъ то совершенно новое настроеніе, что апостолъ опредѣлялъ въ слѣдующемъ изреченіи: „*нѣсть бо царство Божіе брашно и питіе, но правда и миръ, и радость о Дусѣ Святѣ*“ (Рим. XIV, 17).

Вотъ эта-то радость, это всегда доступное каждому счастье въ царствѣ Божіемъ котораго такъ напряженно ожидали іудеи, „не придетъ“, по слову Господню, „*примѣтнымъ образомъ; и не скажутъ; вотъ оно здѣсь, или: вотъ оно тамъ. Ибо вотъ царствіе Божіе внутри насъ есть*“ (Лук. XVII, 20, 21). Господь всегда старался разсѣять надежды своихъ послѣдователей на какое-то земное внѣшнее счастье и говорилъ имъ о внутреннемъ блаженствѣ сыновъ Его царства, когда опредѣлялъ его съ *внутренней стороны*, какъ въ приведенномъ изреченіи. Относительно же внѣшней, бытовой стороны своего царства Онъ говорилъ имъ, что принесъ не миръ, но мечъ на землю, пришелъ раздѣлить даже родныхъ между собою; первенствовать въ Его царствѣ значитъ пить чашу, которую Онъ Самъ будетъ пить; Его послѣдователи будутъ всегда гонимы,

и кто не возненавидитъ дома своего и даже самой жизни своей, не можетъ быть Его ученикъ (Лук. XIV, 26). Однако, при всѣхъ этихъ внѣшнихъ страданіяхъ Его послѣдователи должны радоваться и веселиться, потому что мзда ихъ велика на небѣ. Подобное и свидѣтельствуетъ апостолъ о христіанахъ: *„насъ наказываютъ, но мы не умираемъ; насъ огорчаютъ, а мы всегда радуемся; мы нищи, но многихъ обогащаемъ; мы ничего не имѣемъ, но всѣмъ обладаемъ“* (2 Кор. VI, 10).

Итакъ, принимая во вниманіе всѣ приведенныя изреченія, мы еще разъ изложимъ истинный смыслъ слова Христова о царствіи Божіемъ, пребывающемъ внутри насъ. Господь желалъ усвоить книжникамъ слѣдующую мысль: „напрасно вы ожидаете, что предсказанное пророками царство Божіе будетъ подобно человѣческимъ государствамъ, а обѣщанное въ немъ счастье будетъ заключаться въ богатствѣ, покоѣ и безопасности: нѣтъ, это счастье, ожидаемое сынами царства Божія, заключается въ нихъ самихъ: оно не придетъ замѣтнымъ образомъ и не будетъ опредѣляться мѣстомъ; о немъ не скажутъ, что оно вотъ здѣсь, въ Іерусалимѣ, или въ землѣ іудейской; его зачатки уже имѣются внутри васъ, людей, и если вы будете воздѣлывать это духовное сѣмя въ терпѣніи (Лук. VIII, 15), то пріобрѣтете себѣ полноту радостей царства Божія, оставаясь несчастными и гонимыми среди людей (Марк. X, 30); радость же полную, не омрачаемую внѣшними скорбями и внутреннею борьбою, вы получите только на небѣ“ (Матѳ. V, 12).

Такого ученія о внутреннемъ преобразованіи себя и о вѣчномъ крестѣ на землѣ съ ожиданіемъ блаженства на небѣ не пожелали принять іудеи и отвергли Христа, предавшись ожиданію новыхъ преобразователей и новыхъ внѣшнихъ порядковъ на землѣ, гдѣ будетъ общее счастіе. Такъ и понынѣ, если будете говорить іудеямъ объ исполненіи пророчествъ въ исторіи евангельской, то они сейчасъ же начинаютъ спорить и говорить: гдѣ же осуществленіе словъ Исаіи: тогда волкъ будетъ жить вмѣстѣ съ ягненкомъ... и младенецъ будетъ играть надъ норою аспида и дитя протянетъ руку свою на гнѣздо змѣи (гл. XI); перекуютъ мечи свои на орала и копья свои на серпы и не будутъ учиться воевать (Мих. IV, 3)? Подобную же непокорность обнаруживаетъ и ученіе Л. Толстого, отрицателя будущей жизни, желающаго видѣть осуществленіе обѣщаннаго блаженства здѣсь, на землѣ. Разсмотримъ его мысли, посвященныя царству Божію, а затѣмъ обратимся къ разбору основныхъ началъ его нравоученія, какъ оно изложено въ послѣднемъ твореніи писателя. Именно, мы изложимъ философскія основы его морали, затѣмъ ея важнѣйшее практическое правило и, наконецъ, тѣ конечныя цѣли личной и

міровой жизни, коими, по Толстому, долженъ одушевляться каждый въ своей нравственной дѣятельности.

Пришествіе царства Божія авторъ, вопреки заглавнымъ словамъ книги, понимаетъ такъ, какъ древніе хиліасты и современные прогрессисты, т. е. почти такъ же, какъ и фарисеи, ложно толковавшіе слова пророка; авторъ думаетъ, что непремѣнно и очень скоро наступитъ время, когда на землѣ настанетъ общее равенство, счастье и безгрѣшное настроеніе, такъ что люди *перекуютъ мечи свои на орала* (I, 11 и II, 98). Какимъ же образомъ онъ можетъ противопоставлять свое ученіе о царствѣ Божіемъ, какъ внутри человѣка пребывающемъ, съ ученіемъ православнымъ, какъ внѣшнемъ? По своей удивительной логикѣ онъ навязываетъ церкви мысль о царствѣ Божіемъ, какъ царствѣ земномъ, внѣшнемъ, поддерживаемомъ насиліемъ, а свое царство Божіе считаетъ внутреннимъ потому, что для насажденія его на землѣ требуются не карательные законы или опредѣленныя священнодѣйствія, а внутренняя рѣшимость не противиться злу насиліемъ, ибо такой способъ поведенія содѣйствуетъ приближенію золотого вѣка, или, какъ неоднократно выражается авторъ, долгъ человѣка во внутренней его жизни выражается въ подражаніи Христу, а *во внѣшней*—въ насажденіи внѣ себя царства Божія. Итакъ, все же царство Божіе—внѣ человѣка, въ общественномъ строѣ; противорѣчіе со словами Господа полное. Въ другихъ Своихъ изреченіяхъ Спаситель называлъ царствомъ Божіимъ и общество Своихъ послѣдователей, и Свое ученіе, и особенно часто будущую жизнь за гробомъ. Но въ приведенномъ Онъ разумѣетъ, какъ мы видимъ, внутреннее, благодатное настроеніе христіанина, такъ-что не ученіе Толстого, а ученіе ап. Павла и церкви изъясняетъ эти слова правильно. Но авторъ нашъ не отступаетъ ни предъ какими словами Евангелія, желая отстоять свои мечтанія, о золотомъ вѣкѣ; такъ, Христовы слова о концѣ нынѣшняго вѣка авторъ пренаивно толкуетъ въ смыслѣ погибели государственнаго устройства и наступленія анархіи, впрочемъ не революціонной, а фантастически-нравственной. Итакъ, причемъ же слова Господни о внутреннемъ значеніи царства Его? По Толстому, это будетъ царство внѣшнее, заключающееся не въ настроеніи людей, а въ извѣстномъ внѣшнемъ устройствѣ общества. Поразительна здѣсь логика автора еще и въ томъ отношеніи, что истолковывая слова Господни въ противоположномъ имъ смыслѣ, нашъ писатель рѣшается искажать въ желательномъ ему направленіи совершенно ясныя предсказанія Христовы о страшномъ судѣ. Слова Спасителя о томъ, что предъ концемъ міра настанутъ тяжкія бѣдствія и будетъ всюду проповѣдано Евангеліе, авторъ старается понять

такъ, будто люди, въ своемъ постепенномъ нравственномъ усовершенствованіи, начнутъ невыносимо страдать отъ усилившейся государственности, совершенно будто бы противорѣчащей высокому настроенію послѣднихъ поколѣній, а евангельское ученіе, т. е. именно ученіе о непротивленіи, будетъ распространяться съ великою мощью, и вотъ, вдругъ охватитъ умъ и сердца людей съ такою силой, что всякая власть, всякое насиліе сдѣлается невозможнымъ, настанетъ общее разоруженіе и непротивленіе. Въ этомъ будетъ заключаться царство Божіе. При подобномъ толкованіи (I, 99) авторъ, чрезвычайно грубо и жестоко обличающій православную церковь въ намѣренномъ искаженіи словъ Евангелія, имѣлъ однако смѣлость прямо сослаться на XXIV-ю главу отъ Матѳея, которую онъ считаетъ подлинною, неискаженною. Что же тамъ говорится? Есть ли тамъ рѣчь о высокомъ совершенствѣ людей, превышающемъ требованія государственнаго порядка? Напротивъ, прямо сказано, что *по причинѣ умноженія беззаконія во многихъ охладѣетъ любовь* (ст. 12), что людямъ предстанетъ вовсе не продолженіе земной, но болѣе разумной жизни, какъ у Толстого, но судъ, раздѣляющій праведниковъ отъ грѣшниковъ, а настоящей земной жизни будетъ конецъ, какъ во дни Ноя, когда потопъ уничтожилъ всѣхъ ѣвшихъ, пившихъ и женившихся (38 ст.).

Много разъ говорено уже, что евангельское ученіе о будущихъ судьбахъ человѣчества никоимъ образомъ не можетъ быть примирено ни съ фарисейскимъ ожиданіемъ царства Мессіи, ни съ теперешними надеждами прогрессистовъ на золотой вѣкъ; и наиболѣе послѣдовательные изъ такихъ мыслителей отлично понимаютъ, какая глубокая рознь лежитъ между ихъ воззрѣніями, въ силу которыхъ весь смыслъ міровой жизни заканчивается земною жизнью человѣка, и между Евангеліемъ, такъ ясно говорящимъ о жизни будущей, которую отрицаетъ и Толстой. Для чего же онъ такъ настойчиво надѣваетъ личину христіанства на свое пантеистическое ученіе, обличая христіанъ въ искаженіи преподанной имъ вѣры? Сочувствующіе ему читатели обыкновенно говорятъ, что отвергая догматы Евангелія, Толстой глубоко понялъ смыслъ евангельскаго нравоученія. Не говоримъ уже о томъ, что это совершенно невозможно, потому что та нравственная борьба человѣка со своимъ грѣхомъ, которая заповѣдана Евангеліемъ, вся его работа надъ собою, по слову евангельскому, возможна лишь при пламенной вѣрѣ и таинственномъ единеніи со Христомъ, какъ Сыномъ Божіимъ, нашимъ Спасителемъ. *„Если не увѣруете, что это Я, то умрете во грѣхахъ вашихъ. Тогда сказали Ему: Кто же Ты? Іисусъ сказалъ имъ: отъ начала Сущій,*

какъ и говорю вамъ“ (Іоан. VIII, 25).Невозможно допустить въ нравственномъ ученіи Толстого тожества съ ученіемъ евангельскимъ еще по той причинѣ, что самъ авторъ считаетъ первое неотторжимо связаннымъ со своими философскими понятіями, которыя онъ называетъ религіознымъ жизнепониманіемъ и безъ коего его нравственное ученіе остается лишеннымъ логической опоры. Между тѣмъ это жизнепониманіе рѣшительно противоположно ученію Іисуса Христа.

„Человѣкъ божескаго (религіознаго) жизнепониманія признаетъ жизнь уже не въ своей личности и не въ совокупности личностей, а въ источникѣ вѣчной неумирающей жизни—въ Богѣ, и для исполненія воли Бога жертвуетъ и своимъ личнымъ, и семейнымъ, и общественнымъ благомъ“ (I, 128). Не подумайте, что здѣсь идетъ рѣчь о живомъ личномъ Богѣ, обладающемъ сознательною волею и открывающемъ ее людямъ: Богъ есть только источникъ жизни, т. е. тотъ міровой законъ, подчиняясь которому, путемъ эволюціи, возникъ міръ, потомъ животныя, наконецъ изъ обезьяны явился человѣкъ. Такой пантеизмъ обнаруживается со всею ясностью во всѣхъ философскихъ, богословскихъ и даже беллетристическихъ сочиненіяхъ автора, хотя онъ и старается его скрывать, сколько возможно. А чтобы убѣдиться, насколько и донынѣ Толстой упорствуетъ въ тѣхъ же мысляхъ, для этого достаточно прочитать слѣдующія слова разбираемаго сочиненія: „ученіе Христа,—т. е., конечно, не Христа, а Л. Толстого,—только тогда имѣетъ силу, когда оно требуетъ полнаго совершенства, т. е. сліянія божеской сущности, находящейся въ душѣ каждаго человѣка, съ волей Бога,—соединеніе сына (т. е. каждаго изъ насъ) съ Отцемъ. Только это освобожденіе сына Божія, (т. е., конечно, не Іисуса Христа, который, по мнѣнію Толстого, умеръ и не воскресалъ), живущаго въ каждомъ человѣкѣ, изъ животнаго и приближеніе его къ Отцу составляетъ жизнь, по ученію Христа“ (I, 142), т. е., конечно, не Христа, а Толстого, который въ своемъ изложеніи Евангелія привязываетъ къ вышесказаннымъ мыслямъ слова Христовы: „*когда вознесете Сына человѣческаго, то узнаете, что это Я*“ (Іоан. VIII, 28). Здѣсь, какъ и въ другихъ мѣстахъ, Господь говоритъ о Своемъ распятіи (ср. Іоан. III, 14; XII, 14, 32; 1 Петр. II, 24), подобномъ вознесенію змія въ пустынѣ, и греческое слово ἀναφέρειν или ὑψοῦν именно означаетъ вознесеніе жертвы, убіеніе въ жертву. Иначе понимаетъ слова эти Толстой. Онъ прежде всего утверждаетъ вслѣдъ за нѣмецкими пантеистами Тюбингенской школы, что Сынъ человѣческій вовсе не то, что Іисусъ Христосъ, бывшій такимъ же простымъ человѣкомъ, какъ и всѣ мы, а сынъ человѣческій, это частичка раз-

литаго въ мірѣ Божества, данная каждому изъ людей „для освобожденія ея изъ-подъ власти животнаго начала“ съ тѣмъ, чтобы по разрушеніи человѣка она вновь сливалась со своимъ первоисточникомъ. Отъ этихъ разъясненій авторъ не откажется. Не откажется и отъ того, что личнаго Бога и личнаго безсмертія онъ тоже не признаетъ. Мало того, онъ считаетъ эти вѣрованія прямо вредными для своей морали и слѣдованіе ей считаетъ необходимо связаннымъ со своимъ пантеистическимъ пониманіемъ. Правда, съ его правилами жизни, очень опредѣленно выраженными имъ въ его пресловутыхъ пяти заповѣдяхъ, (хотя въ другихъ мѣстахъ онъ прямо говоритъ, что никакихъ правилъ поведенія не должно быть), — съ его пятью правилами поведенія не согласятся большинство его философскихъ единомышленниковъ-пантеистовъ, обвиняющихъ нашего автора въ произвольныхъ моральныхъ мечтаніяхъ: но далѣе мы увидимъ, что при всей кажущейся строгости нравоученіе Л. Толстого гораздо ближе подходитъ къ ученію эгоистическихъ пантеистовъ и грубыхъ матеріалистовъ, нежели сыновъ православной церкви. Мы сказали матеріалистическихъ, потому что матеріализмъ и пантеизмъ собственно не заключаютъ въ себѣ ни одного противорѣчиваго другъ другу положенія и оба одинаково противоположны христіанскому міровоззрѣнію, полагающему въ основу его живую Божескую Личность, признающему безконечную продолжаемость личной жизни человѣка. Подъ положеніями же Толстого и пантеистовъ можетъ подписаться любой матеріалистъ. Послѣдній объясняетъ все разнообразіе жизни изъ различнаго сочетанія матеріальныхъ атомовъ, руководимыхъ силою или міровою энергіей. Всю послѣдовательность историческихъ событій, всю цѣлесообразность мірового устройства онъ считаетъ обнаруженіемъ свойствъ матеріи и міровой энергіи. Онъ только настаиваетъ на томъ, что нѣтъ жизни, ни мысли внѣ матеріи; всякое движеніе бытія непримѣтно происходитъ въ предѣлахъ тѣхъ законовъ, которыми опредѣляется жизнь вещественнаго міра. Совершенно то-же признаютъ и пантеисты, включая Толстого. Они также принимаютъ матеріалистическую гипотезу Дарвина о происхожденіи всего бытія изъ мертвой матеріи, точно также отрицаютъ какую бы то ни было жизнь внѣ матеріальной среды, глумятся надъ ученіемъ о свободной волѣ, о загробной личной жизни, о чудесахъ и т. п. Ихъ, чисто условное, отличіе отъ матеріалистовъ заключается только въ томъ, что міровою жизнью они *интересуются* не со стороны пассивнаго ея элемента, т. е. вещества, а со стороны активнаго, т. е. силы, которую они называютъ Богомъ, но Богомъ не имѣющимъ никакой личной жизни, ни личнаго сознанія, а

всецѣло исчерпывающимся въ міровой жизни. Ихъ богъ есть не болѣе, какъ философское отвлеченіе отъ космическихъ, физіологическихъ и историческихъ явленій, онъ есть такой же отвлеченный производитель (коэффиціентъ) въ многочленѣ, обнимающемъ сумму явленій, какъ напр., народный геній, геній поэта, идея романа, муза Пушкина, фортуна Алкивіада и т. п. Всякій, произносящій такія слова знаетъ, что ни у Пушкина не было никакой музы, кромѣ его собственнаго ума и воображенія, ни у Алкивіада своей фортуны, ни у народа своего генія, а есть Пушкинъ, есть Алкивіадъ, есть тотъ или другой народъ. Такое же значеніе имѣетъ міровой богъ, или отецъ жизни Толстого и прочихъ пантеистовъ. Въ мірѣ нѣтъ ничего кромѣ вещества. Сочетаясь въ извѣстныя химическія соединенія, оно, въ силу управляющаго имъ закона, создаетъ организмы; эти послѣдніе чрезъ питаніе и размноженіе совершенствуются, доходятъ до степени человѣка, думаютъ, предпринимаютъ, страдаютъ и радуются, но вся полнота ихъ бытія все же обусловливается свойствами вещества, наполняющаго человѣческій мозгъ, точно такъ же, какъ художественная красота картины — сочетаніемъ разноцвѣтныхъ красокъ, или умнѣйшее содержаніе книги — сочетаніемъ чернильныхъ знаковъ на бумагѣ. Смокнутъ краски или бумага—нѣтъ книги и картины; разрушится какая нибудь артерія человѣческаго организма — и нѣтъ человѣка. Правда, останется на землѣ вліяніе его идей, какъ и отъ книги останется вліяніе въ ея читателяхъ, но самой книги все равно нѣтъ вовсе: такъ же точно исчезаетъ безслѣдно для себя человѣческая личность. Но такъ какъ вещество, проявившее жизнь въ томъ своемъ составѣ, который называется человѣкомъ, обнаружило новыя свойства, отсутствующія въ жизни картофеля или крапивы, то эти свойства подлежатъ особому изученію: они, между прочимъ, заключаются въ томъ, что если человѣческій организмъ усвоилъ извѣстныя познанія, то подчиняется имъ въ своихъ отправленіяхъ и тогда живетъ дольше, дольше и правильнѣе. Познанія эти передаются изъ поколѣнія въ поколѣніе и хотя съ необходимостью, но все-таки сознательно улучшаютъ жизнь человѣка. Если вотъ эти-то познанія и вообще эти законы постепеннаго улучшенія человѣческой жизни изслѣдовать, то окажется, что они объединяются въ одномъ правилѣ привязанности другъ къ другу, въ состраданіи. А если такъ, то этотъ законъ состраданія есть начало управляющее жизнью. Его-то Л. Толстой и его нѣмецкіе учители Шопенгауеръ и Гартманъ называютъ божествомъ, отцемъ міра и человѣчества, совершенно въ томъ же смыслѣ, конечно, какъ мы говоримъ: геній или духъ русскаго народа есть смиреніе, благочестіе;

муза Достоевскаго есть призывъ общества къ сліянію съ народомъ въ Христовой вѣрѣ и т. д.—Но какъ кромѣ самого народа нѣтъ никакого отдѣльнаго существа или генія, внушающаго ему какія либо мысли, такъ и по ученію Толстого—кромѣ міра, міровой жизни нѣтъ никакого божества, имѣющаго свою личную жизнь, хотя бы и связанную съ міромъ. Оно рѣшительно не можетъ воздѣйствовать на міръ такъ, чтобы послѣдній произвелъ какое либо явленіе или движеніе, не обусловленное всецѣло законами матеріи: самые добродѣтельные поступки нравственнаго героя, самые геніальныя созерцанія философа или образы поэта суть необходимый результатъ космическаго движенія. Наука о добродѣтели только предусматриваетъ эти движенія, а все-таки ихъ принудительною причиной являются законы матеріи. Пантеизмъ есть тотъ же матеріализмъ, разсматривающій жизнь міра съ активной стороны, такъ что всякій матеріалистъ можетъ принять всѣ разсужденія Толстого о добродѣтели, о Богѣ, объ Іисусѣ Христѣ, не отрекаясь ни отъ одного положенія матеріализма. Въ западной философіи пантеизмъ съ матеріализмомъ, кажется, совсѣмъ уже сливаются въ популярнѣйшемъ ученіи монизма, который гласитъ, что жизнь, такъ называемая, духовная или сознательная, и жизнь вещественная суть двѣ неразрывныя стороны одного и того же явленія.

Конечно, свѣжему человѣку можетъ показаться страннымъ, какъ это такъ много толкуетъ о Богѣ и даже о любви къ Богу мыслитель, будучи по существу атеистомъ, но нынѣ вѣкъ парадоксовъ и намъ думается, что послѣ столь смѣлыхъ превращеній смысла евангельскихъ изреченій, какія были приведены выше изъ сочиненій Толстого, удивляться нечему въ его сочиненіяхъ; въ своихъ повѣстяхъ, разсказахъ и драмахъ онъ строго держится тѣхъ же философскихъ воззрѣній. Спѣшимъ впрочемъ оговориться, что мы вовсе не намѣрены подозрѣвать автора въ неискренности, въ желаніи прикрывать свое невѣріе: онъ его не скрываетъ. Его религія безъ Бога явилась совершенно искренно и вполнѣ понятно, (да притомъ и не въ диковину, потому что въ Германіи есть даже пасторы, отрицающіе личнаго Бога съ каѳедры). Будучи, по собственному признанію, человѣкомъ безрелигіознымъ до 50 лѣтъ, авторъ въ то время вполнѣ послѣдовательно и не руководился никакими опредѣленными правилами или идеалами въ своемъ поведеніи: подъ старость въ немъ проснулась совѣсть и ненависть къ жизни себялюбивой и безпринципной. Онъ бросился къ исканію вѣры. Нѣкоторые соблазны со стороны нашей церковной практики, а еще болѣе полная неприспособленность ума, или отвычка отъ признанія сверхчувственнаго

міра оттолкнула его не только отъ церкви, но и отъ Новаго Завѣта. Авторъ выбросилъ изъ него ап. Павла, Петра, Дѣянія, а изъ Евангелія все сверхъестественное и, плѣняясь душой заповѣдями христіанскаго поведенія, но не имѣя силы привязать ихъ къ истинамъ вѣроученія, постарался при сохраненіи атеистическаго матеріализма въ своихъ теоретическихъ воззрѣніяхъ, воспринять въ эту систему тотъ maximum добра, который только можетъ быть примиренъ съ матеріализмомъ. А чтобы успокоить свою совѣсть по отношенію къ существующей вокругъ него христіанской религіи, онъ постарался употребить всѣ напряженія мысли и чувства, чтобы отыскать въ ней противорѣчія съ ученіемъ Спасителя и не только не признать ее лучшею, чѣмъ ту нравственность, которая совмѣстима съ его собственнымъ пантеистическимъ атеизмомъ, но и принизить первую предъ послѣдней, выдвинуть въ своемъ нравоученіи такія требованія, которыя, будто бы, отброшены христіанской моралью, и даже показать ихъ полную несовмѣстимость съ догматами христіанства. Чувствуя совершенную невозможность обосновывать такіе выводы путемъ спокойнаго философствованія, авторъ пользуется имъ лишь въ тѣхъ немногихъ случаяхъ, когда его мораль имѣетъ хотя бы кажущееся сродство съ ученіемъ Евангелія, напр., въ своемъ протяженнѣйшемъ ученіи о непротивленіи злу насиліемъ, которое занимаетъ едва ли не четыре пятыхъ его сочиненія о царствѣ Божіемъ; такъ же подробно онъ разсуждаетъ о недостаткахъ духовенства и правительства. Напротивъ, тамъ, гдѣ авторъ чувствуетъ полное безсиліе бороться съ христіанскими вѣрованіями, онъ имѣетъ обычай обрывать свою рѣчь какимъ либо рѣзкимъ и грубымъ парадоксомъ въ формѣ афоризмовъ, въ родѣ такого напримѣръ: „нагорная проповѣдь, или символъ вѣры. Нельзя вѣрить тому и другому (I, 108). Предъ церквами стоитъ диллема: нагорная проповѣдь, или никейскій символъ — одно исключаетъ другое (120)“. Такія смѣлыя рѣчи остаются совершенно безъ доказательствъ, кромѣ нѣсколькихъ строкъ грубаго издѣвательства въ родѣ того, что „люди, вѣрующіе въ злого и безразсуднаго Бога, проклявшаго родъ человѣческій и обрекшаго Сына Своего на жертву и часть людей на вѣчное мученіе, не могутъ вѣрить въ Бога любви. Человѣкъ, вѣрующій въ спасеніе людей вѣрою въ искупленіе или таинство, не можетъ уже всѣ свои силы полагать на исполненіе въ жизни нравственнаго ученія Христа“. И больше никакихъ разсужденій! Не говоримъ уже о грубомъ искаженіи важнѣйшихъ догматовъ, но неужели все это такъ просто? Куда же дѣнетъ Толстой тѣ милліоны нравственныхъ героевъ, которые въ продолженіе 19-ти вѣковъ не только совмѣщаютъ

то, что онъ провозглашаетъ несовмѣстимымъ, но всегда исповѣдаютъ, что именно въ этихъ-то вѣрованіяхъ, и только въ нихъ, находятъ они силы къ тѣмъ высокимъ подвигамъ любви и самоотреченія, каковыхъ ни послѣдователи пантеизма, ни толстовщина никогда еще не предъявляли и не предъявятъ. Такъ, мы видимъ, что авторъ не убѣждаетъ, а запугиваетъ, закрикиваетъ своего читателя, и слѣдовательно опять является виновникомъ въ томъ именно, въ чемъ обвиняетъ церковь, которая, по его словамъ, распространяя ложь, пользуется гипнотизаціей своихъ послѣдователей посредствомъ пѣнія и богослужебныхъ церемоній. Не церковь, а именно авторъ старается загипнотизировать своего читателя то озлобленнымъ сектантскимъ фанатизмомъ, то усвоеніемъ внѣшнихъ пріемовъ библейской рѣчи, то художественными сравненіями, которыя у него постоянно идутъ вмѣсто доказательствъ.

Въ прежніе годы намъ приходилось говорить и писать о томъ нравственномъ превосходствѣ, которое имѣютъ христіанскія вѣрованія предъ ученіемъ Толстого: теперь мы взялись раскрыть превосходство правилъ собственно нравственно-практической жизни предъ ученіемъ нашего писателя. Правда, уже изъ показанныхъ соображеній, обличающихъ его атеизмъ, можно предвидѣть, что его нравоученіе вовсе не то, что въ Евангеліи, но гораздо ниже евангельскаго и церковнаго, но мы должны разубѣждать въ противоположномъ взглядѣ на дѣло тѣхъ неопытныхъ загипнотизированныхъ читателей Толстого, которые убѣждены, будто его нравственное ученіе не уступаетъ по своей высотѣ христіанскому и даже превышаетъ его. Средствомъ гипнотизаціи, въ данномъ случаѣ быть можетъ и ненамѣренной, является его ученіе о непротивленіи злу насиліемъ, о необходимости безусловнаго отказа христіанина отъ участія въ войнѣ и вообще въ государственной и, тѣмъ болѣе, церковной жизни. Къ этому мы теперь и обратимся.

Болѣе пяти разъ приходилось намъ говорить и писать о философскихъ сочиненіяхъ Толстого и мы всегда старались избѣгать вести рѣчь противъ его непротивленія, находя здѣсь едва-ли не единственное религіозное требованіе его нравоученія, хотя ложно понятое имъ въ Евангеліи, но все-таки, какъ намъ казалось, особенно ему дорогое. Наша цѣль была не столько въ томъ, чтобы защищать отъ нападокъ Толстого нашъ церковный или, тѣмъ менѣе, государственный строй: мы старались показать только красоту и высоту нравственнаго ученія нашей церкви, желая привлечь къ ней послѣдователей толстовства. Дальнѣйшее уклоненіе становится невозможнымъ, потому что нашъ мыслитель вмѣсто того, чтобы цѣнить дели-

катность по отношенію къ нему его критиковъ, видитъ въ ихъ уклоненіи отъ этой темы доказательство ихъ безсилія. Онъ положительно убѣжденъ, что въ своемъ ученіи о непротивленіи онъ неопровержимъ и потому разсматриваетъ эту идею съ тридцати точекъ зрѣнія: религіозной, метафизической, психологической, политической и т. д., и т. д. Казалось бы съ перваго взгляда, что будь его мысль о безусловномъ несопротивленіи злу насиліемъ дѣйствительно справедлива, а ученіе, терпящее иногда насиліе, ошибочнымъ, то вѣдь это все же такой частный предметъ въ нравственномъ ученіи, какъ напр., вопросъ о преимуществахъ дѣвства предъ супружествомъ. Вѣдь, не правда-ли, прежде, чѣмъ убѣждать человѣка не допускать насилія въ достиженіи благихъ цѣлей, нужно научить его поставить себѣ именно благія цѣли, домогаться ихъ всѣмъ сердцемъ, отринуть всякія другія цѣли, а затѣмъ, если мы согласны съ Толстымъ, прибавить, что при этихъ благихъ стремленіяхъ отнюдь не должно допускать насилія и даже обличать тѣхъ, кто думаетъ иначе. Между тѣмъ, замѣчательное дѣло, въ своей прежней нравственной системѣ („Въ чемъ моя вѣра“ и „О жизни“) авторъ вовсе не раскрываетъ своихъ положительныхъ нравственныхъ идеаловъ. Поговорилъ онъ нѣсколько о ручномъ трудѣ, поговорилъ было о помощи ближнимъ посредствомъ ручного труда, запретивъ тутъ же всякаго другого рода помощь, но больше ничего не далъ положительнаго. Даже болѣе того, говорилъ что любить враговъ чувствомъ, и вообще всѣхъ людей, совершенно невозможно, а служить ближнимъ чрезъ учительство весьма предосудительно. Въ „Царствѣ Божіемъ“ онъ, повидимому, уже не раздѣляетъ этихъ мыслей, упоминаетъ даже о любви, какъ высшемъ, хотя и не скоро достижимомъ совершенствѣ, но все же вовсе не раскрываетъ ученія о немъ, а прежнія, чисто отрицательныя пять заповѣдей теперь хотя снова цѣликомъ повторяетъ, но ожидаетъ приближенія золотого вѣка отъ восполненія одной — о непротивленіи злу насиліемъ.—Да если я добра-то никогда не дѣлаю, такъ чего-же я буду злу противиться? И представьте, какъ это ни странно, но авторъ прямо говоритъ, что въ служеніи порочнымъ страстямъ менѣе зла, чѣмъ въ достиженіи своихъ нравственныхъ задачъ съ допущеніемъ насилія (II, 195). Прежде авторъ при этомъ проговаривался, что слѣдованіе отрицательному требованію христіанской вѣры, т. е. подавленіе любви къ себѣ есть вѣрное и единственное законное средство къ пробужденію благожелательнаго отношенія къ другимъ. Но вѣдь, во-первыхъ, это нужно доказать, чего онъ не дѣлаетъ и сдѣлать не можетъ въ виду фактовъ: факиры подавили любовь къ себѣ и оста-

лись столь же безучастны къ другимъ; во-вторыхъ, благожелательное ко всѣмъ настроеніе — это еще очень невысокое совершенство: блаженства нагорной проповѣди и Молитва Господня требуютъ иныхъ, высшихъ; наконецъ третье и главное: вѣдь помянутое подавленіе любви къ себѣ есть актъ внутренній, чисто нравственный, а непротивленіе есть внѣшній пріемъ жизни, давно усвоенный послѣдовательными буддистами и не придавшій имъ вовсе духа любви христіанской; имѣется онъ и у сектантовъ, сухихъ, черствыхъ и гордыхъ. Почему же авторъ возлагаетъ на этотъ, чисто условный пріемъ, такія надежды, какъ на какой-то философскій камень? Понятно, что этимъ камнемъ стоитъ поинтересоваться. Но этого мало. Авторъ начинаетъ свою книгу съ того, что на первой же страницѣ своего сочиненія, заявляетъ, будто церковь не только не исполняетъ, но прямо отрицаетъ, не признаетъ заповѣдь о непротивленіи злу насиліемъ, а это, по его мнѣнію, очевиднѣе другихъ отступленій указываетъ на извращеніе церковнымъ ученіемъ ученія Христа. Обвиненіе тяжкое, о которомъ также стоитъ подумать. Авторъ усваиваетъ защитникамъ церковнаго ученія даже доказательства въ пользу безусловной дозволенности насилія, а затѣмъ опровергаетъ ихъ. Первое, принадлежащее будто бы высокопоставленнымъ проповѣдникамъ, есть „наиболѣе грубое, ссылающееся на разрѣшеніе насилій новымъ и ветхимъ завѣтомъ“. Если эти доказательства приводились противъ непротивленія, то не къ чести церковныхъ защитниковъ; именно, послѣдніе будто бы указывали на чудесную смерть, а по выраженію Толстого, „казнь“ Ананіи и Сапфиры, на слова Христовы: „отраднѣе будетъ землѣ содомской“ и пр. Авторъ не находитъ возможности опровергнуть эти доказательства и отдѣлывается бранью, но мы ему поможемъ на этотъ разъ. Когда казнителемъ людей бываетъ Богъ, то этимъ конечно не оправдывается казнь человѣками, а, напротивъ, Богъ показываетъ, что среди истинныхъ послѣдователей Своихъ Онъ самъ явится ихъ защитникомъ и судьею. Кромѣ того, въ глазахъ человѣка вѣрующаго смерть всякаго изъ насъ совершенно въ той же степени зависитъ отъ воли Божіей, какъ смерть Ананіи, или Ирода, или содомскихъ жителей. Не знаю, какіе защитники церкви ссылались на смерть Ананіи, какъ оправданіе казней (I, 49), но знаю, что авторъ считаетъ ее дѣйствительною казнью и называетъ однимъ изъ соблазнительныхъ мѣсть Новаго Завѣта, почему весьма враждебно относится къ книгѣ Дѣяній (79), находя въ этомъ повѣствованіи мысль, противоположную той, которая въ ней содержится и на которую онъ могъ бы ссылаться самъ, еслибъ читалъ такъ, какъ написано. Хри-

стіанская община была чужда всякой внѣшней охраны: какъ можно было надѣяться на ея устойчивость? Явились обманщики, желавшіе воспользоваться отсутствіемъ гарантій въ общинѣ. Разсыпалась ли она отъ этого? Нѣтъ, Богъ показалъ, что предавшее себя Ему общество въ Немъ Самомъ найдетъ себѣ опору. Обманщики умерли непосредственно отъ руки Божіей, *„и великій страхъ объялъ всю церковь и всѣхъ слышавшихъ это“* (Дѣян. V, 11).

Мы еще воротимся къ дальнѣйшимъ доводамъ въ пользу дозволенности насилія и возраженій противъ нихъ Толстого, но здѣсь, совершенно не обинуясь, скажемъ, что въ Новомъ Завѣтѣ нѣтъ разрѣшенія прибѣгать къ насилію въ борьбѣ со зломъ, даже въ борьбѣ за зло, наносимое другимъ людямъ, хотя нѣтъ и прямого воспрещенія; мы прибавимъ далѣе, что ни одно церковное опредѣленіе, ни одна молитва церкви не даетъ утвердительнаго отвѣта на вопросъ Толстого о томъ, можетъ ли христіанинъ, оставаясь христіаниномъ, допускать насиліе въ достиженіи благихъ цѣлей (I, 46)? Мы на это отвѣтимъ: нѣтъ, совершенный христіанинъ, допустившій насиліе, весьма погрѣшаетъ, но прибавимъ, погрѣшаетъ меньше, нежели въ томъ случаѣ, когда онъ, не желая допустить насилія, отказывается вовсе отъ борьбы со зломъ. Если, напр., человѣкъ видитъ разбойника, преслѣдующаго дѣвушку (примѣръ самого Толстого I, 53), или злодѣя, похищающаго дѣтей для растлѣнія, то видящій это христіанинъ болѣе погрѣшитъ, если пройдетъ мимо такого явленія, нежели въ томъ случаѣ, если вступитъ въ борьбу со злодѣемъ, хотя бы послѣдняя окончилась убійствомъ. Неужели же нѣтъ третьяго исхода? Есть,—отвѣтимъ: истинный, совершенный христіанинъ имѣетъ возможность и здѣсь не употребить убійства; если онъ всецѣло проникнутъ вѣрой, то Богъ пошлетъ ему силу убѣжденія, а если злодѣй ожесточится и противъ этой силы, то Господь самъ будетъ его казнителемъ, какъ Ананіи и Сапфиры, чему Онъ многократно училъ Своихъ служителей въ Ветхомъ и Новомъ Завѣтѣ, то избивая враговъ ихъ казнями египетскими, то сохраняя рабовъ Своихъ въ огнѣ, какъ трехъ отроковъ, то вооружая однихъ враговъ на другихъ, то питая Илію въ пустынѣ, то изводя Петра изъ темницы, или посылая слѣпоту на Елиму, противившагося ап. Павлу. И еслибъ такой человѣкъ, который имѣетъ внутреннюю возможность сейчасъ проникнуться святымъ вдохновеніемъ настолько, чтобы совершить чудо, но по минутному упадку духа, подобно Моисею при изведеніи воды изъ камня, или Саулу, недождавшемуся Самуила при битвѣ, оставитъ надежду на Бога и прибѣгнетъ въ защитѣ истины къ насилію, то онъ безусловно виновенъ;

но если онъ такой силы не имѣетъ, а зло совершается сейчасъ и совершается безвозвратно, если христіанину остается выборъ между сопротивленіемъ злу чрезъ насиліе и бездѣятельнымъ созерцаніемъ зла, то онъ болѣе согрѣшитъ въ послѣднемъ случаѣ, нежели въ первомъ; въ первомъ онъ поступитъ лучше, чѣмъ въ послѣднемъ; въ первомъ онъ поступитъ наилучшимъ изъ доступныхъ ему способовъ отношеній. Что сказано о личной жизни, то же должно сказать и о жизни общественной, о войнѣ. Если русскій народъ, созерцая истязаніе болгаръ и ихъ насильственное потурченіе, имѣлъ бы настолько духовныхъ силъ, чтобы убѣдить и турокъ прекратить жестокости, или болгаръ принять мученіе, какъ Георгій Побѣдоносецъ, или наконецъ воззвать къ Богу съ такою силой вѣры, чтобы Господь Самъ чудесно сохранилъ невредимыми христіанъ и устрашилъ мучителей — тогда бы народъ русскій былъ бы безусловно виновенъ, еслибъ, полѣнившись напрячь духъ свой, предпочелъ обратиться къ оружію; но такъ какъ подобной апостольской силы духа онъ не имѣлъ и ему предстоялъ выборъ между войной и преступнымъ равнодушіемъ священника и левита въ притчѣ о милосердномъ самарянинѣ, то онъ поступилъ наилучшимъ изъ доступныхъ для него способовъ отношенія къ балканскимъ распрямъ. И пусть же Толстой не обвиняетъ церковь въ прямомъ дозволеніи насилій, въ безусловномъ одобреніи войны, а не въ терпѣніи ея только. Пусть онъ знаетъ, что въ нашихъ канонахъ есть прямо и опредѣленно выраженная епитимія Василія Великаго лишать убивавшихъ на войнѣ причастія на три года (прав. 13), какъ людей смутившихъ свою совѣсть. Пусть знаетъ, что священникъ, участвовавшій въ убійствѣ, лишается своего сана, даже еслибъ сдѣлалъ это, защищая жизнь свою, или другихъ. Пусть онъ знаетъ, что нигдѣ нѣтъ выраженій въ нашемъ церковномъ преданіи, изъ коихъ можно было бы вывести иной взглядъ церкви на эти вещи. Пусть же онъ не клевещетъ на церковь, какъ прямо одобряющую убійства, насиліе и войну. Пусть онъ пойметъ, что разница между ученіемъ христіанскимъ, которое исповѣдуетъ церковь и православные воины, съ его ученіемъ состоитъ не въ томъ, какъ то и другое относится къ самому убійству и насилію, а въ томъ, что первые смотрятъ на насиліе въ борьбѣ со зломъ, какъ на поступокъ менѣе грѣховный, чѣмъ равнодушное примиреніе съ беззаконіемъ, а Толстой считаетъ первое безусловнымъ грѣхомъ, а второе вовсе не грѣхомъ. Разница слѣдовательно не въ вопросѣ о дозволенности насилія, а въ томъ, что, по Толстому, нравственный законъ строго индивидуаленъ: если человѣкъ не нарушилъ его пяти заповѣдей, то онъ святъ,

безгрѣшенъ. Пусть вокругъ него растлѣваютъ дѣтей, рѣжутъ стариковъ, учатъ воровству и обманамъ юношей. Если его совѣтовъ не послушали, то онъ можетъ спокойно проходить мимо всѣхъ этихъ ужасовъ и наслаждаться собственнымъ довольствомъ. А христіанинъ говоритъ съ апостоломъ: *„кто изнемогаетъ, съ кѣмъ бы я не изнемогалъ? кто соблазняется, за кого бы я не воспламенялся?“* (2 Кор. XI, 29). Онъ признаетъ себя связаннымъ съ жизнью всѣхъ, а безучастное отношеніе къ нравственному злу считаетъ для себя болѣе предосудительнымъ, чѣмъ противленіе силой. Но послѣднее, значитъ, вы оправдываете безусловно для средняго человѣка, осуждая только совершеннаго? — спроситъ Толстой. На это мы отвѣтимъ: да вѣдь средній-то человѣкъ уже потому не считаетъ себя правымъ, а виноватымъ, что онъ именно средній человѣкъ, а не святой, и омываетъ слезами покаянія всякое дѣло свое, въ которомъ онъ не могъ поступить такъ, какъ поступилъ бы человѣкъ святой. Вотъ почему его бесѣды съ Богомъ или молитвы суть постоянный плачъ о недостигнутомъ еще совершенствѣ, постоянный укоръ себя за неусвоенную еще святость, однимъ словомъ постоянное покаяніе. Не такъ послѣдователенъ толстовецъ, что будетъ себя считать правымъ всегда, лишь бы только онъ не нарушалъ своихъ пяти заповѣдей, которыя, будучи такъ выдѣлены изъ всей полноты христіанскаго ученія о добродѣтели, являются просто фанатическимъ, тупымъ суевѣріемъ, лишеннымъ объединяющаго ихъ смысла.

Повидимому, въ сочиненіи: „Царство Божіе“ эти заповѣди освобождаются отъ ихъ мистическаго суевѣрнаго характера, но это только повидимому. Мы уже говорили, что въ послѣднемъ своемъ сочиненіи Толстой набрелъ наконецъ на пониманіе жизни, какъ постепеннаго совершенствованія. Казалось бы, этотъ взглядъ долженъ бы его отрѣшить отъ прежняго понятія о безусловной обязательности его пяти заповѣдей. Теперь онъ прямо говоритъ (I, 138—155), что сущность христіанскаго ученія есть любовь къ Богу и ближнимъ, что въ христіанствѣ нѣтъ опредѣленныхъ для всѣхъ обязательныхъ правилъ; для каждаго человѣка обязательно только движеніе къ совершенству. Поэтому, если, напр., человѣкъ, бывшій скупымъ и жаднымъ, вдругъ перестаетъ грабить другихъ и будетъ довольствоваться своимъ, онъ сдѣлаетъ хорошо, а если на томъ же успокоится другой, достигшій разумѣнія заповѣди: *отраднѣе давать, нежели принимать* (Дѣян. XX, 35), то онъ согрѣшитъ. Съ этимъ, приведеннымъ нами, примѣромъ нашъ писатель не замедлитъ согласиться. А если мы ему приведемъ другой: погрѣшитъ апостолъ Павелъ, ударивъ насилующаго

развратника вмѣсто того, чтобы остановить его силою духа своего, но не сдѣлаетъ ли добраго дѣла, поступивъ такъ, человѣкъ, дотолѣ самъ мучившій и насиловавшій другихъ, а теперь вдругъ сжалившійся надъ несчастною дѣвушкой, подвергающейся насилію со стороны злодѣевъ? Толстой замахаетъ руками и скажетъ: „нѣтъ онъ погрѣшитъ". Что же ему дѣлать, если онъ лишенъ силы духа? „Пройти мимо". Вотъ вамъ и логика. Правда, нѣсколько раньше Толстой говоритъ, что исполненіе пяти заповѣдей всетаки безусловно обязательно, но прибавляетъ: для людей нашего времени (I, 144). Онъ даже признаетъ теперь, что идеалъ христіанства—любить враговъ, быть цѣломудреннымъ даже въ мысляхъ; однимъ словомъ, вопреки прежнему своему толкованію Евангелія, онъ признаетъ, что полное совершенство заключается въ душѣ человѣка, а не во внѣшней дѣятельности или воздержаніи, но всѣ эти совершенства онъ почитаетъ настолько далекими, что нигдѣ больше не ведетъ о нихъ рѣчи, почитая для людей настоящаго времени вполнѣ достаточнымъ исполненіе пяти заповѣдей и упомянувъ объ этихъ идеалахъ только для того, чтобы какъ нибудь отдѣлаться отъ возражателей, указывавшихъ ему на приниженіе христіанскаго идеала.

Что касается до его рѣчей о любви къ Богу, то не подумайте, будто это та святая, сыновняя любовь, то личное чувство, которое имѣютъ христіане. Толстой и здѣсь остается атеистомъ; его Богъ и здѣсь есть не болѣе, какъ благороднѣйшая часть души человѣческой, сознаваемая имъ, какъ любовь. „Христіанское ученіе", говоритъ авторъ, „возвращаетъ человѣка къ первоначальному сознанію себя, но только не себя—животнаго, а себя — Бога, искры Божіей (типическое обнаруженіе пантеизма), сына Божія, Бога такого же, какъ Отецъ, но заключеннаго въ животную оболочку (I, 154,)... Бога—котораго онъ сознаетъ въ себѣ любовью, и потому будетъ любить всѣхъ и все" (I, 155). Итакъ, любить Бога,—несуществующаго реально,—значитъ любить любовь, которая присуща твоей душѣ. Получается нѣчто въ родѣ миѳическаго Нарцисса, влюбившагося въ самого себя.—Но возвратимся къ пяти заповѣдямъ: почему-же въ безконечномъ идеалѣ христіанскихъ совершенствъ именно эти пять заповѣдей такъ необходимы? чѣмъ доказываетъ авторъ, что онѣ исполнимы и безусловно обязательны для людей нашего времени? И неужели дѣйствительно человѣческія поколѣнія, такъ же неизмѣнно совершенствуются, какъ ежегодно подрастающія деревья? Неужели, если уже допустить нравственный прогрессъ, опровергаемый Евангеліемъ,—неужели люди временъ минувшихъ всѣ были слабѣе современниковъ, а современники такъ дружно

усовершенствовались, что теперь нарушеніе пяти заповѣдей будетъ для нихъ безусловнымъ зломъ? И если такъ, если до этихъ пяти заповѣдей доросли только мы, то почему же въ Евангеліи, которое проповѣдано не намъ, а современникамъ Спасителя, эти пять заповѣдей, по мнѣнію самого автора, поставлены во главу нравоученія именно въ своей обязательной формѣ? Никакого отвѣта на эти вопросы мы не найдемъ въ книгѣ автора. Правда, въ его ученіи о прогрессѣ есть доводы въ пользу возможности теперь непротивленія или анархіи, но это вѣдь одна заповѣдь, а что касается цѣломудрія и нѣкоторыхъ другихъ, то вѣдь изъ твореній того же автора явствуетъ, что наше время въ этихъ отношеніяхъ несравнимо ниже временъ прошедшихъ, когда люди господствовали надъ страстями и подчиняли свою жизнь волѣ Божественной. Вся эта путаница произошла единственно изъ того, что содержаніе книги изложено у автора съ точки зрѣнія заповѣди о непротивленіи, какъ безусловной, а его вполнѣ здравыя сужденія о постепенности въ духовномъ совершенствованіи и о внутреннемъ значеніи совершенствъ вошли просто клиномъ въ его книгу. По существу же она является прежней объективаціей морали, т. е. замѣной ученія о внутреннихъ совершенствахъ нѣсколькими, весьма узкими и условными правилами поведенія. Пусть же онъ признаетъ теперь, что поносимая имъ церковь не понизила высоту христіанскаго нравоученія, держась ученія о постепенности добродѣтелей и терпя въ насъ на низшей ступени нашего развитія то, что безусловно осуждаетъ на высшей. Она ставитъ нравственныя задачи людямъ, безконечно высшія, чѣмъ суевѣрная мораль Толстого, если она давно, т. е. всегда, и, притомъ, отъ каждаго человѣка требовала не внѣшняго минимума благоповеденія, какъ Толстой, а чистоты нравственной, любви внутренней, когда повторяла слова апостола: „*если я раздамъ все имѣніе мое и отдамъ тѣло свое на сожженіе, а любви не имѣю, нѣтъ мнѣ въ томъ никакой пользы*“ (1 Кор. XIII, 3). Ученіе церкви не ниже, а безконечно выше Толстовскаго, когда одобряетъ лишь то непротивленіе злу насиліемъ, которое можетъ это зло уничтожить духовною силою, когда, терпя противленіе, понуждаетъ однако человѣка съ горечью сознавать, что въ его подвигѣ нѣтъ чистаго добра, а только меньшее зло. И именно съ этими мыслями она благословляетъ оружіе и молится о побѣдѣ, ибо имѣетъ въ виду людей, какъ нравственно больныхъ, согласно съ чѣмъ, какъ бы противъ собственной воли, высказался и Толстой, говоря: „Христосъ учитъ не ангеловъ, но людей, живущихъ животною жизнью, движущихся ею“ (I, 139), т. е. по нашему, людей падшихъ, омрачившихъ Божественный образъ въ себѣ.

.Но, можетъ быть, допущеніе или терпимость насилія въ борьбѣ со зломъ всетаки предосудительнѣе, чѣмъ безучастное удаленіе отъ страданій и невольнаго развращенія? Какъ это ни странно, а Толстой пытается привести доводы въ пользу своего, такого именно, суевѣрія. Доводы эти очень наивны; вотъ главный изъ нихъ, на которомъ мысль автора возвращается изъ области раціональной снова въ область мистическую. „Оправданія насилія, употребляемаго надъ ближнимъ для защиты другого ближняго отъ худшаго насилія (а мы прибавимъ—отъ нравственнаго зла), всегда невѣрны, потому что никогда при употребленіи насилія противъ несовершившагося еще зла нельзя знать, какое зло будетъ больше,—зло ли моего насилія, или того, отъ котораго я хочу защищать... Мы запираемъ опаснаго, по нашему мнѣнію, члена общества, но съ завтрашняго дня этотъ человѣкъ могъ перестать быть опаснымъ и заключеніе его напрасно. Я вижу, что извѣстный мнѣ разбойникъ преслѣдуетъ дѣвушку, у меня въ рукѣ ружье—я убиваю разбойника, спасаю дѣвушку, но смерть, или пораненіе разбойника совершилось навѣрное, то же, что бы произошло, еслибъ этого не случилось, мнѣ неизвѣстно“ (I, 25). Этотъ буддійскій софизмъ авторъ совершенно напрасно пріурочиваетъ только къ случаямъ насильственной защиты. Его можно противопоставить всякому активному отношенію къ добру и злу. Я хочу подать нашему ребенку милостыню: но вѣдь я не знаю, будетъ ли это къ лучшему. Кто знаетъ, можетъ быть въ кускѣ хлѣба, что я подаю, есть стекло; дитя подавится и умретъ. Толстой скажетъ: здѣсь возможность бѣды, а тамъ неизбѣжность. Да, неизбѣжность, но бѣды меньшей, чѣмъ та, съ которою я борюсь и которая уже наступила, ибо противъ такой должно бороться насиліемъ, если человѣкъ не имѣетъ силъ преборотъ зло достойнымъ христіанина способомъ, т. е. одною духовною силой убѣжденій или чуда. Тутъ нашъ писатель начинаетъ громоздить новыя возраженія: „а какое огромное количество зла должно произойти, какъ оно и происходитъ, отъ признанія людьми за собою права предупреждать могущее случиться“ (I, 53). Доводъ одинаково сильный противъ всякаго способа служенія добру. Оно всегда нуждается въ разумѣ или въ руководствѣ. Вѣдь авторъ признаетъ необходимымъ воспитывать дѣтей, помогать бѣднымъ и пр. А какое количество зла происходитъ отъ неправильнаго отношенія людей къ этимъ святымъ обязанностямъ! Направлять свою любовь безошибочно—дѣло вовсе не легкое. Даже самъ съ собою справиться не можетъ человѣкъ, стремящійся къ добру и истинѣ, если Богъ не дастъ ему добраго руководителя. Конечно, очень много зла произошло

въ мірѣ отъ неразумнаго и безполезнаго допущенія насилія, но не больше ли произошло при тѣхъ условіяхъ, когда люди, уклоняясь отъ насилія, не имѣли и духовныхъ силъ къ предотвращенію зла, какъ напр., первосвященникъ Илій, погубившій сыновъ своихъ и весь народъ, или эпоха судей, когда не было власти и каждый дѣлалъ то, что казалось ему справедливымъ; не тогда ли произошло ужасающее беззаконіе въ Гивѣ? Человѣкъ долженъ поступать мудро и обдуманно, но исполнять то, что, по здравому указанію разума, есть полезнѣйшее. Бываютъ, конечно, случаи, когда это не ясно, тогда нужно воздерживаться отъ рѣшительныхъ дѣйствій и притомъ совершенно независимо отъ того, предвидится ли здѣсь насиліе, или нѣтъ. Поступать всегда разумно и безошибочно, повторяемъ, вовсе не легко. Толстой снова заявляетъ: „Если мое частное сужденіе рѣшаетъ вопросъ опасности для другого, то нѣтъ того случая насилія, которое нельзя было бы объяснить угрожающей другому опасностію. Казнили и сожигали колдуновъ, казнили аристократовъ и жирондистовъ, казнили и ихъ враговъ, потому что тѣ, которые были во власти, считали ихъ опасными людьми“ (I, 51). Совершенно вѣрно, скажемъ мы: „если мое частное мнѣніе“. Вотъ потому то и устроены суды и правительства, чтобы не мое частное мнѣніе рѣшало столь мудреныя дѣла, а люди избранные, безпристрастные по самому своему положенію, и на основаніи общаго совѣта. „Можно оправдывать всякое насиліе“. Да, если человѣкъ захочетъ кривить совѣстью, такъ будетъ оправдывать не только насиліе надъ опасными людьми, но будетъ оправдывать и безпричинное зло, и развратъ, и обманъ. И если заповѣдь безусловнаго непротивленія нужна только для того, чтобы избавить человѣка отъ искушеній самооправданія, то она недостаточна, ибо какъ же его оградить отъ оправданія другого рода грѣховъ — безучастія, гордости лжи и т. п.?— Конечно, очень часто бываютъ или ошибки, или притворство сильныхъ міра при борьбѣ съ зломъ, но не такъ легко ихъ оправдать, какъ кажется Толстому: у людей есть разумъ и совѣсть, и они видятъ, что разумно и хорошо, что честно и что фальшиво и глупо. А если Толстой скажетъ, что вѣдь и всѣ могутъ ошибаться и ошибались, то мы поспѣшимъ согласиться, но прибавимъ, что такія ошибки совершенно неизбѣжны и во всѣхъ дѣлахъ человѣческихъ, и выдѣлять отсюда случаи насилія нѣтъ основаній.

Толстой приводитъ еще соображеніе и старается уничтожить его: „есть на свѣтѣ злодѣи, и если не усмирять силою этихъ злодѣевъ (т. е. прибавимъ мы — силою тѣлесной, при скудости духовной), то погибнетъ весь міръ и погибнутъ доб-

рые“ (I, 50). Повидимому соображеніе здравое, но оно такъ не понравилось автору, что онъ клеитъ возраженіе на возраженіе. „Если мы позволимъ себѣ признать какихъ либо людей злодѣями особенными, то, во-первыхъ, мы этимъ уничтожаемъ весь смыслъ христіанскаго ученія, по которому всѣ мы равны и братья, какъ сыны одного Отца небеснаго“ (I, 50), бытіе Котораго Толстой отрицаетъ. Это пріемъ сектантской полемики. Сажая воровъ въ тюрьму, люди вовсе не отказываютъ имъ въ братскомъ достоинствѣ, не презираютъ и не считаютъ худшими себя, а отнимаютъ у нихъ возможность новаго воровства, со скорбію сознавая себя неспособными убѣдить ихъ не воровать. Гдѣ же братство? спрашиваетъ Толстой. Да вѣдь и родныхъ братьевъ вяжутъ и сажаютъ подъ замокъ, если они буянятъ. Но нашъ писатель не успокаивается: „еслибъ и было разрѣшено Богомъ употреблять насиліе противъ злодѣевъ, то никакъ нельзя найти того вѣрнаго и несомнѣннаго опредѣленія, по которому можно было бы навѣрно узнать злодѣя отъ незлодѣя“. Нельзя, это справедливо; посему народъ и считаетъ арестантовъ *несчастными*, но каждый несчастный преступникъ лишается на время свободы для избѣжанія новыхъ преступленій. Сроки заключенія и ссылки, судъ присяжныхъ и прочія усовершенствованія употреблены для приблизительной оцѣнки новыхъ опасностей. Все это не непогрѣшимо, но лучше, чѣмъ открытая свобода разбоевъ при отсутствіи достаточныхъ духовныхъ силъ къ борьбѣ со зломъ. Въ тѣхъ же случаяхъ, когда зло неуловимо и хотя ужасно, но не имѣетъ характера насилія, напр., въ соблазнителяхъ, въ разрушителяхъ религіи, то народъ, опасаясь большихъ ошибокъ, оставляетъ ихъ на свободѣ, борясь съ ними лишь духовными средствами. Но вѣдь эти злодѣи хуже убійцъ, скажутъ толстовцы. Правда, но ихъ узнать такъ трудно, что примѣненіе къ нимъ суда и тюрьмы невозможно, а еслибъ были указаны рѣшительные признаки, то и съ ними поступили бы такъ же; равно давалось бы полное прощеніе тѣмъ убійцамъ, какъ иногда и дается, о которыхъ можно вѣрно знать, что они не повторятъ злодѣянія. Авторъ нашъ, кажется, и самъ чувствуетъ слабость доводовъ и потому снова возвращается къ своему поклепу на Евангеліе. „Если бы было возможно узнавать злодѣевъ отъ незлодѣевъ, то и тогда... въ христіанскомъ обществѣ некому было бы исполнить это (приговоръ суда), такъ какъ каждому христіанину, какъ христіанину, предписано не дѣлать насилія надъ злодѣемъ“. Для самозащиты, прибавимъ мы, вспоминая слова нагорной проповѣди. „Нѣтъ, говоритъ авторъ: еслибъ было это важное ограниченіе, въ корнѣ подрывающее значеніе заповѣди (да

почему же подрывающее?), то о немъ должно было быть гдѣ-нибудь упомянуто". Это пріемъ сектантовъ-евангеликовъ. Да зачѣмъ упоминать объ ограниченіи, когда рѣчь Спасителя идетъ только противъ самозащиты, о полномъ самоотреченіи, а вовсе не о насиліи. Идти вторую версту, отдавать рубашку,— вѣдь тутъ ни о какомъ насиліи и рѣчи нѣтъ, но только о братолюбивой уступчивости, о любви ко всѣмъ, по подобію Отца небеснаго, дающаго дождь и солнечную погоду и добрымъ и злымъ. Но авторъ старается отыскивать другія изреченія: „ошибка и невозможность такого ограниченія со всею яркостью показана въ Евангеліи при разсказѣ о разсужденіи Кайаффы" (I, 52). Но, достопочтенный авторъ, вѣдь мысль Кайаффы прямо одобрена и признана боговдохновенною (Іоан. XI, 51, 52). Не идутъ сюда и слова, сказанныя Петру объ извлекающемъ мечъ, ибо на сей разъ вѣдь былъ прибавленъ и другой доводъ о двухъ легіонахъ ангеловъ, и третій: *какъ же сбудутся Писанія, что такъ должно быть?* (Матѳ. XXVI, 54), *неужели Мнѣ не пить чаши, которую далъ Мнѣ Отецъ* (Іоан. XVIII, 11)? Конечно, берущіе мечъ погибаютъ мечемъ, они и идутъ на смерть, и еслибъ апостолы мечемъ защищали и распространяли вѣру, то были бы перебиты, и дѣло ихъ погибло бы. Безусловнаго же осужденія насильственной защиты нѣтъ въ словахъ Христовыхъ.

Скажемъ еще разъ, — поскольку христіанинъ почитаетъ грѣховнымъ все, въ чемъ выражается его не полное совершенство, постольку онъ себя сознаетъ, говоря словами молитвы, живущимъ во грѣхахъ, даже тогда, когда ничего не дѣлаетъ и тѣмъ болѣе, когда его несовершенство обнаруживается въ дѣйствіи, напр., насильственной защитѣ; но грѣхъ этотъ есть меньшій изъ всякаго иного доступнаго ему сейчасъ отношенія къ беззаконію. Самъ Толстой съ своимъ новымъ ученіемъ объ идеалахъ и степеняхъ приближенія къ нему подходитъ къ этой, единственно правильной точкѣ зрѣнія, и мы съ радостью привѣтствуемъ эти его разсужденія. Они стоятъ въ прямомъ противорѣчіи съ его фанатизмомъ непротивленія, удаляющимъ его отъ христіанства. Дай Богъ, чтобы противорѣчіе разрѣшилось освобожденіемъ его отъ фанатизма.

Итакъ, мы разсмотрѣли философскія *основы* Толстовской морали и содержаніе ея главнѣйшаго правила или принципа. Мы видѣли, что воззрѣнія Толстого ни въ чемъ существенномъ не расходятся съ матеріализмомъ, остаются такимъ же скрытымъ атеизмомъ, въ какомъ коснѣлъ нашъ писатель во время своей молодости. Что касается до *содержанія* его нравоученія, то, имѣя конечный идеалъ только внѣшній—водвореніе на землѣ золотого вѣка,—новый проповѣдникъ вмѣсто всей

полноты христіанскаго нравоученія настойчиво проводитъ одно чисто отрицательное правило внѣшняго поведенія—не противиться злу насиліемъ, правило частное, условное, не избавляющее человѣка отъ сухой замкнутости и себялюбія. Однако, нашъ разборъ не былъ бы полонъ, если бы мы не разсмотрѣли тѣхъ внѣшнихъ и внутреннихъ *побужденій*, которыя авторъ предлагаетъ своимъ послѣдователямъ для укрѣпленія ихъ воли въ слѣдованіи своимъ правиламъ. Не былъ бы полонъ нашъ разборъ по той причинѣ, что и высота всякаго нравоученія, и его дѣйственность, или осуществимость не столько зависятъ отъ правилъ поведенія, сколько отъ этихъ побужденій. Ни одинъ нравоучитель, религіозный ли, мірской ли, не будетъ учить прямому злу своихъ послѣдователей, кромѣ какого-нибудь изувѣра, въ родѣ прославленнаго недавно нашею печатью Ницше. Всякій представитель доброй религіи и философіи скажетъ, что трудъ лучше праздности, человѣколюбіе лучше жестокости, воздержаніе лучше разврата: но глубоко ошибаются тѣ неопытные цѣнители, которые отсюда выводятъ равноцѣнность всѣхъ этихъ нравоученій. Если я скажу: трудись, потому что иначе обѣднѣешь; будь ласковъ съ людьми, чтобы тебѣ не вредили возмущаемые твоею жестокостью сосѣди; говори правду, чтобы не унизить своего благороднаго происхожденія въ глазахъ твоихъ знакомыхъ: то такія — трудолюбіе, человѣчность и правдивость по суду нашей непредубѣжденной совѣсти имѣли бы самую невысокую цѣну сравнительно съ подобными же правилами, но основанными на другихъ побужденіяхъ. Бойся праздности, ибо она мать порочныхъ страстей, которыя омрачаютъ въ человѣкѣ чистый образъ Божій, выражающійся въ совершенствахъ его неиспорченнаго духа. Будь ласковъ съ людьми, дабы тѣмъ постепенно возгорѣлась въ тебѣ святая любовь ко всѣмъ и чрезъ то ты бы входилъ въ общеніе со всесвятѣйшимъ Богомъ, о Которомъ сказалъ апостолъ: „*Богъ есть любовь и пребывающій въ любви, пребываетъ въ Богѣ и Богъ въ немъ*“ (1 Іоан. IV, 16). Говори всѣмъ истину, *потому что мы члены другъ другу* (Ефес. IV, 25), какъ сказалъ блаженнѣйшій Павелъ: т. е. между нами не должно быть той борьбы и соперничества, ради которой прибѣгаютъ къ обманамъ; но, сознавая себя членами тѣла Христова, мы должны имѣть душу открытую къ нашихъ ближнимъ для взаимнаго содѣйствія къ совершенству. Видимо, правила тѣ же по словесному ихъ опредѣленію, но совершенно далекія по духу; цѣнность первыхъ предъ вторыми — какъ цѣнность блестящей фольговой бумаги предъ чистымъ золотомъ. Не по внѣшнему поведенію своему цѣнится человѣкъ, а по тѣмъ чувствамъ, по тому настроенію,

которыми вызываются и сопровождаются его поступки. Послѣдніе не имѣютъ никакой цѣны, если руководятся гордостью или корыстнымъ разсчетомъ, потому что они въ этомъ случаѣ не воспитываютъ, не смягчаютъ человѣческаго сердца, не приближаютъ души его къ евангельскому совершенству. фарисей подавалъ милостыню и постился, былъ цѣломудренъ и богомоленъ, но сердце его было горделиво и немилостиво къ падшему брату и вотъ онъ менѣе угоденъ въ очахъ Божіихъ, чѣмъ кающійся злодѣй.

Впрочемъ и такую-то низшую нравственность, заключающуюся въ томъ, чтобы однѣ страсти подавлялись другими, можетъ стяжать себѣ лишь тотъ человѣкъ, который подобно фарисею будетъ все-таки взирать на свои правила, какъ на сознательную волю живого Бога, а если и послѣдняго условія не будетъ, т. е. если правила поведенія преподаются людямъ невѣрующимъ, напр., толстовцамъ, то и такого то невысокаго господства надъ страстями не удается достигнуть ихъ послѣдователямъ, а наибольшій успѣхъ нравоученія будетъ развѣ въ томъ заключаться, чтобы при внутреннемъ ожесточеніи только внѣшнее поведеніе людей оказалось въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ стѣсненнымъ извѣстными ограниченіями, взамѣнъ чего въ другихъ отношеніяхъ ихъ страстямъ будетъ даваться самый широкій просторъ. Поэтому-то мы видимъ, что невѣрующіе нравоучители ни въ себѣ самихъ, ни въ своихъ послѣдователяхъ ничѣмъ не могутъ похвалиться, кромѣ отдѣльныхъ единичныхъ подвиговъ, всегда доступныхъ и языческимъ героямъ; они не только не представятъ намъ той внутренней цѣлостности, той полноты любви и чистоты духовной, которою такъ богаты истинные христіане, но не смогутъ дать намъ примѣровъ устойчивости и въ отдѣльныхъ даже добродѣтеляхъ, какъ, напр., евреи или магометане, повинующіеся Богу. У моралистовъ невѣрующихъ бываютъ только красивыя слова, но дѣлъ устойчивыхъ и постоянныхъ нѣтъ. Толстовскіе скиты распадались чрезъ два-три года послѣ ихъ основанія и распадались именно вслѣдствіе поселявшейся ненависти или отчужденности между ихъ жителями, на подобіе смѣшенія языковъ богохульныхъ строителей Вавилонской башни, или жителей Сихема съ ихъ преступнымъ царемъ Авимелехомъ, согласно слову псалмопѣвца: *„беззаконники вси потребятся; будущность нечестивыхъ погибнетъ“* (Пс. XXXVI, 38).

И вотъ мы сейчасъ увидимъ, что какъ бы не старались невѣрующіе облагородить свое нравоученіе, но разъ цѣль его не въ Богѣ, то оно не только безсильно расположить согласно себѣ жизнь человѣка, но и теоретическихъ-то побужденій,

святыхъ и возвышенныхъ, подыскать не можетъ, а будетъ полагаться развѣ на гордость человѣческую, да на корыстные разсчеты. Мы сказали, что мораль Толстого въ этомъ отношеніи нисколько не возвышается надъ грубымъ матеріализмомъ, пока она остается вѣрна сама себѣ, своимъ основамъ. Можетъ быть, съ этимъ не согласятся читатели, восхищенные сильными образами и сравненіями автора, его трогательными разсказами и т. п. Но должно помнить, что нравоучитель-художникъ никогда не можетъ остаться вѣрнымъ послѣдователемъ мыслителю-матеріалисту, ибо какъ только онъ начнетъ раскрывать человѣческую душу съ ея борьбой, съ ея внутренней красотой, то сейчасъ же рисуетъ жизнь, а не то вещество, или мертвую идею, которую онъ считаетъ источникомъ жизни. И хотя бы онъ и въ повѣстяхъ своихъ старался, подобно Толстому, проводить пантеистическія тенденціи, но онѣ, какъ фальшивая нота, будутъ всегда отбрасываться въ сторону сознаніемъ читателя, который, напр., въ толстовскомъ „Хозяинѣ и Работникѣ“ увидитъ описаніе не полной погибели души и сліянія ея съ міровымъ цѣлымъ, какъ хотѣлъ изобразить авторъ, но переселеніе живой личности, освободившейся отъ тѣлесной оболочки, изъ этого міра въ иной лучшій міръ, гдѣ живетъ та любовь и благоговѣніе предъ Живымъ Богомъ, которое съ такою силою водворилось въ сердца обоихъ умиравшихъ людей. Потому-то читатели изящныхъ произведеній Толстого, незнакомые съ философскими произведеніями автора, и не хотятъ вѣрить, что онъ отрицаетъ бытіе Бога и безсмертіе души. Между тѣмъ это отрицаніе существуетъ и съ особенною силою сказывается въ его ученіи о побужденіяхъ къ добродѣтели. Каковы же эти побужденія, т. е. во-первыхъ, внѣшнія, заключающіяся въ его воззрѣніяхъ на значеніе добра и зла въ жизни, а во-вторыхъ, внутреннія,—заключающіяся въ его понятіяхъ о законахъ душевной жизни человѣка?

I. Остановимся прежде всего на его положительномъ доводѣ противъ насилій и прежде всего—убійства. Перечисляя доводы его въ защиту непротивленія, мы нарочно умолчали о доводахъ положительныхъ, дабы разсмотрѣть ихъ теперь подробно. Доводы эти — воззрѣніе на жизнь, какъ на высшее, безусловное благо, мысль о неизвѣстности зла и о равныхъ правахъ всѣхъ на блага этой жизни. Это тѣ знакомые намъ доводы, которые, именно, и приводились въ пользу гуманности и затѣмъ анархіи нашими и иностранными матеріалистами. Богъ первое доказательство тожества морали послѣднихъ съ Толстовскою. Жизнь есть высшее благо, и потому нѣтъ другого еще высшаго блага, ради котораго можно было бы жертво-

вать жизнью ближняго. Конечно, и мы не станемъ утверждать, что убійство есть пустякъ, предъ которымъ не надо останавливаться, но всетаки почему же эта временная, скорбная жизнь „есть величина, не имѣющая ни вѣса, ни мѣры и не могущая быть приравнена никакой другой и потому униженіе жизни за жизнь не имѣетъ смысла“ (II, 148)? Почему „признаніе жизни каждаго человѣка священной есть *первое* и *единственное* основаніе всякой нравственности“ (148)? Мы вѣрующіе, пожалуй сумѣемъ отвѣтить на это: потому, что она есть подвигъ покаянія и борьба за вѣчное спасеніе, которую прекращать, пока она не увѣнчана побѣдой, никто не смѣетъ, если, прибавимъ, продолженіе ея не губитъ спасенія другихъ. Поэтому убійство есть преступленіе, хотя бы оно и не сопровождалось злобой; но все же мы не видимъ, какимъ образомъ охраненіе жизни есть первое и единственное основаніе нравственности. Что значатъ приведенныя слова въ системѣ Толстого: „первое и единственное основаніе“, жизнь, не имѣющая „ни вѣса, ни мѣры“? Да прямой выводъ изъ отрицанія жизни будущей. Въ концѣ концовъ выходитъ, что эта земная жизнь есть послѣдняя (II, 232), и что, слѣдовательно, задача жизни есть наслажденіе съ ограниченіемъ его пятью заповѣдями; и вотъ это то наслажденіе жизнью, себялюбивое и безцѣльное, какъ высшее ея назначеніе, никѣмъ не должно быть останавливаемо, ибо нѣтъ такой высшей цѣли, которая подобно вѣсовой величинѣ могла бы быть признана большею, высшею, чѣмъ это назначеніе личности.

А какъ же нравственность-то? Да нравственность только въ томъ и состоитъ, по Толстому, чтобы это наслажденіе жизни было ограничено извѣстными правилами, введено ими въ норму. Нравственность, значитъ, занимаетъ такое же мѣсто въ жизни, какъ возжи въ ѣздѣ. Сущность ѣзды вся въ силѣ и быстротѣ лошади, но для правильной ѣзды нужны возжи: вотъ и тутъ то же. Задача жизни—себялюбивое наслажденіе, но для его правильнаго хода нужны понятія добра и зла. Вотъ почему *наслажденіе и страданіе*, а не самое добро и зло, являются у автора высшими цѣлями дѣятельности. Окажись зло,—т. е. ненависть, гордость, развратъ,—нужнымъ для общаго наслажденія, и онъ сейчасъ долженъ будетъ назвать эти виды зла благомъ, а добро зломъ. Добродѣтель сразу пріобрѣтаетъ чисто служебное значеніе въ жизни; матерія воцаряется въ ней окончательно. И здѣсь не будетъ остановки за изреченіями: прямо говорится, что безусловнаго зла нѣтъ. Ни ненависть, какъ внутреннее настроеніе, приравненное апостоломъ къ убійству (1 Іоан. III, 15), ни гордость, противъ которой вообще авторъ никогда не вооружался,—ни-

какихъ подобныхъ прямыхъ и безусловныхъ враговъ добра нѣтъ; врагами добра оказываются тѣ начала, которыя мѣшаютъ, или кажутся для Толстого мѣшающими людямъ наслаждаться ихъ тѣлеснымъ бытіемъ: война, приговоры суда, работа фабричныхъ и т. п. Другого, внутренняго прямого зла нѣтъ. Указывая на то, что одни люди нерѣдко считали зломъ то, что другіе почитали за добро, нашъ писатель приходитъ къ парадоксальному выводу, будто бы *„обязательнаго для всѣхъ опредѣленія зла нѣтъ и не можетъ быть“*; и эту странную мысль авторъ считаетъ даже „очевидною для всѣхъ“ истиною (I, 277, ср. 70, 273 и др.), проповѣданную Христомъ (!).

Да не Христомъ ли, напротивъ, осуждались на вѣчное время тѣ, которые скажутъ хулу на Духа Святаго, на свою совѣсть, которые нарочно противятся добру? Напротивъ, Онъ въ томъ и полагалъ Свое назначеніе, чтобы научить людей различать добро отъ зла; въ этомъ смыслѣ Онъ и говорилъ Никодиму, что пришелъ на судъ міру, какъ свѣтъ, внесенный въ темную комнату и освѣтившій дотолѣ неопредѣленные предметы, такъ что, какъ сказано въ другомъ мѣстѣ, судъ этотъ или свѣтъ, обнаружилъ, что считавшіеся зрячими суть слѣпые и наоборотъ. Слово Его, различавшее добро отъ зла, будетъ судить людей (Іоан. XII, 48), ибо руководясь имъ, они всегда могли бы узнавать и преоборать злое и избирать доброе. Если бы Онъ не пришелъ и не говорилъ людямъ, они не имѣли бы вины въ своихъ грѣхахъ, а теперь не имѣютъ въ нихъ никакого извиненія. Да и какъ же не считать безусловнымъ, именно для всѣхъ понятнымъ зломъ: ненависть, гордость, зависть, развратъ, обманъ? Что же означаетъ нелѣпое выраженіе: нѣтъ опредѣленія злу? Очень просто: оно означаетъ, что авторъ подъ зломъ разумѣетъ вовсе не порокъ и грѣхъ, а просто *вредъ*, препятствіе къ наслажденію жизнью въ личности и въ обществѣ. Не сами по себѣ ненависть, или гордость, суть зло, потому что онѣ по существу своему противоположны святости и любви, являющимися конечною цѣлью человѣческой жизни, а по той причинѣ, что онѣ доставляютъ страданія, препятствуютъ водворенію всеобщаго счастья или золотого вѣка. Таково ученіе Толстого. Съ другой стороны, по Толстому и безусловнаго добра нѣтъ, хотя онъ этого прямо не высказываетъ. Однако это вытекаетъ само собою изъ его положительныхъ доводовъ противъ насилія. Не потому насиліе предосудительно, что оно ожесточаетъ, производитъ грѣховныя чувства злобы въ угнетателѣ и угнетаемомъ, гордость и ропотъ, а потому, что оно препятствуетъ наслажденію жизни. Человѣколюбіе, и вообще добро, состоитъ, слѣдовательно, не въ высотѣ христіанскаго настроенія, а въ содѣйствіи къ насла-

жденію жизни, въ увеличеніи счастья и наслажденій. Зло есть вредъ — страданіе, а благо или добро — счастье, вотъ эпикурейская философія Толстого. Отсюда понятно, что нашъ писатель, устанавливая такое частное, условное различіе между добромъ и зломъ, приходитъ къ слѣдующимъ ошибочнымъ выводамъ, сближающимъ его мораль съ самымъ грубымъ матеріализмомъ. а) Онъ цѣнитъ поступки не столько по внутреннимъ побужденіямъ, сколько по послѣдствіямъ, при чемъ, по его мнѣнію, случается, что и зло бываетъ причиной добра, а потому и оно есть добро въ своемъ родѣ, и б) призывая людей къ добру, онъ упирается на указаніе ихъ же корыстной пользы отъ обращенія и поэтому лишаетъ послѣднее всякой нравственной цѣнности. Разсмотримъ оба эти вывода изъ Толстовскихъ посылокъ.

А. Онъ смѣшиваетъ злыя чувства по отношенію къ ближнимъ, и вообще зложелательство, которое безусловно предосудительно, съ поступками, хотя бы съ доброю цѣлью предпринятыми, но доставляющими другимъ страданія, хотя бы и исправительныя. Онъ говоритъ, что невозможно „соединить ясно выраженное въ словахъ учителя и въ сердцѣ каждаго изъ насъ ученіе о прощеніи, смиреніи, терпѣніи и любви ко всѣмъ — къ ближнимъ и къ врагамъ, съ требованіями военнаго насилія надъ людьми своего или чужого народа“ (I, 47),— что, по понятіямъ іерарховъ, „христіанское правительство нисколько не обязано руководиться духомъ смиренія, прощенія обидъ и любви ко врагамъ“ (I, 49; ср. 17); — что истинные христіане „отказываются отъ участія въ судѣ потому, что считаютъ всякій судъ исполненіемъ закона мести, несовмѣстимаго съ закономъ прощенія и любви“ (II, 33). Итакъ, у него ненависть, гордость, мщеніе не суть внутреннее *настроеніе*, а внѣшнее *дѣйствіе*. Ненавидь и превозносись, сколько хочешь въ душѣ твоей, но такъ какъ это не доставляетъ страданія твоимъ ближнимъ, то ты не подвергнешься укору Толстого, но если, любя людей, будешь связывать злодѣевъ, хотя бы и искренно жалѣя ихъ, то ты мститель; будешь защищать болгаръ отъ турецкихъ звѣрствъ, ничего не имѣя въ душѣ твоей противъ всякаго Ибрагима или Абдула, встрѣтившагося тебѣ на войнѣ, все равно—ты ненавистникъ. Опредѣленіе нравственныхъ понятій у него идетъ не извнутри, а извнѣ; это называется объективаціей морали, которая равняется отрицанію послѣдней.

Какъ же назоветъ Левъ Толстой Іисуса Христа, ап. Павла, Которые своею проповѣдью внесли въ міръ такое множество страданій? Не Господь ли говорилъ: въ мірѣ будете скорбны? не апостолъ ли училъ, что „*многими скорбями должно*

войти въ царство Божіе“ (Дѣян. XIV, 22)? Не ихъ ли проклинали отцы и матери, видя дѣтей своихъ, растерзываемыхъ на части за имя Христово? не христіанская ли совѣсть дѣлаетъ всякаго грѣшника мученикомъ, связываетъ каждаго человѣка въ пользованіи жизненнымъ пиромъ? Видѣли ли вы икону Маріи Египетской—этого живого скелета, почти обнаженной старухи, голодной и палимой пустыннымъ зноемъ и еще болѣе сожигаемой страшнымъ внутреннимъ горемъ, горемъ покаянія? Кто былъ причиной такого ея состоянія вмѣсто прежняго веселаго довольства? Только одинъ Христосъ, сожигавшій ея душу укорами совѣсти.

Господь никогда не говоритъ о наслажденіяхъ людей, какъ о побужденіи къ добродѣтели: Онъ ублажалъ нищихъ духомъ, плачущихъ, алчущихъ, изгнанныхъ и прибавлялъ: горе вамъ, смѣющимся нынѣ, горе вамъ, пресыщеннымъ и богатымъ, горе вамъ, если всѣ люди будутъ говорить о васъ доброе. Но справедливо ли, будто бы Толстой почитаетъ наибольшую сумму наслажденій руководительною оцѣнкой нашего поведенія? Да, нравственное начало у него не цѣль, а средство, не содержаніе жизни, а отношеніе между благополучіемъ разныхъ личностей; цѣль же есть благополучіе. Вотъ его подлинныя слова: всякій человѣкъ нашего времени знаетъ, что люди всѣ имѣютъ одинаковыя *права на жизнь*, что одни люди не лучше и не хуже другихъ, что всѣ люди равны (I, 166; ср. I, 6 и II, 41). Итакъ, видите: его мѣрило поведенія—права людей. Конечно, очень плохо, кто нарушаетъ и эти права, похищая ихъ для себя, или для своихъ друзей, но полагать подобное понятіе *высшимъ руководителемъ нравственности*, какъ это дѣлаетъ Толстой, значитъ считать высшимъ назначеніемъ и стремленіемъ человѣка — его право, его наслажденіе жизнью. Всѣ люди, говоритъ онъ, живутъ, „ненавидя всякаго рода стѣсненія и лишенія, вражду и страданія. Живетъ спокойно такой человѣкъ, вдругъ къ нему приходятъ люди и „призываютъ его къ исполненію государственныхъ обязанностей“ (II, 13). Идеальный человѣкъ-толстовецъ отказывается, разсуждаетъ о безполезности государства и церкви, и заключаетъ: „я не хочу сѣчь самъ себя и не буду. Мнѣ незачѣмъ этого дѣлать. Дѣлайте сами, какъ вы хотите, а я не буду. Казалось бы“, прибавляетъ авторъ отъ себя, „не только религіозное или нравственное чувство, но самое простое разсужденіе или разсчетъ должны бы каждаго человѣка нашего времени заставить отвѣтить и поступить такъ“ (II, 17). Впрочемъ, да не посмотритъ читатель на это *не только*: по Толстому, нравственное чувство всегда говоритъ о томъ, о чемъ и разсчетъ—о наибольшемъ наслажденіи. Но если чита-

тель до сихъ поръ не убѣждается, что добро и зло не имѣютъ у Толстого безусловной противоположности, но являются лишь видоизмѣненіями понятій пользы и вреда, какъ у грубыхъ матеріалистовъ, то едва ли онъ будетъ упорствовать предъ слѣдующимъ соображеніемъ. Именно, условность добра и зла, по Толстому, сказывается въ томъ, что по сомнѣнію въ постепенномъ совершенствованіи человѣчества наиболѣе сильное зло, какъ, напр., властолюбіе и вообще власть, столь для него ненавистная, приводитъ носителей его къ добру и, такимъ образомъ, является тоже добромъ, такъ что, дѣйствительно, настоящаго зла нѣтъ вовсе. „Люди безсознательно, вслѣдствіе самаго процесса захватыванія власти одними людьми и смѣны ихъ другими, невольно приводятся къ болѣе христіанскому (т. е. толстовскому) отношенію къ жизни. Процессъ этотъ совершается такъ, что худшіе элементы общества (sic), захвативши власть и находясь въ обладаніи ею, подъ вліяніемъ отрезвляющаго свойства, всегда сопутствующаго ей, становясь сами все менѣе и менѣе жестокими, дѣлаются неспособными употреблять жестокія формы насилія и вслѣдствіе того уступаютъ свое мѣсто другимъ, надъ которыми совершается тотъ же процессъ смягченія и, какъ бы сказать, безсознательнаго охристіаненія“ (II, 59). Не знаю, гдѣ, кромѣ воображенія автора, происходилъ, или происходитъ такой процессъ, но нашъ авторъ убѣжденъ, что „христіанство проникаетъ въ сознаніе людей не только не смотря на употребляемое властью насиліе, но посредствомъ него“ (57). Иначе говоря, и насиліе полезно, иначе говоря,—все существующее полезно, разумно и хорошо; разницы между добромъ и зломъ нѣтъ, — чистѣйшій фатализмъ и матеріализмъ!

Но тогда зачѣмъ же ваши увѣщанія противъ насилій и противъ зла? Да вѣдь авторъ только тогда и вдается въ тонъ убѣжденій, когда, забывая свои философскіе взгляды и увлекаясь художественнымъ образомъ, поддается непосредственному чувству, а доколѣ онъ мыслитель, у него не убѣжденія къ добру, къ борьбѣ съ нашимъ внутреннимъ зломъ, а просто разъясненія, гдѣ мы можемъ найти свою пользу; здѣсь, такимъ образомъ, оканчивается мораль и начинается область житейскаго благоразумія.

Б. Однако авторъ не желаетъ быть отожествляемъ съ грубымъ утилитаризмомъ; силится онъ выбиться на болѣе возвышенную почву, но рѣшительно не можетъ. Въ прежнихъ своихъ сочиненіяхъ онъ утверждалъ, что исканіе счастья имѣетъ столь унизительный себялюбивый характеръ лишь до тѣхъ поръ, пока оно устремляется къ счастью собственному, личному: но лишь только предметомъ попеченія дѣлаюсь не

я самъ, а счастье ближняго, счастье общее, какъ господствующее настроеніе дѣятеля быстро смѣняется на благожелательное, доброе. Пойми только, что твое благо есть благо всѣхъ, говаривалъ авторъ. Но этого никто не пойметъ изъ тѣхъ, которые ищутъ именно блага, т. е. счастья, а не добра и истины, ибо они хорошо знаютъ, что люди братолюбивые проводятъ свою жизнь въ скорбяхъ и мученіяхъ, и хотя имѣютъ въ душѣ своей какое-то высшее утѣшеніе, но вовсе не такое, которое могло бы выражать собою все ихъ настроеніе. — Убѣждая теперь людей предпочитать правила своей добродѣтели личному счастью, нашъ авторъ пытается нѣсколькими примѣрами убѣдить насъ, что въ настоящій вѣкъ гуманности и просвѣщенія исполненіе его пяти заповѣдей не требуетъ отъ людей какого-либо крестнаго подвига. Онъ подробно и настойчиво излагаетъ нѣсколько случаевъ, когда отказъ его послѣдователей отъ исполненія воинской повинности повлекъ за собою лишь временное и притомъ очень нерѣшительное наказаніе со стороны военнаго начальства. Онъ, кромѣ того, старается убѣдить своихъ читателей и въ томъ еще, что возможные случаи мученичества за идею такъ рѣдки, что гораздо легче пострадать въ общественной жизни именно за отказъ отъ слѣдованія идеѣ. Авторъ не хочетъ знать о томъ, постоянно скорбномъ и сострадательномъ настроеніи, которое дано въ удѣлъ братолюбцамъ, даже всякой доброй матери дѣтей. Онъ не хочетъ видѣть блѣдныя и худыя лица ихъ и лоснящіяся довольствомъ физіономіи себялюбцевъ. Мы согласимся съ нимъ въ томъ, что эти люди, перенеся любовь свою на другихъ и ища ихъ блага, будутъ исполнены настроеніемъ не себялюбія, а благожелательства, но напомнимъ ему, что эти избранники и избранницы въ своей жизни руководятся вовсе не тѣмъ соображеніемъ, что при счастьѣ другихъ имъ самимъ будетъ хорошо. Напротивъ, они сознательно отреклись отъ своего счастья; рѣшились на постоянное крестоношеніе, убили себя самихъ, и вотъ поэтому измѣнились, просвѣтлѣли. Что же касается до такихъ людей, которые согласно толстовскимъ совѣтамъ, искали бы въ общемъ благѣ своей пользы, то если бы дѣйствительно нашлись такіе совмѣстители несовмѣстимаго, все-же никакого просвѣтлѣнія духа они не усвоили бы, ибо если себялюбіе есть зло и начало отрицательное, то сколько зла не складывай, добра не выйдетъ. Справедливо говорилъ бы Толстой о войнѣ, еслибъ она была убійствомъ изъ ненависти,—что если убійство, совершаемое однимъ, есть зло, то не можетъ быть добромъ убійство, совершаемое сотнею тысячъ; то же должно сказать объ исканіи общаго счастья; поэтому, слѣдующій ему толстовецъ

всетаки не лучше личнаго себялюбца, хотя бы и предпринималъ для сего немалыя лишенія и труды: разъ цѣль ихъ — участіе въ наслажденіи, то и цѣнность ихъ падаетъ до ничтожества. И дѣйствительно, мы видимъ, что въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ отдѣльная личность преслѣдуетъ общее счастье, именно какъ наслажденіе благами жизни, тамъ она остается такъ же груба, низка и чувственна, какъ еслибъ жила личнымъ интересомъ. Таковы труды членовъ торговыхъ предпріятій, завоевателей, не одушевленныхъ религіозной идеей, членовъ отдѣльныхъ обществъ, заботящихся о такъ называемой чести послѣднихъ. Видимъ мы въ этихъ случаяхъ подвиги самоотверженія, но они не возбуждаютъ никакого сочувствія, ни уваженія.

Не разъ ставили нашему писателю на видъ эти возраженія, указывали на то, что любовь цѣнна только тогда, когда она есть *чувство*, что между любовью къ ближнимъ и служеніемъ общей пользѣ лежитъ цѣлая бездна. И вотъ Толстой старается отбиться отъ сродства съ матеріалистами и позитивистами, (которые суть также практическіе матеріалисты). Онъ заговорилъ о любви, какъ чувствѣ (I, 149), о томъ, что утилитарное ученіе о любви ко всему человѣчеству есть невозможный для осуществленія теоретическій выводъ. Правда, эти разсужденія очень мало согласуются съ его разсужденіями о царствѣ Божіемъ, какъ внѣшнемъ обществѣ, основанномъ на непротивленіи, но мы готовы закрыть глаза предъ всѣми противорѣчіями, лишь бы услышать отъ него слово о любви безкорыстной, направленной не къ общей пользѣ, а къ личностямъ: но увы, любви къ личностямъ онъ не допускаетъ, ибо тогда нужно признать и безсмертіе души, такъ какъ вѣдь невозможно считать высшимъ правиломъ благоповеденія—любить разлагающійся трупъ, каковымъ бываетъ каждый человѣкъ въ продолженіе всей своей жизни, если мы отрицаемъ его безсмертіе. Правда, умъ человѣческій знаетъ только одну любовь, любовь къ личности, любовь безкорыстную, но нашъ авторъ, чтобы отклонить мысль отъ такой любви, прибѣгаетъ къ своему методу запугиванія и прибавляетъ къ слову личность, по старой своей системѣ, эпитетъ—*животная*. Вмѣсто того, возвышеннаго представленія, которымъ хотѣлъ было проникнуться читатель, получается смутное, гадливое чувство. Животная личность—что за странное сочетаніе понятій! Если животное,—значитъ не личность, не сознательное свободное существо; если личность,—значитъ не животное, а безсмертный, живой духъ. Христіане не животныхъ любятъ въ лицѣ своихъ ближнихъ, а именно разумную душу ихъ, стараясь умножить въ ней все доброе по слову апостола: „*кійждо ближнему да угождаетъ во благое къ созиданію*“ (Рим. XV, 2). Но

Толстой не понимаетъ такой высокой любви: онъ понимаетъ подъ любовью лишь содѣйствіе интересамъ другого ради нахожденія въ нихъ собственнаго блага и потому личность въ его понятіяхъ есть просто отдѣльный эгоизмъ—животная личность. Желая выйти изъ предѣловъ утилитаризма, но не понимая любви христіанской, онъ сочиняетъ *свою любовь*: „но предметъ этой любви оно (т. е. его ученіе) находитъ не внѣ себя, не въ совокупности личностей,—въ семьѣ, родѣ, государствѣ, человѣчествѣ, во всемъ внѣшнемъ мірѣ, но — въ себѣ же, въ своей личности, но личности божеской, сущность которой есть та самая любовь, къ потребности расширенія которой приведена была личность животная, спасаясь отъ сознанія своей погибельности“ (I, 153). Вотъ какъ неудачно поправилъ свое ученіе нашъ бѣдный мыслитель. Опять наткнулись мы на Нарцисса, влюбленнаго въ самого себя! Логика здѣсь такая: каждый ищетъ своего блага, благо личности въ благѣ общемъ; но желательно, чтобы это благо не было грубо эгоистично, имѣло бы характеръ возвышенный. Итакъ, оно не должно быть въ общемъ довольствѣ и покоѣ. Въ чемъ же? Въ нравственномъ усовершенствованіи личностей? Нѣтъ, тогда не уйдешь отъ безсмертія. Толстой ищетъ, думаетъ и отвѣчаетъ — въ Богѣ. Да вѣдь Бога-то у насъ нѣтъ, отдѣльнаго отъ моего бытія, отъ бытія міра. Ну, такъ вотъ въ лучшей части твоего бытія и ищи блага, ее и люби. Какая же лучшая часть моего бытія? любовь, такъ вотъ эту-то любовь и люби. Да вѣдь это безсмыслица! восклицаетъ читатель. Зато это единственный выходъ изъ матеріалистическаго утилитаризма. Нѣтъ, я лучше возвращусь снова къ нему, скажетъ толстовецъ, чѣмъ полагать свою задачу въ томъ, чтобы смотрѣться въ зеркало. Лучше буду стараться работать изъ собственной корысти на общую пользу, чѣмъ восхищаться собственною моею любовію, отъ которой исчезаетъ послѣдняя тѣнь, лишь только я начну ею любоваться. Учитель предлагаетъ мнѣ изъ позитивизма шагъ не вверхъ, а внизъ, да еще въ отдѣленіе психопатовъ. Что же привело нашего мыслителя къ такимъ страннымъ требованіямъ? Очень просто: логика вещей нудитъ его признать любовь къ людямъ неотторжимою отъ любви къ Богу, а боязнь вѣры мѣшаетъ ему назвать Бога истиннымъ, назвать Его Личностью: вотъ и получается нелѣпое противорѣчіе. Все было ясно, еслибъ сказать: въ любви къ ближнимъ мы ищемъ не внѣшняго ихъ блага, но блага ихъ въ Богѣ, въ общемъ радостномъ приближеніи къ Нему чрезъ исполненіе заповѣдей, по слову Господню (Іоан. XV, 9, 10). Любовь возможна только къ личностямъ; это признаетъ и Толстой. Она и царствовала бы въ сердцахъ нашихъ, объе-

диненныхъ общею любовію Отца небеснаго. Но этихъ словъ боится Толстой и взамѣнъ ихъ говоритъ нелѣпости о томъ, чтобы любить самую любовь, любовь къ той любви, которая любитъ ту любовь и пр. Понятно, что онъ не можетъ этимъ страннымъ требованіемъ воспользоваться для своихъ дальнѣйшихъ увѣщаній, а потому сейчасъ же возвращается къ только что оставленному утилитаризму. Мы говоримъ, что имъ онъ обезцѣниваетъ всякіе подвиги своихъ послѣдователей: теперь мы увидимъ, что даже и къ такимъ невысокимъ дѣяніямъ не въ состояніи подвигнуть его мораль, опирающаяся въ концѣ концевъ на идею субъективнаго блага или наибольшаго счастья. Это безсиліе его увѣщанія зависитъ, во-первыхъ, отъ того, что наибольшее счастье, поставленное цѣлью жизни, есть нѣчто неподвижное, себялюбивое и глухое къ дальнѣйшимъ увѣщаніямъ, такъ что Толстой запнулъ себѣ самое право, самую возможность увѣщаній, предоставивъ своимъ ученикамъ руководиться стремленіемъ къ счастью; во-вторыхъ, даже при желаніи подвизаться въ усовершенствованіи въ Толстовской морали, его послѣдовательные единомышленники должны неожиданно столкнуться съ другого рода помѣхой, которую нашъ писатель по странному недоразумѣнію считаетъ не помѣхой, а подспорьемъ, — съ его ученіемъ о несвободѣ воли и прогрессѣ. Не будемъ уже допрашивать о томъ, что сталъ бы говорить нашъ писатель такому ученику или слушателю, который обнаружилъ бы сравнительное равнодушіе къ своей пользѣ и искалъ бы только добра и самоотреченія, непремѣнно безкорыстнаго. Теперь же онъ разъясняетъ пользу непротивленія, надѣясь на желаніе каждаго человѣка искать своей пользы точно такъ же, какъ любой коммерсантъ будетъ убѣждать васъ отдать свои деньги въ тотъ банкъ, гдѣ дается больше процентовъ. Конечно, отъ этого самаго и уступчивость, и не противленіе теряютъ всякую нравственную цѣну, да кромѣ того и всякую убѣдительность, какъ мы сказали, потому что руководясь стремленіемъ къ счастью, человѣкъ сразу начинаетъ всѣмъ существомъ своимъ сознавать, что его счастье вовсе не въ счастьѣ другихъ, а только въ немъ самомъ; если же онъ хочетъ другимъ служить, то долженъ обречь себя на страданія, отвергнуться себя, взять крестъ и пить чашу страданій, которую пилъ Господь.

II. Еще менѣе будетъ мыслящій человѣкъ подчиняться увѣщаніямъ, или разъясненіямъ Толстого, если повѣритъ, что и зло, и насиліе являются средствомъ къ общему благу: онъ и останется при этомъ средствѣ. Но Толстой тогда будетъ ему излагать: да вѣдь ты изстрадаешься самъ, допуская насиліе, ты волей-неволей придешь къ самоотверженію. Ну, когда

изстрадаюсь, тогда другое дѣло, а пока не изстрадался, такъ что же ты ко мнѣ привязываешься? Не ты ли говорилъ, что каждый человѣкъ всегда желаетъ того, въ чемъ заключается въ настоящее время его благо. Мое благо въ томъ, чтобы тѣшить свой нравъ надъ другими. „Ѣстъ ли человѣкъ, или воздерживается отъ пищи, работаетъ или отдыхаетъ, бѣжитъ опасности или подвергается ей,—если онъ сознательный человѣкъ, онъ поступаетъ такъ, какъ поступаетъ, только потому, что теперь считаетъ это должнымъ, разумнымъ: считаетъ, что истина состоитъ въ томъ, чтобы поступать такъ, а не иначе, или уже давно прежде считалъ это“ (II, 207). И не разъ повторялъ Толстой эти странныя слова вопреки идеямъ его драмы: „Власть Тьмы“, гдѣ люди идутъ на явную погибель. Какое же ты мнѣ можешь предложить увѣщаніе, если я и безъ того твердо стою на почвѣ твоей философіи, подкрѣпляемый еще тѣмъ твоимъ соображеніемъ, что мои пороки полезны, потому что противъ воли убѣдятъ меня отступиться отъ насилія и предоставить его другому? Толстой въ затрудненіи; онъ не можетъ сказать: покайся, исправься, онъ говоритъ только: „одумайтесь люди и вѣруйте въ Евангеліе, въ ученіе о благѣ“ (т. е. о пользѣ, II, 221). Да вотъ я и думаю, отвѣчаетъ себялюбецъ, и чувствую себя прекрасно. Но, продолжаетъ Толстой: „если не одумаетесь, то всѣ такъ же погибнете, какъ погибли люди, убитые Пилатомъ, какъ погибли тѣ, которыхъ задавила башня Силоамская, какъ погибли милліоны людей: убившихъ и убитыхъ, казнившихъ и казненныхъ, мучащихъ и мучимыхъ, и какъ низко погибнетъ тотъ человѣкъ, засыпавшій житницы и сбиравшійся долго жить и умершій въ ту же ночь, съ которой онъ хотѣлъ начинать жизнь“ (ibid.). Если бы ты мнѣ прибавилъ еще притчу о Богатомъ и Лазарѣ, то я бы послушался тебя, отвѣчаетъ увѣщеваемый, но вѣдь погибель, о которой ты говоришь, совершенно такимъ же образомъ постигла и праведныхъ и святыхъ, и даже скорѣе, чѣмъ мучителей. Вѣдь по твоему смерть есть высшее зло; вотъ я и буду ее удалять отъ себя, навлекая ее на другихъ. Ты говоришь: меня самого убьютъ: да вѣдь это ты почему знаешь? еще праведный Іовъ жаловался на долголѣтіе злодѣевъ и ихъ семейное счастье (Іов. гл. XXVII). При такомъ аргументѣ нашъ авторъ долженъ въ безсиліи умолкнуть. Дѣйствительно, ужъ если ты сказалъ, что человѣкъ всегда стремится къ тому, что ему кажется благомъ, то и оставь его въ покоѣ; ничего ты не можешь ему сказать въ повелительномъ или желательномъ наклоненіи; онъ скажетъ: я чувствую, что благо мое въ томъ-то, зачѣмъ же я буду перемѣняться? вѣдь я могу дѣлать только то, въ чемъ мое благо.

Толстой старается убѣдить своего слушателя въ изъявительномъ наклоненіи. Онъ утѣшаетъ себя давно усвоенной имъ отъ нѣмцевъ-гегельянцевъ идеей, будто дѣятельность человѣка съ необходимостью подчиняется уму, а умъ съ необходимостью подчиняется открывающейся ему истинѣ, а истина заключается всецѣло въ ученіи о непротивленіи; слѣдовательно, ученіе это таково, что всякій, слушающій его, долженъ его принять, лишь бы онъ вдумался въ него; вотъ почему онъ говоритъ: одумайтесь; не покайтесь, какъ Іоаннъ Креститель и Господь Спаситель, т. е. не волю злую сломайте, а одумайтесь, вдумайтесь въ ученіе о непротивленіи и вы поймете съ необходимостью, что ваше благо — въ общемъ благѣ, а тогда съ необходимостью будете слѣдовать послѣднему. Казалось бы, какъ могъ авторъ столь упорно усвоить такую неправдивую, непсихологическую точку зрѣнія на законы душевной жизни? не говоритъ ли послѣдняя постоянно, что человѣкъ видитъ лучшее и одобряетъ, а слѣдуетъ худшему? (Овидій). Не правъ ли апостолъ, говоря отъ лица ветхаго человѣка: не творю доброе, то, что хочу, но злое, чего не хочу? не указывалъ ли Господь на фарисеевъ и книжниковъ, какъ шедшихъ наперекоръ своему убѣжденію: „*нынѣ же и видѣша и возненавидѣша Мене и Отца Моего*? (Іоан. XV, 24)? Этого ли не понимать великому писателю-психологу? Но онъ вотъ уже второй разъ закрываетъ глаза предъ истиной, чтобы избѣжать новой истины — свободы воли человѣческой, такъ тѣсно связанной съ ученіемъ о личности Бога и безсмертіи. Взамѣнъ того, чтобы къ ней направлять свои увѣщанія, онъ ставитъ невѣроятную мысль о безусловномъ подчиненіи жизни человѣка его разуму. Посмотримъ, можетъ ли онъ достигнуть нравоучительной цѣли своихъ разъясненій безъ предположенія свободы даже и при такомъ своеобразномъ взглядѣ на дѣло. Вотъ изреченія автора о безусловномъ подчиненіи жизни человѣка его разуму, его теоретическимъ воззрѣніямъ. „Причиной поступка человѣка бываетъ не извѣстное явленіе, а признаніе извѣстнаго положенія истиной (II, 207). Стоитъ человѣку усвоить это (толстовское) жизнепониманіе для того, чтобы сами собой распались тѣ цѣпи, которыя, казалось, такъ неразрывно сковывали его, и чтобы онъ почувствовалъ себя совершенно свободнымъ, въ родѣ того, какъ птица въ загороженномъ кругомъ мѣстѣ, когда бы она раскрыла свои крылья“ (II, 2). Правда, въ первой части (140—146) авторъ говоритъ, что животная природа человѣка можетъ нѣсколько отклонять его движеніе къ совершенству, какъ теченіе рѣки относитъ немного внизъ пловца, стремящагося переплыть ее, но все же принятое воззрѣніе, взятое само въ себѣ, съ необходимостью

влечетъ за собой человѣческую волю. Послѣ этого, конечно, оказывается, что задача человѣка только въ томъ, чтобы вникнуть умомъ въ правильныя воззрѣнія, а остальное сдѣлается само собой. Противоположныя такому выводу слова Христовы о томъ, что царство Божіе нудится и употребляющіе усиліе восхищаютъ его (Матѳ. XI, 12), авторъ довольно безцеремонно объясняетъ въ смыслѣ именно усилія вниманія къ усвоенію его идей. Чтобы освободиться отъ ложныхъ условій культурной жизни, „человѣку не нужно дѣлать никакихъ подвиговъ и поступковъ, а нужно сдѣлать только внутреннее усиліе сознанія“ (II, 205).

Если такъ, скажетъ Толстому слушатель его увѣщаній: то зачѣмъ ты мнѣ проповѣдуешь такъ настойчиво и страстно? Вѣдь лишь только вниманіе мое установится на твоихъ идеяхъ, я съ необходимостью долженъ ихъ принять.

Сознавая, что всякая проповѣдь имѣетъ смыслъ лишь при предположеніи свободы, Толстой, какъ и въ другихъ случаяхъ, старается и здѣсь воспользоваться этимъ понятіемъ спиритуалистической философіи, хотя, конечно, оно рѣшительно несовмѣстимо съ его пантеизмомъ. Такъ что изъ того? Если въ его системѣ нѣтъ ни любви къ ближнимъ, какъ братскаго чувства, ни Бога, ни безсмертія, ни духа, то вмѣсто этихъ истинъ кто помѣшаетъ ему взять себѣ слова, ихъ обозначающія, и морочить ими себя и другихъ, подставляя подъ нихъ совершенно противоположный смыслъ? Такъ и со свободой онъ поступаетъ. Онъ тоже сочиняетъ себѣ свободу, (впрочемъ совершенно несвободную), сочиняетъ ее тамъ, гдѣ ему безъ нея никакъ не обойтись.

Нѣтъ свободы хотѣній, нѣтъ свободы поступковъ, зато есть у него свобода вниманія, свобода, слѣдовательно, признанія или непризнанія истинъ (II, 211). „Такая свобода въ такихъ узкихъ предѣлахъ кажется людямъ столь ничтожною, что они не замѣчаютъ ее: одни детерминисты считаютъ эту долю свободы столь малою, что вовсе не признаютъ ее“ (итакъ, авторъ въ воззрѣніяхъ на свободу сознаетъ свое единомысліе съ детерминистами) и т. д. „Свобода эта“, продолжаетъ авторъ, „кажется людямъ не свободною тѣмъ болѣе, что хочетъ или не хочетъ человѣкъ признать открывшуюся ему истину, онъ неизбѣжно будетъ принужденъ къ исполненію ея въ жизни“ (II, 213). Далѣе авторъ приводитъ сравненіе человѣка съ лошадью, которая если не захочетъ везти съ другими возъ, то все равно будетъ принуждена самою упряжью идти рядомъ съ другими лошадьми. Примѣръ едва ли побудительный для людей порочныхъ. Они опять скажутъ прежнее вотъ, когда жизнь насъ сама будетъ толкать, мы, и оставимъ свое насиль-

ническое житье; что за нужда лошади тащить возъ, когда она можетъ безъ всякаго усилія идти въ упряжи? Пусть тащатъ возъ тѣ кони, которымъ это нравится, а она себѣ пойдетъ съ ними въ видѣ прогулки, не выбиваясь изъ силъ и не уставая, хлестать ее нашъ нравоучитель запрещаетъ, зачѣмъ же она будетъ нудиться?

Однако намъ надо дать отчетъ, что же это за свобода, которую Толстой удѣляетъ уму человѣка, отнявъ ее отъ воли? Онъ говоритъ, что сознательно поступающій человѣкъ всегда поступаетъ такъ или иначе сообразно тому, что признаетъ истину или благо въ этомъ, а не иномъ поступкѣ. „Признаніе же извѣстной истины или непризнаніе зависитъ не отъ внѣшнихъ, а отъ какихъ-то другихъ причинъ, находящихся внутри человѣка. Иной при самыхъ невыгодныхъ къ тому условіяхъ, безъ всякихъ видимыхъ причинъ признаетъ ее (истину). Какъ это и сказано въ Евангеліи: *„и никто не придетъ ко Мнѣ, если Отецъ не привлечетъ его къ себѣ“* (Іоан. VI, 44) (II, 208). „Позвольте! да вѣдь здѣсь-то и сказано, что не отъ одного человѣка зависитъ признаніе Христа, а отъ внѣшняго воздѣйствія Божія. Но нашъ авторъ тономъ непогрѣшимаго папы даетъ совершенно неожиданное толкованіе... „т. е. что признаніе истины, составляющее причину всѣхъ явленій жизни человѣческой, не зависитъ отъ внѣшнихъ явленій, а отъ какихъ-то внутреннихъ свойствъ человѣка, не подлежащихъ его наблюденію“ (ibid.). Не будемъ допрашивать нашего моралиста, откуда онъ добылъ это характерное *то есть*; онъ выставилъ положеніе послѣдовательнаго детерминизма, но уже забылъ, что именно этимъ положеніемъ онъ уничтожилъ данное имъ опредѣленіе свободы. Вѣдь, если признаніе истины зависитъ отъ какихъ-то моихъ свойствъ, не подлежащихъ моему наблюденію, то какъ же я-то могу по доброй волѣ признавать или не признавать? Есть во мнѣ эти не подлежащія наблюденію свойства, то я признаю истину, нѣтъ—не признаю; для чего же, въ третій разъ спрашиваю: для чего же мнѣ ваши увѣщанія, когда вся моя душевная жизнь есть ни болѣе, ни менѣе, какъ необходимо и неуклонно развивающійся процессъ психофизической жизни. Добро бы вы мнѣ вкладывали въ голову сообщенія о новыхъ истинахъ, но вѣдь вы потворяете одно и то же, и кромѣ того сами говорите, будто эти истины ясны и извѣстны всякому образованному современнику. Я бы давно имъ слѣдовалъ, еслибъ имѣлъ ваши „условія“. Радъ бы я, пожалуй, прибавить себѣ роста и волоса сѣдые сдѣлать черными, но это не въ моей власти и сдѣлать этого я не могу. Совершенно такое же отношеніе мое и къ нравственной жизни при послѣдовательномъ толстовствѣ. Никакія усилія

исправиться мнѣ не помогутъ, если во мнѣ нѣтъ „свойствъ", не подлежащихъ наблюденію". Если же они имѣются, то никакихъ усилій и не надо, потому что эти свойства сами все за меня сдѣлаютъ. Да, наконецъ, если я проникнусь толстовскимъ убѣжденіемъ, что я не свободенъ, то и вообще никакого усилія я не смогу сдѣлать, я долженъ ждать, что какое-нибудь вліяніе—внѣшнее или внутреннее—само возбудитъ мою волю къ усиліямъ; я даже пальцемъ тогда не смогу двинуть; я долженъ буду обратиться просто въ соляной столбъ, какъ жена Лота. Итакъ, мы видимъ, что авторъ на каждомъ шагу своего философскаго плаванія поджигаетъ свои корабли и путается въ самыхъ непримиримыхъ противорѣчіяхъ, *„прельщая и прельщаясь"*, какъ говоритъ апостолъ о лжеучителяхъ.

III. Наконецъ онъ предпринимаетъ послѣднюю отчаянную попытку повлечь человѣка, лишеннаго имъ всѣхъ возвышающихъ вѣрованій и низведеннаго на степень манекена, повлечь его къ высотамъ непротивленія посредствомъ доводовъ въ пользу того, что онъ даже и противъ желанія будетъ привлеченъ туда. Здѣсь Толстой вдругъ становится оптимистомъ. Онъ быстро сбрасываетъ съ себя плащъ пессимиста, оплакивавшаго теперешнее положеніе человѣчества и хочетъ убѣдить читателя, насколько права современность, близка къ непротивленію: оно все равно возобладаетъ, и ты противъ воли войдешь въ этотъ новый порядокъ жизни, какъ идетъ въ упряжи и та лошадь, которая не хочетъ сама везти воза.

Здѣсь мы вслѣдъ за авторомъ снова оставляемъ почву внутренней личной жизни и входимъ въ разсмотрѣніе жизни общественной. Авторъ начинаетъ ее неожиданно идеализировать. Онъ уже не говоритъ, что „чѣмъ болѣе будутъ сыты люди, чѣмъ больше будетъ телеграфовъ, телефоновъ, книгъ, газетъ, журналовъ, тѣмъ будетъ только больше средствъ распространенія несогласныхъ между собой лжей и лицемѣрія, тѣмъ больше будутъ разъединены и потому бѣдственны люди, какъ это и есть теперь" (II, 193, ср. 152 и I, 293). Эти правдивыя слова онъ уронилъ въ пылу увлеченія, забывъ, что одиннадцатую главу онъ посвятилъ доказательствамъ въ пользу того, будто настало время истиннаго пониманія христіанства или непротивленія. Раньше, въ первой части, онъ пытался доказывать, будто Христово ученіе было непонято ни учениками, ни дальнѣйшими поколѣніями, или лучше сказать, люди совершенствовались постепенно въ его пониманіи. Усвоеніе Христова ученія, по мнѣнію автора, людьми шло такъ же постепенно,—усвоялось людьми чрезъ постепенное исправленіе ошибокъ первыхъ поколѣній христіанъ, какъ напр., усвоеніе

химическихъ или астрономическихъ познаній, начавшихся съ суевѣрій алхиміи и басенъ астрологіи. Апостолъ, вмѣсто заповѣди непротивленія, сталъ толковать о крещеніи необрѣзанныхъ, выдумали Святаго Духа и Соборы, чѣмъ произвели величайшее зло; выдумали воскресеніе и Божество Іисуса Христа, и вообще примѣшали къ открытымъ Учителемъ истинамъ множество нелѣпыхъ суевѣрій, отчасти исчезавшихъ, а отчасти усложнявшихся тьмою византизма и охранительнымъ настроеніемъ, а того больше, — сознательнымъ обманомъ всякаго рода духовенства и богослововъ. Но вотъ, теперь въ 19-мъ вѣкѣ, на исходѣ его, настало время, когда люди съ такою силою стали понимать главную мысль Христова ученія, т. е. правило непротивленія, съ какою имъ открылся и обманъ, въ которомъ духовенство держало людей своимъ выдумываніемъ догматовъ, чудесъ, таинствъ и религіозныхъ обычаевъ, въ частности того грубаго идолопоклонства, которое подъ названіемъ иконопочитанія такъ сильно привилось въ Россіи. Авторъ не щадитъ красокъ въ осмѣяніи нашего благочестія. „Молиться — значитъ становиться прямо предъ досками, на которыхъ нарисованы лица Христа, Богородицы, святыхъ и кланяться головой и всѣмъ тѣломъ, а правой рукой со сложенными извѣстнымъ образомъ пальцами дотрогиваться до лба, плечъ, живота и произносить славянскія слова, изъ которыхъ самыя употребительныя и всѣмъ дѣтямъ внушаемыя: Богородице, Дѣво, радуйся и пр. (I, 104). Говѣть — значитъ пойти въ церковь и сказать священнику свои грѣхи, предполагая, что это сообщеніе своихъ грѣховъ чужому человѣку совершенно очищаетъ отъ грѣховъ, и потомъ съѣсть съ ложечки кусочекъ хлѣба съ виномъ, что еще болѣе очищаетъ". Подобнымъ же образомъ авторъ излагаетъ прочія религіозныя обязанности и затѣмъ заключаетъ такъ: „И вотъ эта-то вѣра, и никакая другая, называется православной, т. е. настоящей вѣрой, которая, подъ видомъ христіанской, всѣми силами въ продолженіи многихъ вѣковъ и съ особеннымъ напряженіемъ теперь внушается народу". Другого ничего нѣтъ у этой вѣры, или, какъ выражается авторъ, „этихъ дикихъ суевѣрій". Проповѣдуется только внѣшній культъ идолопоклонства (I, 107). Спросить у духовныхъ, „высокопоставленныхъ лицъ, зачѣмъ они это дѣлаютъ, они скажутъ, что дѣлаютъ для народа, а народъ прикладывается (къ мощамъ) потому, что архіерей и высокопоставленныя лица такъ дѣлаютъ" (I, 111). Вообще, авторъ настойчиво утверждаетъ, будто духовенство вовсе не вѣритъ ни въ догматы, ни въ священнодѣйствія православія. Для чего же оно поддерживаетъ его? Его дѣятельность, включая и учено—литературную, „состоитъ только въ томъ, чтобы

не только держать народъ въ томъ состояніи грубаго и дикаго идолопоклонства, въ которомъ онъ находился, но еще усиливать и распространять суевѣріе и религіозное невѣжество, вытѣсняя изъ народа живущее въ немъ рядомъ съ идолопоклонствомъ жизненное пониманіе христіанства (I, 112). На что намъ духовенство, которое давно уже не вѣритъ въ то, что оно должно проповѣдывать?" (II, 93) „Одна торжественная процессія, молебствіе и проповѣдь съ амвона или каѳедры лжи, въ которую не вѣрятъ проповѣдующіе, производитъ безъ сравненія болѣе зла, чѣмъ тысячи подлоговъ и фальсификацій пищи, и т. д. "(II, 197).

Такова мрачная картина нашего религіознаго состоянія, но и о ней забываетъ нашъ авторъ, когда берется охватить оптимизмомъ своего читателя, чтобы склонить его къ непротивленію, хотя бы на побужденіи личной выгоды и общественнаго мнѣнія, которое, по его воззрѣніямъ, всецѣло можетъ замѣнить и нерѣдко замѣняетъ всѣ государственныя гарантіи противъ зла и преступленія (II, 63—72, 125). Теперь во всѣхъ сферахъ чувствуется обновленіе и приближеніе толстовскаго золотого вѣка, даже въ самой мрачной—церковной. „Духовныя лица проповѣдуютъ терпимость, иногда даже отрицаніе насилія и болѣе образованные изъ нихъ стараются въ своихъ проповѣдяхъ обходитъ ту самую ложь, которая составляетъ весь смыслъ ихъ положенія и которую они призваны проповѣдывать" (II, 88—92). Конечно, не намъ возражать на приведенную раньше характеристику нашей дѣятельности: пусть это дѣлаютъ образованные представители православной паствы, но здѣсь мы должны разочаровать автора только что приведенныхъ комплиментовъ образованному духовенству, указавъ на то, что образованнѣйшіе проповѣдники духовные, а равно и просвѣщеннѣйшіе русскіе свѣтскіе мыслители-моралисты, совершенно не заинтересованные, съ особеннымъ одушевленіемъ раскрывали истинность церковныхъ вѣрованій, глубокосодержательныя идеи священнодѣйствій и нравственно-просвѣтительное вліяніе таинствъ. Таковы архіепископы: Иннокентій, Никаноръ, Амвросій; протоіерей Иванцовъ-Платоновъ, протопресвитеръ Янышевъ и др. Изъ писателей свѣтскихъ, всестороннихъ философовъ—Хомяковъ, Самаринъ, Достоевскій, Чичеринъ, Н. Аксаковъ, Рачинскій. Если изъ подъ пера воспитанниковъ духовной школы и выходили иногда скептическія нотки съ перенесеніемъ симпатій въ область идей соціалистическаго гуманизма, то эти авторы никакъ не могли бы быть названы образованнѣйшими. Это была та завистливая бездарность, которая такъ мѣтко очерчена въ типѣ Ракитина Достоевскимъ. Не можемъ мы утѣшить нашего автора и въ томъ

отношеніи, будто современное духовенство лишь поневолѣ поддерживаетъ догматы и обряды. За многое можно укорять насъ, но самый плохой русскій клирикъ, хотя бы и разстриженный и спустившійся до положенія золоторотца, есть человѣкъ глубоко вѣрующій. А тѣ немногіе, которые подъ вліяніемъ временнаго омраченія, т. е. просвѣтлѣнія, по Толстому, снимаютъ съ себя санъ, настолько преслѣдуются укорами совѣсти, что оканчиваютъ свою жизнь или въ сумасшедшемъ домѣ или въ петлѣ. Однимъ словомъ, въ этой области золотой вѣкъ толстовства не имѣетъ еще никакой зари надежды. Обратимся къ другимъ. Люди, облеченные властью и богатствомъ, говоритъ авторъ, нерѣдко отказываются теперь отъ нихъ, ибо власть и богатство перестаютъ почитаться условіемъ счастья, и уступаютъ то и другое. Прежде, во времена столь ненавистнаго автору византизма въ Россіи, дѣйствительно, такія явленія постоянно повторялись у насъ; бывали они и на западѣ въ среднихъ вѣкахъ, но теперь что-то о нихъ не приходится слышать, а о противоположномъ направленіи умовъ и сердецъ, о бѣшеномъ карьеризмѣ и алчности, о поклоненіи золотому тельцу, о прямомъ обоготвореніи Ротшильда, о самоубійствахъ изъ-за неполученія ожидаемаго ордена или финансоваго краха, — объ этомъ мы читаемъ постоянно, и такимъ образомъ и въ этой области не можемъ присоединиться къ упованіямъ автора относительно приближенія царства непротивленія, хотя, конечно, такимъ явленіямъ уже не радуемся, а весьма сѣтуемъ на нихъ. Затѣмъ авторъ обращается къ юношеству, къ людямъ будущаго, и старается здѣсь также найти подтвержденіе своимъ надеждамъ. Онъ указываетъ, что юноши вмѣсто чиновническихъ профессій выбираютъ техническія. Увы, изъ-за денегъ, скажемъ мы. Потеря идеализма современнымъ юношествомъ стала общимъ мѣстомъ. Современные гимназисты и студенты замѣчательно правдиво описаны въ самыхъ печальныхъ краскахъ въ повѣстяхъ Гарина. Но обратимся къ дальнѣйшимъ доводамъ автора въ пользу близости золотого вѣка общаго непротивленія. Большинство памятниковъ, говоритъ авторъ, воздвигается теперь не государямъ и не государственнымъ дѣятелямъ, а ученымъ и художникамъ. Едва ли авторъ правъ; только со времени французской революціи начали ставить громадныя сооруженія въ качествѣ символовъ государственныхъ идей и чѣмъ дальше, тѣмъ болѣе. Да и какъ бы ни направлять статистику памятниковъ, это доводъ ничтожный. Четвертый доводъ. Военные перестаютъ поощрять грубость солдатъ, проповѣдуютъ гуманность и при усмиреніи бунтовъ нерѣдко отказываются стрѣлять. Что сказать на это? Во всякомъ случаѣ милитаризмъ усилился именно за послѣднія

25 лѣтъ, а если бы мы пошли назадъ на 225 лѣтъ въ отечественную исторію, то конечно авторъ имѣлъ бы тогда большее право ожидать золотого вѣка съ этой точки зрѣнія. Авторъ указываетъ далѣе на смягченіе судебной строгости, на теорію невмѣняемости, но развѣ здѣсь рѣчь о непротивленіи, а не о нравственномъ безразличіи къ преступленіямъ? Развѣ судьи и юридическая наука были когда нибудь болѣе высокаго мнѣнія о своемъ назначеніи, нежели теперь, когда они претендуютъ на положеніе высшихъ выразителей моральныхъ идей, отстраняя отъ этого положенія мирныхъ проповѣдниковъ Евангелія? Вспомнимъ и о томъ, что прежніе добровольно-третейскіе суды епископовъ теперь совершенно исчезли въ пользу карательныхъ. Но авторъ не унимается въ исканіи своихъ непротивленскихъ симптомовъ. „Тюремщики и начальники каторжниковъ большею частью дѣлаются защитниками тѣхъ, кого они должны мучить“ (II, 88). Вольно же вамъ навязывать имъ такую мучительскую обязанность: но мы во всякомъ случаѣ помнимъ и заключеніе Іосифа при Фараонѣ и ап. Павла въ Филиппахъ. Въ обоихъ случаяхъ нашлись человѣколюбивые и разумные тюремщики, какъ и начальники корабля, везшаго Павла на судъ въ Римъ.

Авторъ продолжаетъ, или, лучше сказать, повторяетъ: „богачи не рѣшаются пользоваться своимъ богатствомъ только для себя, а распредѣляютъ его на общественныя дѣла“ (ibid.). Да неужели это, какъ и всѣ вышеприведенныя, суть новое явленіе? Полно морочить себя и людей: не теперь ли господствуетъ черствое себялюбіе, гордость, возведенныя въ правило, дикіе предразсудки дуэлей, благородныя самолюбія, честь и т. п. Ужасныя слова, такъ глубоко противныя Евангелію и даже вашему непротивленію! Вы говорите (I, 291), что теперь для всѣхъ полезными и хорошими „безъ исключенія и безспорно считаются только христіанскія добродѣтели“. Это теперь-то? Когда Писаревъ издѣвается надъ добродѣтелью смиренія, когда Градовскій глумится надъ Достоевскимъ и съ важностью говоритъ о безсиліи морали и объ устойчивости правового порядка. Теперь, когда люди знаютъ все, кромѣ законовъ нравственной жизни, когда политическая экономія читается вмѣсто Евангелія, когда Эмиль Золя во Франціи и Михайловскій въ Россіи умоляютъ юношество оставить туманные идеалы личнаго совершенства и работать для отечества и реальной науки? Теперь, въ вѣкъ банковъ, проституціи и милитаризма? Теперь, когда порокъ сталъ предметомъ похвальбы, а цѣломудріе, смиреніе, сердечность предметомъ стыда и осмѣянія? Кто считаетъ „хорошими“ христіанскія добродѣтели? Герои „Плодовъ Просвѣщенія“ или „Крейцеровой Со-

наты", Стива, или Вронскій, или Анна Каренина? Полно же говорить прямую неправду; полно вымышлять басни о прогрессѣ христіанскаго общества, вопреки прямымъ словамъ Писанія и фактамъ лѣтописей, свидѣтельствующихъ, что съ перваго вѣка по 19-й исторія христіанскихъ нравовъ есть исторія ихъ постепеннаго упадка, по слову апостола: *Знай же, что въ послѣдніе дни наступятъ времена тяжкія. Ибо люди будутъ самолюбивы, сребролюбивы, горды, надменны, злорѣчивы, родителямъ непокорны, неблагодарны, нечестивы, недружелюбны, непримирительны, клеветники, невоздержны, жестоки, не любящіе добра, предатели, наглы, напыщенны, болѣе сластолюбивы, нежели боголюбивы, имѣющіе видъ благочестія, силы же его отвергшіеся... Да и всѣ, желающіе жить благочестиво во Христѣ Іисусѣ, будутъ гонимы. Злые же люди и обманщики будутъ преуспѣвать во злѣ, вводя въ заблужденіе и заблуждаясь*" (2 Тим. III, 1—6, 12, 13).

Впрочемъ, пора кончить. Мы видѣли, что нравоученіе Толстого, который оказался принужденнымъ поддерживать его такимъ невѣроятнымъ вымысломъ, лишено не только всякой психологической убѣдительности, но, какъ установившее матеріалистическій взглядъ на человѣческую душу, оно не имѣетъ даже и логической возможности воздѣйствовать на умъ и волю своихъ послѣдователей. По своимъ теоретическимъ опредѣленіямъ оно, не разграничивая безусловно добра отъ зла, а опредѣляя эти понятія какъ видоизмѣненія выгоды и вреда, не есть ученіе нравственное, а эвдемонистическое, мертвое. Мы оставляемъ безъ разбора неудачнѣйшее разсужденіе Толстого о трехъ степеняхъ жизнепониманія, какъ очевидное въ своей вымышленности. Не будемъ говорить объ его нападкахъ на государство и фанатическую брань воинской повинности. Интересующихся опроверженіемъ этихъ мыслей отсылаемъ къ статьямъ Вл. Соловьева въ послѣднихъ книжкахъ „Вѣстника Европы" за 1895-й годъ.

Въ заключеніе выскажемъ только новое горькое сѣтованіе о темнотѣ нашихъ временъ, когда такую мѣшанину всякихъ отбросовъ сумасбродной нѣмецкой философіи можно преподносить образованному міру въ качествѣ высшихъ опредѣленій нравственной жизни и евангельскаго откровенія. И это среди тѣхъ христіанскихъ народовъ, которые читаютъ вдохновенныя посланія апостоловъ, которые въ каждой книжной лавкѣ могутъ достать безсмертныя творенія Златоуста и другихъ отцевъ. У этихъ, забытыхъ сынами современности, учителей душа человѣка разобрана, какъ аппаратъ въ анатомическомъ театрѣ. Вмѣсто туманныхъ фразъ съ дѣланными

словами Толстого, вы въ твореніяхъ Макарія Великаго или Іоанна Лѣствичника будете читать какъ бы исповѣдь вашей собственной души. Вы увидите здѣсь подробнѣйшее описаніе всѣхъ исходовъ и условій возникновенія всякаго чувствованія, найдете мудрое и вѣками провѣренное руководство къ укрѣпленію своей воли. Это не Толстой и не Пэйо („Воспитаніе Воли", 1895) съ его намеками о замѣнѣ разврата естественнаго неестественнымъ, съ его совѣтомъ подкрѣплять свое усердіе похвалами окружающихъ; не Пикта съ его „Мыслями о счастьѣ", гдѣ почитается безсильнымъ и безцѣльнымъ всякое усиліе надъ своей волей, всякое утѣсненіе своей плоти.

Мы не будемъ искать у отцевъ церкви отвѣтовъ о вопросѣ желѣзнодорожномъ, о родахъ животнаго магнетизма и законахъ электричества. Но должно признать, что насколько наше время опередило ихъ въ этихъ предметахъ, настолько они превосходятъ насъ въ разумѣніи предметовъ жизни нравственной, и кто желаетъ теоретически и практически уяснить послѣдніе, тотъ именно у отцевъ найдетъ руководство, а не у современныхъ жалкихъ моралистовъ. Отрицать значеніе отцевъ можно лишь по невѣдѣнію и оно-то служитъ причиной нашихъ блужданій. Царствіе Божіе внутри васъ: оно подобно закваскѣ, подобно засѣянному полю. Царство Божіе, въ данномъ случаѣ—христіанское совершенство, не есть ни моментальный переворотъ, ни теоретическое только убѣжденіе, ни условное правило внѣшняго поведенія. Это есть постепенный ростъ цѣлаго богатства навыковъ, идей, чувствованій. Ростъ этотъ происходитъ среди внутренней борьбы, какъ ростъ пшеничнаго сѣмени посреди плевелъ. Такъ и царство Божіе засѣвается не въ животной, неразвитой природѣ, а въ природѣ раздвоенной между добромъ и зломъ, сознательнымъ и не тѣлеснымъ только, но и духовнымъ. Царство Божіе есть постепенное истребленіе этого злого начала, сросшагося съ нашей душой, совлеченіе ветхаго человѣка и облеченіе въ новаго. Это совлеченіе, эта борьба, хотя не можетъ происходить безъ правильныхъ религіозныхъ убѣжденій, но убѣжденій этихъ далеко недостаточно. Должно работать надъ собою, какъ надъ засѣваемымъ полемъ, дѣлами любви, подвигомъ воздержанія, размышленіемъ, молитвой, послушаніемъ. Работа эта не остается достояніемъ отдѣльной личной жизни: зародившаяся духовная теплота и общеніе человѣка со Христомъ быстро притягиваетъ къ себѣ сердца другихъ людей, даже безъ нарочитаго къ тому напряженія. Религіозный герой вліяетъ и даже созидаетъ ту силу общественной жизни, которой не доискался нашъ Толстой въ желаніи найти устои общественнаго совершенствованія, чуждые насилія. Сила эта

не есть общественное *мнѣніе,* а *бытъ*, нѣкая коллективная воля и идея, не чуждая насилія, а привлекающая къ себѣ людей своею внутреннею правдой; озаряющая всѣхъ покаяніемъ во дни поста и радостью любви въ свѣтлый день Воскресенія. Эта сила не есть сила современной минуты, какъ опоры Толстовской морали: она несокрушимо владычествуетъ въ христіанскомъ народѣ и получаетъ значеніе всеохватывающаго пламени и свѣта вокругъ тѣхъ людей, которые отдаютъ себя Христу всецѣло. Она не знаетъ розни народовъ и дружески подчиняетъ себѣ и Христу инославныхъ, если только въ православныхъ отражается неискаженно. Эта сила Стефана Пермскаго, Тихона Задонскаго, отца Амвросія. Эту силу христіанскаго быта, христіанскаго характера, вмѣсто вымышленныхъ правилъ непротивленія, должны усвоивать всѣ, желающіе неложно повторять слова апостола: *„станемъ любить не словомъ или языкомъ, но дѣломъ и истиною“* (1 Іоан. III, 18).

Возможна ли нравственная жизнь безъ христіанской религіи?

(По поводу „Критики догматическаго богословія“ Л. Н. Толстого) [1]).

I.

Интересъ вопроса, которымъ озаглавлена наша лекція, обусловливается не только тѣмъ обстоятельствомъ, что нашъ знаменитый писатель такъ смѣло и настойчиво старается разорвать всякую связь между добродѣтелью и истинами христіанской вѣры, но и еще болѣе вниманіе наше приковывается къ такой темѣ наблюденіемъ надъ характеромъ передовыхъ теченій литературы русской и европейской. Нравственность и нравственный міропорядокъ становятся все болѣе и болѣе предметомъ общаго интереса читающей публики, и вотъ поэты, философы и соціологи соревнуютъ въ доставленіи ей чтенія, удовлетворяющаго подобному спросу, который, повидимому, готовъ занять господственное положеніе въ общественномъ сознаніи, такъ долго расходовавшемся на запросы политическіе и эмпирико-научные.

Радоваться такому явленію, конечно, слѣдуетъ, но не слишкомъ, потому что, увы, немногіе изъ нашихъ моралистовъ желаютъ вести своего читателя къ Богу и ко Христу, а боль-

[1]) Публичная лекція, читанная въ пользу Общества вспомоществованія недостаточнымъ студентамъ Казанской Духовной Академіи. Въ первый разъ была напечатана въ журналѣ „Правосл. Собесѣдникъ“ 1897 г., апрѣль.

шинство ихъ, оставаясь въ области однѣхъ отвлеченныхъ идей и скучныхъ силлогизмовъ, и вообще-то не приводятъ своихъ послѣдователей ни къ какому дѣйствительному нравственному подъему. Такое безсиліе обнаруживаютъ особенно моралисты ученые, именно, такъ называемые „лучшіе умы“ Европы, не смотря на то, что едва-ли не всѣ, претендующіе на такой эпитетъ, мыслители, взялись за разрѣшеніе нравственныхъ проблеммъ. Таковы въ Англіи: Спенсеръ, Милль, Бэнъ; во Франціи: Литтре, Контъ, Тэнъ, Фуллье; въ Германіи: Вундтъ, Ланге, Шопенгауэръ, Гартманъ, Циглеръ; въ Россіи, помимо переводовъ изъ философской этики въ Московскомъ Психологическомъ Обществѣ, за рѣшеніе нравственныхъ вопросовъ взялись нѣкоторые вовсе не философы, въ родѣ Кавелина, Карѣева, Чичерина, Токарскаго, или философы, начавшіе было съ чисто діалектическаго разсудочнаго авторства, въ родѣ Дебольскаго, А. Введенскаго и Вл. Соловьева.

О бездѣйственности секуляризованной морали говорятъ моралисты-художники — представители изящнаго творчества, герои которыхъ постоянно цитуютъ помянутыхъ философовъ и тѣмъ не менѣе, или даже тѣмъ болѣе, обнаруживаютъ полное нравственное безсиліе, нравственное вырожденіе, требующее цѣлителя не въ видѣ скучныхъ софизмовъ, но *„въ явленіи духа и силы“* (1 Кор. II, 4), въ видѣ живой религіозной идеи.

Казалось бы, здѣсь, въ правдивомъ описаніи дѣйствительности, и ожидать возвращенія умовъ къ живому христіанству, но и въ художественномъ творчествѣ такое ожиданіе оправдывается далеко не всегда. Виновникомъ разочарованія является здѣсь именно нашъ Л. Толстой, которому, можно сказать, единодушно подражаютъ романисты Россіи, Франціи и даже Германіи и другихъ странъ. Подъ вліяніемъ „Крейцеровой Сонаты“ женихи и невѣсты совершенно исчезли со страницъ русскихъ и французскихъ повѣстей и уступили свое мѣсто супругамъ, другъ другу измѣняющимъ и разводящимся. „Плоды Просвѣщенія“ и мысль о развращеніи народа людьми образованными и „Власть тьмы“, описывающая постепенное развитіе страсти, тоже нашли себѣ усердныхъ подражателей въ Россіи и заграницей. Мудрено-ли, что авторы, стремящіеся къ сближенію съ ярымъ хулителемъ христіанскихъ вѣрованій, остерегаются предлагать читателю картины спасительнаго вліянія этихъ истинъ на нравы? Мудрено-ли, что являются даже такія повѣсти, какъ напр., „Отверженный“ Мережковскаго, или „Разсказы изъ Пролога“ Лѣскова, гдѣ въ самую основу ихъ содержанія положены отрицательные взгляды Толстого на исторію христіанской Церкви?

Итакъ, хотя моралисты-философы и моралисты-поэты не часто дружатъ между собою, хотя послѣдніе бываютъ весьма не прочь объявлять себя культурными декадентами, но и тѣ и другіе, по большей части, сходятся въ стремленіи обосновать нравственное ученіе и нравственную жизнь внѣ всякаго отношенія съ жизнью христіанскихъ обществъ. Нашъ отечественный мыслитель соединяетъ званіе философа и поэта и, имѣя вліяніе не только на читателей, но и на самихъ писателей, является не просто проповѣдникомъ секуляризованной морали, но и упорно старается доказать, что христіанскіе догматы прямо разрушаютъ всякую нравственность. Понятно, что такая мысль заслуживаетъ общаго вниманія.

Да не подумаетъ читатель, что нашъ разборъ Толстовскаго ученія о догматахъ явился плодомъ предубѣжденія противъ его „Критики", усвоеннаго нами раньше ея изученія. Какъ это ни удивительнымъ покажется, но мы должны чистосердечно признаться, что впервые мы открывали рукопись этой „Критики" съ довольно благопріятнымъ для задачи автора настроеніемъ. Конечно, причиной тому было вовсе не сомнѣніе въ истинности церковныхъ догматовъ, но нѣкоторое недовольство самою ихъ систематизаціей въ нашемъ школьномъ богословіи, на которомъ *въ этомъ отношеніи* гораздо сильнѣе отпечатлѣвается вліяніе католической схоластики, чѣмъ письменности святоотеческой. Въ то, уже сравнительно давнее время, когда мы взялись за „Критику догматовъ" Толстого, мы какъ разъ останавливали свою мысль на разности современныхъ системъ догматики съ Богословіемъ преп. Іоанна Дамаскина и жалѣли, почему послѣднее съ XVIII вѣка стало уступать свое мѣсто въ церковной школѣ кіевскимъ книгамъ, далеко не свободнымъ отъ вліянія инославной схоластики. Нашему снисходительному отношенію къ заглавію вышедшей тогда въ свѣтъ рукописи Толстого содѣйствовало еще одно убѣжденіе,—увы, отчасти обманувшее насъ,—убѣжденіе, что Толстой бранилъ раньше православную вѣру потому, что не зналъ ея, и что, слѣдовательно, его теперешнее обращеніе къ богословской наукѣ есть во всякомъ случаѣ радостное явленіе. Кромѣ того насъ обнадеживало и то обстоятельство, что время отъ времени въ наши руки попадали распространявшіеся списки частныхъ писемъ нашего писателя, въ которыхъ нѣтъ-нѣтъ, да и промелькнетъ упоминаніе о молитвѣ, или даже допущеніи личнаго безсмертія. Значитъ, человѣкъ еще не установился; перемелется — мука будетъ.

Начавъ читать „Критику", мы увидѣли, что авторъ нападаетъ не на систему только догматовъ, но и на самое ихъ содержаніе,—но все-таки, въ силу только что высказанныхъ

соображеній, мы и къ этому отнеслись терпимо, и сначала въ насъ преобладало чувство удовольствія по поводу того, что Толстой въ своей „Критикѣ“ требуетъ отъ Православнаго Богословія обоснованія имъ принциповъ христіанскаго понятія о *жизни*; требуетъ того, чтобы каждая догматическая истина представляла собою почву для опредѣленной христіанской добродѣтели и при томъ не въ смыслѣ тѣхъ отдаленныхъ *„нравственныхъ приложеній догмата“*, которыя приводятся въ нашихъ курсахъ, а въ томъ смыслѣ, чтобы связь догматовъ съ нравоученіемъ была бы нерасторжимая, такъ чтобы изъятіе любой догматической истины являлось бы разрушеніемъ извѣстной нравственной идеи.

Обладая еще и въ тѣ, можно сказать, юношескіе годы своей жизни непоколебимымъ убѣжденіемъ, что каждый догматъ нашей Церкви дѣйствительно содержитъ въ себѣ высокую нравственную идею, мы тогда же указывали Толстому, какъ эти догматическія истины въ ихъ церковномъ, святоотеческомъ изложеніи идутъ навстрѣчу нашимъ нравственнымъ запросамъ, но скоро должны мы были оставить свои увѣщанія и съ грустью убѣдиться, что нашъ писатель желаетъ не столько изслѣдовать, сколько завинить во что бы то ни стало наши догматы, нашу Церковь, ибо прошло еще нѣсколько лѣтъ съ тѣхъ поръ и вотъ въ 1891 году появляется въ печати эта самая „Критика“, съ тѣми же страстными нападками, неразборчивыми придирками, которыя мы тогда такъ наивно старались извинять ему горячностью, торопливостью, не давшей писателю разобраться въ мысляхъ.

Авторъ не поцеремонился съ нашимъ богословіемъ даже настолько, чтобы придать своей критикѣ хотя бы литературную цѣльность: у него въ рукописи была критика лишь первой части богословія. Такъ онъ и напечаталъ свой набросокъ чрезъ нѣсколько лѣтъ по его написаніи. Пріемъ его изложенія очень простой. Онъ излагаетъ кратко курсъ Догматическаго Богословія преосв. Макарія, параграфъ за параграфомъ, и пересыпаетъ ихъ восклицаніемъ о томъ, что догматы эти глупы, грубы, кощунственны, богохульны, что они составлены нарочно для того, чтобы отвлечь христіанъ отъ добродѣтельной жизни, сосредоточить ихъ вниманіе на нелѣпыхъ обрядахъ и таинствахъ и т. д. „Критика“ не представляетъ собой какой-либо цѣльной, постепенно раскрываемой мысли, а является переложеніемъ различныхъ пунктовъ догматики съ краткими опроверженіями. Авторъ старается ловить составителя курса въ противорѣчіяхъ, но здѣсь его пріемы выходятъ за предѣлы всякаго благоразумія. Нашъ критикъ подъ противорѣчіемъ чаще всего разумѣетъ не противорѣчіе логикѣ, или исторіи,

или нравственному чувству, а гораздо проще — противорѣчіе его собственному толстовскому понятію о Богѣ, или объ историческихъ повѣствованіяхъ Библіи. Казалось бы, „Критика“ нашего богословія должна бы предложить только въ качествѣ вывода мысль о превосходствѣ того или иного положенія толстовскаго богословія надъ православнымъ, но оказывается иное. Разногласіе перваго съ послѣднимъ въ какомъ-либо пунктѣ уже тѣмъ самымъ представляется, какъ опроверженіе православныхъ понятій, какъ обвиненіе ихъ въ кощунственности, въ нелѣпости, въ намѣренной подтасовкѣ и т. п.

Единственнымъ подкрѣпленіемъ своей логики, или, точнѣе, своей психопатологіи, нашъ авторъ вводитъ въ такихъ случаяхъ слова: „для всѣхъ вѣрующихъ“. Для всѣхъ вѣрующихъ Богъ означаетъ то-то и то-то: для всѣхъ вѣрующихъ Христосъ есть то-то и то-то, и вотъ, вѣрующій читатель присужденъ или къ тому, чтобы попасть въ число невѣрующихъ, или къ тому, чтобы расписаться подъ совершенно новыми для него, по большей части даже малопонятными, пантеистическими опредѣленіями религіозныхъ истинъ, почерпнутыхъ изъ германской философіи новокантіанцевъ-агностиковъ или же необуддистовъ. Авторъ знаетъ, что нѣтъ ничего легче, какъ запугать русскаго человѣка, застращать его ругательнымъ заявленіемъ, что въ случаѣ непослушанія читатель несовремененъ, глупъ — и увы, авторъ не часто обманывается въ своемъ разсчетѣ.

Да, авторъ не стѣсняется предъ читателями: онъ не только приказываетъ имъ расписываться въ общечеловѣческомъ значеніи всякаго толстовскаго понятія, но и хватаетъ себѣ то одно, то другое, противорѣчащее первому понятіе, и все-таки велитъ считать ихъ не только истинными, но и общепринятыми у всѣхъ вѣрующихъ, коимъ противно только „кощунственное ученіе Церкви“. Вотъ вамъ примѣръ: „Богъ для меня и для всякаго вѣрующаго“, говоритъ Толстой, „есть прежде всего—начало всѣхъ началъ, причина всѣхъ причинъ, есть существо [1]) внѣ времени и пространства, есть крайній предѣлъ разума. Какъ я ни выражу это понятіе, оно не то, что *одно*, и къ понятію этому я не могу приложить понятія числа, вытекающаго изъ времени и пространства, и потому также мало могу сказать, что боговъ 17, какъ и то, что Богъ одинъ. Богъ—начало всего, Богъ—Богъ. Вотъ какъ я (и я знаю, что не я одинъ) прежде понималъ Бога. Теперь же мнѣ доказывается, что Богъ именно—одинъ“ („Критика догматическаго богословія“ стр. 28).

---

[1]) Оказывается, что авторъ называетъ Бога существомъ, за что жестоко осуждаетъ богослововъ, какъ увидимъ на слѣдующей страницѣ.

Читатель не понимаетъ, почему авторъ такъ сердится на ученіе объ единствѣ Божіемъ. А дѣло самое простое. Ученіе это не сходится съ пантеизмомъ, по которому, хотя и не много боговъ, но онъ не одинъ, ибо онъ дремлетъ во всякомъ камнѣ, а приходитъ къ сознанію во всякомъ животномъ и особенно въ человѣкѣ. Итакъ, Богъ—это всякій человѣкъ; ну, понятно, что очень-то крѣпко за единство Божіе и неудобно держаться.

Такое же пантеистическое представленіе вооружаетъ автора противъ слова: „Существо Божіе". „И этимъ кончается то", пишетъ Толстой по изложеніи этого богословскаго тезиса— „что мы знаемъ о существѣ Бога, именно то, что Онъ—духъ. Какой же выводъ изъ всего этого? То, что Богъ не существо, а духъ; это все вытекаетъ изъ понятія Бога, и всѣ вѣрующіе не могутъ думать иначе. И это отчасти подтверждается этимъ параграфомъ, но кромѣ этого утверждается и то, что духъ этотъ есть что-то особенное, отдѣльное, отчасти непостижимое" („Крит. догм. богословія" стр. 50). Читатель недоумѣваетъ, почему-же духъ не есть существо, существо отдѣльное, какъ напр. мой духъ—отдѣльное существо отъ духа моего сосѣда. Но авторъ наваливается на него угрожающими, но, конечно, необоснованными ссылками на единомысліе съ нимъ „всѣхъ народовъ" и даже на слова Евангелія — въ надеждѣ, что покорный читатель не сообразитъ, что здѣсь говорится о духѣ, въ смыслѣ *вѣтра*, или, по духовному толкованію, о духѣ— въ смыслѣ благодатной силы. „Изъ словъ „чистѣйшій духъ", читаемъ мы у Толстого, не соединенный ни съ какимъ „тѣломъ", тотчасъ видно, что слово „духъ" не понимается уже такъ, какъ оно понимается во всѣхъ языкахъ, какъ оно понимается въ евангельской бесѣдѣ съ Никодимомъ: *„духъ дышетъ гдѣ хочетъ"*, т. е. какъ полное противоположеніе всему вещественному и потому не постижимое, но какъ что-то такое, которое можетъ быть опредѣлено, различено отъ другого" („Крит. догм. богословія" стр. 46).

Почему такъ сердится авторъ? да потому, что ему хочется сохранить понятіе о Богѣ, какъ такомъ бытіи, которое вездѣ и нигдѣ, живетъ во всѣхъ, а само въ себѣ жизни не имѣетъ, т. е. то пантеистическое положеніе, по которому Бога и нѣтъ и всетаки Онъ есть, понятіе дѣйствительно безсмысленное, межеумочное, присущее невѣрующимъ, которые боятся себя признать таковыми.

Чѣмъ дальше богословіе раскрываетъ ученіе о Существѣ Божіемъ, какъ живомъ и личномъ, тѣмъ болѣе гнѣвается нашъ авторъ. Вотъ какъ его бѣситъ слѣдующая выписка изъ богословскаго курса, повидимому самая невинная. „Примѣнительно къ этому, существенныя свойства Божіи можно раздѣлить на

три класса: 1) на свойства существа Божія вообще, т. е. такія, которыя принадлежатъ равно и самой природѣ (субстанціи) Божіей—духовной и обѣимъ силамъ ея: уму и волѣ, и отличаютъ Бога, какъ духа вообще, отъ всѣхъ прочихъ существъ; 2) на свойства ума Божія, т. е. такія, которыя принадлежатъ только одному уму Божія; и наконецъ, 3) на свойства воли Божіей, т. е. принадлежащія только одной Божьей волѣ". Не бросить ли! Вѣдь это бредъ сумасшедшаго. Но нѣтъ, я сказалъ себѣ, что прослѣжу строго, точно все изложеніе богословія" („Крит. догм. богословія" стр. 53).

Но когда богословіе раскрываетъ мысль объ опредѣленной внутренней, сознательной жизни Божества, отдѣльной отъ космическаго процесса, то авторъ прямо ругается. Существо, природа, естество Божіе указываются намъ, говоритъ Толстой, указываются и свойства, которыми отличается Богъ отъ прочихъ существъ. Да о чемъ мы говоримъ? О какомъ-нибудь ограниченномъ существѣ или о Богѣ? Какъ Богъ можетъ отличаться отъ другихъ? Какъ мы можемъ различать въ немъ естество, природу и свойства? Да вѣдь онъ непостижимъ, вѣдь онъ выше, совершеннѣе всего. Все меньше и меньше я понимаю мысль того, что хотятъ мнѣ сказать, и все яснѣе и яснѣе мнѣ становится, что для чего-то нужно неизбѣжно, пренебрегая здравымъ смысломъ, законами логики, рѣчи, совѣсти, нужно для какихъ-то потаенныхъ цѣлей сдѣлать то, что дѣлалось до сихъ поръ: низвести мое и всякаго вѣрующаго представленіе о Богѣ на какое-то низменное, полуязыческое представленіе. („Крит. догм. бог." стр. 43; ср. стр. 54, 57, 76).

Авторъ не болѣе стѣсняется и въ выраженіи своихъ понятій о *библейскихъ повѣствованіяхъ*. Политеизмъ Ветхаго Завѣта онъ считаетъ аксіомой и пугаетъ сомнѣвающагося читателя тѣмъ, что въ этомъ согласны всѣ ученые за послѣднія 300 лѣтъ (тамъ же, стр. 33). Между тѣмъ кому не извѣстно, что, такъ называемое, ортодоксальное направленіе библейской науки и посейчасъ въ числѣ своихъ представителей имѣетъ лучшихъ ученыхъ оріенталистовъ Германіи и Англіи, какъ напр., Бунзена, Кейля и др.

Исторію паденія Адама авторъ желаетъ понимать уже не такъ, какъ нѣмецкіе псевдораціоналисты, но совершенно по своему. Онъ пишетъ: „Одинъ связный смыслъ всей этой исторіи по книгѣ Бытія, прямо противоположный церковному разсказу, будетъ такой: Богъ сдѣлалъ человѣка, но хотѣлъ его оставить такимъ же, какъ животныя, не знающимъ отличія добраго отъ злого, и потому запретилъ ему ѣсть плоды древа познанія добра и зла. При этомъ, чтобы напугать человѣка, Богъ обманулъ его, сказавъ, что онъ умретъ, какъ скоро съѣстъ.

Но человѣкъ съ помощью мудрости (змія) обличилъ обманъ Бога, позналъ добро и зло и не умеръ. Но Богъ испугался этого и загородилъ отъ него доступъ къ дереву жизни, къ которому,—по этому самому страху Бога, чтобы человѣкъ не вкусилъ этого плода,— можно и должно предполагать, по смыслу исторіи, что человѣкъ найдетъ доступъ, какъ онъ нашелъ къ познанію добра и зла. Хороша-ли, дурна-ли эта исторія, но такъ она написана въ Библіи. Богъ, по отношенію къ человѣку въ этой исторіи, есть тотъ же Богъ, какъ и Зевесъ по отношенію къ Прометею. Прометей похищаетъ огонь, Адамъ познаніе добра и зла" („Крит. догм. богословія" стр. 132). Въ головѣ читателя промелькнула мысль о кощунствѣ самого автора, но онъ съ ужасомъ за себя, за свое невѣжество отогналъ ее. Если, впрочемъ, читателю напомнить, что злое божество не стало бы заботиться о проклятомъ человѣкѣ, снабдѣвать его кожаными одеждами, требовать добродѣтельной жизни, предостерегать Каина отъ грѣха, и затѣмъ наказывать его, то, надѣемся, даже искренній почитатель Толстого согласится, что его истолкованіе паденія больше говоритъ объ его смѣлости и торопливости, чѣмъ о глубокомысліи.

О томъ же говорятъ его нападки на ученіе нашего богословія о непостижимости Божества.

Въ богословіи нашемъ есть отдѣлы, не вполнѣ удовлетворительно излагающіе свои предметы: это именно тѣ отдѣлы, въ которыхъ наиболѣе ясно сказалась зависимость отъ западной схоластики, а не отъ ученія святоотеческаго. Но разсужденіе о непостижимости вовсе не принадлежитъ къ такого рода отдѣламъ. Совершенно ясно говорится объ этомъ предметѣ, что Богъ непостижимъ по сушеству, т. е. мы не можемъ исчерпать своимъ разумомъ всю внутреннюю жизнь Божества,— но Онъ постижимъ по своимъ свойствамъ, постижимъ въ тѣхъ проявленіяхъ Своихъ, которыя даютъ намъ возможность со всею увѣренностью утверждать въ Богѣ присутствіе тѣхъ началъ и свойствъ, въ силу которыхъ мы можемъ считать Его нашимъ Отцомъ и Судіей. Правда, богословіе наше не рѣшается утверждать, что свойства эти, какъ напр., благость, праведность, неизмѣняемость, мудрость, съ такою же точностью опредѣляютъ жизнь Божества, съ какою они мыслятся нами въ ихъ отношеніи къ жизни того или иного человѣка. Ученіе наше совершенно справедливо говоритъ, что жизнь Божія чужда той дробности и разнокачественности, которая характеризуетъ нашу жизнь, но она не возбраняетъ намъ говорить объ этихъ разнообразныхъ свойствахъ Божіихъ въ томъ же смыслѣ, въ какомъ мы признаемъ присутствіе всѣхъ семи разнообразныхъ цвѣтовъ радуги въ бѣломъ лучѣ чистаго

свѣта. Если лучъ этотъ воспринимается нашимъ взоромъ чрезъ кривое призматическое стекло, то мы находимъ въ немъ семь разнообразныхъ цвѣтовъ. Мы знаемъ, что не будь этого стекла, то мы увидали бы одинъ бѣлый лучъ, но знаемъ и то, что семь цвѣтовъ не чужды ему, а въ немъ имѣются. То же и о свойствахъ Божіихъ. Будь мы свободны отъ ограничительныхъ антропоморфическихъ формъ познанія, научись мы взирать на Бога не зерцаломъ и въ гаданіи, а лицемъ къ лицу, мы бы воспринимали всѣ эти разнообразныя качества Его жизни въ одномъ общемъ понятіи совершенства; но мы знаемъ, что этому понятію не чужда была-бы мудрость, благость, праведность, любовь, неизмѣняемость: онѣ содержались бы въ немъ въ одномъ неразрывномъ единствѣ, въ чистой гармоніи.

Такъ учатъ отцы Церкви и современное богословіе о познаваемости и о непостижимости Божіей; кажется,—очень просто и опредѣленно. Современный, чисто раціоналистическій спиритуализмъ вовсе независимо отъ всякаго преданія разсуждаетъ объ этихъ предметахъ совершенно такъ же. Л. Н. Толстому претитъ спиритуализмъ; ему надобно пантеистическое опредѣленіе Божества. Но такое опредѣленіе содержитъ въ себѣ неразрѣшимое противорѣчіе, что признано всей наукой, и потому поневолѣ пантеистамъ приходится закрикивать всѣ наши недоумѣнія словами: ignoramus et ignorabimus, т. е. ученіемъ о совершенной непознаваемости Божества. Конечно, мудрено бы и говорить о познаніи ихъ Божества или Абсолютнаго бытія, которое и неизмѣняемо и развивается вмѣстѣ съ жизнью космоса, и безлично, безсознательно, и въ то-же время представляетъ собою само сознаніе космоса, — которое не существуетъ внѣ міра, внѣ міровой жизни, но въ то же время не есть этотъ самый міръ, и прочіе безумные глаголы. За то, если назвать Божество совершенно непознаваемымъ, то, конечно, о немъ можно говорить всякую чушь: поэтому то и нужно пантеистамъ, говорящимъ о Богѣ разныя несообразности, сохранить мысль объ Его безусловной непознаваемости. Какъ же сохраняетъ эту мысль нашъ критикъ Догматическаго Богословія? Очень просто: онъ приводитъ выдержки изъ послѣдняго, пропуская связывающія поясненія, и кричитъ: видите, какія противорѣчія? какія кощунства! какая безсмыслица! А мы увидимъ вовсе не то, увидимъ совершенно опредѣленное изложеніе только что приведеннаго ученія о Богѣ познаваемомъ, но нѣ вполнѣ постижимомъ даже при помощи тѣхъ откровеній, которыя Онъ самъ сообщилъ намъ, и еще менѣе познаваемомъ при помощи одного только естественнаго разума. Вотъ выписка изъ нашей догматики у Толстого: „Божество неизреченно и непостижимо. Ибо никто же знаетъ Отца, токмо

Сынъ, ни Сына, токмо Отецъ (Мѳ. XI, 27). Такъ же и Духъ Святый вѣдаетъ Божіе, подобно какъ духъ человѣческій знаетъ то, что въ человѣкѣ (1 Кор. II, 11). Кромѣ же перваго и блаженнаго существа никто никогда не позналъ Бога, развѣ кому открылъ самъ Богъ,—никто, не только изъ человѣковъ, но даже изъ премірныхъ силъ, изъ Херувимовъ и Серафимовъ. Впрочемъ, Богъ не оставилъ насъ въ совершенномъ о Немъ невѣдѣніи. Ибо вѣдѣніе о бытіи Божіемъ самъ Богъ насадилъ въ природѣ каждаго. И сама тварь, ея храненіе и управленіе возвѣщаютъ о величіи Божества (Прем. XIII, 5). Сверхъ того, сначала чрезъ законъ и пророковъ, потомъ чрезъ единороднаго Сына Своего Господа и Бога и Спаса нашего Іисуса Христа, Богъ сообщилъ намъ познаніе о Себѣ, поколику вмѣстить можемъ" (стр. 73). „Въ этомъ заключеніи, выражающемъ мысль всего, рѣзко бросается въ глаза внутреннее противорѣчіе. Въ 1-й части сказано, что Бога никто не можетъ постигать, никто не зналъ путей его, цѣлей его, и тутъ же во 2-й части сказано: впрочемъ Богъ не оставилъ насъ въ невѣдѣніи, а чрезъ. пророковъ, Сына, апостоловъ далъ намъ знать о себѣ, поколику вмѣстить можемъ. Да вѣдь мы сказали, что не постигаемъ Бога, а тутъ вдругъ утверждается, что мы знаемъ, что онъ не хотѣлъ оставить насъ въ невѣдѣніи, знаемъ средства, которыя онъ употребилъ для достиженія своей цѣли, знаемъ именно тѣхъ настоящихъ пророковъ, и настоящаго Сына, и настоящихъ апостоловъ, которыхъ онъ послалъ научить насъ" („Крит. догм. богословія" стр. 22).

Для чего авторъ настаиваетъ на несуществующемъ въ богословіи противорѣчіи? Для того, чтобы отстоять свое, весьма сомнительное, представленіе о Богѣ въ качествѣ аксіоматическаго. „Когда мнѣ говорятъ про Бога", пишетъ Толстой, „его существо, свойства, лица; я уже не понимаю Бога, не вѣрю въ Бога. — То же самое, когда мнѣ говорятъ про мою душу, ея свойства: я уже ничего не понимаю и не вѣрю въ эту душу. И съ какой бы стороны я ни пришелъ къ Богу, будетъ то же самое; начало моей мысли, моего разума—Богъ; начало моей любви — Онъ же; начало вещественности — Онъ же. Но когда мнѣ скажутъ: Богъ имѣетъ 14 свойствъ, умъ и волю, лица, или Богъ добръ и справедливъ, или Богъ сотворилъ міръ въ 6 дней, я уже не вѣрю въ Бога" („Критика догм. богословія" стр. 122).

Отстаивая полную непостижимость Божества, критикъ нашъ отнюдь не позволяетъ говорить о непостижимости церковныхъ догматовъ: что вполнѣ непостижимо, того и нѣтъ, говоритъ онъ въ надеждѣ на то, что читатель успѣлъ забыть его разсужденія о непостижимости Божіей. „Отъ этого-то я

и жажду", читаемъ мы у Толстого, относительно догмата Пресв. Троицы, „хоть не разъясненія, а такого выраженія, которое было-бы постижимо. Если онъ вполнѣ непостижимъ, то его нѣтъ" („Крит. догм. богословія" стр. 77). Впрочемъ, это противорѣчіе не единственное. Злой случай выдалъ его (автора) еще въ одномъ его философскомъ тезисѣ. Какъ на грѣхъ, въ нашей академической библіотекѣ брошюрка его „Критики" переплетена въ одну книжку вмѣстѣ съ его трактатомъ: „Понятіе о Богѣ нѣсколькихъ лицъ, одинаково понимающихъ ученіе Христа", изданномъ за два года до его „Критики". Въ этомъ небольшомъ трактатѣ, хотя и выдерживается чисто пантеистическое понятіе о Богѣ, но познаніе Его вовсе не ограничивается идеею причинности, какъ въ „Критикѣ". Здѣсь Богъ познается, какъ цѣль нравственной дѣятельности, человѣка, какъ условіе возникновенія въ немъ святыхъ чувствъ, какъ условіе сознательной жизни. „Богъ", читаемъ мы въ помянутомъ трактатѣ, „для меня это то, къ чему я стремлюсь, то, въ стремленіи къ чему и состоитъ моя жизнь, и Который поэтому то и *есть* для меня; но есть непремѣнно такой, что я Его понять и назвать не могу. Если бы я Его понялъ, то я дошелъ бы до Него, и стремиться бы некуда было, и жизни бы не было" (стр. 1). „Исполняя волю Высшаго, я осуществляю въ себѣ Бога, то, что Онъ есть. Видѣть же Его, т. е. опредѣлить вполнѣ и ясно постичь, я не могу. Онъ для меня Отецъ того, что я въ себѣ называю высшимъ. Значитъ Ему нужно, чтобы жизнь моя была осуществленіемъ высшаго во плоти, того, что Онъ рождаетъ во мнѣ" (стр. 5).—„Точнаго опредѣленія слова *Богъ*, вообще говоря, нельзя дать, а еще труднѣе передать. Самое вѣрное будетъ: *Богъ* есть *Богъ*, такъ какъ оно есть самоопредѣляющее. Приближенныя же понятія зависятъ отъ того, съ какой стороны приближаться къ Нему; ихъ безчисленное количество, подобно тому, какъ безчисленное количество радіусовъ отъ одного и того же центра, или количество путей къ одной и той же вершинѣ горы. И всѣ эти радіусы или пути субъективны" (стр. 6).—„Это что-то живое, которое человѣкъ ощущаетъ въ себѣ, это живое даетъ ему жизнь, а радость жизни и есть „Сынъ Божій" въ человѣкѣ. И работа человѣка—возвышать этого Сына Божія, жить Имъ, съ Нимъ соединяться. Матеріалъ для этой работы — это та самая родная среда, въ которой человѣкъ живетъ, включая и его собственное тѣло" (стр. 7). Наконецъ, авторъ, такъ фанатически отрицавшій всякую опредѣляемость Божества въ своей „Критикѣ", теперь вполнѣ допускаетъ ее, только признавая ее, *какъ и наши догматисты*, не вполнѣ точной. За что же онъ бранитъ богослововъ, если онъ дѣлаетъ то же, что и они? Или: quod licet Jovi, non licet bovi?

И вотъ такими-то грубыми кадетскими придирками наполнена вся книжка его „Критики“. Авторъ, напр., сердится, зачѣмъ богословіе приводитъ различныя лжеученія при изложеніи каждаго догмата: но вѣдь оно имѣетъ цѣлью показать, что слова Писанія, на которыя оно опирается, должно толковать именно въ православномъ, а не въ аріанскомъ, не въ монофизитскомъ смыслѣ, который тоже выдаетъ себя за библейскій: богословіе не есть система религіозной философіи, а прежде всего истолкованіе Библіи.

Авторъ при изложеніи догмата о Пресвятой Троицѣ кричитъ, что это безсмысленно утверждать, будто три равняется единицѣ, а затѣмъ выписалъ слова богословскаго курса, показывающія, что такого равенства вовсе не утверждается. „Если бы христіанство учило“, выписываетъ нашъ критикъ изъ богословскаго курса „что Богъ и единъ по существу и троиченъ по существу, или—что въ немъ и три лица и одно лице, или еще—что лице и существо въ Богѣ тождественны: тогда точно было бы противорѣчіе. Но, повторяемъ, христіанство учитъ не такъ, и тотъ, кто не смѣшиваетъ намѣренно христіанскихъ понятій о существѣ и лицахъ въ Богѣ, тотъ никогда не вздумаетъ искать внутренняго противорѣчія въ ученіи о Пресв. Троицѣ. — Не смѣшиваетъ намѣренно. Да я всѣ силы ума напрягалъ, чтобы найти въ ученіи какое-либо различіе этихъ понятій о существѣ и лицахъ и не нашелъ. И писатель знаетъ, что его нѣтъ. Чтобы назвать какую-либо мысль противорѣчащею здравому разуму и самой себѣ, надобно предварительно совершенно уразумѣть эту мысль, постигнуть значеніе ея подлежащаго и сказуемаго и видѣть ихъ несовмѣстимость. Но по отношенію къ таинству Пресв. Троицы этимъ никто похвалиться не можетъ; мы знаемъ только, что такое природа или существо и что такое лицо между тварями; но не постигаемъ вполнѣ ни существа, ни лицъ въ Богѣ, Который безконечно превосходитъ всѣ свои созданія. Слѣдовательно, мы не въ состояніи судить: совмѣстимы или несовмѣстимы понятія о Богѣ, единомъ по существу, и о Богѣ, троичномъ въ лицахъ; не въ правѣ утверждать, будто мысль, что Богъ, единый по существу, троиченъ въ лицахъ, заключаетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе. Разумно ли судить о томъ, чего не постигаемъ?— Въ одномъ отдѣлѣ говорилось, что иное понятіе о существѣ, иное—о лицахъ, что этому христіанство учитъ, но ученія этого нигдѣ нѣтъ; но положимъ, мы, не читая предшествовавшаго, не изучивъ всей книги, не убѣдившись, что такого различія нѣтъ, мы повѣримъ этому. Что же, въ настоящемъ отдѣлѣ говорится, что мы не можемъ, не имѣемъ права

назвать мысль „противорѣчащею здравому смыслу, не постигнувъ значенія ея подлежащаго и сказуемаго“.— Подлежащее—1, сказуемое—3—это можно постигнуть. Если же подлежащее 1 Богъ, а сказуемое 3 Бога, то по законамъ разума противорѣчіе то же самое. Если же по введеніи понятія Бога, единица можетъ сдѣлаться равна тремъ, то прежде, чѣмъ будемъ неразумно судить о томъ, чего не постигаемъ, мы будемъ неразумно говорить то, чего не постигаемъ. А съ этого-то и начинается. И эти, по признанію богословія, неразумныя слова говоритъ высшій разумъ и великая благость въ отвѣтъ на мольбы своихъ дѣтей, ищущихъ истины“ („Критика догматическаго богословія“, стр. 99—100).

Авторъ не находитъ разъясненія разницы между понятіями лица и естества единственно потому, что въ пылу гнѣва забылъ о томъ, что 12-ю страницами раньше выписалъ изъ догматическаго курса. „Между тварями, скажемъ словами Іоанна Дамаскина, общая природа недѣлимыхъ усматривается только разумомъ, потому что недѣлимыя не существуютъ одно въ другомъ, но каждое особо и отдѣльно, т. е. само по себѣ, и каждое имѣетъ много такого, чѣмъ отъ другого отличается. Они отдѣляются по мѣсту и времени, различны по расположеніямъ воли, по крѣпости, по внѣшнему виду или образу, по навыкамъ, по темпераменту, по достоинству, по роду жизни и по прочимъ отличительнымъ свойствамъ, а болѣе всего потому, что существуютъ не одно въ другомъ, но отдѣльно. Посему-то говорится: два, три человѣка и многіе. Но въ святой, пресущественной, всепревосходящей, непостижимой Троицѣ видимъ иное. Здѣсь общность и единство усматриваются на самомъ дѣлѣ по совѣчности лицъ, по тождеству сущности, дѣйствованія и воли, по согласію опредѣленій, по тождеству,—не говорю по подобію,—но по тождеству власти, могущества и благости, и по единому устремленію движенія... Каждая изъ ѵпостатей имѣетъ единство съ другою не меньше, какъ и сама съ собою: т. е. Отецъ, Сынъ и Духъ Святой во всѣхъ отношеніяхъ, кромѣ нерожденности, рожденія и исхожденія, суть одно, раздѣляются только въ умопредставленіи (ἐπίνοια). Ибо единаго знаемъ Бога, а только въ свойствахъ отечества, сыновства и исхожденія представляемъ различіе... Въ неограниченномъ божествѣ нельзя допустить, какъ въ насъ, ни мѣстнаго разстоянія, потому что ѵпостаси существуютъ одна въ другой, но такъ, что не слиты, а соединены, по слову Господа, „*Азъ во Отцѣ и Отецъ во Мнѣ*“ (Іоан. XIV, 11);— ни различія воли, опредѣленій, дѣйствованія, силы, или чего другого, что въ насъ производитъ дѣйствительное и совершенное раздѣленіе. Посему Отца, Сына и Духа Св. признаемъ

не Тремя Богами, но единымъ Богомъ во Св. Троицѣ". Тамъ же, стр. 85—86).

Въ себѣ самихъ мы различаемъ свое „я", свою личность, отъ свойствъ его природы, общихъ всѣмъ людямъ, или отъ естества. То же и въ Богѣ. Богъ единъ по существу, но троиченъ въ Лицахъ. Правительство едино по своей власти и законамъ, но множественно по своимъ представителямъ; семья едина по своей крѣпкой дружбѣ, но множественна въ своихъ членахъ; дерево одно въ своей растительной жизни, но разнообразно по своимъ листьямъ, вѣтвямъ, плодамъ. Гдѣ же тутъ противорѣчіе, гдѣ дикость, богохульство, которое вездѣ виднѣется нашему критику, подобно тому, какъ кровь всегда чудится убійцѣ? Существъ, обществъ, предметовъ и явленій единичныхъ по одной сторонѣ ихъ бытія и множественныхъ по другой — очень много.

Таинство Троицы затрудняетъ нашу мысль, т. е. не мысль, а нашу представляющую способность, именно тѣмъ, что единство Существа Божія сохраняется при троичности не силъ Божіихъ, не дѣйствій, а именно Лицъ, Личностей. Между тѣмъ въ мірѣ существъ ограниченныхъ личность съ другою личностью соединиться въ одно существо, такъ тѣсно, чтобы было именно одно существо, а не два, не можетъ, по свидѣтельству нашего непосредственнаго самосознанія, для котораго „я" и „не я" представляютъ собою нѣчто радикально противоположное. Спрашивается, какъ не догадался нашъ придирчивый критикъ уцѣпиться за это затрудненіе? Увы, здѣсь не простота, а лисій хвостъ пантеизма. Вѣдь его то божество сохраняетъ, или, точнѣе, обязано, вопреки логикѣ, сохранять, свое единство, не смотря на то, что въ немъ не три лица, а безчисленное множество ихъ, ибо и я, и самъ Л. Н., и мои читатели, всякій порознь и всѣ вмѣстѣ суть тотъ-же богъ, но все же богъ этотъ одинъ, а не нѣсколько. Тутъ опять выходитъ: quod licet Jovi, non licet bovi: для Л. Н. Толстого дозволено говорить о многоличномъ, но единомъ Богѣ, а о православной Троицѣ не смѣй заикаться. Впрочемъ, здѣсь Юпитеръ нашъ вдвойнѣ не правъ: во-первыхъ, потому, что онъ сердится, а во-вторыхъ потому, что если многоличное, но безличное божество пантеистовъ остается безсмыслицей, то наше единое Божество, имѣющее три Лица, становится источникомъ всякаго разума для тѣхъ, которые вникнутъ въ это ученіе о Троицѣ.

Правда, личность и личность суть противоположности, которыя нельзя объединить въ одно существо, но это лишь до тѣхъ поръ, пока мы будемъ имѣть въ виду личности людей, личности, исполненныя себялюбія и борьбы, а личности Бо-

жескія суть святыя и единомысленныя. Спаситель насъ удостовѣряетъ, что по мѣрѣ того, какъ Его послѣдователи будутъ освобождаться отъ естественнаго себялюбія, то и они будутъ сливаться въ одно существо, въ новаго Адама, по подобію Св. Троицы, по подобію единосущія Отца и Сына. „*Да будутъ вси едино: якоже Ты Отче, во Мнѣ, и азъ въ Тебѣ, да и тіи въ Насъ едино будутъ*“. Учителю своему вторитъ апостолъ Павелъ, увѣряя насъ, (Ефес. II, 15) что нѣкогда всѣ увѣровавшіе—іудеи и еллины составятъ одного новаго человѣка, не теряя свойствъ своихъ личностей.

Природа намъ показываетъ нѣсколько явленій единства жизни въ нѣсколькихъ лицахъ, — отчасти приближающаго насъ къ этимъ упованіямъ, въ матеряхъ, въ супружествахъ, въ нравственныхъ герояхъ. А нравственная наука убѣждаетъ насъ, что безъ такого конечнаго идеала, въ которомъ бы совмѣщалось единство жизни съ множествомъ свободныхъ личностей, мораль будетъ колебаться между бездушнымъ формальнымъ номизмомъ или пассивнымъ эвдемонистическимъ пантеизмомъ, какъ это мы показали въ другомъ сочиненіи [1]).

Увы, нашъ авторъ далекъ отъ признанія нравственнаго превосходства христіанскихъ идей надъ своими. Совсѣмъ напротивъ, онъ упорно старается вновь завинить Церковь въ томъ, что она и догматы то свои составила единственно для того, чтобы отвлечь людей отъ исполненія евангельскихъ заповѣдей и сосредоточить ихъ вниманіе на догматической мистикѣ и на культѣ. Въ частности, для этой, будто бы, цѣли придумано ученіе о паденіи перваго человѣка. Онъ пишетъ: „Вопросы вѣры всегда были и будутъ о томъ, что такое моя жизнь съ тою вѣчною борьбою между зломъ и добромъ, которую испытываетъ каждый человѣкъ? Какъ мнѣ вести эту борьбу, какъ мнѣ жить?—Ученіе же Церкви на мѣсто этого вопроса, какъ мнѣ жить, подставляетъ вопросъ о томъ, отчего я дуренъ, и отвѣчаетъ на этотъ вопросъ тѣмъ, что ты дуренъ потому, что такимъ ты сталъ отъ грѣха Адама, что ты весь въ грѣхѣ, и родишься въ грѣхѣ, и всегда живешь въ грѣхѣ, и не можешь жить безъ грѣха“ („Критика догм. богословія“ стр. 141).

Намъ представляется, что именно это и служитъ началомъ отвѣта на поставленный авторомъ вопросъ, особенно если этотъ вопросъ распространить въ томъ смыслѣ, въ какомъ онъ является темой для „Анны Карениной“ и для „Власти тьмы“, въ томъ смыслѣ, въ какомъ прямо предлагаетъ его

[1]) См. „Нравственная идея догмата Пресв. Троицы“. Богосл. Вѣст. 1892 г. ноябрь, также II-й т. наст. изданія, стр. 57—76.

авторъ въ своемъ опубликованномъ письмѣ къ Энгельгардту: почему я остаюсь худымъ, хотя желаю быть хорошимъ? почему мнѣ суждены лишь порывы благіе, а совершить ничего не дано? долженъ ли я мириться съ порочными инстинктами своей природы, какъ тому меня учили эволюція и пантеизмъ, или бороться съ ними во что бы то ни стало, какъ съ заразой, отвнѣ ко мнѣ приставшей? Въ послѣднемъ смыслѣ отвѣтъ дается только ученіемъ о паденіи и первородномъ грѣхѣ. Этимъ ученіемъ Церковь удерживаетъ насъ отъ примиренія съ порокомъ вопреки свободному отношенію къ нему нецерковной европейской культуры, узаконившей развратъ, месть, самолюбіе, корысть, борьбу за существованіе. Ученіемъ о паденіи Церковь не ослабляетъ воли, но напротивъ удерживаетъ отъ отчаянія борцовъ противъ грѣха, прибавляя къ ихъ естественнымъ силамъ еще благодатныя силы вѣры.

Но не такой смысль хочетъ придать христіанской истинѣ Толстой. „Хорошо ли бы работники работали, если бы имъ было извѣстно, говоритъ Толстой, что они всѣ дурные работники, если бы имъ внушали, что они никакъ не могутъ сработать вполнѣ хорошо, что такова ихъ природа, и что для того, чтобы сдѣлать работу, есть другія средства, кромѣ ихъ труда. А это самое дѣлаетъ Церковь.—Вы всѣ исполнены грѣха, ваши стремленія ко злу не отъ вашей воли, а по наслѣдству. Спастись своими силами человѣкъ не можетъ. Есть одно средство: молитва, таинства и благодать. Можетъ ли быть изобрѣтено другое, болѣе безнравственное ученіе? За этимъ слѣдуетъ нравственное приложеніе догмата. Нравственное приложеніе изъ этого догмата возможно только одно: искать спасенія внѣ своего стремленія къ добру. Но писатель, какъ и всегда, не чувствуя себя связаннымъ логическимъ ходомъ мыслей, подбираетъ въ параграфѣ нравственнаго приложенія все, что ему приходитъ въ голову и имѣетъ какую-нибудь словесную, внѣшнюю связь съ предшествующимъ“ („Крит. догм. богословія“, стр. 142).

Впрочемъ, разгнѣванный критикъ забываетъ скоро о своемъ, совершенно несправедливомъ выводѣ, желая подставить новую каверзу Церкви на слѣдующей страницѣ, и въ пылу полемическаго жара не замѣчаетъ, что самъ упалъ въ яму, которую началъ рыть для Церкви. Онъ перечисляетъ нравственныя приложенія догмата по курсу митр. Макарія. „Грѣхъ прародителей со всѣми своими послѣдствіями, читаемъ мы у Толстого, перешелъ и на весь родъ человѣческій, такъ что всѣ мы зачинаемся и рождаемся въ беззаконіи, немощными по душѣ и по тѣлу и виновные предъ Богомъ. Да послужитъ это намъ живымъ неумолкающимъ урокомъ къ смиренію и

сознанію собственныхъ слабостей и недостатковъ и вмѣстѣ да научитъ... думаешь, что будетъ сказано: стараться быть лучшимъ; нѣтъ"... (тамъ же, стр. 143).

Итакъ, всетаки *самая логика догмата велитъ дѣлаться лучшимъ*, значитъ, догматъ не безнравственный? Но автору хочется еще разъ покощунствовать и онъ со злорадствомъ приводитъ заключительныя слова м. Макарія, *какъ бы разрушающія логику догмата:* „да научитъ насъ просить себѣ благодатной помощи у Господа Бога и съ благодарностью пользоваться средствами ко спасенію, дарованными намъ во Христѣ" (ibidem). Но намъ кажется, что этотъ выводъ не только не противоположенъ подсказанному авторомъ, но послѣдній лишь только и возможенъ подъ условіемъ перваго и обратно: только тогда мы и будемъ просить у Бога благодатной помощи къ избавленію отъ грѣха, если будемъ стараться быть лучшими. Только тѣ изъ насъ будутъ лучшими, кто къ доброму желанію и усиліямъ присоединитъ молитву и надежду на помощь Божію. Только тѣ работники и будутъ усердно и разумно работать, которые будутъ знать, что имъ съ ихъ надломленными силами не скосить поля въ полчаса, а надо работать весь день, что нечего пренебрегать разумно устроенными и предложенными хозяйствомъ орудіями, а рвать траву голыми, окровавленными руками, ибо иначе изрѣжешь руки въ три минуты и всякую работу бросишь, какъ бросаютъ всякую нравственную самодѣятельность всѣ невѣрующіе моралисты, тогда какъ подвижники добродѣтели, воспитанные на догматахъ вѣры, достигли такого величія духа, о какомъ и помыслить не смѣютъ сыны маловѣрующей современности. Толстой не хочетъ знать ихъ, но если онъ зажмуриваетъ, подобно раскольнику, глаза свои предъ исторіей Церкви, то пусть откроетъ ихъ предъ современной поэзіей. Или не знаетъ онъ о воспѣтомъ ею высокомъ нравственномъ геройствѣ того же Іоанна Дамаскина, богословіе котораго онъ называетъ безнравственнымъ? или забылъ онъ, что не только въ дѣйствительной жизни, но и въ богатомъ воображеніи поэтовъ— Пушкина, Достоевскаго, Тургенева, Виктора Гюго, Поля Бурже, *наконецъ, самого же его, Л. Н. Толстого*, только люди вѣрующіе въ живого Бога, во Христа, во святыхъ, въ Церковь были добродѣтельны не на словахъ, а на дѣлѣ? Невѣрующіе могутъ показать намъ отдѣльные геройскіе поступки, но не покажутъ никогда добродѣтельной жизни. Лучшее, чѣмъ могутъ они похвалиться, это нравственное благоприличіе, но нѣтъ у нихъ и никогда не будетъ того „духа цѣломудрія, смиренномудрія, терпѣнія и любве", которыми богата Церковь.

Правда, подобно тому, какъ запруженный источникъ нѣкоторое время еще сочится среди обнажившихся береговъ, такъ и невѣрующее общество, отвергнувъ истины христіанской религіи, но не рѣшаясь отстать отъ нѣкоторыхъ внушенныхъ ею нравственныхъ привычекъ, не такъ еще скоро допьетъ чашу своего нравственнаго опьяненія; при томъ оно еще подбодряетъ себя въ слѣдованіи хотя бы нѣсколькимъ нравственнымъ правиламъ мыслью о томъ, что иначе вѣдь придется ужъ совершенно неотразимо признать превосходство христіанства надъ безбожнымъ обычаемъ современности, придется обнажить свою порочную совѣсть, которую пока можно усыплять если не дѣлами, то словами о гуманности, честности и равенствѣ. Но всѣ эти мишурные подмостки современной дешевой морали рушатся при дальнѣйшемъ забвеніи религіи и Церкви, рушатся по мѣрѣ того, какъ число невѣрующихъ возрастаетъ, а вѣрующіе въ столичныхъ городахъ Европы перестаютъ напоминать о себѣ. Такъ нѣкогда пало нравственное одушевленіе протестантовъ и смѣнилось житейскимъ матеріализмомъ, лишь только освободилось отъ борьбы съ католичествомъ и отъ стремленія доказать ему возможность христіанской добродѣтели безъ церковныхъ преданій. Такъ еще быстрѣе падаетъ и тотъ субститутъ морали, который стараются поддержать невѣрующіе. Борьба за существованіе, право наибольшихъ наслажденій для сильнѣйшихъ, „культъ сатаны“ и отчаянный, содомскій развратъ—вотъ чѣмъ дышетъ невѣрующая Европа и начинаютъ дышать невѣрующіе элементы Россіи по краснорѣчивому и правдивому описанію автора „Крейцеровой Сонаты“ и „Плодовъ Просвѣщенія“. Но чтобы въ заключеніе поближе всмотрѣться въ неразрывную связь добродѣтели съ важнѣйшими истинами вѣры, оставимъ нашего автора и его злобную, но безсильную „Критику догматическаго богословія“, а бросимъ взглядъ на болѣе спокойныя попытки обосновать и утвердить добродѣтель внѣ религіи, надъ чѣмъ, какъ мы видѣли, работаютъ многіе умы современности. Плоды трудовъ ихъ сгруппированы знаменитымъ французскимъ философомъ-раціоналистомъ Фуллье въ „Изложеніи и критикѣ современныхъ системъ морали“.

II.

Въ свое время мы разъясняли положительное нравственное значеніе важнѣйшихъ истинъ христіанской вѣры: Троицы [1]), Божества Іисуса Христа [2]), Св. Духа [3]). Мы показывали пол-

[1]) См. „Богосл. Вѣстн.“ 1892 г. Ноябрь, также II-й т. наст. изд. стр. 57—76.
[2]) См. „Прав. Собесѣдникъ“ 1896 г., также II т. наст. изд., стр. 96—110.
[3]) См. „Вѣра и Разумъ“ 1896 г., также II т. наст. изд., стр. 110—118.

ную невозможность сохранить какія-либо побужденія къ нравственной борьбѣ въ философіи Толстого, отрицающей личнаго Бога и свободу воли [1]), показывали вообще логическую невозможность нравственныхъ предписаній, исходящихъ исключительно изъ апріорнаго нравственнаго сознанія человѣка, какъ того желалъ бы извѣстный Кантъ [2]).

Очевидно, что спиритуализмъ, къ которому примыкаетъ и христіанская догматика, можетъ быть единственнымъ обоснованіемъ нравственности, и критиковать его въ интересахъ морали можетъ лишь упорное ожесточеніе Толстого. Но для конечнаго установленія такой мысли обозримъ подпоры естественной нравственности по Фуллье. Писатель этотъ не расположенъ къ морали религіозной: онъ признаетъ, что „независимость морали отъ мистическихъ (т. е. религіозныхъ) построеній есть такой пунктъ, въ которомъ сходятся почти всѣ философы-позитивисты, критицисты, спиритуалисты, матеріалисты“ (79 стр.) и самъ присоединяется къ нимъ. Тѣмъ не менѣе онъ сознаетъ, что „ни одинъ (нравственный) принципъ не представляется прочно установленнымъ, или, по крайней мѣрѣ, достаточнымъ самъ по себѣ: ни принципъ общей пользы, ни принципъ всеобщей эволюціи, ни альтруизмъ позитивистовъ, ни содержаніе и новая нирвана пессимистовъ, ни долгъ кантіанцевъ, ни трансцендентное благо, ни „благо само по себѣ“ спиритуралистовъ... Когда-то писались трогательныя страницы, чтобы показать, какъ вымираютъ религіозные догматы; теперь можно было бы написать еще болѣе трогательные по вопросу, гораздо болѣе жизненному, — „*какъ вымираютъ нравственные догматы*“ (стр. 1). Нашъ авторъ, впрочемъ, всего менѣе смущается такимъ положеніемъ вещей: отъ лица всей нравоучительной науки онъ объявляетъ себя противъ слишкомъ высокаго нравственнаго одушевленія и совершенно спокойно низводитъ добродѣтель къ самой пошлой посредственности — ограничить нашу свободу равной свободой другого (стр. 8). Эту границу нарушаютъ и тѣ, которые слишкомъ любятъ самихъ себя, и тѣ, которые — mirabile dictu — „слишкомъ любятъ ближнихъ“ (ibidem). Впрочемъ, авторъ утѣшаетъ насъ, что когда-нибудь съ развитіемъ наукъ мы ближе узнаемъ, въ чемъ *высшее благо*, какъ предметъ нравственной дѣятельности, а пока будемъ не мѣшать другъ другу жить и надѣяться (стр. 12).

Но, можетъ быть, преслѣдованіе своихъ собственныхъ выгодъ, разумное и спокойное, окажется достаточнымъ и даже

---

[1]) См. „Прав. Собесѣдникъ“ 1896 г. январь и мартъ,

[2]) См. „Богосл. Вѣстникъ“ 1894 г., также II т. наст. изд., стр. 76—96.

лучшимъ побужденіемъ къ добродѣтели? Такъ учатъ утилитаристы, но нашъ авторъ опровергаетъ ихъ довольно остроумно.—Утилитаристамъ всякій можетъ сказать: „вы полагаете, что удовольствіе и счастье составляютъ въ принципѣ единственную вещь, существенно желаемую (всѣми людьми), но счастье состоитъ въ наслажденіи *самому* счастьемъ, а вовсе не въ томъ, чтобы другой наслаждался имъ вмѣсто васъ.... Счастье другого есть благо для этого другого, который имъ наслаждается; счастье вообще есть благо для тѣхъ, кто имъ наслаждается; но было бы противорѣчіемъ заключать отсюда, что счастье другого есть благо даже для того, кто имъ не наслаждается (стр. 55), а потому общее счастье никогда не побудитъ утилитариста предпочитать его своей личной выгодѣ, хотя бы и сопряженной съ невыгодой для большинства. А вѣдь въ такихъ-то именно случаяхъ и нужно нравственное побужденіе человѣку. Если удовольствіе принять за единственное побужденіе къ дѣятельности, то надо согласиться и съ тѣмъ, что „вся суть удовольствія заключается въ томъ, чтобы быть испытаннымъ, и оно прекращается вмѣстѣ съ прекращеніемъ его испытыванія“ (стр. 57).

Собственно это же возраженіе ниспровергаетъ собою всю эволюціонистическую и позитивную этику и этику „идей — силъ“, которой придерживается авторъ, но онъ не хочетъ этого понять и воображаетъ, будто эти ученія свободны отъ опроверженій утилитаризма чрезъ то, что они находятъ въ душѣ человѣка иныя, готовыя побужденія къ тому, чтобы предпочитать общій интересъ своему личному.

Дарвинизмъ увѣряетъ насъ, что индивидуальный инстинктъ самосохраненія, распространяясь отъ одного индивида къ другимъ, съ которыми онъ находится въ сношеніяхъ, служитъ средствомъ для образованія общественнаго инстинкта—симпатіи (стр. 15). Это непроизвольное, механическое усиленіе симпатическаго инстинкта чрезъ наслѣдственность и общежитіе самъ Фуллье дополняетъ еще довольно софистическимъ ученіемъ о томъ, что идея объ общемъ благѣ сама по себѣ есть сила, плѣняющая нашу волю; лишь бы человѣкъ дорось до представленія о томъ, какъ грандіозно общее счастье—и это представленіе явится мотивомъ его дѣятельности. Подобный мотивъ усиливается съ точки зрѣнія Спенсера, если онъ дополняется третьимъ принципомъ современной морали—космологическимъ, т. е., если человѣкъ пойметъ, что предпочтеніе общей пользы и симпатіи есть законъ міровой эволюціи.

Здѣсь и оканчивается ученіе о добродѣтели тѣхъ философскихъ школъ, которыя излагаютъ его отрѣшенно отъ метафизическихъ идей, отъ мысли о личномъ Богѣ. Та школа,

которая въ лицѣ Вашро хочетъ сохранить понятіе Канта о чистомъ долгѣ, гдѣ, кромѣ пользы, признается понятіе долга и нравственной чистоты,—по справедливому разсужденію Фуллье, тщетно отрицаетъ свое родство съ философіей спиритуализма, т. е. съ истинами, признаваемыми христіанскимъ ученіемъ. Дѣйствительно, если мы признаемъ господственное, повелительное значеніе совѣсти не въ качествѣ лучшаго средства къ достиженію благъ этого міра, а въ качествѣ повелителя, отвергающаго эти блага, то тѣмъ самымъ утверждаемъ бытіе иного міра, противоположнаго этому эгоистическому міру, „признаемъ новую землю и новыя небеса, въ которыхъ живетъ правда", какъ говоритъ апостолъ.

Итакъ, мы возвращаемся къ морали эволюціонистовъ, какъ единственной формѣ нравоучительной науки, отрѣшенной отъ міра сверхчувственнаго. Не будемъ добираться до основаній, на которыхъ представители различныхъ отраслей этой морали связываютъ развитіе симпатической наклонности съ наслѣдственностью и общественнымъ порядкомъ, будто-бы постепенно обращающимся въ привычку. Не будемъ противопоставлять имъ явленій того, какъ эгоизмъ крѣпнетъ и освобождается отъ послѣднихъ сдерживающихъ узъ нравственныхъ привычекъ именно у послѣднихъ потомковъ эволюціи, въ самыхъ ясныхъ умахъ; трудно спорить противъ тѣхъ, которые въ основаніи своихъ сужденій имѣютъ только смѣлость, внушенную надеждой на ученую моду, а не дѣйствительное пониманіе вещей. Обратимъ лучше вниманіе на то обстоятельство, что до сихъ поръ мы видѣли лишь плохое *объясненіе* нравственныхъ поступковъ человѣка, а вовсе не *побужденіе* къ нимъ. Но вѣдь первое не замѣняетъ второго. Мало для меня знать, что нравственное чувство во мнѣ естественно, а потому и законно, что оно является выраженіемъ эволюціоннаго мірового процесса, а потому и резонно. Это не побужденіе, а праздная болтовня для человѣка, хотя бы и желающаго укрѣпить свою колеблющуюся волю.

Этика нужна не для тѣхъ, въ которыхъ предпочтеніе общихъ интересовъ стало второю натурой,—тѣмъ болѣе, что такихъ людей не было среди невѣрующихъ, и никогда не будетъ; во всякомъ случаѣ голодному человѣку съ хорошимъ аппетитомъ нечего доказывать, что ѣсть полезно: съумѣйте въ этомъ убѣдить чахоточнаго, неврастеника, который не можетъ безъ отвращенія смотрѣть на пищу. Такъ и ученіе о предпочтеніи общаго интереса моему личному нужно мнѣ тогда, когда личный меня больше увлекаетъ, а это бываетъ съ человѣкомъ невѣрующимъ въ 99-ти случаяхъ изъ ста. Или вы съумѣете убѣдить какого-нибудь адультера отказаться

отъ преступнаго замысла соображеніями Литтре о томъ, что симпатическій мотивъ есть только маленькое видоизмѣненіе полового инстинкта; или, можетъ быть, расположите къ воздержанію пылкаго юношу, разсказавъ ему, что цѣломудріе есть идея—сила, способная увлечь сознательнаго человѣка своею красотой? Но не воспользуется-ли первый мыслью Литтре для того, чтобы окончательно расквитаться со своею совѣстью, представивъ, что жалость къ своей жертвѣ есть въ сущности почти то-же, что сладострастная похоть, а потому нѣтъ резона подавлять это послѣднее, сильнѣйшее ощущеніе въ пользу перваго, совершенно слабаго? Не заявитъ-ли вамъ и юноша, что онъ гораздо реальнѣе испытываетъ дѣйствіе идеи—силы разврата, тщеславія, мести, каковыя идеи дѣйствительно горячатъ его кровь и туманятъ мозгъ? Не отправитъ-ли васъ прочь отъ себя вообще всякій, боримый страстью, если вы привяжетесь къ нему съ этикой эволюціонизма? Онъ вамъ скажетъ: можетъ быть, наслѣдственность, соціальный инстинктъ и идеи — силы способны въ комъ-нибудь создать свободное предпочтеніе альтруистическихъ стремленій надъ себялюбивыми, порочными, но изъ того самаго факта, что во мнѣ это инстинктивное предпочтеніе не ощущается, изъ того, что я чувствую поднявшуюся бурю злобы или чувственности, я заключаю, что во мнѣ эволюція не создала еще этихъ условій, а потому нечего мнѣ и сдерживать свою натуру; спасибо вамъ за то, что я, благодаря вамъ, понялъ и оцѣнилъ свое право пошалить еще на этой землѣ, а вамъ я не препятствую испытывать на самихъ себѣ моральные инстинкты эволюціи.

Нравственная жизнь, нравственное совершенство — есть борьба, во время которой человѣкъ чувствуетъ въ себѣ два противоположныхъ начала добра и зла, чувствуетъ внѣ себя два противоположныхъ міра—міръ нравственный—духовный и міръ себялюбивый—чувственный. До тѣхъ поръ только можно надѣяться на побѣду добраго начала, пока человѣкъ держится за эти понятія, подсказываемыя ему непосредственнымъ сознаніемъ. Только убѣдите его, что эта безусловная противоположность добра и зла есть лишь кажущаяся, какъ это и дѣлаетъ Спенсеръ и вообще всѣ эволюціонисты, что міръ добра и правды есть иллюзія, и — вся энергія нравственнаго борца моментально разрушается. Чтобы она жила и дѣйствовала, чтобы преоборала энергію злую, человѣкъ долженъ имѣть сознательное убѣжденіе въ томъ, что голосъ совѣсти его есть голосъ истины, голосъ Бога, торжествующаго надъ перемѣнчивымъ міромъ чувственности, что начало злое есть пришедшая къ нему извнѣ болѣзнь, нѣчто безусловно ненормальное, чуждое, гибельное. Онъ долженъ разъ навсегда признать, что

удовольствіе, наслажденіе, принятое за высшее руководство жизни, есть зло, что оно никогда не можетъ слиться съ побужденіемъ нравственнымъ. Онъ долженъ сохранять еще и то убѣжденіе, что еслибъ когда-либо, гдѣ-либо и случилось такъ, что общее благоденствіе будетъ совпадать съ его эгоистическимъ благополучіемъ, то, во всякомъ случаѣ, вызванное этимъ совпаденіемъ его дѣйствіе ничего общаго съ нравственностью не проявитъ. Это будетъ дѣйствіе выгодное, разумное, дозволенное, но не нравственное.

И, дѣйствительно, не сожженная безвѣріемъ совѣсть говоритъ намъ со всею ясностью, что не польза, не результатъ подвига опредѣляютъ его нравственную цѣнность, но его внутреннее побужденіе, сопровождающая его настроенность нашего сердца, что не полезный Ѳемистоклъ, а неудачникъ Аристидъ есть нравственный герой. Поставьте человѣка въ подчиненіе инымъ понятіямъ,—и его нравственная энергія заглохнетъ: добро, истина и подвигъ для него потеряютъ свою красоту; и, дѣйствительно, никакое воображеніе художника не смогло и не сможетъ нарисовать намъ нравственнаго героя, руководящагося эволюціонною моралью.

Нужно имѣть всю непсихологичность западныхъ философовъ, этихъ потомковъ католическаго номизма и средневѣковой схоластики, все тупое самодовольство современной западной культуры, все ихъ невѣжество въ нравственной патологіи человѣка, такъ мастерски разработанной христіанскими аскетами,—чтобы допустить мысль, будто ихъ нелѣпыя басни о совершенствованіи вида могутъ удержать мысль, смирить гордыню, простить врага, подавить чувственность, приласкать ребенка, удержаться отъ воровства, перенести обиду за правду.

Недавно появилась надѣлавшая столько шуму статья Брюнетьера: „Банкротство науки“, въ которой авторъ доказываетъ, что невѣрующіе ученые не сумѣли ни объяснить происхожденія нравственныхъ понятій, ни найти побужденій къ нравственной жизни. Противъ Брюнетьера возсталъ извѣстный Ришаръ на защиту безрелигіозной культуры и науки: И что же? онъ принужденъ былъ согласиться, что въ этихъ мысляхъ о современной морали его противникъ правъ, но онъ старается смягчить его выводы указаніемъ на то, что культура все-таки оказываетъ на нравы „общее смягчающее вліяніе“, хотя бы и не пріуроченное къ опредѣленнымъ идеямъ. Онъ указываетъ на то, что вѣрующій Боссюэтъ къ нѣкоторымъ общественнымъ вопросамъ относился менѣе гуманно, чѣмъ невѣрующіе французы-современники. Ему совершенно справедливо отвѣчаютъ, что религія не есть Боссюэтъ и что о христіанствѣ нужно судить по Н. Завѣту, и что мягкость нравовъ въ не-

вѣрующей средѣ есть остатокъ христіанства [1]), еще не увядшая листва на вѣткѣ, оторванной отъ корня жизни; эта листва скоро кончится безъ корня, который здѣсь соотвѣтствуетъ религіи, а на долю безбожной культуры останутся Панама, „Ученикъ“ Поля Бурже, герои „Терезы Ракенъ“ Эмиля Золя, его Нана, невѣрующіе герои и героини „Развода“ и т. п. романовъ Альфонса Додэ, Эдуарда Рода и другихъ.

Логика вещей требуетъ или отказаться отъ нравственной борьбы и слѣдовать влеченію страстей, или признать ту истину, о которой онѣ громко вопіютъ: истину паденія, истину міра добра и правды, а добра нѣтъ безъ личнаго его Виновника, безъ личнаго Бога. Нужно имѣть кромѣ того убѣжденіе, что міръ этотъ не далекъ отъ насъ, что Богъ *„не несвидѣтельствована Себе остави“* (Дѣян. XIV, 17), что истина бытія Его и суда Его сохранится, какъ непоколебимый столбъ независимо отъ того, буду-ли я слушать Его, или не буду. Наша совѣсть есть одинокій гость среди страстей, среди разныхъ чувствъ души нашей и для силы своей она требуетъ сознательнаго родства и обмѣна мыслей съ другимъ міромъ, гдѣ нѣтъ страстей, а только одна святая истина. Вотъ почему всѣ народы, ведущіе нравственную борьбу съ собою, хоть въ какой-либо области жизни своей непремѣнно вѣруютъ въ откровеніе, въ законъ, данный прямо отъ Бога.

Отрицаніе откровенія и Личнаго Бога появлялось всегда лишь тамъ, гдѣ хотѣли отдѣляться отъ совѣсти, предаваться влеченію страстей. Правда, умножающіяся беззаконія потомъ ужасали мудрецовъ невѣрныхъ народовъ, и они старались удержать его, по крайней мѣрѣ отъ грубыхъ безобразій, убѣждая его, что нравственное приличіе выгоднѣе, чѣмъ совершенно разнузданный порокъ. Ихъ съ удовольствіемъ слушаютъ и кричатъ, что эта благоразумная мораль нисколько не ниже христіанской, которую они давно перестали понимать, но въ то же время всякій — и учитель и ученикъ — отлично сознаютъ, что пока онъ принимаетъ различныя сдерживающія правила въ качествѣ лишь своихъ собственныхъ соображеній, не признавая надъ собой стоящаго вѣчнаго Судіи, то эти правила никогда не понудятъ его къ какому-либо дѣйствительному стѣсненію себя: это какъ бы напрокатъ взятый маскарадный костюмъ капуцина, не обязывающій своего носителя къ исполненію монашескихъ обѣтовъ, но только обогащающій танцоровъ жизни развлеченіями и разглагольствованіями.

---

[1]) См. въ послѣднихъ книжкахъ „Вѣры и Разума“ прекрасныя статьи доцента Моск. Академіи П. П. Соколова: „Кризисъ въ нравственной жизни современнаго запада“.

Какъ бы ни мудрены были пантеистическіе или эволюціонные софизмы современной морали, но, раздѣляя ихъ, я отлично понималъ бы, что я самъ баринъ надъ всѣми ними и одно дуновеніе моего каприза можетъ разбросать эти карточные домики вынужденныхъ умствованій Толстого, Фуллье, Спенсера, Циглера, Литтре, Конта и проч., и проч. Можетъ быть, люди невѣрующіе и учителя ихъ и не сознаютъ, подобно врагамъ Христовымъ во время Его земной жизни, что ихъ упорное уклоненіе отъ религіозныхъ истинъ внушается именно этимъ желаніемъ—не подчиняться нравственнымъ требованіямъ своей совѣсти, опирающейся на Бога и Христа, но господствовать надъ ними какъ вздумается, т. е. не давать ей слишкомъ сильно возвышать свой голосъ надъ страстями, но въ то же время усыплять ее увѣреніемъ, что я вѣдь не отрицатель морали, а только истолкователь — эволюціонистъ.

Слава Богу, русскіе люди при всѣхъ шатаніяхъ своей мысли все-таки сохранили еще настолько внутренней правды, что въ лицѣ даже того-же Толстого сознаютъ, въ какое глубокое паденіе повергаетъ ихъ невѣріе, не смотря на лоскъ цивилизаціи, или даже благодаря именно этому лоску. Носящіеся надъ русской землей и русскимъ бытомъ высокіе завѣты отвергаемаго христіанства продолжаютъ стучать въ сердца даже невѣрующихъ соотечественниковъ; но воспринятая отъ запада религія удовольствія и пользы страшитъ ихъ пойти сознательно за Тѣмъ, Кто зоветъ человѣка къ распятію себя. Лучи Его свѣта услаждаютъ сердца, но обратиться къ тому Солнцу правды, отъ Котораго лучи исходятъ, они боятся. Къ этимъ людямъ въ высшей степени примѣнимы слова поэта:

„Когда Глагола творческая сила
Толпы міровъ возвала изъ ночи,
Любовь ихъ всѣ, какъ солнце, озарила.
И лишь на землю, къ намъ, ея свѣтила
Нисходятъ порознь рѣдкіе лучи.

И порознь ихъ отыскивая жадно,
Мы ловимъ отблескъ вѣчной красоты;
Намъ вѣстью лѣсъ о ней шумитъ отрадной,
О ней потокъ гремитъ струею хладной,
И говорятъ, качаяся, цвѣты.

И любимъ мы любовью раздробленной
И тихій шопотъ вербы надъ ручьемъ,
. . . . . .
И звѣздный блескъ, и всѣ красы вселенной,
И ничего мы вмѣстѣ не сольемъ“.

Такъ было нѣкогда и съ маловѣрными жидами. Слова любви Господа и дѣла Его милосердія манили ихъ, но Его ученіе о добровольныхъ страданіяхъ, о крестѣ, ихъ ужасало,

и они истязали Спасителя недовѣрчивыми допросами о Его ученіи, нелѣпыми сомнѣніями въ Его личности. Однажды, послѣ долгаго спора, Господь говоритъ имъ: „*Я отхожу, и будете искать Меня, и умрете во грѣхахъ вашихъ. Я иду туда, куда вы не можете идти*“. Собесѣдники почти поняли мысль Спасителя: „*Тутъ іудеи говорили: неужели Онъ убьетъ Самъ Себя, что говоритъ: куда я иду, вы не можете прійти? Онъ сказалъ имъ: вы отъ нижнихъ, Я отъ вышнихъ; вы отъ міра сего, Я не отъ сего міра. Потому Я и сказалъ вамъ, что вы умрете во грѣхахъ вашихъ: ибо если не увѣруете, что это Я, то умрете во грѣхахъ вашихъ*“. (Іоан. VIII, 21—25).

Да не падетъ этотъ приговоръ на нашихъ русскихъ маловѣровъ, искушающихъ Божіе долготерпѣніе!

О народныхъ разсказахъ гр. Л. Н. Толстого [1]).

Прежде, чѣмъ мы коснемся критики тѣхъ метафизическихъ началъ, популяризаціей которыхъ служатъ эти разсказы, мы остановимся на той сторонѣ ихъ, которая подлежитъ оцѣнкѣ съ точки зрѣнія ихъ жизненной правды, какъ описаній быта, душевныхъ движеній и характера людей, выводимыхъ авторомъ въ герои. Въ каждомъ почти разсказѣ графъ Л. Толстой стремится показать, насколько любовь и личное самоотверженіе въ жизни согласны съ требованіями совѣсти человѣка и представляютъ начала, возстановляющія внутреннюю гармонію духовной жизни и дарующія человѣку полное счастіе. Едва человѣкъ наталкивается на случай, проявляющій его нравственное сознаніе, заставляющій человѣка вглядѣться вглубь своего духа, существо котораго есть самоотрицаніе и любовь,—и онъ мгновенно, *съ психическою необходимостью*, возрождается и дѣлается какъ-бы недоступнымъ для обольщеній эгоизма. Жизнь по принципу полнѣйшаго самоотверженія и служенія міровому благу становится для него не только достижимою, но даже, повидимому, единственно возможною. Мы вовсе не находимъ здѣсь той тяжкой борьбы со внутреннимъ зломъ нашей природы, не встрѣчаемъ тѣхъ паденій и отступленій, какъ это должно-бы ожидать не только по ученію Священнаго Писанія, согласно которому, „царствіе Божіе нудится“ и туда „подобаетъ внити скорбьми многими“, но и

[1]) Въ первый разъ была напечатана въ журналѣ „Русское Дѣло“ 1886 г., № 18.

по ежедневнымъ, въ жизни каждаго, указаніямъ дѣйствительности. По гр. Л. Толстому, выходитъ, будто нравственное совершенство достигается не чрезъ постепенное тяжкое воспитаніе и упорную душевную борьбу, а является плодомъ единичнаго, чуть-ли не мгновеннаго уразумѣнія истины. Это заключеніе вытекаетъ неизбѣжно при чтеніи ряда народныхъ разсказовъ гр. Л. Толстого, и оставляетъ тяжелое чувство недоумѣнія, не заглушаемое даже ни мастерскимъ изложеніемъ, ни яркостью красокъ, ни широкимъ размахомъ фантазіи художника.

Гр. Л. Толстой слишкомъ глубокій психологъ, чтобы согласиться съ выводомъ, сдѣланнымъ нами выше: да онъ и не отречется отъ тѣхъ неизгладимыхъ въ памяти читающаго типовъ безхарактерныхъ идеалистовъ, которыхъ онъ такъ прекрасно обрисовалъ въ лицѣ Пьера Безухова, Левина, „молодого помѣщика“ и т. д., и т. д., тѣхъ типовъ, которые въ русской литературѣ, начиная съ Пушкина, провели собою красную нить чрезъ всѣхъ нашихъ классиковъ, и съ особенною глубиною анализа очерчены въ романахъ Достоевскаго, однимъ словомъ тѣхъ, которымъ „суждены лишь порывы благіе, а свершить ничего не дано“. Отъ нихъ, повторяемъ, не отречется авторъ. Но увы! не только этихъ типовъ не находимъ мы въ его народныхъ разсказахъ, мы не находимъ даже и тѣхъ ихъ чертъ, которыя общи всякому человѣку. Въ самомъ дѣлѣ, — гдѣ они? Гдѣ колебанія, борьба, паденіе? Ничего этого нѣтъ ни въ Елисеѣ, оставившемъ свое задушевное намѣреніе ради самоотверженія („Два Мужика“), ни въ сапожникѣ, посвящающемъ цѣлые дни на услуги чужимъ несимпатичнымъ людямъ („Гдѣ любовь, тамъ и Богъ“), ни въ разсказѣ: „Свѣчка“, гдѣ удивительный, если угодно, даже великій поступокъ одного мужика совершенно подавляетъ собою и побѣждаетъ закоснѣлаго злодѣя.

Конечно, цѣлый рядъ художественныхъ разсказовъ, стремящихся представить, насколько ничтожна, слаба и даже безсмысленна эгоистическая жизнь, и раскрывающихъ въ общедоступныхъ образахъ ту мысль, что внутренняя сущность самой природы человѣческой требуетъ отъ людей самоотверженнаго служенія добру, дающаго имъ *немедленно* полное довольство и блаженство, — все это дѣйствуетъ на читателя весьма сильно и нравственно отрезвляюще; но пусть читатель-простецъ возьмется жить по указанному рецепту — и вдругъ — вмѣсто обѣщаннаго сразу духовнаго наслажденія, онъ наталкивается съ перваго-же шага на полное безсиліе своей воли, на множество сопутствующихъ подвигу мучительныхъ лишеній, на неразрывныя семейныя связи, влекущія иногда неудержимо

въ противную сторону и проч. Остается одна увѣренность въ непосредственной защитѣ Божественнаго Промысла; этой увѣренности гр. Л. Толстой отводитъ видное мѣсто; но, если онъ имѣетъ въ виду защиту внутреннюю, невидимую, опирающуюся на непосредственное божественное дѣйствіе въ душѣ, то для постоянной вѣры въ нее опять-же нужно положительное нравственное воспитаніе; а если онъ разумѣетъ и внѣшнюю защиту, т. е. невозможность для праведника впасть во внѣшнія бѣды и соблазны, то онъ не правъ, ибо жизнь на каждомъ шагу воспроизводитъ картину Богатаго и Лазаря. — Однимъ словомъ, нравственное возрожденіе и совершенство представлены авторомъ вещами настолько легкими, что онѣ могутъ многихъ воспламенить и привлечь, но потомъ, оказавшись на дѣлѣ вовсе не такими, повергнуть человѣка или въ отчаяніе, или въ нравственное безразличіе.

Указанный нами и фактически не оправдывающійся оптимизмъ не есть какое-либо обнаруженіе пассивно-добродушнаго настроенія автора, но вытекаетъ изъ философскихъ принциповъ его міровоззрѣнія, изложеннаго въ ненапечатанныхъ его сочиненіяхъ. Авторъ пантеистъ и фаталистъ въ теоріи и эвдемонистъ въ морали. Онъ учитъ, что сущность человѣческаго духа есть разлитая по людямъ единая Божественная субстанція, которая съ эволюціонистическою необходимостью стремится къ развитію, единенію и возобладанію надъ жизнью матеріальною; она тотъ Сынъ Человѣческій, о которомъ сказано, что онъ возстанетъ во славѣ.

И вотъ, люди, лишь они поймутъ, что каждый изъ нихъ не имѣетъ самодовлѣющаго значенія, но находитъ истину своего существованія лишь въ слитіи съ Божественною сущностью, сейчасъ-же (въ виду, стало-быть, собственной пользы) дѣлаютъ принципомъ своей жизни самоотрицаніе во имя общаго блага. Дѣлаютъ они это съ двойною необходимостью — раціональною, ибо поступаютъ согласно закону логики (тожества), и психологическою, ибо къ тому влечетъ ихъ склонность къ любви ихъ-же природы. Въ виду послѣдняго и дальнѣйшая ихъ самоотверженная дѣятельность есть для нихъ источникъ ненарушимой радости и причина постоянной гармоніи. Мы не приводимъ здѣсь, разумѣется, никакихъ ссылокъ, по причинамъ весьма понятнымъ [1]), но смѣемъ надѣяться, что передаемъ основы міровоззрѣнія графа Л. Н. Толстого вѣрно, не внося никакой лжи, или произвольнаго толкованія. При всемъ стремленіи гр. Толстого къ совершенной свободѣ и самостоятельности мышленія—его міросозерцаніе страннымъ образомъ

[1]) Тогда (въ 1886 г.) еще не замѣтно было настойчивой пропаганды философскихъ сочиненій автора.

сливается съ новѣйшимъ движеніемъ раціоналистической философіи. Такъ, мы встрѣчаемъ ярко сквозящее начало этики монизма, можно сказать наиболѣе распространенной нынѣ въ Германіи. Особенно близко къ ученію гр. Л. Н. Толстого подходитъ книга Шольтена: „Der frei Wille“, переведенная на нѣмецкій съ голландскаго и имѣющая цѣлью, подобно нашему автору, изъяснить въ указанномъ смыслѣ ученіе Новаго Завѣта. На тѣхъ-же началахъ построена: „Феноменологія нравственнаго сознанія“ извѣстнаго Гартмана и къ нимъ же собственно сводится всякая этика пантеизма. Къ подобнымъ принципамъ приходятъ впрочемъ всегда съ роковою необходимостью, если начинаютъ *разсуждать о нравственной природѣ* человѣка по отвлеченнымъ категоріямъ схоластической логики, вмѣсто того, чтобы *наблюдать нравственную жизнь* такъ, какъ она представляется непосредственному нашему сознанію. Общій принципъ пантеистической морали: представить нравственно должное — фактически сущимъ. Такъ, мораль говоритъ: „люби Бога“, а пантеистъ прибавляетъ: „вѣдь ты и есть Богъ, ты не можешь не любить самого себя, слѣдовательно, ты не можешь не любить Бога“. Мораль говоритъ: „жертвуй собою ради ближняго“, а пантеистъ подскажетъ: „такъ-какъ ты не болѣе, какъ звено въ вѣчно растущемъ общеміровомъ благѣ и повредить ему не можешь, ибо все твое бытіе есть лишь ступень въ его прогрессѣ, то твое благополучіе и совпадаетъ съ общеміровымъ, а твое самоотрицаніе съ твоимъ-же благомъ“. Пантеизмъ, или фатализмъ, такимъ образомъ, желаетъ уничтожить автономію, или самодовлѣемость нравственнаго начала, и ищетъ найти для него опору въ области эмпиризма, стремится изъ творческаго сдѣлать его (нравственное начало) необходимо творимымъ. Впрочемъ, оставимъ Кантовскую терминологію и самого этого великаго моралиста, стоящаго на недосягаемой высотѣ сравнительно съ Шопенгауеромъ, Гелленбахомъ и прочими разрушителями философской славы Германіи; спросимъ самую жизнь, самое общечеловѣческое сознаніе о томъ, ищетъ-ли оно, согласно-ли принять внѣшнюю формально-логическую подпору для морали? Если мы скажемъ, что нравственный поступокъ носитъ на себѣ характеръ нравственнаго лишь настолько, насколько мыслится свободнымъ, насколько связанъ съ самосознаніемъ нашего „я“, какъ его конечной причины, то, думается намъ, это будетъ не простою выпиской изъ нравственнаго богословія, но прямымъ фактомъ общечеловѣческаго сознанія. Высоко-ли оно оцѣнитъ поступки во имя выгоды, или по непосредственному обнаруженію темперамента? Гр. Л. Толстой возстаетъ противъ индивидуализма, ибо тогда, конечно, эгоизмъ будетъ

находить себѣ психологическій смыслъ; но нравственное сознаніе ему отвѣчаетъ, что лишь въ послѣднемъ случаѣ и жизнь полная самоотверженія будетъ имѣть *нравственный* смыслъ. Неужели-же кто припишетъ таковой смыслъ самоотверженію морской волны, обособившейся на одинъ моментъ съ тѣмъ, чтобы необходимо снова слиться съ морской пучиной? Чѣмъ-же отличается отъ него самоотрицаніе послѣдовательнаго пантеиста-детерминиста? Но мы должны также принять во вниманіе еще одинъ элементъ человѣческаго духа: фактически-наличную порочность. Если человѣку совѣтуютъ жить нравственно ради соглашенія со смысломъ вещей, послѣдовательно — ради собственной гармоніи и счастія, то не гораздо-ли послѣдовательнѣе будетъ онъ, если поддастся съ большей легкостью грѣховному влеченію, которое говоритъ само за себя относительно своей усладительности?

Если пантеисты ему не поддаются, если поступаютъ согласно внутреннему голосу совѣсти, то именно потому, что сознаніе свободы и нравственной вмѣняемости настолько глубоко внѣдрено въ духъ человѣка, что даже отрицающій ихъ не можетъ отъ нихъ отдѣлаться въ проявленіи своей воли и своихъ дѣйствіяхъ, и будучи детерминистомъ въ теоріи, остается христіаниномъ на практикѣ.

И тотъ, кто вступитъ на путь дѣятельнаго осуществленія идеаловъ, кто, такимъ образомъ, будетъ имѣть дѣло съ самою дѣятельно-нравственною жизнью, а не съ разсужденіями о ней, тотъ пойметъ значеніе воспитанія, нравственной дисциплины и того дѣятельнаго зла, которое лежитъ въ нравственномъ характерѣ человѣчества. За примѣромъ ходить недалеко: въ своихъ первыхъ филосовскихъ сочиненіяхъ гр. Л. Н. Толстой признаетъ ученіе о благодати выдумкой честолюбивыхъ духовныхъ деспотовъ, желавшихъ подавить личное нравственное развитіе людей, успокоивъ ихъ совѣсть принципомъ всеискупляющей благодати (и къ такимъ деспотамъ авторъ причисляетъ—кого-же? апостола Павла!), а въ другомъ сочиненіи тотъ же авторъ, съ достойною его искренностью, горько и томительно-безнадежно жалуется на свое нравственное безсиліе, на то, что онъ даже не видитъ пути, на которомъ ему удалось-бы осуществить такъ своеобразно понимаемую имъ суть евангельскаго ученія. Едва-ли онъ здѣсь исключилъ-бы благодать изъ числа постулатовъ совѣсти!

Не знаемъ, съ позволенія-ли автора обнародовано его „Письмо къ Энгельгардту“; если нѣтъ, то просимъ прощенія за ссылку, но это письмо представляетъ намъ рѣшительно необъяснимой ту легкость овладѣнія нравственнымъ совершенствомъ, которая усматривается въ разсказахъ гр. Л. Толстого.

Вообще, было бы въ высшей степени желательно и полезно, если-бы геніальный авторъ „Войны и мира“ рѣшилъ пересмотрѣть свои философскія изслѣдованія, хотя бы съ той точки зрѣнія отношенія къ Богу, міру и себѣ самому, которую воплощали на дѣлѣ герои его разсказовъ, то есть пересмотрѣть безъ всякаго увлеченія страстью, раздраженіемъ, негодованіемъ, однимъ словомъ, по совѣсти. — Можно догадываться по тенденціи народныхъ разсказовъ гр. Л. Толстого, что философскіе принципы и экзегетическіе выводы, если и интересуютъ еще его лично, то значительно слабѣе, чѣмъ прежде; но мы рѣшаемся просить его объ этомъ ради его читателей, которымъ, а не ему самому, посвящаемъ и философскую часть настоящей замѣтки. Самого-же автора разсказовъ лучше всякой философіи приведетъ къ истинѣ (то-есть по нашему къ *православію)* то настроеніе, которое гр. Л. Толстой такъ отлично понялъ у „Елисея“ или „Мартына“, если только его имѣетъ и сохранитъ самъ авторъ. Истины нравственнаго сознанія, или совѣсти раскрываются постепенно и послѣдовательно предъ очами того, кто смотритъ въ глубину этой совѣсти и повинуется ея могучему призыву, очищая свое сердце отъ зла. Въ подтвержденіе этой надежды намъ незачѣмъ указывать на ученіе Канта о томъ, что *практическій* разумъ— и только онъ—раскрываетъ предъ нами умопостигаемый міръ вещей въ себѣ, то-есть Бога, нравственный міропорядокъ и безсмертіе; незачѣмъ, повторяемъ, ибо давно, еще задолго до Канта, намъ уже сказано, что „чистіи сердцемъ Бога узрятъ“.

Въ день памяти Достоевскаго [1]).

Семь лѣтъ тому назадъ послѣдніе дни перваго годового мѣсяца потрясли до самой глубины души наше столичное и отчасти провинціальное общество, а учащуюся молодость по-преимуществу. Когда разнеслась вѣсть о томъ, что умеръ Достоевскій, то каждый непосредственно почуялъ въ своемъ горько опечаленномъ сердцѣ, что умершій былъ для него гораздо ближе, чѣмъ онъ предполагалъ прежде. Всѣ весьма многочисленныя и разнообразныя сужденія, картины и вопросы, которыя онъ встрѣтилъ въ трудахъ почившаго, въ этотъ горестный день слились въ нѣчто цѣлое, въ нѣкую единую истину великую для сознанія и притомъ самоочевидную. Евангеліе, вѣчная жизнь, самоотверженіе и любовь — вотъ тѣ идеи, которыя вмѣстѣ со смертію своего провозвѣст-

[1]) Въ первый разъ была напечатана въ «Русскомъ Дѣлѣ». Январь. 1888 г.

ника, какъ-то особенно ярко начертались сами собой на сердцахъ, ясно возвѣщая о своемъ безсмертіи, о своей продолжительности въ сознаніи того, кто носилъ и исповѣдывалъ ихъ, о безсмертіи своего проповѣдника.

Въ тѣ, воистину, священные дни стали вѣрующими христіанами многіе изъ всегдашнихъ отрицателей: многочисленная толпа студентовъ, курсистокъ, юнкеровъ, гимназистовъ и др. учащихся пѣли: „Святый Боже", тогда еще не освященное обычаемъ; пѣли и тѣ, которые никогда не молились прежде; подобные же люди были между читавшими надъ гробомъ псалтирь, не прекращавшими чтенія даже ночью. Смерть такого человѣка какъ-то вдругъ раскрыла имъ глаза и возвала къ жизни для Бога. Произошло нѣчто подобное Голгоѳѣ: воскресли мертвые духомъ, били себя въ перси отступники, исповѣдуя божественное достоинство дотолѣ отвергаемаго ими Христа, о Которомъ училъ умершій... Да, эпитафія съ заглавія „Братьевъ Карамазовыхъ", перенесенная на памятникъ Достоевскаго, въ день смерти его осуществилась явно. „*Истинно, истинно говорю вамъ, если пшеничное зерно упавши въ землю не умретъ, то останется одно, а если умретъ, то принесетъ много плода*". И мы тогда видѣли и свидѣтельствуемъ, что не стадное увлеченіе толпы, но ясное пробужденіе совѣсти отражалось на лицахъ, они плакали и молились.

Объяснить эти явленія, скажемъ, эти событія, по существу, значитъ—покушаться на самую характеристику писателя. Обратимъ вниманіе только на главную причину, по которой эта смерть была для каждаго чѣмъ-то своимъ, какимъ-то переворотомъ во внутренней жизни.

Достоевскій—геній, христіанинъ, славянофилъ, народникъ, психологъ, философъ, — все это такъ; но этими свойствами обладали и другіе писатели; почему-же только онъ такъ близокъ душѣ каждаго человѣка, не лишеннаго идеаловъ? Къ счастію, мы имѣемъ его собственное опредѣленіе сущности его генія: вотъ оно: „при полномъ реализмѣ найти въ человѣкѣ человѣка... я изображаю всѣ глубины души человѣческой"... (Т. I, стр. 373).

Каждый человѣкъ, при всемъ разнообразіи характера и положеній, имѣетъ образъ Божій, который облекшись въ свойства его индивидуальной природы, долженъ создать индивидуальный, но въ то же время и идеальный характеръ. Однако, осуществленіе этого идеала, или накопленіе и уничтоженіе его зависитъ отъ самаго человѣка. Достоевскій прозрѣвалъ въ каждомъ этотъ его идеальный образъ и умѣлъ полюбить его; это, такъ называемая, „любовь человѣка въ Богѣ", любовь христіанская въ отличіе отъ мірской, которая относится, къ наличному со-

стоянію человѣческаго духа. Послѣдняя выражается въ простомъ стремленіи къ любимому существу, а первая—въ стремленіи возсоздать въ немъ его идеалъ; она есть любовь воспитывающая.

Эта-то любовь не только научила Достоевскаго найти искру добра во всякомъ заблуждающемся, во всякомъ злодѣѣ: но она возвышала его анализъ надъ твореніями даже тѣхъ талантовъ европейской и американской литературы, которые поставили себѣ цѣлью описывать святыя чувства въ самыхъ безсердечныхъ типахъ. Дѣло въ томъ, что Достоевскій при такомъ (конечно уже, само-по себѣ великомъ) проникновеніи начертывалъ, кромѣ того, путь, по которому это присущее всякому доброе начало можетъ развиваться все сильнѣе и сильнѣе до борьбы съ подавившими было его страстями, до побѣды надъ ними, до полнаго отожествленія съ собою всего человѣка. Но что еще замѣчательнѣе, это реализмъ Достоевскаго при такихъ высокихъ идеалахъ: онъ не игнорировалъ злой воли человѣка, злой дѣйствительности. Всѣ его романы, особенно три послѣдніе, постоянно рисуютъ намъ, какъ на каждой ступени развитія каждаго характера представляется путь къ усиленію этого добраго начала, въ какой образъ оно стремится вылиться, и какъ затѣмъ человѣкъ снова извращаетъ его, снова отворачивается отъ истины и добра, и какъ, наконецъ, даже здѣсь, въ его самомъ низкомъ паденіи, опять не потухаетъ еще искра присущаго ему добра, освѣщающая ему путь возстановленія. Какого-бы изъ героевъ этихъ трехъ романовъ вы не взяли, какую бы сцену ни открыли, вездѣ встрѣтите ту же идею, тѣ же двѣ проведенныя дороги—къ спасенію въ человѣкѣ образа Божія, и къ уничтоженію.

Съ этою идеей Достоевскій прошелъ по всѣмъ слоямъ общества: по монастырямъ и церквамъ, по университетамъ и низшимъ школамъ, по гостинымъ и гуляньямъ, по ученымъ кабинетамъ и судамъ, по улицамъ и больницамъ, по кабакамъ и блудилищамъ, наконецъ по тюрьмамъ и каторжнымъ шахтамъ.

Указывая вездѣ доброе въ людяхъ, показывая этихъ людей на самомъ процессѣ развитія ихъ нравственнаго возрожденія, Достоевскій какъ бы противъ воли заставляетъ читателя полюбить человѣка, полюбить всякаго ближняго этою христіанскою любовью, прозрѣвая во внутреннюю сокровищницу его души.

Но среди многихъ своихъ разнородныхъ типовъ, разнородныхъ и по внутреннему характеру, и по положеніямъ, и условіямъ жизни, Достоевскій съ особенною любовію и геніальнымъ умѣніемъ рисовалъ различныя разновидности типа рус-

скаго интеллигента идеалиста — искателя правды. Подобными типами наполнены „Бѣсы“, три такихъ типа найдете въ „Униженныхъ и Оскорбленныхъ“, цѣлые романы, какъ: „Подростокъ“, „Преступленіе и Наказаніе“ и „Братья Карамазовы“ вращаются на главномъ героѣ подобнаго типа, окруженномъ такими-же второстепенными героями. Въ этомъ отношеніи Достоевскій стоитъ во главѣ цѣлаго ряда писателей, начиная отъ Пушкина. Писатели эти, единодушно сознающіеся въ неудачномъ исходѣ идеаловъ своихъ героевъ, пытаются отвѣтить на вопросъ: чего же именно не доставало имъ для осуществленія своихъ великихъ жизненныхъ задачъ? Вопросъ этотъ они разрѣшаютъ различно. Пушкину Достоевскій усвоиваетъ то разрѣшеніе, что наши идеалисты должны отказаться отъ дѣланной, свѣтско-чиновной жизни, съ ея предразсудками, и слиться вмѣстѣ со своими филантропическими идеями съ жизнью народною, съ ея христіанскими стремленіями. Достигнуть такого освобожденія отъ своей мучительной, безцѣльной и коверканной сутолоки и слиться съ искреннимъ бытомъ народа возможно при отрѣшеніи отъ эгоизма, такъ глубоко хотя и незамѣтно въѣвшагося въ міровые идеалы искателей истины. Они не умѣли этого сдѣлать, а потому и выйти изъ засасывающей ихъ тины страстей они оказались неспособны, даже при внѣшнемъ присоединеніи къ простолюдинамъ; они и туда внесли свое зло и несчастіе, и были отвергнуты народомъ.

„Оставь насъ, гордый человѣкъ!
Мы дики, нѣтъ у насъ законовъ,
Мы не караемъ, не казнимъ,
Но жить съ убійцей не хотимъ“.

Дикій цыганъ обличаетъ образованнаго либерала; ему объясняетъ: „ты для себя лишь ищешь воли“.

Такъ то растолковалъ Достоевскій Пушкина и поклонился его генію, какъ *народному*, какъ провидцу истинной задачи Россіи, состоящей въ томъ, чтобы чрезъ единеніе обществъ съ народомъ воплотить христіанство въ жизнь. Раскрыть это воплощеніе въ реальныхъ картинахъ взялся Достоевскій. Онъ изобразилъ до послѣдней мелочи всѣ данныя, съ которыми идеалисты общества идутъ къ народу, представивъ самую точную топографію ихъ внутренняго міра. Какъ въ зеркалѣ, видятъ они себя въ его романахъ, и кто со смиреніемъ, а кто и скрежетомъ зубовъ долженъ бываетъ сознаться, что въ его идеалъ вошло много грязи, много личнаго раздраженія, зависти и разнузданности, что всѣ эти его внутренніе звѣри въ значительной степени опредѣлили и частнѣйшія формы его идеаловъ и заставили отвратиться отъ

многаго святого; что не жизнь слѣдуетъ обвинять въ неудачахъ, не невѣжество людей, а собственное нравственное безсиліе, собственные пороки.

Достоевскій не останавливается на чистомъ анализѣ факта: онъ показываетъ, что, очистивъ идеалъ и себя самого отъ грязи, мы останемся не при чемъ иномъ, какъ при идеалѣ Христіанскомъ, что послѣдній не исключаетъ собою, но обнимаетъ и усовершенствуетъ все, что только есть добраго въ мысли и чувствѣ человѣка, по слову Спасителя: *„все еже дастъ Мнѣ Отецъ, ко Мнѣ пріидетъ“*.

Такъ, Раскольниковъ, очистивъ свою совѣсть отъ прежнихъ заблужденій ея, тѣмъ самымъ пріобрѣлъ и новую вѣру: не гордецомъ, но смиреннымъ христіаниномъ является онъ въ ссылкѣ.—И насколько тѣ „горды“ искатели свободы и правды, которые не побороли прежде всего себя самихъ, насколько всѣ эти Ставрогины, Верховенскіе, Раскольниковы и старшіе Карамазовы оказываются въ будничной жизни еще злѣйшими бичами своихъ ближнихъ, чѣмъ тѣ „старые“ противъ которыхъ они ратовали: настолько идеалисты христіане находятъ возможность вложить свою лепту добра и такимъ образомъ осмысливать будничную сѣренькую жизнь. Имъ свѣтитъ образъ Христа и вѣра въ Церковь, или православіе, которое тѣмъ и велико въ глазахъ Достоевскаго, что оно при помощи народныхъ обычаевъ, вноситъ „великую идею“ о Богѣ, о св. Духѣ, о вселенскомъ союзѣ людей во всякую область жизни, въ каждый ея шагъ, напоминаетъ намъ всюду о Богѣ, живущемъ во взаимной любви всѣхъ вѣрующихъ безъ различія состояній и народностей. Вотъ почему гнетущая людей, но неизбѣжная для „гордецовъ“ пошлость житейская освѣщается божественнымъ свѣтомъ, лишь только они „внутреннимъ образомъ“ принимаютъ Евангельское ученіе. Покаявшійся Раскольниковъ, Шатовъ, а особенно о. Зосима и Алеша со свѣтлымъ взоромъ любуются на каждую Божью тварь, на всѣ добрыя явленія человѣческаго быта; вездѣ они видятъ десницу Божію, всякому горю удѣляютъ нѣжное участіе; всякому, даже злѣйшему паденію—слово вразумленія. Для нихъ нѣтъ опасности разочарованій: они въ каждомъ несчастіи, какъ и во всемъ мірѣ вещей, усмотрятъ духовными очами любовь Творца, по слову другого поэта:

„Меня во мракѣ и пыли
Земли влачившаго оковы,
Любови крылья вознесли
Въ отчизну пламени и слова.
И просвѣтлѣлъ мой темный взоръ,
И сталъ мнѣ видимъ міръ незримый,

И внемлетъ ухо съ этихъ поръ,
Что для другихъ неуловимо.
И съ гордой выси я сошелъ
Проникнутъ весь ея лучами
И на волнующійся долъ
Взираю новыми очами...
И вѣщимъ сердцемъ понялъ я,
Что всё, рожденное отъ Слова,
Лучи любви кругомъ лія,
Къ Нему вернуться жаждетъ снова;
И жизни каждая струя,
Любви покорная закону,
Стремится силой бытія
Неудержимо къ Божью лону,
И всюду звукъ и всюду свѣтъ,
И всѣмъ мірамъ одно начало,
И ничего въ природѣ нѣтъ,
Что бы любовью не дышало".

Но вѣдь выразить этотъ принципъ въ фантастическомъ апоѳеозѣ легко, легко его опредѣлить путемъ общихъ понятій христіанской морали. Незабвенная и незамѣнимая заслуга Достоевскаго—въ реализаціи этого принципа посредствомъ картинъ житейской дѣйствительности. Онъ въ тысячѣ реальнѣйшихъ картинъ показалъ, какъ возможно его прилагать къ современному холодно-эгоистическому быту, обладая только живою вѣрою и дѣйствительною любовію къ каждому человѣку (а не къ человѣчеству вообще при равнодушномъ отношеніи къ окружающимъ). Въ этомъ состоитъ смыслъ типа Алеши Карамазова, который и передъ старцами-монахами, и въ средѣ малыхъ школьниковъ, между развратнѣйшими родичами, и въ обществѣ изнѣженныхъ барынь, и въ трактирѣ, и у блудницы, вездѣ, словомъ, является непосредственнымъ утѣшителемъ, примирителемъ, учителемъ, провозвѣстникомъ царствія Божія.

Показать намъ фактически-детально жизненное значеніе христіанства и народничества, вывести ихъ изъ области науки, публицистики и поэзіи въ повседневномъ бытѣ, — вотъ чѣмъ заставилъ слѣдовать за собою Достоевскій извѣрившуюся во всякую теорію интеллигенцію.

Этого, вѣроятно, способа и ожидали тѣ великіе мужи русской исторіи XIX вѣка, послѣдователемъ которыхъ и объявилъ себя Достоевскій. Разумѣю славянофиловъ. Они скорбѣли о косности своихъ слушателей и читателей, и молили Бога о болѣе убѣдительномъ для общества проповѣдникѣ.

Молилъ Тебѣ въ часъ полуночи
Пророку дать силу рѣчей,
Чтобъ міру глашалъ онъ далеко

Глаголами правды своей.
Молилъ тебя съ плачемъ и стономъ,
Во прахѣ простертъ предъ Тобой,
Дать людямъ и уши, и сердце
Для слышанья рѣчи святой.

Пророкъ этотъ открылся въ лицѣ Достоевскаго. Онъ раскрылъ предъ нами нашу совѣсть, какъ на картинѣ; онъ училъ насъ прежде всякихъ теорій слушать голосъ своей совѣсти, освобождать себя отъ рабства страстямъ, не въ правовыхъ понятіяхъ, не въ политической экономіи, а прежде всего въ душѣ своей уничтожить разницу между мужикомъ и бариномъ,— а затѣмъ уже смотрѣть, какое міровоззрѣніе оправдывается подобными принципами братства, и уразумѣть то міровоззрѣніе, міровоззрѣніе Евангелія. „Смирись, гордый человѣкъ!“ взывалъ онъ вслухъ цѣлой Россіи на Пушкинскомъ юбилеѣ. „Смирись, праздный человѣкъ!“ Не изъ внѣшняго порядка вещей, а изъ сердца твоего вырви эгоизмъ, развратъ и злобу, — и тогда приходи „поработать на родную ниву“... Проснулась общественная совѣсть, проснулась предъ гробомъ пророка: даже лица человѣческія просвѣтлѣли въ тѣ дни, но увы — не надолго.

Гдѣ теперь всѣ тѣ, которые при выносѣ его тѣла воспѣвали Св. Троицу устами, давно привыкшими только къ кощунству и глумленію? Гдѣ тѣ, которые будучи народниками-патріотами и прежде, здѣсь уже прямо возвѣщали единеніе съ Церковью, внесеніе въ жизнь ея истины? Гдѣ тѣ, которые при гробѣ его обѣщались навсегда оставить „интеллигентный развратъ“ и трудиться самоотверженно для народа?

Взгляните на современное состояніе общества. Тогда мы вооружались противъ безбожныхъ отступниковъ отъ народно-церковной жизни, противъ ложныхъ дешевыхъ либераловъ въ чиновничьихъ мундирахъ, потерявшихъ все дорогое для народа, якобы во имя прогресса, а на самомъ дѣлѣ лишь по своему непроходимому невѣжеству въ области религіи и морали. Теперь приходится видѣть тупую ложь и лицемѣріе, проникшими и въ правый лагерь. Приходится встрѣчать каждую минуту явленія, гдѣ уже не либеральными фразами изъ журналовъ прикрывается холодный карьеризмъ и презрѣніе къ меньшей братіи, но увы—священными словами Божественнаго писанія и святыми обычаями Церкви. И насколько поклоненіе Христу Его бичевателей гнуснѣе и преступнѣе самыхъ бичеваній, настолько же эта низкая эксплуатація вѣры гибельнѣе для нея, чѣмъ прежнее безцеремонное ея попираніе...

Достоевскій всѣ надежды обновленія возлагалъ на молодежь, на его готовность къ самоотверженному подвигу (ч. I

стр. 81); можетъ быть его молодежь не вся измѣнила, и мы знаемъ о нѣсколькихъ работникахъ, трудящихся по угламъ Россіи во имя его завѣтовъ надъ просвѣщеніемъ народа. Но въ наше печальное время гораздо чаще замѣчается такая продажность молодежи, такой житейскій практицизмъ, такая легкая ассимилляція чиновническимъ понятіямъ, которой просто удивляться надо, какъ психологическому феномену. Отсюда ясно, что въ либеральномъ настроеніи учащихся умовъ личный эгоизмъ — „исканіе воли для себя только“ имѣетъ гораздо большее значеніе, чѣмъ у „прежнихъ“. Одно и то же расширеніе своего себялюбиваго „я“, выражавшееся въ студенческіе годы въ пренебреженіи къ законамъ, въ молодомъ чиновникѣ естественно не перерождается, а лишь видоизмѣняется въ деспотизмъ и наглое чванство.

Этотъ „практическій нигилизмъ“, царящій даже и въ тѣхъ обществахъ, гдѣ нечистыя уста не стыдятся постоянно произносить имя Христово, конечно, всего гибельнѣе отразится на „малыхъ сихъ“, на народѣ и на учащемся юношествѣ.

Но всего плачевнѣе появленіе подобной дѣйствительности послѣ такого высокаго подъема русскаго духа. Многое, очень многое изъ проповѣди Аксакова и Достоевскаго было принято общественнымъ мнѣніемъ; студенчество единодушно увлекалось ученикомъ послѣдняго, Соловьевымъ, котораго широкій умъ мирилъ лучшее въ идеалахъ своихъ противниковъ съ христіанскими началами. Мы ждали близкаго времени дружнаго объединенія общества въ христіанствѣ и народности; а между тѣмъ теперь все разъединено, раздроблено на куски; всѣ мосты между берегами сожжены, всѣ связующія нити перерѣзаны, и естественно, современные обличители не ограничиваются осужденіемъ людей, а осыпаютъ хулами и священнѣйшія правила.

Но унывать ли слѣдуетъ отсюда? Можетъ быть чрезъ бѣды жизни намъ яснѣе опредѣлится ея истинный путь? Вотъ если вѣришь въ свѣтъ Евангелія, спустись-ка съ нимъ въ эту тьму, а для этого не въ желаніяхъ и идеалахъ, а на самомъ дѣлѣ просвѣти свою собственную внутреннюю жизнь настолько, чтобы не потеряться въ этой тьмѣ, но освѣтить и ее.

Если когда, то именно теперь этому практическому нигилизму нужно противопоставить жизненную вѣру и любовь, самоотверженное участіе въ судьбѣ брата и широту христіанскихъ понятій.

Явятся ли такіе служители истины? Выберутся-ли исканія нашего юношества на путь служенія Христу и Церкви? Или нашему студенчеству и впредь суждено носить обманчивую маску духовной жизни на нѣсколько школьныхъ годовъ, чтобы

затѣмъ обнаружить подъ нею мертвый скелетъ житейскаго себялюбія и духовнаго безсилія? Свидѣтельствуетъ-ли убранство смоковницы о сокрытыхъ подъ нимъ зрѣющихъ плодахъ, или ея красивые листья прикрываютъ лишь ея безплодную наготу?

Новый опытъ ученія о богопознаніи.

(„Наука о человѣкѣ. Томъ первый. Опытъ психологической исторіи и критики основныхъ вопросовъ жизни". В. Несмѣлова. Казань 1897 г.) [1]).

Большинство ученыхъ диссертацій представляютъ собою работу, задуманную съ практическою, главнымъ образомъ, цѣлью—получить ученую степень. Въ виду такой цѣли намѣчается и самая тема работы, принимается во вниманіе ея удобство со стороны связанныхъ съ нею источниковъ и пособій, ея опредѣленность, которая бы освобождала автора отъ обязанности доказывать непричастность къ такой темѣ тѣхъ или иныхъ вопросовъ, и наконецъ — ея безстрастность, которая бы избавила автора отъ опасности столкнуться съ противоположными убѣжденіями ученой оппозиціи. По вышеуказаннымъ соображеніямъ огромное большинство ученыхъ, особенно докторскихъ диссертацій представляютъ собою видъ историческихъ монографій.—Гораздо рѣже можно встрѣтить между диссертаціями разработку такого частнаго, хотя бы и малаго, отдѣла науки, который бы былъ разсмотрѣнъ съ болѣе общей принципіально-научной точки зрѣнія и такимъ образомъ открывалъ бы собою горизонты на болѣе обширныя области данной науки, вводилъ бы въ ея методологію. А такихъ диссертацій, которыя бы могли претендовать на установленіе основныхъ принциповъ науки едвали найдется пять-шесть въ доброй сотнѣ рускихъ богословскихъ трудовъ, вознагражденныхъ ученою степенью.

Книга В. И. Несмѣлова не есть ученое упражненіе, предпринятое съ практическою цѣлью, она не есть и плодъ безкорыстнаго любознательнаго изученія нарочито избраннаго частнаго вопроса философскаго вѣдѣнія: она представляетъ собою цѣлое философское *ученіе* автора, его глубоко пережитую, основную философскую идею, развѣтвленную въ стройную систему христіанской метафизики, — христіанской не въ смыслѣ искусственно подогнанной къ системѣ нашихъ догма-

[1]) Было написано, какъ отзывъ о данной книгѣ въ качествѣ докторской диссертаціи, и въ первый разъ напечатано въ „Протоколахъ засѣданій Совѣта Казанской Дух. Академіи" за 1897 г.

товъ философской апологіи, но въ смыслѣ совершенно свободнаго, изъ самаго существа дѣла обнаружившагося совпаденія философскихъ построеній автора съ истиною Откровенія.

Работая въ продолженіе болѣе чѣмъ десяти лѣтъ надъ изученіемъ законовъ познанія и надъ философскимъ раскрытіемъ смысла человѣческой жизни, авторъ старался разрѣшить эти вопросы прежде всего для самого себя, потомъ для своихъ слушателей, и не стѣснялся перерабатывать и видоизмѣнять тѣ или иныя рѣшенія философскихъ вопросовъ до тѣхъ поръ, пока они не сложились въ его головѣ и сердцѣ, и наконецъ, въ его лекціяхъ въ стройную систему, ставшую въ то же время его живымъ, жизненнымъ убѣжденіемъ, скажемъ болѣе — его личностью. Достигнувъ такихъ плодовъ своихъ многолѣтнихъ усилій, авторъ счелъ себя удовлетвореннымъ и свой долгъ, какъ учителя философіи, исполненнымъ и затѣмъ, лишь по просьбамъ сослуживцевъ, ради пользы академическаго журнала, началъ печатать свои чтенія, придавая имъ возможно доступную форму, и наконецъ, по новымъ настояніямъ отвнѣ, согласился подать ихъ въ Совѣтъ на соисканіе докторской степени. Опытный читатель, присмотрѣвшійся къ отличительнымъ чертамъ ученыхъ диссертацій, легко догадался бы о вышеуказанныхъ особенностяхъ книги г. Несмѣлова по однимъ даже внѣшнимъ пріемамъ автора. Онъ не найдетъ въ ней чего либо похожаго на перечисленіе пособій, на стремленіе обнаружить свою начитанность въ каждомъ разбираемомъ вопросѣ,— но съ другой стороны, если онъ самъ знакомъ съ философской литературой, онъ скоро убѣдится въ томъ, что авторъ стоитъ выше подобной обязанности докторантовъ и магистрантовъ. Именно, читатель найдетъ въ этой диссертаціи не мало критическихъ замѣчаній, и немало случайно оброненныхъ цитатъ, обнаруживающихъ въ авторѣ детальное изученіе всѣхъ классическихъ философовъ древнихъ и новыхъ вѣковъ по полнымъ подлинникамъ, не исключая и малоизвѣстныхъ ихъ сочиненій,—философовъ, не метафизиковъ только, но и всегда менѣе популярныхъ моралистовъ и теологовъ, особенно же древнихъ церковныхъ писателей и Отцевъ Церкви. *Авторъ полный хозяинъ во всей философской и прикосновенной съ нею богословской литературѣ,* хозяинъ, который приводитъ изреченія мудрецовъ не для того, чтобы изъ нихъ вывести свое ученіе, и не для того, чтобы, опровергая ихъ, доказать свое превосходство, но для того только, чтобы показать, что его, столь новое и оригинальное философское ученіе не есть неожиданный deus ex machina въ человѣческомъ мышленіи, но въ своихъ элементахъ встрѣчаетъ разнообразныя подтвержденія у самыхъ разнорѣчивыхъ между собою мыслителей древности и современности.

Какой же главный предметъ намѣчаетъ себѣ авторъ? какъ разрѣшаетъ главные вопросы, имъ поставленные? что новаго привноситъ въ ихъ рѣшеніе и какіе допускаетъ промахи?

Авторъ пишетъ науку о человѣкѣ,—берется разрѣшить главные *вопросы жизни*. Задача, хотя и широкая, но въ области философскаго вѣдѣнія, повидимому, частная. Однако, это „только повидимому". Истинный философъ тѣмъ и отличается отъ изслѣдователя эмпирика, что взявшись за разработку своей главной идеи, онъ волей-неволей проводитъ ее чрезъ всѣ главнѣйшіе вопросы философскаго вѣдѣнія и такимъ образомъ, иногда неожиданно для себя, получаетъ цѣлую систему метафизики. Тоже случилось и съ авторомъ. Поставивъ себѣ задачу, повидимому, только антропологическую и нравственную, и такимъ образомъ заключившись повидимому въ область, подвѣдомственную психологіи, онъ съ первой же главы вырывается въ область чистаго философствованія и говоритъ: 1) о сознаніи и познаніи, 2) о мірѣ внѣшнемъ, 3) о духѣ и свободѣ воли, 4) о познаніи Божества, 5) объ естественной религіи и Откровеніи, и 6) о добрѣ и злѣ, и о нравственномъ назначеніи человѣка, какъ цѣли жизни. Такимъ образомъ, въ этомъ первомъ томѣ оказались разобранными всѣ главнѣйшіе вопросы, которые всегда входили и входятъ въ составъ философскихъ проблемъ. Однако эта широта философствованій автора вовсе не есть измѣна его ближайшей задачѣ. Книга его остается *наукой о человѣкѣ*, и съ этой именно точки зрѣнія онъ касается всѣхъ помѣченныхъ философскихъ вопросовъ.

Основной идеей автора, какъ философа, являются двѣ мысли — одна методологическая, другая онтологическая. На этихъ двухъ мысляхъ построена вся его система и, какъ ученіе Гегеля кратко формулируется въ его тройственномъ діалектическомъ процессѣ, а ученіе Канта въ его разграниченіи феноменовъ отъ вещей въ себѣ, такъ и все философское ученіе В. И. Несмѣлова всецѣло проникнуто двумя идеями. Первая гласитъ о томъ, что философствованіе тогда только достигаетъ своей цѣли — познанія истины, когда обращается не на изслѣдованіе вещей насъ окружающихъ, но къ самому человѣку („познай самого себя"), и притомъ не къ его вещественному составу или строю логическихъ пріемовъ мысли, но къ изслѣдованію смысла его бытія и дѣятельности. Съ этой точки зрѣнія умъ человѣческій можетъ съ успѣхомъ браться лишь за тѣ предметы философствованія, которые связаны съ вопросами: для чего я живу? какъ могу я выполнить требованія своего нравственнаго сознанія? Правда, сказалъ бы авторъ,—эти вопросы все равно понудятъ человѣка рѣшать обычныя философскія проблемы о духѣ и свободѣ воли, о

Богѣ и вѣчной жизни, но послѣднія въ такомъ случаѣ освободятся отъ своей неестественной подчиненности отвлеченнымъ схоластическимъ и софистическимъ силлогизмамъ; на нихъ перестанутъ тогда претендовать тенденціозно обобщаемыя совершенно случайныя и условныя изслѣдованія череповъ, почвы, или скрещиванія голубей: напротивъ, эти высшія проблемы вѣдѣнія, будутъ изучаемы и научно разрѣшаемы на той *нравственно-психологической почвѣ*, на которой онѣ всегда и сохраняются въ жизни людей и народовъ, наиболѣе близкихъ къ общечеловѣческой нормѣ. — Новъ ли этотъ методологическій принципъ автора? Авторъ въ началѣ своей книги приводитъ не мало изреченій древнихъ философовъ, утверждавшихъ подобную же задачу философіи. Радоначальникъ новѣйшей философіи, Кантъ, также утверждаетъ, что въ міръ вещей въ себѣ, въ истинное познаніе сущаго, нашъ разумъ можетъ вводиться только чрезъ категорическій императивъ, чрезъ законъ нравственнаго сознанія. Однако древній міръ не пошелъ далѣе робкаго, съ научной точки зрѣнія, младенческаго лепета Сократа, этого главнаго и почти единственнаго „дѣтоводителя эллиновъ ко Христу“, высказавшаго нѣсколько глубокихъ, но раздѣльно-логически невыясненныхъ этическихъ постулятовъ въ области философской гносеологіи и философской теологіи, а Кантъ, ставшій было на столь вѣрный путь познанія, самъ обрубилъ себѣ ноги къ дальнѣйшему слѣдованію по немъ, не только упустивъ изъ виду удостовѣряемое нашимъ сознаніемъ сродство нравственной задачи человѣка съ бытіемъ Божіимъ и безсмертіемъ, но и упорно стараясь, хотя и безуспѣшно и противорѣчиво, доказывать, будто въ своихъ нравственныхъ проблемахъ человѣческая личность является самозамкнутою, автономною, такъ что въ этомъ отношеніи для него будто бы совершенно безразлично: существуетъ ли Богъ, Христосъ, Искупленіе, вѣчная жизнь и свобода воли. Важнѣйшія теченія европейской философіи ухватились за это отрицаніе, и вотъ англо-французскій позитивизмъ, и нѣмецкій критицизмъ въ области гносеологической, утилитаризмъ, детерминизмъ и пессимизмъ въ области моральной, и наконецъ тюбингенская школа, Ренанъ и Толстой въ области библейско-исторической, — развили и развѣтвили эту Кантовскую ложь въ цѣлую ученую панацею, а легкіе нравы современности процѣдили ею всю современную европейскую культуру, которая съ полнымъ правомъ можетъ быть названа безбожною. Противъ этой-то ложной мысли о разобщенности нравственнаго сознанія личности съ вопросами о душѣ, о мірѣ, о Богѣ и будущности съ великою силою трактуетъ нашъ авторъ въ выше перечисленныхъ отдѣлахъ сво-

его сочиненія и возстановляетъ неразрывную связь личности со всѣми этими предметами философскаго вѣдѣнія. Въ этомъ и заключается оригинальность и заслуга его *методологической идеи.*

Но авторъ очевидно больше значенія придаетъ другой идеѣ своей системы: мы назвали ее онтологической, но ее можно назвать и гносеологической и психологической. Разумѣемъ то собственное ученіе автора объ *откровеніи* въ умѣ человѣка идеи Бога, которое является опредѣляющею мыслью второй половины его сочиненія. Дѣйствительно, это ученіе или, если угодно, это доказательство бытія Божія (хотя авторъ и предубѣжденъ противъ такого выраженія), слѣдуетъ прямо назвать *Несмѣловскимъ*, какъ существуетъ доказательство Декарта или Канта. Оно и ново, и чуждо искусственности, и быстро плѣняетъ мысль читателя, такъ что, судя по этимъ даже признакамъ, оно должно имѣть будущность въ исторіи мысли. Изложимъ его вкратцѣ, руководясь самой важной (седьмой) главой сочиненія, обозначенной у автора такъ: „Живое міровоззрѣніе и естественная религія". — Въ самосознаніи человѣка съ неотразимою ясностью дано убѣжденіе въ его свободѣ, въ его безусловной цѣнности, его нравственной обязательности и отвѣтственности. Между тѣмъ, то-же сознаніе убѣждаетъ человѣка въ полной зависимости его отъ міра вещей, одною изъ которыхъ является и самая его личность, подверженная механическимъ случайностямъ, и наконецъ при смерти теряющая всякое отвнѣ ощутимое существованіе.—Эти два данныя человѣческаго сознанія находятся въ непримиримомъ противорѣчіи между собою, доколѣ мы будемъ смотрѣть на человѣка лишь, какъ на члена этого видимаго міра. Въ этомъ мірѣ все условно, разложимо, подчинено механическимъ законамъ. Но самосознаніе личности, какъ свободной и безусловно цѣнной, прямо открываетъ ей въ ней же самой свойства міра безусловнаго, вѣчнаго, нравственнаго. Признать это сознаніе заблужденіемъ невозможно, потому что съ нимъ связано и имъ обусловливается самое познаніе, самое существованіе личности, какъ сознающей и дѣйствующей. Бытіе безусловное не есть выводъ изъ наблюденій надъ душевною жизнью человѣка: оно прямо дано въ ней — въ сознаніи ея свободы, ея нравственной цѣнности,—ибо этихъ свойствъ нигдѣ нѣтъ въ мірѣ эмпирическомъ — они ему совершенно противоположны. Безусловное бытіе отразилось, точнѣе—обнаружилось въ самосознающей человѣческой личности, непосредственно сознающей себя чуждой міру животному, такъ-что, выражаясь словами автора, „хотя наша собственная личность существуетъ только въ необходимыхъ условіяхъ физическаго міра, однако приро-

дою своею она всетаки выражаетъ не міръ, а истинную природу самого Безконечнаго и Безусловнаго, потому-что безконечное и безусловное есть ни иное что, какъ свободное бытіе для себя, а свободное бытіе для себя и есть, и можетъ быть только бытіемъ самосущей Личности" (стр. 296 и 298). Вотъ основное положеніе философскаго богопознанія автора: онъ утверждаетъ, что библейское ученіе о человѣкѣ, какъ образѣ Божіемъ, есть неотъемлемая собственность человѣческаго сознанія, которое легко можетъ опознать мыслитель, созерцающій основные законы своей собственной самосознающей личности. Съ особенною ясностью эта истина о человѣкѣ, какъ образѣ Божіемъ, возникаетъ въ нашемъ умѣ, когда онъ начинаетъ изслѣдовать нравственную жизнь своего сознанія или свое *нравственное сознаніе*. По справедливому заключенію автора, нравственное сознаніе человѣка, хотя бы постоянно измѣняющаго ему, „раскрываетъ не какой-либо естественный законъ (свойство) его собственной наличной жизни, а одинъ только образъ истиннаго бытія совершенной личности, и потому въ содержаніи своего нравственнаго сознанія человѣкъ непосредственно утверждаетъ не возможную достижимость для себя истинной жизни (безусловнаго нравственнаго совершенства), а только несомнѣнную дѣйствительность себя, какъ реальнаго образа такой Безусловной сущности, которая дѣйствительно живетъ истинною жизнью личности" (т. е. безусловно разумно и свято; — стр. 318).

Конечно, въ столь краткой формулировкѣ трудно намѣтить всю силу подобнаго перехода отъ ученія о человѣкѣ къ ученію о Богѣ, но знающій философію, читатель во всякомъ случаѣ увидитъ даже изъ этихъ двухъ краткихъ выписокъ, что истина бытія Божія, какъ всесовершенной Личности, утверждается авторомъ на совершенно новыхъ основаніяхъ.

Правда, познаніе законовъ нашей внутренней жизни у іудеевъ со времени святыхъ пророковъ, а среди грековъ со времени Сократа признавалось лучшимъ путемъ къ познанію Бога и мысль эта не терялась даже въ темное время схоластической философіи, ни въ эпоху критицизма и реализма, но свѣтскіе философы, языческіе и полуязыческіе (европейскіе), настолько чувствовали себя подавленными потребностями тѣла, что объемъ ихъ самосознанія сокращался до крайности, и едвали не одни частныя явленія *совѣсти* у Сократа говорили ему о демоніонѣ, не какъ о безусловномъ бытіи, торжествующемъ надъ міромъ явленій, но какъ лишь о частномъ существѣ, иногда побѣждающемъ нѣкоторыя силы міра явленій. Философы европейскіе болѣе опредѣленно умѣли противополагать свободу и нравственную цѣнность личности міру физи-

ческому, но они отсюда только выводили мысль о вѣроятности параллельнаго существованія такой-же по своей свободѣ и цѣнности, но совершенно отрѣшенной отъ міра явленій личности Божественной гдѣ-то внѣ человѣка и міра, на что другіе мыслители возражали въ такомъ смыслѣ, что такою совершенною личностью можетъ постепенно сдѣлаться самъ человѣкъ въ мірѣ. Напротивъ, нашъ авторъ доказываетъ, что послѣдняго никогда быть не можетъ и что самое бытіе человѣка противорѣчиво, но реально соединяющаго въ себѣ свойства міра безусловнаго и міра физическаго, не то чтобы логически *постулируетъ* къ реальности перваго и второго, но прямо *раскрываетъ* въ себѣ ихъ обоюдную реальность и при томъ въ томъ смыслѣ, что безусловное бытіе есть именно всесовершенная Личность, которой образомъ служитъ всякая личность человѣческая, хотя бы въ то же время и подчиненная условіямъ этого видимаго міра. Но если путь къ познанію Бога, къ теизму, такъ коротокъ, то почему всѣ люди не идутъ по нему и даже не соглашаются идти? Отвѣтъ на это можно найти (или по крайней мѣрѣ вывести) въ послѣднихъ главахъ книги. При установленной авторомъ точкѣ зрѣнія ясность боговѣдѣнія обусловливается ясностью сознанія себя, какъ свободной личности, а ясность и полнота этого сознанія, конечно, зависитъ отъ готовности человѣка *отрѣшиться* отъ окружающей суеты и внимательно *вникать въ себя* (стр. 390 и слѣд.). Прибавимъ отъ себя, что нарушеніе этихъ двухъ условій по ученію Отцевъ Церкви и является единственнымъ основаніемъ для невѣрія. Такъ разсуждали и преп. Макарій („О смятеніи въ мірѣ“) и Исаакъ Сиринъ („О познаніи естественномъ и объ Откровеніи“), утверждавшіе вмѣстѣ съ прочими Отцами полную возможность богопознанія для людей добрыхъ. Однако философствованіе автора можетъ возбудить недоумѣніе съ другой стороны: если Богъ познаваемъ естественно, то для чего Откровеніе? На это авторъ отвѣчаетъ прямо, „существованіе человѣка, какъ реальнаго образа Безусловной сущности, строго научно можетъ быть установлено независимо отъ Библіи, на основаніи одного только психологическаго анализа природы и содержанія человѣческой личности... но въ Библіи только можно найти *объясненіе этого дѣйствительнаго факта*“ (292 стр.). Дальше идетъ рѣчь о томъ, что только Библія объяснила загадку человѣческой личности и истину о той неразрывной связи, въ которой она находится съ личностью Божественной, не сливаясь однако съ нею и не отрываясь отъ нея окончательно, не смотря на жизнь, несогласную съ идеей личности (безнравственную). Библія отвѣчаетъ на эти вопросы ученіемъ о твореніи, о

паденіи, о вочеловѣченіи Сына Божія, объ искупленіи и будущемъ воскресеніи. До этихъ истинъ не могъ бы дойти человѣческій разумъ, но узнавъ ихъ отвнѣ чрезъ провозвѣстниковъ Откровенія, онъ въ нихъ находитъ полное удовлетвореніе своимъ запросамъ и разгадку тѣхъ недоумѣній, которыя предъявляются ему наличнымъ противорѣчіемъ существованія человѣческихъ личностей.

Но, быть можетъ, нѣкоторымъ покажется, что всетаки авторъ придаетъ слишкомъ много значенія естественному разуму, находя въ немъ достаточно силъ для утвержденія бытія Бога, какъ всесовершенной личности? Подобное недовольство возможно вслѣдствіе того, что современная философія религіи, или такъ называемое основное Богословіе, чрезвычайно шатко опредѣляетъ предѣлы богопознанія и, по большей части, направляя свои выводы то противъ агностицизма, то противъ раціонализма, въ вопросѣ о богопознаніи становится между двумя стульями. Происходитъ же это по той причинѣ, что въ данномъ предметѣ, какъ и въ большинствѣ другихъ, наше богословіе развивается подъ вліяніемъ протестантскихъ образцовъ и не знаетъ довольно опредѣленнаго ученія о богопознаніи Церковнаго Преданія, оставляя даже безъ должнаго вниманія изреченія Божественной Библіи по этому, столь важному предмету. — Должно сказать, что только западноевропейская мысль установляетъ ученіе о крайней непостижимости Божества для естественнаго разума, о полной таинственности догматовъ, чего не знали мыслители христіанскаго Востока, ибо и Библія, и Отцы не разумъ считаютъ врагомъ вѣры, а глупость (псал. 13) и злую волю людей, не желавшую подчиниться разуму, а страстямъ (Римл. 1). Проповѣдь Новаго Завѣта, т. е. Предтечи, Спасителя и Апостоловъ взывала къ волѣ человѣка, требовала отъ него *покаянія* въ злыхъ дѣлахъ и чувствахъ, какъ главнаго и достаточнаго условія вѣры. И если мы знаемъ немало священныхъ изреченій о томъ, что только благодать св. Духа увѣряетъ насъ въ Божествѣ І. Христа, (1 Кор. XII, 3) и что привлечь ко Христу можетъ только Отецъ, пославшій Его (Іоан. VI, 44), то эти изреченія указываютъ на необходимость Божественной помощи тому очищенію сердца, тому нравственному подъему, безъ котораго человѣкъ не захочетъ и не можетъ воспользоваться даже естественными-то силами разума къ богопознанію, а напротивъ старается отвлечь свое вниманіе отъ истины. Такъ о невѣріи іудеевъ Господь и Евангелистъ выражаются словами пророка, что народъ этотъ ослѣпилъ глаза свои и окаменилъ сердце, чтобы не видѣть и не слышать и не обратиться. Впрочемъ, для подтвержденія той истины св. Писанія и св. Преданія, что не разумъ,

а именно злая воля дѣлаетъ человѣка неспособнымъ къ естественному богопознанію, можно бы привести такое множество изреченій, что это составило бы предметъ новой диссертаціи. Лучше укажемъ на то, что въ Божественномъ Откровеніи можно бы найти изреченія, прямо подтверждающія даже спеціально Несмѣловскія положенія. Сюда прежде всего должно отнести незамѣчаемое въ нашихъ богословскихъ системахъ и незамѣченное нашимъ авторомъ изреченіе книги Премудрости Соломоновой: Богъ сдѣлалъ человѣка *„образомъ вѣчнаго бытія Своего“* (II, 23). Такимъ образомъ не только наша разумность и нравственныя требованія представляютъ собою умаленный образъ Божій, но и вѣчность, т. е. свойство именно безусловнаго бытія, отразилась на личности человѣка. Изреченіемъ Ап. Павла о двухъ природахъ и двухъ законахъ человѣческой личности (Рим. VII, 18—25) авторъ воспользовался въ должной мѣрѣ (стр. 443 и дал.).

Церковное Преданіе и притомъ то, которое слѣдуетъ назвать попреимуществу православнымъ, ибо оно осталось вѣроисповѣднымъ отличіемъ нашей церковной жизни, именно ученіе о подвижничествѣ, точно такъ-же проникнуто мыслью о разности и борьбѣ природы духа человѣческаго съ его душевной и тѣлесной природой, о сообразности первой для жизни въ Богѣ, объ естественности для нея созерцанія Божества и о крайней враждебности ей природы душевной и тѣлесной, подпавшей чрезъ первородный грѣхъ власти міра и освобождающейся отъ послѣдняго лишь постепенно чрезъ благодать, достигаемую подвижническою жизнью. Ученіе это одинаково твердо содержится Отцами Церкви, начиная отъ Мужей Апостольскихъ и Вселенскихъ Учителей, продолжая основателями подвижничества и кончая послѣ—дамаскиновскими учителями монаховъ даже до Никона Черногорца и Ѳеофана Тамбовскаго. Немало соотвѣтственныхъ отеческихъ изреченій собрано и въ диссертаціи нашего автора. По смыслу церковныхъ писателей, а равно и по смыслу диссертаціи г. Несмѣлова, сохраняется, впрочемъ, мысль о наличной трудности естественнаго богопознанія, трудности, доходящей до практической невозможности, но эта невозможность не будетъ неспособностью естественнаго разума, а неспособностью естественной развращенной воли, развращенной настроенности, воспользоваться всѣми способностями разума. Однимъ словомъ мы утверждаемъ, что философское и нравственное ученіе В. И. Несмѣлова вполнѣ согласно съ Православною Церковью не въ смыслѣ только отсутствія враждебныхъ ея ученію мыслей, но въ смыслѣ попредметнаго совпаденія съ ученіемъ св. Писанія и Преданія.

Мы остановились на изложеніи и на научной, и церков-

ной оцѣнкѣ двухъ главныхъ положеній диссертаціи. Однако этимъ далеко не исчерпывается полная ученая ея оцѣнка. Слѣдовало бы тогда оцѣнить выводы каждой главы книги, коихъ содержаніе намѣчено нами выше. Но, въ интересахъ сокращенія и безъ того длиннаго отзыва, скажемъ вообще, что авторъ обнаружилъ рѣдкую силу мысли, съумѣвъ сказать нѣчто совершенно *свѣжее и свое по всѣмъ предметамъ* своего ученаго изслѣдованія, какъ о познаніи, такъ о свободѣ, о реальности міра, о нравственномъ сознаніи и пр.

Читатель, который бы ограничился поверхностнымъ просмотромъ книги, сказалъ бы, что авторъ діалектикъ, построяющій силлогизмы на силлогизмахъ, но читатель внимательный убѣдится въ томъ, что въ данномъ случаѣ онъ имѣетъ дѣло съ *истиннымъ философомъ*, котораго свойство заключается именно въ томъ, чтобы въ ясныхъ положеніяхъ формулировать смутныя интуиціи общечеловѣческаго сознанія, дабы сознательно вникая въ его силлогизмы, всякій радостно восклицалъ бы: „да, это дѣйствительно такъ! да и я сознаю въ себѣ то же самое!“ Философъ не тотъ, который сообщаетъ человѣчеству какія-нибудь неожиданныя диковины, а тотъ, кто изъясняетъ человѣку его-же самого.

Въ этомъ отношеніи слово или рѣчь попреимуществу достояніе философа, а его задача—находить тѣ слова и такъ связывать ихъ, чтобы въ нихъ внимательный слушатель или читатель находилъ давно искомое выраженіе законовъ своего собственнаго сознанія, жизни своей собственной личности. Въ этомъ отношеніи рѣчь или слогъ автора представляютъ собою, особенно начиная съ IV-й главы и до конца (до IX-ой) образецъ философской рѣчи, точной, сильной, какъ у Декарта или Лейбница, ту своего рода *философскую музыку*, въ которой нѣтъ ничего лишняго, ни недостаточнаго, какъ въ литературной музыкѣ истиннаго поэта или стихотворца.

Мы обѣщали сказать нѣчто о недостаткахъ диссертаціи. Они получились отъ того, что авторъ, развивая всю систему своей философіи изъ одной идеи, былъ ей иногда болѣе вѣренъ, чѣмъ слѣдовало. Въ мірѣ все относительно, не исключая и самихъ глубокихъ философскихъ принциповъ и пріемовъ. И вотъ авторъ, установивъ совершенно вѣрный принципъ антропологическаго и этическаго метода богопознанія, слишкомъ настойчиво отвергаетъ всякое значеніе космологическаго и телеологическаго метода. Онъ, повидимому, думаетъ, что для установленія его системы должно ниспровергнуть всякое научное значеніе, такъ называемыхъ доказательствъ бытія Божія, и весьма энергично полемизируетъ съ В. Д. Кудрявцевымъ, защищавшимъ эти доказательства. Правда, авторъ про-

должаетъ съ уваженіемъ относиться къ философскимъ заслугамъ нашего незабвеннаго мыслителя и нерѣдко подтверждаетъ свои выводы его словами, но едвали онъ правъ, отвергая всякое знаніе „доказательствъ". Впрочемъ, далѣе оказывается, что авторъ отвергаетъ ихъ только условно, какъ вполнѣ достаточныя доказательства, и охотно соглашается съ тѣмъ, напр., что „телеологическое объясненіе физической природы въ высшей степени гармонируетъ съ признаніемъ дѣйствительности Божія бытія", хотя и прибавляетъ далѣе, что оно однако не можетъ обязательно привести человѣка къ этой истинѣ (стр. 381). Мы будемъ согласны съ авторомъ, если онъ подъ словомъ обязательно разумѣетъ исключительно философскій методъ, не удовлетворяющійся даже психологическою общепризнанною очевидностью, если она не изъяснена съ точки зрѣнія установленныхъ въ данной системѣ гносеологическихъ законовъ,—но тѣмъ не менѣе и чисто философская (мы уже не говоримъ о популярной) цѣнность признанной авторомъ гармоніи не должна быть умаляема. Именно, и самъ авторъ, оставаясь вѣренъ вышеприведенныхъ словамъ, не имѣетъ права отрицать значенія этихъ доказательствъ, какъ подтверждающей *провѣрки* истины о бытіи Божіемъ. А провѣрка, если она исполняется строго научно, почти равна доказательству въ области философской, а въ наукахъ эмпирическихъ, не исключая и самой точной астрономіи, вполнѣ замѣняетъ собою всякія доказательства. И, если Кудрявцевъ и его единомышленники берутся доказать бытіе Божіе съ такою же убѣдительностью, какъ законъ тяготѣнія (утверждаемый только провѣркой его), то нельзя будетъ умалять ихъ цѣнности. Впрочемъ авторъ *въ этомъ смыслѣ и* не сталъ бы умалять ея, и потому его вина развѣ въ томъ, что онъ не договорилъ до конца своей критики доказательствъ, и это не есть неполнота со стороны точности, а развѣ со стороны ясности, общедоступности.

Послѣ всего вышесказаннаго никому, надѣемся, не покажется преувеличеннымъ, если мы заключимъ свой отзывъ признаніемъ диссертаціи В. И. Несмѣлова не только вполнѣ заслуживающею ему докторскую степень, но и значительно превышающею уровень требованій отъ докторской диссертаціи,—если усвоимъ ей силу не только *отраднаго явленія* въ исторіи философіи, но и серіознаго въ ней *событія*.

Знаменіе времени.

(„Полунощники". Повѣсть Н. Лѣскова) [1]).

Небольшой разсказъ извѣстнаго беллетриста, умѣстившійся въ двухъ осеннихъ нумерахъ „Вѣстника Европы", раздался звонкимъ заушеніемъ Православной Церкви. Смыслъ разсказа заключается въ сравненіи современныхъ религіозныхъ идеаловъ — православныхъ и толстовскихъ. Выводятся представители того и другого религіознаго склада и раскрывается безусловное якобы превосходство послѣднихъ, даже не превосходство, а полная противоположность! Представители православія (отъ лучшихъ пастырей и академическихъ профессоровъ до простолюдиновъ) это сыны тьмы, по Лѣскову, а послѣдователи толстовскаго ученія — сыны свѣта, исполненные любви и самоотверженія, ученики евангелія (разумѣется въ толстовской передѣлкѣ). Значеніе повѣсти заключается въ томъ, что авторъ сопоставляетъ оба міровоззрѣнія не съ научно-теоретической стороны, но въ ихъ жизненномъ воплощеніи, и притомъ въ лицахъ, не вымышленныхъ, но дѣйствительныхъ: его разсказъ вращается около извѣстнѣйшаго дѣятеля Православной Церкви, на котораго съ благоговѣйною любовью взираетъ весь русскій народъ и вѣрующая часть общества.

Содержаніе повѣсти заключается въ томъ, что авторъ отъ нечего дѣлать поѣхалъ изъ Петербурга въ тотъ городъ, гдѣ живетъ означенный дѣятель Церкви и остановился въ гостиницѣ, устроенной для богомольцевъ, которую онъ называетъ „ожидаціей", отъ слово *ожидать*, т. е. свиданія съ тѣмъ духовнымъ лицомъ. Одна часть разсказа состоитъ въ описаніи гостиницы, а другая большая — въ передачѣ слышаннаго авторомъ чрезъ стѣну разговора изъ сосѣдняго ему номера. Характеръ странноприимнаго учрежденія, или ожидаціи, по автору,—весьма неблаговидный. Завѣдующія гостиницей женщины самыми низкими средствами стараются вывѣдать отъ пріѣзжихъ ихъ характеръ и обстоятельства жизни, чтобы затѣмъ все это передать духовному лицу и дать ему возможность разыграть роль пророка и сердцевѣдца, а съ простодушныхъ поклонниковъ сорвать побольше денегъ. Впрочемъ, и люди-то пріѣзжаютъ къ этому человѣку самые ничтожные: то промотавшійся пьяница съ цѣлью наживы, то развратная купчиха, надѣющаяся чрезъ небесную помощь приговорить

[1]) Въ первый разъ была напечатана въ журналѣ „Богословскій Вѣстникъ" 1892 г. февраль.

себѣ любовника, отказывавшагося отъ привольной богатой жизни во имя высшихъ толстовскихъ принциповъ. Купчихѣ этой не спится,—и она заставляетъ старую приживалку разсказывать, какъ та однажды *добывала* новаго пророка для того, чтобы разубѣдить въ толстовскихъ понятіяхъ одну барышню изъ другой купеческой семьи и уговорить ее выйти замужъ за выгоднаго жениха. Въ этомъ разсказѣ описываются самыми неприглядными чертами разъѣзды „духовнаго лица“ по Петербургу, причемъ его вездѣ встрѣчаютъ громадныя толпы народа и путемъ обмановъ, подкуповъ и насилій, хватаютъ изъ кареты въ карету и возятъ изъ дома въ домъ. Наконецъ разсказъ приживалки доходитъ до описанія встрѣчи толстовской дѣвицы съ „нимъ“, какъ выражается разскащица. И что-же? Со стороны дѣвицы высокія рѣчи о любви ко всѣмъ и самоотверженномъ трудѣ, а съ его стороны правила самой мѣщанской хозяйственной морали, направленныя къ убѣжденію дѣвушки выйти за выгоднаго жениха. Барышня отвѣчаетъ изъ толстовскаго евангелія, что она чувствуетъ въ себѣ новую жизнь и предана другому. Священникъ настолько будто-бы чуждъ евангельскихъ понятій, что понимаетъ это чувство новой жизни въ смыслѣ преступной *беременности* и беретъ назадъ свои совѣты о выходѣ замужъ. Другой ученый столичный священникъ по поводу постоянныхъ ссылокъ барышни на евангеліе злостно сѣтуетъ на современное распространеніе св. Писанія, какъ на главную причину ереси и пытается спорить съ нею слѣдующими quasi академическими пріемами. Когда барышня намекнула ему, что наши пастыри — обуявшая соль, онъ „ловко ее осадилъ“, объяснивъ, что только палестинская соль теряла свою солёность на солнцѣ, а русская элтонка не можетъ обуять. Не въ лучшемъ свѣтѣ очерченъ академическій профессоръ, проводящій время въ трактирахъ за билліардной игрой съ пьянымъ купчиной-скандалистомъ. Толстовцы напротивъ представлены, какъ святые; воззрѣнія гр. Толстого авторъ выдерживаетъ весьма строго: І. Христосъ въ рѣчахъ его героини есть только учитель добродѣтели, а не Сынъ Божій; надъ словами Ап. Павла (совершенно отвергаемаго Толстымъ), авторъ издѣвается; въ частности издѣвается надъ тѣми словами Апостола, которыя постоянно приводилъ въ своихъ поученіяхъ и бесѣдахъ главное лицо разсказа — уважаемый народомъ священникъ. Слова эти: „*идѣже умножися грѣхъ, преизбыточествова благодать*“, авторъ кощунственно вспоминаетъ при видѣ множества оборванцевъ, мошенниковъ и проститутокъ на улицахъ города, въ который онъ пріѣхалъ.— Послѣдователи новыхъ quasi-евангельскихъ сектъ упрекаютъ

нашу Церковь въ безжизненности церковныхъ авторитетовъ—въ безплодной, личной аскетической жизни. Послѣдніе годы открыли въ православномъ отечествѣ нѣкоторое новое религіозное движеніе, поднятое дѣлами любви, дѣйственной молитвы и одушевленной проповѣди именно того священника, который выводится въ разсказѣ. Движеніе это отрадно именно съ той стороны, что въ немъ объединялись и аскетическія представленія среднихъ вѣковъ, и жизненная все-объемлющая любовь первыхъ вѣковъ христіанства. Съ этой-же стороны весьма цѣнны печатныя проповѣди и дневникъ помянутаго пастыря. Подобно твореніямъ Св. Тихона, они выше эпохи и народности: чистое, церковно-евангельское христіанство такъ и дышетъ въ каждой мысли проповѣдника. Его творенія и жизнь отражаютъ въ себѣ именно то *царство Божіе*, которое Господь принесъ на землю.—Отсюда весьма понятно, что это явленіе современной церковной жизни болѣе всего возбуждаетъ злобу враговъ Православія, распространителей новоевангельскихъ сектъ.—Отшельники, постники, дѣвственники, молитвенники и т. п. типы православнаго подвижничества не такъ опасны для успѣха ихъ пропаганды, ибо они не только отрицаютъ такіе подвиги, но прямо глумятся надъ ними. Зато какъ имъ сладить съ этимъ новымъ *живымъ* доказательствомъ того, что Православная Церковь нисколько не утеряла ни широты евангельскихъ воззрѣній, ни теплоты любви евангельской, но напротивъ находитъ въ формахъ своего строя—столь ненавистнаго сектантамъ—вполнѣ подходящее средство для проведенія въ общественнонародную жизнь евангельскихъ идей, такъ-что сектантское разрозненіе и даже противопоставленіе послѣднихъ, и нашей бытовой церковности оказывается дѣломъ или недоразумѣнія, или даже злостнаго навѣта.

Г. Лѣсковъ, никогда не державшійся православныхъ воззрѣній въ своихъ религіозно-бытовыхъ очеркахъ, всегда любилъ противопоставлять церковныя понятія съ евангельскими и понемножку кощунствовать. Даже его „Соборяне“ не чужды такихъ пріемовъ. Теперь-же, когда онъ изъ мистика пашковскаго пошиба, послѣ періода отчаяннаго увлеченія спиритизмомъ, примкнулъ къ воззрѣніямъ гр. Толстого, очевидно ему пришло въ голову разгромить наиболѣе живучій оплотъ православной современной жизни. Задача, конечно, заманчивая для сектанта и достаточно увлекательная, чтобы подвигнуть стараго болтуна даже на черную клевету.—Дѣйствительно, довольно раскрыть любую проповѣдь очерненнаго пастыря, чтобы понять, какъ далеко отъ истины обвиненіе его въ непониманіи тайнъ христіанскихъ и въ частности евангельскихъ словъ о новой благодатной жизни, о возрожденіи. Смѣемъ завѣрить

г. Лѣскова, что это ученіе (конечно, не въ пантеистическомъ смыслѣ гр. Толстого), есть постоянная тема его поученій и частныхъ бесѣдъ, и именно ею озаглавленъ его дневникъ въ печатномъ изданіи; эта-же мысль о христіанскомъ возрожденіи чрезъ познаніе жизни и воли Божіей заключается въ осмѣянномъ у Лѣскова изреченіи Ап. Павла: *„идѣже умножися грѣхъ, преизбыточествова благодать“* (Римл. V, 20)—та-же мысль, которая лежитъ въ основаніи притчи „о Блудномъ Сынѣ“. Что касается до пресловутой „ожидаціи“ и пророческихъ шантажей, то при всей предусмотрительности клеветы для цѣлей популяризаціи [1]), надо сказать, что она совершенно не достигнетъ цѣли по отношенію къ людямъ, знающимъ очерняемаго пастыря, потому что всѣмъ имъ извѣстно, что этотъ пастырь всегда уклоняется отъ роли оракула, предсказателя будущихъ судебъ, хотя многіе почитатели стараются поставить его въ такое положеніе.

Извѣстно также всѣмъ знакомымъ съ толстовщиной и то обстоятельство, что даже настоящіе послѣдователи новаго ученія, составлявшіе земледѣльческія общины, никакъ не могутъ похвалиться тою внутреннею удовлетворенностью или воспріятіемъ „новой жизни“, съ которою они изображены у Лѣскова: напротивъ того, искреннѣйшіе между ними съ горькимъ воплемъ отчаянія признаются въ неспособности исполнять требованія нравственнаго долга и тѣмъ ясно свидѣтельствуютъ о невозможности спастись безъ благодати, какъ объяснилъ отвергаемый ими Апостолъ (Римл. VII, 14—25). Такимъ признаніемъ служитъ извѣстное „Письмо“ самого гр. Толстого къ Гильтебранту, а также корреспонденціи изъ „общинъ“, помѣщавшіяся нынѣшнею осенью въ „Смоленскомъ Вѣстникѣ“ одною изъ послѣдовательницъ секты.

Въ теоретическихъ построеніяхъ можно отстаивать заблужденія, но практика нравственной жизни общественной и личной всегда будетъ подтверждать слова Гамаліила (Дѣян. V, 34—40), и мы знаемъ, что вопреки тенденціозной повѣсти Лѣскова, толстовскія общины распадаются чрезъ два, много три года. Православный пастырь, конечно, ничего не потеряетъ отъ клеветъ Лѣскова: было-бы слишкомъ странно, чтобы такой видный дѣятель не былъ-бы никѣмъ очерненъ, когда даже о Спасителѣ *„овіи глаголаху, яко благъ есть, иніи-же глаголаху: ни, но льститъ народы“* (Іоан. VII, 13). Мы обращаемъ вниманіе читателей на выходку Лѣскова съ тою цѣлью, чтобы показать, чего боятся наши секты, съ чѣмъ онѣ могутъ

[1]) Авторъ обращается къ наилучшему, хотя и неразборчиво выбранному средству — къ циничной скабрезности.

бороться только посредствомъ клеветы [1]) и чему злорадно смѣются: подъ послѣднимъ разумѣемъ нападенія автора не на главную личность повѣсти, а на другіе типы. Ясно отсюда и то, въ какую сторону должны быть направлены наши миссіонерскія силы. Въ этомъ смыслѣ повѣсть Лѣскова есть знаменіе времени, а ненавистное ему явленіе нашей церковной жизни—образъ для посильнаго подражанія намъ и мечъ истребленія для сектъ.

„Въ защиту нашихъ Академій"

(два письма въ редакцію) [2]).

I.

„Обличай премудра и возлюбитъ тя", говоритъ священный писатель: даждь премудрому вину и премудршій будетъ". Руководясь такими мыслями, академіи съ готовностью принимали бы всякія указанія на свои несовершенства, лишь бы эти указанія были соединены съ предуказаніями разумныхъ улучшеній и были бы проникнуты искреннимъ доброжелательствомъ.

Къ сожалѣнію наши академіи подвергаются совершенно иного рода укорамъ. У нихъ отыскиваютъ недостатки со злорадствомъ, стараются представить эти недостатки совершенно неискоренимыми изъ ихъ быта, и такимъ образомъ обрекаютъ обличаемаго на безнадежное уныніе. Подобнаго рода укоры проникаютъ все чаще въ печать, все смѣлѣе и рѣзче раздаются въ частныхъ и даже въ полуоффиціальныхъ бесѣдахъ. Почему? Можетъ быть академіи въ послѣднее пятилѣтіе измѣнились къ худшему съ точки зрѣнія порицателей? Нѣтъ, порицатели всегда прибавляютъ, что за послѣднія 12—10 лѣтъ академія стала „приличнѣе", но все же не удовлетворяетъ ихъ требованіямъ. Возникаетъ новый вопросъ: почему же раньше хулители молчали? почему во время толстовскаго устава академія всюду хвалилась въ церковныхъ сферахъ, а поносится теперь, когда она гораздо сильнѣе прониклась церковнымъ духомъ? Не потому-ли, что новыя, отрадныя явленія ея жизни пробудили у друзей церкви новыя, болѣе смѣлыя чаянія, такъ что ихъ порицающій голосъ есть вопль нетерпѣливой, но сочувственной ревности?

---

[1]) Къ чести толстовцевъ — надо оговориться—подобное средство не употребляется ими почти никогда.

[2]) Въ первый разъ были напечатаны въ журналѣ „Православный Собесѣдникъ" 1896 г., Октябрь и Ноябрь.

Такое объясненіе дѣйствительно приложимо къ запросамъ лучшихъ людей, напр. С. А. Рачинскаго, такъ рѣшительно, но весьма преувеличенно очертившаго наши недочеты въ „Русскомъ Обозрѣніи". Впрочемъ, этотъ достопочтенный писатель мало знакомъ съ бытомъ академій, хотя и чрезвычайно ревнуетъ объ усовершеніи пастырства въ нашемъ отечествѣ. Гораздо опредѣленнѣе нападки на академическихъ преподавателей, воспитателей и студентовъ дозволяетъ себѣ другой писатель, какой-то „Православный", печатающійся едва ли не во всѣхъ ежедневныхъ изданіяхъ охранительнаго направленія. Онъ прямо заявляетъ, что въ академіяхъ преподаваніе идетъ вяло, неудачно, а если кто и побойчѣе, то неправославенъ, а насаждаетъ въ студентахъ духъ невѣрія и растлѣнія; духовныхъ академій, какъ учрежденій церковныхъ, у насъ вовсе и нѣтъ, а есть богословскіе факультеты.

Въ каждой строкѣ этого писателя говоритъ какая-то завистливая злоба, и ужъ конечно никто не встрѣтитъ здѣсь сочувственной ревности не только къ академіямъ, но и вообще къ Церкви. На такія нападки и отвѣчать не слѣдуетъ, какъ справедливо писалъ въ „Богосл. Вѣстникѣ" профессоръ Заозерскій, но нельзя не откликнуться на другіе, болѣе угрожающіе голоса повременной печати, распространяющей слухи о переработкѣ нашихъ учебныхъ уставовъ высшею духовною властью. Обидно то, что эти, никѣмъ, конечно, не уполномоченные репортеры, стараются представить дѣло такъ, будто помянутая переработка исходитъ изъ совершенно отрицательнаго взгляда на академіи и семинаріи, какъ на учрежденія, лишенныя и церковнаго, и вообще всякаго нравственнаго содержанія. Такой тонъ усвоенъ репортерами изъ сферъ, довольно устоявшихся въ своихъ воззрѣніяхъ, и его отголоски можно слышать нерѣдко.

Но, можетъ быть, здѣсь тоже сочувственная ревность, въ своихъ обличеніяхъ переходящая въ укоризны, а на самомъ дѣлѣ проникнутая тою же любовью, какъ горькое слово Христово къ книжникамъ и фарисеямъ?

Апологеты академій въ своихъ краткихъ замѣткахъ на страницахъ „Церковнаго Вѣстника" представляютъ дѣло иначе и обвиняютъ своихъ хулителей въ самыхъ низкихъ побужденіяхъ, совершенно отвергая справедливость укоризнъ. Но страстная рѣчь оскорбленнаго сердца, хотя и достойна сочувствія, однако не достигаетъ цѣли, а только разжигаетъ страсти. Мы поступимъ иначе: будемъ предполагать у противниковъ академій самыя лучшія цѣли, а на академіи примемъ, какъ можно, больше вины. Быть можетъ, такой способъ защиты доставитъ больше возможности столковаться по крайней мѣрѣ

съ искренними обличителями и повести рѣчь о всякаго рода улучшеніяхъ не въ качествѣ обвиняемыхъ, а дружно, рука объ руку, потому что кто же не желаетъ улучшенія во всемъ и какое земное учрежденіе не нуждается въ улучшеніяхъ? Итакъ, съ полною готовностью принять на академіи всякую вину, хотя бы лишь въ малой степени ей присущую открываемъ уши къ слышанію укоризнъ. Онѣ разнообразны и тяжки, но общая ихъ почва скоро выясняется и легко можетъ быть выражена въ такомъ положеніи: „академіи существуютъ для нуждъ церкви, но живутъ жизнью, отрѣшенною отъ церкви и являются неспособными служить ей ни въ лицѣ своихъ питомцевъ, ни въ своей ученой литературѣ. Нужны проповѣдники—ихъ мало. Нужны миссіонеры—ихъ почти вовсе нѣтъ. Нужны іереи, благоговѣйные и опытные духовники—если они получаются, то не отъ академической науки. Нужна живая рѣчь просвѣщенныхъ писателей, но академическое слово никакъ не можетъ повліять на умы. Академическое богословіе несамостоятельно, оно носитъ на себѣ слѣды протестантскаго и даже раціоналистическаго вліянія; кромѣ того оно сухо и мертво.“

Допустимъ на время справедливость этихъ указаній, формулированныхъ нами въ самой невыгодной для академіи формѣ и въ самой, повидимому, побѣдоносной для ея противниковъ. При всемъ томъ сами по себѣ эти указанія могутъ только требовать благопріятныхъ для академіи мѣропріятій, которыя бы сближали ее съ жизнью, подымали самодѣятельность, усиливали научную производительность. Увы, наши обличители совсѣмъ не туда клонятъ дѣло. Они приводятъ эти указанія лишь къ тому, чтобы затѣмъ обрушиться на академію градомъ другихъ упрековъ, чтобы представить эти недочеты послѣдствіемъ изъ положительной злой энергіи, будто бы наполняющей жизнь академій. Поэтому улучшеніе послѣднихъ должно состоять не въ усиленіи добрыхъ началъ академической жизни, а исключительно въ подавленіи злыхъ, добрыхъ-же они у ней и не находятъ. Отсюда воззванія къ карамъ, къ изгнаніямъ, ко всякаго рода подавленіямъ и воспрещеніямъ. Миссіонеровъ и дѣятельныхъ ревнителей у насъ мало не потому, чтобы академія не умѣла или еще не успѣла ихъ воспитать, а потому, что она и не сочувствуетъ церкви, что она индифферентна, даже враждебна ей. Въ академіи нѣтъ почвы для воспитанія святой ревности пастырей; здѣсь только раціонализмъ, да исканіе своихъ личныхъ интересовъ, только ученая гордость, да нежеланіе знаться съ нуждами нравственной жизни народа и общества. „Академію, слышимъ мы далѣе, нужно пересоздать, должно сотрясти ея прежніе устои, какъ лишенные нравственнаго содержанія и“....

Ну что-же: и? „И... и создать новые“.

Питомецъ академіи взволнованъ, оскорбленъ, уничтоженъ; свѣтлый обликъ академическихъ воспоминаній, забрызганный такою грязью, разрываетъ его душу на части, но онъ снова собирается съ мыслями и спрашиваетъ: откуда-же вы возьмете эти устои?

Дѣйствительно, нельзя же ихъ изобрѣсти ихъ собственной головы, создать воображеніемъ, если дѣйствительная жизнь намъ ихъ не предъявляетъ. Что же отвѣтитъ собесѣдникъ-обличитель? Если онъ лицо свѣтское, то такъ-таки ничего и не отвѣтитъ, а если духовный, или полудуховный, то подобно „Православному“ будетъ указывать на прежній строй академій, дотолстовскаго времени. На него впрочемъ указываютъ и свѣтскіе совопросники, т. е. тѣ немногіе изъ нихъ, которые нѣсколько знакомы съ нашей исторіей. Они стараются представить дѣло такъ, будто тотъ строй съ нынѣшнимъ ничего общаго не имѣетъ, а разница между ними прежде всего начинается съ того, что тогда академія была согнута въ бараній рогъ, а теперь получила множество привилегій. Итакъ, лѣченіе самое простое: снова придавить ее во всѣхъ отправленіяхъ, и все пойдетъ по старому.

Въ отвѣтъ на такое предложеніе, согласно принятому нами правилу, станемъ опять въ самую невыгодную для насъ позицію: допустимъ, что малое доброе изъ старыхъ академій утрачено и пожелаемъ его возвратить; но удовлетворили ли бы мы нашихъ порицателей? Давала-ли тогдашняя академія миссіонеровъ? Проповѣдниковъ? Публицистовъ? Вліяла-ли на общество? Во всякомъ случаѣ гораздо меньше и слабѣе, чѣмъ настоящая. Правда, тогда, говорятъ, было больше послушанія и покорности въ студентахъ и даже въ наставникахъ, но шли-ли эти студенты къ раскольникамъ, къ сектантамъ, къ язычникамъ, шли-ли священниками въ села, въ городскіе приходы псаломщиками, въ захолустные городишки законоучителями, въ уѣздныя училища преподавателями?

Нѣтъ, тогдашній академистъ зналъ себѣ цѣну. Прежде всего, не вѣрю, чтобы большій процентъ ихъ принималъ священный санъ, чѣмъ теперь; во-вторыхъ, сомнѣваюсь и въ томъ, чтобы изъ академіи выносилась большая способность къ пастырскому дѣланію, чѣмъ нынѣ. Академія была дальше отъ жизни, была замкнутѣе въ отвлеченно книжномъ, или сословномъ интересѣ.

Но, скажутъ намъ, за то больше выходило дѣятелей крупныхъ, высоко одушевленныхъ, почти святыхъ. Не знаемъ мы этой статистики, но, пожалуй, и согласимся условно; мы не задаемся мыслью доказывать превосходства настоящаго

предъ прошлымъ. Пожалуй заявимъ готовность, чтобы академіи вдругъ стали совершенно тѣмъ же, чѣмъ были до шестидесятыхъ годовъ, хотя тѣ-же критики тогда будутъ еще менѣе довольны нами, но теперь мы возражаемъ противъ самаго способа превращенія.

Въ самомъ дѣлѣ, почтимъ старость, и преклонимся предъ іерархами, профессорами и пастырями, учившимися въ то время и понынѣ украшающими собою церковь. Но спросите, откуда они возрасли? развѣ изъ запрещеній, побоевъ, страховъ, которыми порицатели академій хотятъ исправлять насъ?

Нѣтъ, они вамъ скажутъ о Филаретѣ Кіевскомъ, о его святости, мудрости, благости и близости къ академіи; они скажутъ о просвѣщенномъ краснорѣчіи и отзывчивости Иннокентія, о братской простотѣ ректора Филарета Черниговскаго или Димитрія Муретова, о послушническомъ смиреніи Якова Амфитеатрова и А. В. Горскаго, объ апостольской прямотѣ Порфирія, о трудолюбіи Макарія, о блестящемъ умѣ Іоанна Смоленскаго. Они скажутъ вамъ, что они мирились съ семинарской строгостью лишь въ тѣхъ случаяхъ, когда во главѣ семинарской жизни стоялъ убѣжденный аскетъ-монахъ, строгій прежде всего къ себѣ самому, что подъ личиной суровости это былъ отецъ и пастырь, знавшій каждую овцу. Разскажутъ они, какъ Антоній Воронежскій приходилъ въ духовное училище и осыпалъ дѣтей поцѣлуями, какъ самъ читалъ сочиненія семинаристовъ; какъ Аркадій Олонецкій самъ раздавалъ имъ книжки для чтенія, какъ вообще была семейна, дружна та старая жизнь. Іерархи сами побуждали наставниковъ къ печатанію, высоко цѣнили талантъ и мистически благоговѣли предъ ученостью. Ректоры смотрѣли на правильное развитіе питомцевъ, какъ на свое личное дѣло. Бывали, конечно, и явленія иного рода, описанныя Помяловскими и Никитиными; какая была пропорція между свѣтомъ и тѣнью, мы не знаемъ, но всякій согласится съ тѣмъ, что все доброе, нынѣ отчасти утраченное, вышло не изъ тѣни, а изъ свѣта. Возвратите этотъ свѣтъ, и всѣ будутъ рады жить *при свѣтѣніи его*.

Но жизнь осложнилась. Въ школу введено формально-бюрократическое начало; вниманіе ея правителей отвлечено на отписку, на бумаги, на отвѣтственность. Между академіей и іерархомъ поставлена стѣна всякихъ циркуляровъ и отчетовъ; жизнь отлилась въ такую строго опредѣленную форму, что мѣста мало осталось для личнаго почина. Мало того, разросшееся въ громадное дерево епархіальное управленіе отвлекаетъ іерарховъ въ область практически административныхъ интересовъ, такъ что прежнее участіе въ жизни школы и въ

наукѣ стало для нихъ совершенно недоступнымъ. Учрежденія центральныя могутъ вести только чисто формальный контроль надъ жизнью школы. Вотъ въ какомъ смыслѣ все доброе прежнихъ временъ *невозвратимо*. Возвратить-же недоброе, конечно, можно, но кому это желательно? Добраго же надо искать новаго, да стараго-то и искать не позволятъ: навѣрно найдется циркуляръ, въ силу котораго и то, и другое воспрещается.

И новаго добраго ищутъ наши порицатели, но гдѣ? у католиковъ.

Отчего и у нихъ не взять, если оно есть. Но тамъ доброе почти такое-же, какъ въ нашей старой академіи: семейность и близость іерарховъ къ школѣ и воспитателей къ ученикамъ и между собою. Тамъ очень строго, но строгости этой никто не чувствуетъ, потому-что всѣ дружно идутъ къ одной цѣли. Возможно-ли у насъ такое сочетаніе? Можетъ быть, но совершенно въ иной формѣ, потому-что наша школа сословная, а туда собираютъ добровольцевъ уже заранѣе нафанатизированныхъ.

Допустимъ, что та школа хороша, но всякій ксендзъ вамъ скажетъ, что она возможна лишь въ связи со всею системой латинской іерархіи, съ общимъ целибатомъ, съ латинскимъ богословскимъ мракобѣсіемъ. Что мы можемъ отъ нихъ взять? только воспрещенія, надзоры, запиранія? но чѣмъ мы одухотворимъ все это безъ условій латинской іерархіи? не получится-ли у насъ вмѣсто ихъ учебнаго монастыря наша Николаевская казарма.

Уповать на подавленіе всякихъ свободъ можно лишь на время какой-либо катастрофы, когда задача правителей ограничивается исторженіемъ плевелъ, но вѣдь намъ вопіютъ объ отсутствіи положительныхъ началъ, а ихъ можно-ли добыть изъ одной дисциплины и контроля? Кто говоритъ, нужно и то и другое, какъ нужна соль при ѣдѣ, но вѣдь безъ хлѣба-то въ одной соли толку нѣтъ. Много соли можно посыпать, когда хлѣба много. Такъ и дисциплину, и контроль, и воспрещеніе можно умножать по мѣрѣ возрастанія доброй энергіи жизни. Умѣетъ кто одушевить студентовъ церковною ревностью, тогда пусть служитъ всенощныя по три часа и болѣе, устраиваетъ говѣніе во всѣ посты и т. д. А если нѣтъ этого положительнаго условія, то мѣры отрицательныя могутъ только одну услугу оказать, и притомъ минимальную: держать жизнь въ границахъ законности и благопристойности. Въ такой степени онѣ необходимы во всякомъ случаѣ, но вѣдь этимъ наши критики не удовлетворятся, а требовать большаго отъ отрицательныхъ мѣръ вообще нельзя.

Итакъ, мы возвращаемся къ вопросу о новыхъ устояхъ. Новаго отвѣта тщетно будемъ мы ожидать, а искать устоевъ въ теперешнемъ быту духовной школы не пожелаютъ наши критики. Но мы утверждаемъ, что это отрицаніе несправедливо и жестоко. Мы соглашаемся съ тѣмъ, что академія оставляетъ много желать для того, чтобы быть ближе къ прямымъ и насущнымъ нуждамъ церкви и нравственнымъ интересамъ общества и народа, но намъ кажется, что въ ея бытѣ, въ ея настроеніи есть много данныхъ для выполненія своего предназначенія, только эти данныя лежатъ, какъ сѣмена, не орошенныя дождемъ, не согрѣтыя солнцемъ. Академіи нуженъ не холодъ, не засуха, а весна. Академія богата прекраснымъ нравственнымъ содержаніемъ, часто незримымъ для посторонняго судьи и даже нецѣнимымъ ея собственными сынами, потому что они, будучи очень учеными въ философіи и богословіи, мало знаютъ жизнь и не могутъ сравнить своего съ чужимъ. Объ этомъ добромъ и хотѣлъ бы я припомнить изъ недавняго прошлаго, когда я близко стоялъ къ академіи. Когда-то я принадлежалъ ей всецѣло, потомъ лишь соприкасался съ нею, перейдя въ сферу иного рода, но всетаки высоко цѣню ее, не смотря на особенность своего положенія.

Впрочемъ, рѣчь, конечно, не обо мнѣ, случайномъ корреспондентѣ духовнаго журнала, но о самой дѣйствительности, которую мы хотимъ здѣсь воспроизвести послѣ этого общаго вступленія. Скажемъ впрочемъ еще вдобавокъ, что безнадежно-отрицательный взглядъ на современную академію вовсе чуждъ тѣхъ свѣтлыхъ представителей старой академіи, которыми она справедливо можетъ хвалиться, и даже тѣхъ лучшихъ сыновъ церкви, которыя возросли внѣ академіи. Дѣйствительно то явленіе достойно вниманія, что іерархи-аскеты стараго типа—недавно почившіе, а также и здравствующіе понынѣ, относятся къ академіи съ сочувствіемъ и надеждой.

Упомянемъ только умершихъ. Вотъ вамъ Святитель Ѳеофанъ-Затворникъ. Читайте его предсмертные „Отвѣты Монахамъ“, гдѣ все идетъ рѣчь о студентахъ и объ академіи — отношеніе самое довѣрчивое, сочувственное. Таковъ же былъ Преосв. Германъ, всегда дѣлившійся со студентами своими средствами, тайно, по Божественной заповѣди. Таковъ Антоній Казанскій, недовольный новымъ уставомъ, но никогда не переставшій любить академію и надѣяться на великую отъ нея пользу для Церкви. Таковъ и миссіонеръ Веніаминъ Иркутскій и другой, недавно почившій Епископъ Діонисій, самъ даже не учившійся въ академіи, но съ любовію ей сочувствовавшій. Мало того, таковъ и знаменитый о. Амвросій Оптинскій, поддерживавшій самыя живыя отношенія съ двумя ака-

деміями. Валаамскіе старцы, и Кіевопечерскіе схимники, и и духовники Сергіевой Лавры, кажется, никому столько не пишутъ писемъ и бесѣдъ не удѣляютъ, какъ студентамъ и молодымъ профессорамъ четырехъ академій. Слава Богу, еще рано говорить объ удаленіи академій отъ церковной почвы; еще рано, повторимъ мы, или уже поздно, и то и другое вѣрно.

О наставникахъ. Мы учились въ самую бурную эпоху академической жизни. Въ четвертомъ классѣ семинаріи уже весной насъ засталъ новый законъ, извѣстный у семинаристовъ подъ именемъ Мартовскаго, которымъ воспрещалось принимать ихъ въ университеты безъ экзамена на аттестатъ зрѣлости. Для академій этотъ законъ имѣлъ значительныя послѣдствія: академіи переполнились, но, конечно, не особенно преданными богословію студентами. Сколько сюда вошло народу съ дѣтства мечтавшаго о томъ, чтобы быть медиками или естествовѣдами, а тутъ снова сиди въ духовной школѣ. Но высшее образованіе всетаки лучше, чѣмъ одно среднее, и вотъ въ 1883 годъ въ двухъ академіяхъ оказалось по 400 студентовъ изъ коихъ половина проживала на квартирахъ среди всякой учащейся молодежи обоего пола—университетской, медицинской, инженерной и пр. Столичный или полустоличный жаръ, конечно, позахватилъ молодыя головы, а ожесточеніе на неудавшійся планъ жизни тоже дѣлало свое дѣло. Понятно, что вкусы и интересы большинства учащихся были направлены отнюдь не къ охранительнымъ идеямъ и не въ области этихъ идей могли наставники пожинать лавры популярности.

Университетскіе профессора, въ значительной части своихъ представителей давно уже откликались на запросы возбужденныхъ нервовъ студенческой толпы и упивались рукоплесканіями, о чемъ читай В. Розанова въ „Русскомъ Вѣстникѣ“. Кажется, чего бы и нашимъ смотрѣть? Надзору тогда за академіями собственно и не было. И въ аудиторіяхъ, и гдѣ угодно можно было говорить безнаказанно все, что въ голову взбредетъ. И однако никто никогда не намекнулъ даже на что-нибудь, чѣмъ бы могъ взбударажить горячія головы, а напротивъ большинство наставниковъ досаждало этимъ головамъ различнаго рода предостереженіями и обличеніями развращеннаго вѣка. Какъ сейчасъ помню рѣчь о. ректора предъ молебномъ въ началѣ ученія.

Напоминалъ онъ о горестномъ событіи 1-го марта, разсказывалъ, насколько далеко зашла революціонная зараза въ общественную жизнь. „Но участвовали ли студенты академій въ такихъ кружкахъ? спрашиваютъ меня. Я смѣло отвѣчаю: нѣтъ, наши студенты слишкомъ развиты нравственно, чтобы

сдаваться на такую нелѣпость. Да хранитъ же и впредь Господь нашу дорогую академію, нашу *святую* академію, какъ я ее называю", такъ заключилъ онъ свое слово.

Разошлись мы по аудиторіямъ; одушевленія было тогда больше, чѣмъ нынѣ. Нѣсколько профессоровъ были завзятые ораторы и моралисты. Теперь они умерли, а все, какъ живые, въ памяти нашей. Каковы были ихъ убѣжденія? преимущественно славянофильскія и всегда религіозно-патріотическія...

Впрочемъ, о двухъ профессорахъ говорили, что они невѣрующіе. Преподавали они философскія науки и хотя въ спиритуалистическомъ направленіи, но съ такимъ безпристрастіемъ и подробностью излагали отрицательныя теоріи, что были между нами подозрительные умы, которымъ казалось, что за этимъ безпристрастіемъ скрывается невѣріе или по крайней мѣрѣ индифферентизмъ. Помню, во дни академическихъ праздниковъ нѣкоторые студенты сговаривались оглядываться поочередно, чтобы усмотрѣть, крестится ли такой-то и такой-то. Показанія соглядатаевъ были какъ-то несогласны и сбивчивы, а потому мы оставались при нѣкоторомъ подозрѣніи. Но вотъ переходимъ на третій курсъ; разбираемъ кандидатскія темы. Я почему-то выбралъ ее именно у одного изъ подозрѣваемыхъ: пришлась тема по сердцу, да и раньше случалось заниматься поставленнымъ въ ней вопросомъ. Набралъ я, какъ полагается, французскихъ и нѣмецкихъ книгъ и уѣхалъ на вакаціи. Начитался ими вдоволь, а по возвращеніи подхожу къ своему профессору и прошу у него содѣйствія къ выпискѣ французскаго Секретана. „Зайдите ко мнѣ, я вамъ дамъ свою", а самъ смотритъ въ землю. О немъ говорили, будто онъ не знаетъ въ лицо ни одного знакомаго, что будто онъ однажды вошелъ въ чужую пустую аудиторію, откланялся, прочиталъ лекцію, снова откланялся и вышелъ, не подозрѣвая, что читалъ стѣнамъ. Такъ былъ человѣкъ застѣнчивъ, мудрено-ли, что стѣснялся обнаруживать свои убѣжденія, когда этого не требовалось характеромъ преподаваемой науки. Къ этому человѣку звонился я на другой день.

Когда я звонилъ, то чувствовалъ себя прескверно. Я и учителей боялся, а профессоръ былъ въ моемъ сознаніи, если и не полубогомъ, то во всякомъ случаѣ человѣкомъ необыкновеннымъ, входить же въ домъ такого человѣка мнѣ ни разу не приходилось еще; казалось, у него все должно быть особенное—и диваны, и занавѣски, и шкапы. Скоро мнѣ отворили и я вошелъ въ прихожую холостой квартиры своего патрона. Входъ въ залу былъ налѣво открытый, а направо запертая дверь въ другую комнату. „Доложите, что студентъ за книгой", и дожидаюсь въ передней. „Не знаю, гдѣ они",

отвѣчала служанка, и пріотворила дверь направо въ кабинетъ. Были осеннія сумерки. Вдругъ вижу въ кабинетѣ мягкій свѣтъ лампады. Смотрю внимательнѣе и вижу кіотъ, въ немъ образъ Божіей Матери и деревянное Распятіе. Ну, слава Богу, кончились мои сомнѣнія, уже теперь я задамъ товарищамъ, сомнѣвавшимся въ религіозности моего патрона. „Пожалуйте", вдругъ раздается голосъ изъ залы. Я бросился на голосъ, какъ былъ въ пальто и калошахъ: до приличій-ли при такомъ смѣшанномъ настроеніи. Подхожу, мнѣ пожимаютъ руку и даютъ книгу. „А прочитали ли вы тѣ двѣ главныхъ книжки?" спрашиваетъ профессоръ. Я заволновался: „какъ же, но вѣдь это грубое отрицаніе евангельской исторіи, а не научное ея объясненіе". „О, конечно", съ грустью, но и съ мягкимъ сочувствіемъ къ моей искренности, отвѣчалъ собесѣдникъ: „чрезвычайно тяжелое настроеніе „выносишь отъ такого чтенія", продолжалъ онъ со вздохомъ: „а вѣдь моя наука требуетъ его постоянно".

Ага! мелькнуло у меня въ головѣ: теперь конецъ сомнѣніямъ! и какъ школьникъ, нашедшій запрятанный гостинецъ, побѣжалъ я прочь, еле простившись съ профессоромъ, который очевидно хотѣлъ еще поговорить, но по собственной застѣнчивости не съумѣлъ меня удержать; сомнѣваюсь, чтобы онъ запомнилъ и мою наружность, потому что, стоя противъ меня, все время смотрѣлъ въ полъ, запачканный моими калошами.

Другого нельзя было назвать застѣнчивымъ, но никогда на лекціяхъ не слышали мы отъ него о Христѣ, или о Церкви. Правда, и наука-то была свѣтская, но кажется, отчего бы не проговориться? Вѣдь знаетъ, что его уважаютъ: одинъ авторитетъ его помогъ бы опознаться студенту въ міровоззрѣніи. Онъ былъ семьянинъ и посѣщалъ съ семьей богослуженіе, но это намъ казалось недостаточно убѣдительнымъ: можетъ быть, ради дѣтей?

Съ такимъ недоумѣніемъ я и курсъ кончилъ, да вѣроятно съ нимъ бы остался, еслибъ Богъ не свелъ меня съ профессоромъ верстъ за 700 отъ академіи въ одномъ большомъ монастырѣ. Перехожу я отъ святыни къ святыни и встрѣчаю его огромную фигуру — „вы здѣсь какъ?" — Я то на богомолье, а вы-то вотъ какъ? „И я затѣмъ-же; только вотъ вы были въ М—й церкви? она заперта". Былъ, мнѣ знакомый монахъ отперъ. „Окажите, батенька, протекцію, а то вѣдь уѣзжать, не побывши тамъ, стыдно". Я чуть рта не открылъ отъ удивленія; церковь отворили и мой собесѣдникъ растянулся предъ ракой во весь гигантскій ростъ; потомъ благодарилъ за содѣйствіе.

Вотъ вы какой NN, а вѣдь наши долго подозрѣвали, что вы ни во что не вѣруете. И что бы вамъ иногда сказать Господь нашъ Іисусъ Христосъ, или что-либо подобное? или стыдитесь? „Нѣтъ-съ, я своихъ убѣжденій отродясь не стыдился, а хотѣлъ, чтобы ваша братія своимъ умомъ доходила по моимъ лекціямъ. Не все-же на помочахъ ходить; авторитетовъ религіозныхъ у насъ и безъ меня довольно, а вы мозгами поворочайте хорошенько, такъ и по моей наукѣ къ тому-же придете".

Объ одномъ профессорѣ другой Академіи, теперь тоже почившемъ, говорили, что онъ издѣвается надъ Православіемъ. Недавно попались мнѣ его лекціи, буквально записанныя. Есть кое-какое вліяніе ортодоксальнаго протестантства, есть шутки надъ нашими учебниками, но первое явленіе едва-ли даже соединялось съ мыслію о нѣкоторой нетвердости въ церковномъ направленіи. Вѣдь всякій просвѣщенный человѣкъ знаетъ, что граница между протестантскимъ богословствованіемъ и православнымъ намѣчена еще очень неясно, и, подобно русской границѣ съ Китаемъ или Хивой, постоянно передвигается въ ту или другую территорію, тоже и съ латинствомъ. И прежде всего это вліяніе сказывается въ нашихъ учебникахъ, особенно по Св. Писанію, по богословскимъ системамъ, и по церковной исторіи. Что же касается до вышучиванья самыхъ учебниковъ, то можно назвать это не вполнѣ педагогичнымъ, но никакъ не противоцерковнымъ дѣломъ. Вообще, врагъ церкви никакого утѣшенія не нашелъ бы въ упомянутыхъ лекціяхъ. Правда, тамъ еще не очень дружелюбно отзывался авторъ о монахахъ; но вѣдь это кажется почти общее настроеніе бѣлаго духовенства и духовнаго сословія „простой домашній споръ славянъ между собою".

Да и какъ могутъ профессора не поддерживать религіозное направленіе въ своихъ чтеніяхъ, когда они живутъ со своими слушателями почти одной церковной жизнью? Приходилось намъ бывать за богослуженіемъ во всѣхъ четырехъ академіяхъ. Наступаетъ время елеопомазанія или цѣлованія креста, и вотъ всѣ наши ученые тянутся вереницей къ святынѣ. Пусть человѣка два-три не явятся, но придетъ недѣля говѣнія, страстныя службы, свѣтлая заутреня. Вѣдь тутъ ужъ они всѣ до одного, и вы увидите, что большая ученость вовсе не отняла у этихъ людей той стихіи, которая влита въ ихъ душу въ раннемъ дѣтствѣ, въ селѣ, въ смиренной семьѣ іерея или дьячка.

До отрицанія-ли, когда не только мысли, но и всѣ нервы проникнуты были церковностью, или какъ читаемъ въ псалмѣ: *„вся кости мои скажутъ—Господи, кто подобенъ Тебѣ, избавляющему слабаго отъ сильнаго"* и пр. (XXXIV, 10).

Мы вспомнили то, что наиболѣе на руку нашимъ немилосердымъ судьямъ, но что такое вообще средній типъ академическаго профессора? Это типъ чрезвычайно мягкій, смирный и неприхотливый. Нужно имѣть много задирательной способности или суетливой безпорядочности, чтобы возбудить враждебное броженіе въ академической средѣ. Помню слова митрополита Михаила Сербскаго, обращенныя къ учащей и учащейся академіи: „Привѣтъ тебѣ, тихій пріютъ духовнаго просвѣщенія!“ умиленнымъ голосомъ вѣщалъ маститый старецъ.

„Но профессора горды, заносчивы“, говоритъ намъ *Православный*. Это совершенная неправда. Конечно, изъ 120 человѣкъ въ любомъ обществѣ, даже, напр., въ лучшемъ монастырѣ, всегда найдется 5 — 6 человѣкъ, не подходящихъ подъ общій характеръ, но мы увѣрены, что всякій, вращавшійся въ разнообразныхъ сферахъ, наблюдатель согласится, что ни одно общество людей, состоящее въ параллельныхъ чинахъ, не держитъ себя такъ доступно и просто, какъ профессора академій. Мнѣ пришлось познакомиться съ однимъ студентомъ, который, когда поступалъ въ академію, то, подъѣхавъ впервые въ академическому крыльцу, принялъ сидѣвшаго на немъ смиренно одѣтаго профессора за сторожа и и съ разудалой ухваткой крикнулъ: „эй, старикъ, тащи что ли мой чемоданъ, или другого служителя приведи“. Сейчасъ, отвѣтилъ владимірскій кавалеръ, и войдя въ домъ, выслалъ швейцара: „тамъ новички пріѣхали, возьмите вещи“. Другому ординарному профессору пришлось выслушать подобное же распоряженіе въ банѣ: „Слушай-ко, дядя, отодвинь свое бѣлье на конецъ лавки, видишь—я тутъ сѣлъ“. Распоряженіе новичка было безпрекословно исполнено, но каково было его настроеніе, когда ему чрезъ день пришлось сдавать этому дядѣ экзаменъ?

„Тихій пріютъ духовнаго просвѣщенія!“ Да и нуждается-ли въ ходуляхъ истинная ученость, глубокій умъ и чистое сердце! Просвѣщенное юношество отлично знаетъ басню о двухъ бочкахъ и развѣ только тогда нарушитъ отношеніе между ученикомъ и учителемъ, когда, встрѣтивъ послѣдняго, не узнаетъ въ лицо. Оно понимаетъ авторитетъ многолѣтняго ученаго труда, авторитетъ честной службы, авторитетъ священной простоты. Васъ-ли оно забудетъ, дорогія тѣни усопшихъ смиренниковъ? Вотъ Иванъ Степановичъ Якимовъ, всегда окруженный „жидами“, т. е. гебраистами, величающій студентовъ по имени и отчеству; вотъ Викторъ Димитріевичъ Кудрявцевъ, генералъ, въ которомъ не было ничего генеральскаго, какъ говорили ораторы надъ его гробомъ. Это—тотъ, кто никогда не возвышалъ голоса, но котораго слушали всѣ, не только ученики, но и сослуживцы; вотъ покойный Порфирьевъ, въ

присутствіи котораго никто не рѣшался допустить даже веселой шутки, не смотря на глубокое смиреніе старца.

Люди гордые развѣ будутъ пѣть со студентами на клиросѣ, читать въ стихарѣ шестопсалміе? развѣ будутъ тѣсниться къ о. Іоанну Кронштадтскому, какъ простые мужики, встрѣчать его восторженнымъ привѣтомъ, какого не удостоивается никто, кромѣ развѣ ихъ архипастырей. Вспомнимъ отвѣтныя слова преподобнаго пастыря на одинъ изъ академическихъ привѣтовъ; они напечатаны были, кажется, въ Церковномъ Вѣстникѣ: „Я обязанъ академіи не только образованіемъ, но и въ значительной степени своимъ чисто религіознымъ развитіемъ“. Это слово, конечно, правдивѣе, чѣмъ газетная брань.

„Но преподаютъ профессора вяло, не вліяютъ на общество, не научаютъ студентовъ проповѣдывать слово Божіе“.

Устранимъ ложный и обидный отзывъ о преподаваніи, а остановимся на общественномъ призваніи академіи. Конечно, здѣсь желать надо многаго, но зависитъ ли это отъ профессоровъ, отъ академіи? Здѣсь рѣчь о цѣлой исторіи русскаго духовенства, русской школы, русскаго народа. И если подобные упреки находятъ себѣ мѣсто, то именно потому, что никто другой, какъ современная академія—пусть въ недостаточной еще мѣрѣ—дала понять, что общественная жизнь и внутреннее настроеніе общества должно быть предметомъ нарочитой заботы пастырей и богослововъ. Правда, наши духовныя лекціи для публики несовершенны, малочисленны и не очень популярны, но и это то, что есть, вышло отъ академіи, и никто не можетъ отрицать этого, ибо исторія дѣла у насъ предъ глазами. Всѣмъ извѣстно, что внѣбогослужебныя собесѣдованія и чтенія для публики начались въ „Обществѣ Религіозно-Нравственнаго Просвѣщенія“, которое создано Петербургскими магистрами, а на ноги поставлено Янышевскими питомцами; затѣмъ оно еще тѣснѣе соединилось съ академіей и нашло себѣ сильную помощь въ ея студентахъ, которые затѣмъ, по окончаніи курса, становились главными дѣятелями Общества. Оттуда дѣло пошло по провинціямъ и всюду насаждалось *молодыми академистами*. Хороша-ли, плоха-ли у насъ проповѣдь и общественное слово, но оно идетъ изъ академій. Изъ академій-же идетъ и борьба противъ раскола, и борьба противъ сектъ. Кому неизвѣстно, что первая утверждается на имени двухъ академическихъ профессоровъ, а органъ второй наполняется профессорами-же. Миссіонеровъ у насъ мало, это правда, но посмотрите, не наибольшій-ли процентъ ихъ представителей—академики. Не академики-ли—лучшіе борцы противъ штундистовъ? А монашество ученое?

не лучшіе ли изъ его представителей постригались въ академіяхъ? Теперь спросите: во чье имя клянутся эти полемисты, миссіонеры, монахи, проповѣдники? и узнаете, что ихъ почва всецѣло въ академіи, да притомъ не въ отдѣльныхъ только личностяхъ, но и въ цѣлой жизни академіи, и ни отъ одного изъ нихъ не услышите огульнаго осужденія академіямъ.

Но вы бы желали болѣе напряженной связи академіи съ жизнью церкви. Я увѣренъ, что академія желаетъ того-же. „Почему-же она не добивается?“ Мы сказали уже, что люди духовные — люди скромные и робкіе; они будутъ работать и усердно, но голосъ призывающій и вдохновляющій потребенъ свыше. А такого голоса они не слышатъ и едва ли имѣютъ достаточно данныхъ надѣяться на сочувствіе. Осуждать академіи въ безучастіи къ жизни церковной можно было бы тогда, еслибъ они наблюдались послѣ призыва. Вотъ еслибъ профессорамъ предлагались къ обсужденію богословскіе вопросы, созывались бы они для сего на съѣзды, приглашались бы въ качествѣ руководителей миссіонерскихъ собраній или студенческаго проповѣданія въ мѣстахъ, колеблемыхъ ересью; еслибъ требовали ихъ отклика на всякое слово и явленіе въ жизни общественной; еслибъ спрашивали ихъ о преподаваніи хоть закона Божія въ свѣтскихъ училищахъ, однимъ словомъ, еслибъ пробуждали ихъ энергію къ участію въ общецерковной жизни, тогда, конечно, и жалобамъ нашихъ критиковъ пришелъ бы конецъ. Вѣдь всѣ эти явленія жизни церковной отдѣлены отъ академій, и на участіе послѣднихъ во всемъ этомъ взгляды у людей вліятельныхъ весьма различные. И конечно, не въ возвращеніи къ дореформенной эпохѣ искать врачевства намъ: тогда напротивъ и то немногое, что выросло подъ недавнимъ солнышкомъ, заглохнетъ окончательно, а сближеніе профессорской дѣятельности со всѣми сторонами жизни церкви, конечно, желательно, но для этого нуженъ не жезлъ біющій, а узы любви по сказанному: *„узами человѣческими влекъ Я ихъ, узами любви; и былъ для нихъ, какъ бы поднимающій ярмо съ челюстей ихъ, и ласково подкладывалъ пищу имъ“* (Ос. XI, 4).

Въ заключеніе этого перваго письма, прибавлю то, съ чего бы я долженъ начать письмо къ г. редактору. Отдѣленный отъ жизни академіи, я не переставалъ ей сочувствовать и печалиться по поводу тѣхъ нареканій, которымъ она подвергается. Но молчалъ, ожидая, что кто либо изъ профессоровъ выступитъ со словомъ защиты; но вотъ мнѣ пишетъ пріятель: „какъ же мы сами будемъ хвалить себя?“ Тогда рѣшился сказать и я свое неумѣлое слово. Въ слѣдующемъ письмѣ хочу написать Вамъ о томъ, что нужно учащимся въ

академіи, чтобы умножить отъ нихъ пользу для Церкви, а пока прекращаю и перечитывать не стану: чувствую, что нескладно, но авось правдивость и непосредственное чувство замѣнятъ стройную связность доводовъ.

II.

Когда мы видимъ мостъ, перекинутый чрезъ широкую рѣку и стоящій на каменныхъ быкахъ, то ясно представляемъ себѣ грандіозность этой постройки, хотя бы она и не очень возвышалась надъ уровнемъ глубокой воды. Мы отлично понимаемъ, сколько трудовъ стоило поднять огромную кладку отъ песчанаго дна до поверхности, и хорошо сознаемъ, что возносящаяся къ звѣздамъ колокольня не требовала такихъ усилій, затратъ и времени, какъ это невзрачное, низкое сооруженіе, по которому съ грохотомъ тащатся обозы.

Почему-же, зная толкъ въ постройкахъ каменныхъ, мы такъ мало умѣемъ цѣнить сокровенное устройство душъ? Предъ вами типъ зауряднаго сравнительно священника-академиста, напр. законоучителя. Онъ не блещетъ силою слова, не увлекаетъ своимъ священнослуженіемъ, не восхищаетъ уроками. Правда, въ немъ нѣтъ и ничего соблазнительнаго; ученики помнятъ его по окончаніи курса болѣе прочихъ своихъ наставниковъ; онъ умѣетъ отвѣтить спокойно и толково на всякое ихъ недоумѣніе въ дѣлахъ вѣры; возникающія непріятности въ Совѣтѣ или щекотливыя столкновенія съ юношествомъ улаживаются благодаря его терпѣнію и благоснисходительности; и однако, слово его всегда твердое и убѣдительное.

Таковъ средній типъ воспитанниковъ академіи, и духовнаго, и мірянина. Что вы о немъ скажете? вамъ кажется, что этого слишкомъ мало, вовсе мало? вы говорите, что онъ долженъ представлять собою силу созидающую и сокрушающую, что слово его должно исторгать слезы, его молитва вздохи сокрушенія, его ученость—привлекать напряженное вниманіе.

Кто говоритъ, хорошее бы дѣло было, но вѣдь и въ золотой вѣкъ святой древности Златоустъ былъ только одинъ, а Кирилловъ двое, да эти и вооружали противъ себя вселенную. „Помилуйте, да къ чему тутъ пятнадцатилѣтнее ученье, вѣдь такъ-то исполнять обязанности всякій начетчикъ можетъ". Вотъ и посмотрите начетчиковъ, тогда и вспомните сравненіе моста и колокольни. Наше время для начетчиковъ, для свободнаго религіознаго таланта, самое благопріятное. Мы знаемъ ихъ среди миссіонеровъ; встрѣчаемъ бывшихъ офицеровъ между священниками, заходятъ они и выше. Но прежде всего ихъ все-таки очень мало. А если изъ стомилліоннаго населенія ихъ набирается 20 — 30 человѣкъ, то согласитесь, что на

такую силу разсчитывать нельзя намъ, когда мы нуждаемся въ 40.000 священниковъ для замѣщенія существующихъ вакансій и, по крайней мѣрѣ, въ двойномъ ихъ количествѣ — для удовлетворенія дѣйствительныхъ духовныхъ нуждъ народа. Обратимся къ качествамъ этихъ религіозныхъ талантовъ. Не будемъ требовательны, и удовольствуемся пока ихъ послужными списками. Васъ тутъ сразу поражаетъ ихъ бѣготня съ мѣста на мѣсто, иногда яркіе слѣды бурныхъ служебныхъ столкновеній, а то и скандальной хроники, и наконецъ, нерѣдко—расторженіе или снятіе сана. Тѣ немногіе изъ нихъ, которые на первыхъ порахъ заставляли о себѣ говорить, быстро переживали затѣмъ свою славу, особенно миссіонеры. Почему? потому что оказывались мелкой землей, лежавшей на камнѣ, которая могла дать ростъ сѣмени слова Божія лишь ненадолго, подъ вліяніемъ влаги.

Но что сказать вообще о служебныхъ неудачахъ этихъ пастырей? Почему они оказывались ниже средняго типа нашего священника? Да потому, что не имѣли той подводной постройки, которая нужна для моста, чтобы онъ держался надъ водой. Видно, что и самая заурядная дѣятельность священника не есть математическій нуль, а нравственный подвигъ, построенный на основахъ труда, богословскаго просвѣщенія, сердечной мягкости, цѣломудрія, а главное—терпѣнія и терпѣнія. Всѣ эти качества нашъ священникъ стяжалъ отъ благочестивыхъ родителей и отъ школы. Послѣдняя, пожалуй, и не съумѣла его одушевить такимъ огнемъ, какимъ пылалъ Іоаннъ Дамаскинъ или пророкъ Іеремія, но дала ему достаточно и просвѣщеннаго знанія, и нравственной устойчивости, чтобы твердо стоять противъ тѣхъ бурь, что не могутъ выдерживать пастыри, хотя и ревностные, но не подготовленные. Пастырь всегда борецъ противъ міра, какъ грѣховной силы, возстающей на вѣру, а въ наше время онъ долженъ быть еще борцомъ противъ духа этого времени, духа невѣрія и религіознаго равнодушія. — Конечно, только тотъ борецъ совершенъ, который бываетъ побѣдителемъ, а таковымъ бываетъ нашъ пастырь не часто, но и то, что ему удается исполнить, т. е. отстоять авторитетъ вѣры, удержать въ ея оградѣ, хотя бы лучшихъ изъ овецъ своихъ, не пасть подъ напоромъ тяжелыхъ впечатлѣній среди маловѣрующаго общества, наконецъ, самому-то не поколебаться въ своихъ убѣжденіяхъ и въ строѣ своей жизни—вотъ та твердыня, хоть и не высокая и не поражающая взоръ, но все же устойчивая и надежная, какъ каменный мостъ чрезъ большую рѣку, умѣлой рукой основанный на самомъ незримомъ днѣ ея.

Мнѣ случалось служить на разныхъ окраинахъ нашего

отечества и повидать не мало духовныхъ лицъ безъ нашего богословскаго образованія, а съ образованіемъ заграничнымъ или со свѣтскимъ. Иныхъ священный санъ надмѣваетъ, другихъ напротивъ ожесточаетъ, приниженное сравнительно съ чиновничьимъ, положеніе священника. Многіе изъ нихъ находятся въ духовной прелести, считаютъ себя непризнанными свѣтильниками и въ то-же время вносятъ въ свою пастырскую дѣятельность гораздо больше соблазна, нежели свѣта. И чѣмъ больше они напыщены такими мыслями и презрѣніемъ къ собратьямъ своимъ духовнаго происхожденія и воспитанія, тѣмъ сами они безполезнѣе. Мы не стоимъ за то, чтобы богословскій дипломъ ставить неизбѣжнымъ условіемъ для принятія священнаго сана; и безъ этого диплома нѣсколько пастырей возбуждаютъ къ себѣ общее благоговѣйное почитаніе; мы далеки отъ того, чтобы считать дипломъ ручательствомъ пастырской правоспособности, но намъ грустно слышать несправедливыя фразы о томъ, что академія священнику не нужна; говорящій такія фразы подобенъ или пѣтуху предъ зерномъ жемчужнымъ, или свиньѣ подъ дубомъ вѣковымъ.

Мы совершенно согласны съ тѣмъ, что академическое образованіе должно стоять ближе къ жизни церкви, къ нравственнымъ интересамъ общества и народа, нежели въ настоящее время. Но зависитъ это сближеніе очень мало отъ самыхъ академій. Строй академической жизни и характеръ занятій опредѣляется дѣйствующимъ Уставомъ, который въ существенныхъ чертахъ все тотъ же, какимъ онъ былъ введенъ 30 лѣтъ тому назадъ, когда изъ академій хотѣли сдѣлать учительскій институтъ безъ внесенія въ нихъ педагогической практики. Въ недавнемъ времени предпринятъ рядъ мѣропріятій, вносящихъ въ жизнь академіи духъ болѣе церковный, но эти мѣропріятія очень робки и слабы и при томъ характера чисто отрицательнаго, стѣснительнаго, и вдобавокъ чрезвычайно общаго. То идетъ рѣчь объ усиленіи богослуженія, то о болѣе спеціальномъ содержаніи курсовыхъ сочиненій, а то вдругъ вносится реформа совершенно иного духа, какъ напр., введеніе университетской формы для студентовъ академіи только съ бѣлыми пуговицами вмѣсто желтыхъ.

Какъ бы сочувственно ни смотрѣть на эти мѣропріятія, но все же сохраняется то положеніе, что академія поставлена въ условія жизни отдѣльной отъ церкви, болѣе отдѣльной, чѣмъ всякая другая профессіональная школа съ тою отраслью жизни, къ которой готовитъ своихъ питомцевъ, напр., народныхъ учителей, офицеровъ, моряковъ, медиковъ, инженеровъ, живописцевъ.

Строй студенческихъ обязанностей таковъ, что наиболѣе

усердное исполненіе послѣднихъ, взятое отдѣльно отъ другихъ, чисто бытовыхъ сторонъ студенческой жизни, ближе всего создаетъ изъ юноши *ученаго спеціалиста*, даже не преподавателя семинаріи, еще менѣе преподавателя духовнаго училища, именно спеціалиста въ смыслѣ автора компилятивныхъ диссертацій по той или иной отрасли богословскаго знанія.

Лѣтъ 30 тому назадъ такой строй жизни имѣлъ смыслъ, потому что семинаріи нуждались въ преподавателяхъ, да и самыя богословскія каѳедры въ профессорахъ. Нынѣ въ этомъ отношеніи громадное перепроизводство. Изъ 200 академистовъ, ежегодно оканчивающихъ курсъ въ четырехъ академіяхъ, 180 желаютъ идти на пресловутое педагогическое поприще, а попадаютъ на него лишь человѣкъ 100, да и то размѣщаются они цѣлыхъ два года. Изъ этихъ 100 не болѣе 40 поступаютъ въ семинаріи, а большинство привлекаются къ первоначальному обученію въ училищахъ. Да и эти то 40 счастливцевъ получаютъ вовсе не излюбленные ими предметы, а случайно открывшіяся вакансіи. Статистика далѣе убѣждаетъ насъ въ томъ, что изъ академическаго курса въ 50 человѣкъ научной дѣятельности посвящаютъ себя трое, двое и даже меньше. Нужно-ли говорить о томъ, что теперешняя чисто ученая постановка академическаго образованія не можетъ охватить, увлечь юношество, которое знаетъ, что все равно чрезъ четыре года его навсегда отвлекутъ отъ научной дѣятельности. Правда, нашъ семинаристъ трудолюбивъ и любознателенъ безкорыстно, умственный трудъ для него самый подходящій и дорогой его сердцу, но согласитесь и съ тѣмъ, что молодой человѣкъ 23 лѣтъ не можетъ не смотрѣть впередъ себя, не думать о томъ, что ожидаетъ его чрезъ два-три года? И вотъ у него въ перспективѣ преподаваніе латинскихъ вокабулъ въ уѣздномъ училищѣ въ продолженіе десяти лѣтъ, двадцати лѣтъ, цѣлой жизни. А священство? Идутъ академисты и во священники, но идутъ тѣ, которыхъ жизнь складывается по чисто внутреннимъ основаніямъ внѣ вліянія житейской обстановки. Такихъ людей вездѣ очень и очень немного. Священство далеко отъ студентовъ академій не по ихъ собственной настроенности, а по той постановкѣ жизни, которая дана академіи отвнѣ, сверху.

Итакъ, слѣдуетъ убавить ученой суши? уменьшить курсы наукъ? сочувственно перебиваютъ насъ современные критики академіи. Нѣтъ, всего менѣе. Напротивъ, намъ думается, что должно позаботиться о томъ, чтобы трудолюбивѣйшіе и любознательные студенты получали бы выходъ изъ нея болѣе благопріятный, чѣмъ преподавательское званіе. На послѣднемъ курсѣ студентовъ всегда охватываетъ ученый жаръ и всегда выхо-

дитъ человѣкъ восемьдесять вполнѣ достойныхъ того, чтобы стать чисто учеными работниками. Они были бы полезнѣйшими членами ученыхъ комиссій, издательскихъ или переводческихъ обществъ, талантливыми журналистами и т. п., а ихъ сажаютъ за греческій букварь въ Ирбить или Белебей, да и то послѣ годичной голодовки. Много въ академіи учености и философіи, но не съ избыткомъ, а даже наоборотъ, съ недочетомъ. Этотъ недочетъ чувствуютъ именно тѣ питомцы ея, которые вступаютъ на поприще благовѣстниковъ евангельскаго ученія въ нашемъ маловѣрующемъ обществѣ. Сближаясь съ нимъ, они видятъ, что литература и такъ называемыя общественныя науки имъ извѣстны слишкомъ мало, чтобы удовлетворить современную публику, настолько пропитанную тѣми и другою, насколько татары алкораномъ или евреи талмудомъ. Современный пастырь долженъ быть хозяиномъ въ воззрѣніяхъ вѣка на всѣ стороны бытія и жизни, долженъ ясно сознавать ихъ согласіе или несогласіе съ ученіемъ христіанскимъ, долженъ умѣть дать оцѣнку всякой философской идеѣ, хотя бы вскользь брошенной въ модной повѣсти или журнальной статьѣ, и потому не сѣтуйте, если ему подробно раскрываютъ системы Кантовъ и Контовъ. Вѣрьте, что и этого мало для его дальнѣйшей дѣятельности,—придется снова многое перечитывать, а можетъ быть и некогда будетъ.

Но вѣдь благодаря этому онъ самъ проникается сомнѣніями! благодаря этому онъ Библію и Отцевъ мало знаетъ!

Мало-то мало, это правда, но не благодаря этому. *Этого* у насъ прежде и вовсе не было въ духовной школѣ, а Библіи и Отцевъ русскіе, по правдѣ сказать, никогда хорошо не знали; были знатоки и до Петра Перваго, и послѣ его въ видѣ только исключенія. Здѣсь ужъ книги въ руки грекамъ; это ихъ преимущество, а славяне, къ сожалѣнію, никогда не были ни библеистами, ни патрологами. Мириться, однако, нельзя съ такимъ положеніемъ богословскаго развитія, но какъ дѣло поправить?

Отвѣтъ на такой вопросъ есть въ то же время и отвѣтъ на другой вопросъ, заключавшій наше первое письмо: какъ приблизить къ Церкви жизнь и занятія академическихъ студентовъ? *Должно возбудить въ нихъ религіозную и богословскую самодѣятельность.* Мы глубоко убѣждены въ томъ, что исполнить это условіе значитъ найти философскій камень нашего богословскаго образованія и воспитанія. Вотъ пусть бы радѣтели церковности вмѣсто поруганія академій, ея профессоровъ и студентовъ, вмѣсто усиленнаго отыскиванія ересей въ ихъ сочиненіяхъ и проступковъ въ ихъ поведеніи, указали способы къ введенію этого условія. Тогда бы и философія

не была бы намъ страшна, и прилежаніе еще бы удвоилось, и Библію изучать бы стали, и въ священники шли бы съ полнымъ усердіемъ.

„Но позвольте, можетъ ли быть рѣчь о самодѣятельности тамъ, гдѣ нѣтъ свободнаго расположенія къ дѣлу? что за самодѣятельность у людей, привлеченныхъ къ дѣлу противъ воли и совѣсти, единственно по побужденіямъ корысти и честолюбія, безрелигіозныхъ, пьянствующихъ, ненавидящихъ свое духовное призваніе и прилагающихъ всѣ силы къ тому, чтобы служить не Слову Божію, а трапезамъ или даже акцизному вѣдомству, но не общему спасенію".

Да, такіе отзывы о нашемъ юношествѣ приходится постоянно слышать отъ представителей извѣстныхъ воззрѣній; правда и то, что если смотрѣть на дѣло поверхностно, то найдется не мало явленій, какъ бы подтверждающихъ такіе отзывы. На самомъ же дѣлѣ нѣкоторая доля горькой правды сохраняется лишь въ указаніи на неусердное отношеніе академистовъ къ принятію служенія пастырскаго, но и въ этомъ виноваты не они сами, т. е. не то настроеніе духа, съ которымъ они входятъ въ академію и выходятъ изъ нея, а самое положеніе вещей, или та перспектива, въ которой имъ представляется священство благодаря тому, что строй духовной школы не можетъ имъ усвоить иной перспективы.

Юноша ищетъ дѣла активнаго, энергичнаго, жизненнаго. Между тѣмъ все связанное съ церковнымъ служеніемъ и церковностью, онъ съ самаго дѣтства воспринимаетъ лишь въ формѣ стѣсненій, воспрещеній, удержаній, страховъ. Тутъ не энергія его привлекается къ церковности, а именемъ церковности всякая молодая энергія подавляется. Почитали бы они Тургенева въ семинаріи, нельзя—не благочестиво; пошелъ бы въ театръ—нельзя по той же причинѣ; пошелъ бы, наконецъ, въ соборъ каѳедральный—нельзя, стой въ домашней церкви, душной, неблаголѣпной, низкой. Скоромнаго ѣсть нельзя, пѣсни пѣть подъ праздникъ нельзя, изъ церкви выйти нельзя и т. д., и т. д... Не о томъ, конечно, рѣчь, чтобы все это разрѣшать—избави Богъ. Но горе наше въ томъ, что Церковь и церковность только и заявляютъ себя семинаристу и академисту какъ законъ, возбуждающій пожеланіе, по реченному въ Писаніи: *я не понималъ бы пожеланія, если бы законъ не говорилъ: не пожелай* (Рим. VII, 7).

Посмотрите, какъ охотно прививаются тѣ стороны церковности, въ которыхъ проявляется энергія, а не подавленіе ея. Возьмите, напр., церковное пѣніе; какой семинаристъ его не любитъ. Или кому неизвѣстенъ отвѣтъ на вопросъ: что такое семинаристъ? — Существо, силящееся пѣть басомъ. —

Вотъ вамъ другая область—полемика съ раскольниками. Она увлекаетъ въ каждомъ классѣ нѣсколько человѣкъ положительно до фанатизма. Нѣкоторые, даже студенты академій, до того увлечены единовѣріемъ, что крестятся двѣма персты и глубоко презираютъ всякаго нарушителя постовъ. — Нынѣ лѣтомъ я встрѣтилъ одного студента, котораго зналъ еще мальчикомъ. Смотрю—выросъ дѣтина здоровенный, обстриженъ въ кружокъ и въ поддѣвкѣ. Ну, думаю, изъ нечаевцевъ, жаль, что запоздалъ лѣтъ на двадцать; впрочемъ, для нашего Алатыря и теперь годится. „Что, братъ, Сеня, како вѣруеши? въ Карла Маркса или въ Льва Толстого?“ Что вы! смѣется мой малый, вѣдь я все по единовѣрію. Состою регентомъ въ единовѣрческомъ приходѣ. „Неужели пускаютъ тебя?“ Да какъ-же не пустить? пришелъ я къ самому, — дескать, — отпустите, отче святый, въ единовѣрческую, — не могу академическаго пѣнія слушать: мутитъ меня, просто боленъ дѣлаюсь. Ну и отпустили, даже говѣть тамъ позволили. На бесѣдахъ тоже ежевоскресено бываю и споримъ лихо. „Ну, удивилъ же ты меня братецъ, а Миша твой какъ поживаетъ?“ — „Миша у насъ совсѣмъ отатарился“. — „Неужели въ магометанство перешелъ?“ — „Нѣтъ, магометанъ обратить хочетъ: все лѣто прожилъ по татарскимъ деревнямъ у отступниковъ за тысячу верстъ отъ родины. „Что же выучился-ли?“ Да какъ еще: мы боимся, что онъ по-русски-то забудетъ. Вы повстрѣчайтесь сейчасъ только съ нимъ; сейчасъ вамъ *селямъ алейкюмъ* скажетъ, вмѣсто здравствуйте.

Въ Петербургской академіи, какъ знаемъ по газетамъ вотъ уже девять лѣтъ студенты трудятся надъ проповѣданіемъ слова Божія по храмамъ и заламъ столицы, да не одинъ или двое, а отъ 20 до 70 человѣкъ. На нашихъ глазахъ воспитывались такіе молодые люди, начавшіе дѣло проповѣдыванія далеко не устоявшимися въ христіанскомъ настроеніи, а потому усовершившіеся въ немъ настолько, что приняли священство или даже монашеское званіе, и всецѣло посвятили себя проповѣди Христа. Читайте „Церковный Вѣстникъ“, тамъ нерѣдко печатается о тѣхъ одушевленныхъ собраніяхъ, бесѣдахъ и рефератахъ, которые созидаются на этомъ общемъ дѣлѣ. И вѣрьте, что юноши, увлеченные такимъ святымъ трудомъ, съ двойнымъ усердіемъ будутъ учиться, да и въ ученіи-то преуспѣютъ вдвое больше, чѣмъ руководясь однимъ ученымъ честолюбіемъ. Ученый талантъ развивается лишь подъ условіемъ нравственнаго одушевленія. Самодѣятельность религіозной мысли проповѣдника сейчасъ же скажется и въ чисто ученой философской работѣ, и особенно въ изученіи и истолкованіи слова Божія въ сознательномъ усвоеніи и

систематизаціи святоотеческихъ твореній. Это будетъ не нѣмецкая мертвая компиляція, гдѣ тупое трудолюбіе по своей степени можетъ соревновать только съ изумительною бездарностью сочиненія; это не безсильный подборъ авторитетныхъ цитатъ взамѣнъ доказательствъ, не та жалкая замѣна экзегетики лингвистикой, да хронологіей, которою насъ угощаютъ нѣмцы, — нѣтъ, это будетъ одушевленная мысль Иннокентія или Іоанна Смоленскаго, разумное фотографически-вѣрное описаніе нашей дѣйствительности, какъ у Харьковскаго Архипастыря Амвросія, или глубокое, совершенно своеобразное, но неотразимо убѣдительное сочетаніе мыслей библейскихъ, какъ въ изъяснительныхъ твореніяхъ святителя Ѳеофана. Мысль творческая и сильная пробуждается тогда только, когда сердце бьется одушевленною ревностью. Уста глаголютъ отъ избытка сердца, говоритъ писаніе. „*Твердая же пища свойственна совершеннымъ, у которыхъ чувства навыкомъ пріучены къ различенію добра и зла*“ (Евр. V, 14). Одушевленіе есть и лучшая гарантія благоповеденія и дисциплины, а одушевленіе достигается привлеченіемъ положительной энергіи учащагося юношества къ религіозному дѣлу. Вотъ здѣсь мѣсто похвалить католическую школу. Сравните ихъ студентовъ при отправленіи религіозныхъ обязанностей съ нашими, — и дѣйствительно, получается отношеніе, какъ между работой на своемъ полѣ и работой на барщинѣ. У нихъ и чисто дисциплинарныхъ, и религіозныхъ обязанностей несравненно больше, чѣмъ у нашихъ, но тѣми обязанность сознается скорѣе, какъ *право*, исполняется съ нѣкоторою даже гордостью (этого, впрочемъ, намъ ужъ и не надо), а нашъ студентъ, улепетывающій въ гардеробную комнату отъ академической всенощной, если и будетъ гдѣ усердствовать къ храму Божію, то скорѣе въ своемъ сельскомъ храмѣ, гдѣ его никто не принуждаетъ. Почему? потому что онъ съ дѣтства былъ здѣсь *нуженъ*, что его пріѣзда ждутъ всѣ сельскіе любители пѣнія. Онъ тамъ и проповѣдь скажетъ по собственному почину, а когда ректоръ предлагалъ, то онъ явился къ нему, заранѣе обвязавъ горло платкомъ, якобы отъ простуды, причинившей ему хрипоту. Объяснить эти явленія легко возьмется всякій. Всякому понятно и то, почему мой Сеня на папиросу и смотрѣть не станетъ, а другой, совершенно благонравный студентикъ не считаетъ зазорнымъ вынимать въ столовой колбасу изъ кармана въ постный день и жевать ее за спиной инспекціи.

Но можетъ быть всѣ тѣ добрые примѣры — явленія единичныя, а въ общемъ настроеніи, въ быту студентовъ уже утрачены начала для привлеченія ихъ къ религіозной самодѣятельности? Или неправда, что студенты безрелигіозны, неискренны, вѣчно пьяны?

Обвиненія въ высшей степени несправедливыя. Прежде всего слѣдуетъ признать, что юношество академическое и въ умственномъ, и въ нравственномъ, и въ религіозномъ отношеніи безъ всякаго сравненія лучше всякаго другого юношества, обучающагося въ высшихъ учебныхъ заведеніяхъ. Правда, многихъ студентовъ академіи охватываетъ горячка бурныхъ сомнѣній, нѣкоторыхъ — временный разгулъ, но очень, очень немногіе продолжаютъ предаваться этого рода грѣхамъ до окончанія курса. То и другое состояніе есть временное омраченіе, къ которому надо относиться внимательно, но осторожно, чтобы вмѣстѣ съ плевелами не была исторгнута и пшеница. Юношескіе кутежи студентовъ академіи — явленіе настолько рѣдко, что не только для студентовъ университета, но и для гимназистовъ они показались бы дѣтскими. Обвиненіе студентовъ въ безпробудномъ пьянствѣ можетъ касаться едва ли двухъ процентовъ изъ нихъ, да и эти злосчастныя души испорчены по большей части въ семьѣ своей еще съ дѣтства. А каковъ процентъ студентовъ никогда ничего не пьющихъ, совершенно невинныхъ, глубоко религіозныхъ и скромныхъ? Они составляютъ безусловное большинство, и если все-таки физіономія студенческой жизни опредѣляется не ими, а часто двумя-тремя фразерами, то въ этомъ виноватъ опять строй и бытъ нашей духовной школы, или точнѣе говоря, историческій строй православнаго духовенства, въ которомъ добрая энергія обращалась почти всегда въ подвигъ чисто личнаго аскетическаго благочестія, а вліяніе на общественныя дѣла захватывалось людьми наименѣе достойными. Измѣнить подобное положеніе дѣлъ можно лишь сверху, именно чрезъ внесеніе самодѣятельности въ религіозное развитіе учащагося юношества, чрезъ привлеченіе его къ участію въ томъ дѣлѣ, къ которому оно готовится.

Объ одномъ впрочемъ грѣхѣ слѣдуетъ оговориться. Пороки противъ седьмой заповѣди, служащіе въ свѣтскихъ училищахъ предметомъ похвальбы и самыхъ откровенныхъ или точнѣе—самыхъ наглыхъ сообщеній, въ академіи остаются предметомъ стыда, тщательно скрываемаго. Здѣсь сказывается вліяніе добрыхъ нравовъ духовнаго сословія, отличающагося примѣрнымъ цѣломудріемъ.

Но студенты упрямо отстраняются отъ служенія церкви и предпочитаютъ все свѣтское? Тутъ, какъ сказано, есть доля правды, но доля довольно скромная. Какъ ни странными покажутся дальнѣйшія строки, но просимъ вѣрить, что духовное юношество быть можетъ менѣе, чѣмъ свѣтское, понимаетъ высоту служенія священническаго. Теоретически оно разъясняется ему чрезвычайно плохо, въ видѣ совершенно общихъ,

отвлеченныхъ и напыщенныхъ фразъ, ничего не говорящихъ уму и сердцу, а практической жизни общества наши студенты совершенно не знаютъ, ибо живутъ въ полномъ отъ нея отрѣшеніи, какъ сыны замкнутаго духовнаго сословія. Ихъ представленіе о священникѣ складывается чисто эмпирически, чрезъ наблюденіе прежде всего надъ домашнимъ бытомъ своего папаши, при чемъ высшія стороны дѣятельности послѣдняго, если даже онъ и добрый пастырь, начинаютъ сознаваться ими мало-по-малу и нерѣдко уже гораздо послѣ того, какъ у юноши сложились тѣ или другія жизненныя симпатіи. По отношенію къ званію священника духовный воспитанникъ почти то же, что Даламбертова нянька по отношенію къ своему геніальному питомцу, котораго она считала за самаго обыкновеннаго барина и не могла въ толкъ взять, за что предъ нимъ всѣ преклоняются, когда онъ ничѣмъ не отличается отъ прочихъ господъ: такъ же, какъ они, встаетъ, завтракаетъ, обѣдаетъ и проч. Чтобы понимать высоту пастырскаго служенія, чтобы сознавать, почему пастырь, по слову Златоуста, настолько же выше мірянина, насколько пастухъ выше безсловесныхъ овецъ или даже болѣе того (бес. о Священствѣ), — для этого нужно знать жизнь, видѣть все зло, причиняемое людямъ отъ маловѣрія и отъ непросвѣщенности въ вѣрѣ, и отсюда уже соображать, сколько можетъ и долженъ пастырь вносить въ жизнь блага, мира, свѣта. Здѣсь происходитъ нѣчто подобное оцѣнкѣ докторской практики со стороны паціентовъ и со стороны его семейныхъ; послѣдніе съ дѣтства смотрятъ на врачебное дѣло, какъ на прескучную обязанность, заставляющую отца постоянно исчезать изъ дому, затѣмъ окуриваться уксусомъ и не подпускать къ себѣ никого. Напротивъ, паціенты считаютъ его высшимъ благодѣтелемъ людей, вносящимъ въ скорбящую семью надежду и, затѣмъ, незамѣнимую радость.

Ознакомьте духовныхъ воспитанниковъ со сладостью духовной милости, въ преподаніи которой заключается сущность пастырскаго подвига, и смотрите, какъ дружно пойдутъ они на святое дѣло. Примѣръ Петербургской Академіи на лицо. Время теперь благопріятное: отрасли пастырской дѣятельности стали болѣе многочисленны и разнообразны, нежели 30 лѣтъ тому назадъ, да и духъ семинаристовъ и академистовъ утверждается въ болѣе церковномъ направленіи. Одинъ изъ вашихъ товарищей пишетъ мнѣ, что пріѣхавшіе въ Казанскую Академію новички скоро узнали, что въ нынѣшнемъ году можно безпрепятственно поступить въ университеты, и что-же? этимъ правомъ воспользовались только провалившіеся на пріемномъ экзаменѣ, да и то уходили изъ академіи со скорбію, даже со

слезами, а одинъ изъ поступившихъ въ университетъ, сейчасъ же перешелъ въ академію, какъ только получилъ на то право, благодаря переѣзду его матери на житье въ Казань.

Мы заключимъ свое письмо перечисленіемъ тѣхъ отраслей духовнаго саморазвитія, въ которыхъ могутъ принять участіе студенты академій, но предупредимъ это заключеніе двумя оговорками и еще одной. Во-первыхъ, это мѣропріятіе должно идти *сверху*, войти и въ Уставъ, если не въ видѣ обязательной, то въ видѣ желательной отрасли академической жизни; во-вторыхъ, должно подобрать хоть по одному лицу въ воспитательномъ персоналѣ, которому бы дѣло было дорогимъ по убѣжденію, а не по обязанности; въ-третьихъ, не должно ожидать очень скорыхъ и сразу обильныхъ плодовъ отъ нововведенія. Значеніе второй оговорки понятно само собою, а значеніе первой и третьей основывается на томъ, быть можетъ, не для всѣхъ извѣстномъ обстоятельствѣ, что среда академическихъ студентовъ, какъ и вообще духовнаго сословія, есть среда въ высшей степени консервативная. Личный починъ и свободныя предпріятія въ ней непопулярны. Законъ и бытовыя преданія—вотъ два начала, къ которымъ примыкаетъ жизнь духовнаго юношества, даже когда оно либеральничаетъ. Духовный воспитанникъ проходитъ фазисы различныхъ настроеній съ такою же добросовѣстною аккуратностью и хронологическимъ однообразіемъ, какъ онъ изучаетъ и курсы преподаваемыхъ учебныхъ предметовъ. На первомъ курсѣ—любопытствовать обо всемъ, ходить съ увлеченіемъ въ театръ, испивать иногда, какъ бы священнодѣйствуя надъ званіемъ *студента*; на второмъ курсѣ—немного либеральничать, критиковать лекціи профессоровъ, на третьемъ—негодовать на плохія щи и дисциплинарныя требованія, а на четвертомъ—увлекаться кандидатской темой, а къ концу года—впадать въ сентиментальное обожаніе академіи — вотъ та въ сущности несложная чреда настроеній, которая съ небольшими измѣненіями или отступленіями переживается всякимъ, за исключеніемъ нѣсколькихъ вполнѣ опредѣлившихся въ религіозномъ направленіи юношей, или еще нѣсколькихъ отвлеченныхъ отъ подобнаго процесса исключительными обстоятельствами жизни, напр., семейной, или матеріальными условіями и т. п. Индивидуальность, сильная и самоотстойчивая, не часто встрѣчается среди нашего духовнаго сословія; сыны его по натурѣ народъ мягкій и покорный, они съ готовностью отливаются въ ту форму, въ которую ихъ ставитъ ихъ житейское положеніе усваивая и соотвѣтственную тому нравственную физіономію, хотя сами того не замѣчаютъ. Сколько разъ намъ приходилось слушать такого рода разговоры одного профессора съ академистами:

„куда вы поступите по окончаніи курса?“—Буду ждать учительскаго мѣста. „Почему не священническаго?“ Да что мнѣ прибавитъ ряса: развѣ я лучше стану, сдѣлавшись священникомъ? „Эхъ, братцы, и умные вы ребята, а такія глупости говорите: во-первыхъ, священникомъ надо быть не для того, чтобы стать лучше, а для того, чтобы другихъ лучшими дѣлать и тѣмъ воздать долгъ Церкви, воспитавшей васъ и одарившей васъ такими исключительными полномочіями, которыхъ лишены всѣ прочіе ея сыны, можетъ быть достойнѣйшіе васъ; а во-вторыхъ, ряса вашего брата въ одинъ годъ передѣлаетъ совершенно. Довольно я видѣлъ такихъ примѣровъ: кончатъ курсъ два кандидата совершенно сходныхъ, а какъ сойдутся чрезъ три года, одинъ—священникомъ, а другой чиновникомъ. такъ и общаго между ними ужъ ничего нѣтъ. Этотъ іерей, какъ іерей—и богомольный, и смиренный, и кроткій; а другой—чинодралъ самый форменный: кромѣ службы да бумагъ, только и знаетъ, что карты, да оперетку“.

Введеніе въ жизнь студентовъ церковной дѣятельности не будетъ ни насиліемъ, ни ломкой. Напротивъ намъ приходилось видѣть много случаевъ, какъ при такихъ условіяхъ нѣкоторые юноши совершенно расцвѣтали, какъ будто подъ лучами солнца. Возрожденіе можетъ быть не коснется широкоротыхъ, суетливыхъ крикуновъ, этихъ „ликующихъ и праздно болтающихъ“ кандидатовъ въ демагоги, но тѣхъ лучшихъ натуръ, которыя *творятъ плодъ въ терпѣніи* и составляютъ большинство и центральный типъ академическаго студенчества, можно воззвать къ жизни и церковной дѣятельности безъ труда, лишь бы того пожелала духовная власть. Каковы же эти желательныя намъ мѣропріятія? Первое и главнѣйшее мѣропріятіе—это привлеченіе учащихся къ проповѣди слова Божія, да не въ пустующемъ академическомъ храмѣ, а туда, гдѣ „сонмъ людей обыдетъ Господа“, къ проповѣди не схоластическихъ періодовъ, а живою общественною рѣчью, полною сравненій и чуждою отвлеченныхъ понятій. Работа для юноши будетъ не легкая, но весьма плодотворная, одушевляемая благодарностью народа и вызывающая къ подражанію его сотоварищей.

Къ сожалѣнію, живое слово никогда не цѣнилось въ русской церкви, не цѣнилось именно духовенствомъ и его руководителями. Проповѣдниковъ цѣнило всегда общество и народъ, а свои рѣдко встрѣчаютъ его съ сочувствіемъ. Между тѣмъ, слово есть главная сила пастырства, сила Церкви. Имъ можно держать людей Божіихъ въ тѣсномъ единеніи съ Церковью и пастыремъ и въ подвигѣ постояннаго попеченія о вѣчной жизни. Худо дѣлаютъ представители современнаго

церковнаго направленія, унижая силу слова проповѣдническаго и противопоставляя ему богослужебный чинъ. *Подобаше бо и сія творити и оньхъ не оставляти.* Проповѣди требуетъ самая церковность, канонически обязывая священника ежевоскресно поучать народъ проповѣдью. Проповѣдь есть необходимая часть заутрени между каѳизмами, а иногда и утренняго канона. Въ древнихъ обителяхъ поученія читаются на литургіи ежедневно, и если читаются они по печатной книгѣ, и неразборчиво, то виной тому служитъ лишь безграмотность самыхъ чтецовъ, а не теоретическое пренебреженіе.

Есть замѣчательное, скажу *историческое*, слово протопресвитера Янышева въ *Странникѣ* девяностыхъ уже годовъ, гдѣ доказано на основаніи святоотеческихъ изреченій, что проповѣдь должна быть почитаема необходимымъ, догматически необходимымъ, свойствомъ церковной жизни наравнѣ съ таинствами, безъ проповѣди нѣтъ церковной жизни.

Введеніе проповѣдническихъ упражненій въ жизнь академіи должно понимать не только въ смыслѣ произнесенія за литургіей, но и въ смыслѣ чтеній внѣбогослужебныхъ, въ смыслѣ ежедневныхъ оглашеній богомольцевъ, стекающихся въ знаменитыя обители и до сихъ поръ возвращающихся оттуда безъ всякаго духовнаго окормленія, съ толчками на спинѣ, съ пустотой въ карманахъ. Далѣе, подъ проповѣдью студентовъ должно разумѣть ихъ участіе въ дѣятельности миссіонерской, какъ во время учебнаго года, такъ особенно—на вакаціяхъ. При этомъ условіи и изученіе богословскихъ наукъ проходилось бы съ несравненно большимъ усердіемъ, нежели теперь. Должно привлекать студентовъ и къ печатанію проповѣдей, и разнаго рода поучительныхъ статей, и листковъ, поставивъ это дѣло разумно и опредѣленно, а не на началахъ фабричной наживы, какъ оно стоитъ теперь.

Народъ, съ умиленіемъ внимающій святымъ глаголамъ, былъ бы и для самого проповѣдника второю академіей, ибо не напрасно свидѣтельствуетъ святитель Тихонъ о своемъ, всѣмъ извѣстномъ, видѣніи. Ему видѣлось, что онъ съ трудомъ взбирается на крутую лѣстницу и готовъ упасть отъ утомленія. Но вотъ со всѣхъ сторонъ сбѣгается разнообразный людъ и наперерывъ подсаживаетъ его все выше и выше, такъ что онъ безъ всякихъ почти усилій быстро поднимается къ небу.

Вторымъ дѣломъ пастырства является священнослуженіе, и вообще храмовое благолѣпіе. При настоящемъ положеніи вещей академическіе педагоги встрѣчаютъ чрезвычайныя затрудненія въ этой отрасли своихъ обязанностей. Обязанность стоять въ академической церкви по два часа раза по четыре

въ недѣлю представляется многимъ студентамъ чрезвычайно скучною и безцѣльною. Основывать эту обязанность на началахъ чисто аскетическихъ теперь невозможно; ее основываютъ на формальномъ долгѣ, но такое основаніе не созидаетъ умы и сердца, а только ожесточаетъ и привлекаетъ въ храмъ не душу, а одно только тѣло, исполненное праздныхъ бесѣдъ и удручающей скуки, совсѣмъ другое дѣло было бы, еслибъ въ храмѣ стояли работники учительскаго слова: проповѣдникъ поневолѣ научается усердно молиться. Но этого мало. Академическое богослуженіе должно привлекать не только молитвенную ревность студентовъ, но и ихъ активное участіе.

Участія въ клиросномъ и алтарномъ послушаніи мало. Академическіе и семинарскіе храмы у насъ самые скучные, полунѣмецкіе, вовсе не располагающіе къ православному благочестію. Что за обѣдня въ комнатѣ съ десяткомъ иконъ? Академическій храмъ долженъ быть великолѣпенъ и всегда наполненъ народомъ. Были примѣры, когда въ одномъ такомъ храмѣ студенты обучали народъ церковному пѣнію и чтенію. Вводить это повсюду не менѣе важно, чѣмъ устраивать при семинаріяхъ образцовыя начальныя училища, а устраивать при семинаріяхъ и академіяхъ благолѣпныя соборныя церкви такъ-же важно, какъ строить клиники при медицинскихъ факультетахъ. Пусть эти храмы будутъ и миссіонерскіе; пусть въ нихъ крестятъ и воцерковляютъ оглашаемыхъ, а оглашаютъ пусть студенты. Пусть въ академіяхъ среди нихъ живетъ святая Церковь со всею полнотою своихъ пастырскихъ спасительныхъ дарованій въ самомъ живомъ непосредственномъ общеніи съ современною жизнью, съ борьбой противъ всего злого въ ней и съ сочувствіемъ ко всему доброму въ ней. Тогда наша академія возстанетъ, „какъ огонь, и слово ея, какъ горящій свѣтильникъ“. Тогда ея питомцы будутъ соревновать и въ послушаніи своимъ руководителямъ, и въ усердіи къ изученію наукъ, и въ молитвенномъ и проповѣдническомъ подвигѣ. Тогда они будутъ предпочитать священное званіе не только тому скромному положенію средней руки чиновника, до котораго они могутъ съ трудомъ добиться, выйдя изъ духовнаго сословія, но скажутъ съ псалмопѣвцемъ: *„изволихъ приметатися въ дому Бога моего паче, неже жити ми въ селеніяхъ грѣшничихъ“*.

Мы глубоко убѣждены въ томъ, что наблюдатель спокойный и чуждый пристрастія согласится съ нами. Онъ признаетъ, что академическая среда, и учащая, и учащаяся, обладаетъ высокими нравственными задатками, такъ-что умѣлый вызовъ ихъ къ жизни и дѣятельности есть единственное, но при томъ и вѣрное средство къ тому, чтобы наша Цер-

ковь возсіяла предъ міромъ во всей своей божественной красотѣ и пастырство возсіяло свѣтъ евангелія на сѣдящихъ во тьмѣ и сѣни смертной.

Замѣтки о нашей духовной школѣ [1]).

I.

„Любовь долготерпитъ, милосердствуетъ. Любовь не завидуетъ, не превозносится, не гордится."

Надъ однимъ нашимъ почетнымъ ораторомъ-публицистомъ подшучивали, говоря, что онъ всѣ свои рѣчи, статьи и лекціи начинаетъ и оканчиваетъ цитатами изъ Достоевскаго и Аксакова. Но что дѣлать, если эти два великіе духа обняли собою чуть не всѣ стороны нашей жизни, такъ-что и намъ въ своемъ довольно спеціальномъ вопросѣ приходится начинать рѣчь тѣми-же словами, коими начинался знаменитый первый нумеръ безсмертной Аксаковской „Руси".

Казенщина, повторимъ ея первую мысль, казенщина, вотъ то ужасное слово, которое тормазитъ, опошляетъ и окончательно губитъ нашу жизнь во всевозможныхъ ея проявленіяхъ. Но если казенщина такъ гибельно отражается на жизни государственно-общественной, то въ жизни церковной гибельнѣе ея, кажется, нѣтъ ни одной бѣды и напасти. Если русская народная жизнь въ складѣ русскихъ характеровъ и въ свойствахъ русскаго быта сложилась въ извѣстный типъ, настолько опредѣленный, что онъ уже не можетъ укладываться въ какія угодно рамки административныхъ искусственно придуманныхъ теорій; если подобныя теоріи вызвали то печальное явленіе, что русскій человѣкъ считаетъ область оффиціальныхъ отношеній совершенно чуждою какихъ-бы то ни было нравственныхъ обязательствъ, и готовъ съ клятвою лгать на судебной присягѣ, лгать въ бумагахъ и отчетахъ, лгать всюду, гдѣ рѣчь идетъ о „казенномъ" дѣлѣ,—то въ области церковной жизни, гдѣ къ этому опредѣленному чрезъ тысячелѣтнюю исторію русскому бытовому типу присоединяется еще болѣе опредѣленная доктрина православнаго ученія, чувствующаго свою авторитетность, какъ авторитетность Сына Божія, принесшаго его съ неба на землю,—въ области церковной, говорю, эта казенщина, это неумѣніе сообразовать административные

---

[1]) Въ первый разъ были напечатаны въ журналѣ „Русское дѣло" 1888 г. №№ 40, 41 и 42.

пріемы съ принципами боговдохновеннаго пастырскаго ученія и его усвоенія русскими сердцами, эта схоластика, этотъ бездушный формализмъ *изблевывается изъ устъ* живаго тѣла Христова, не прививая къ нему даже тѣхъ добрыхъ началъ, которыя онъ желалъ-бы вносить въ церковную администрацію и церковную школу.

Дѣйствовавшій съ 1867—1869 года Уставъ Духовныхъ Академій и Семинарій, признается теперь въ административныхъ и иныхъ духовныхъ сферахъ чуждымъ церковности, сроднымъ протестантству и потому онъ замѣненъ въ 1884 году новымъ уставомъ, новыми учебными программами и педагогическими мѣропріятіями, возвращающими духовную школу къ дореформенному состоянію, если не во всѣхъ отношеніяхъ, то во многихъ. Въ дополненіе къ послѣднему уставу Святѣйшимъ Синодомъ издается за послѣдніе три года рядъ указовъ, которыми то воспрещается чтеніе воспитанниками семинарій извѣстныхъ книгъ (въ томъ числѣ романовъ Гончарова и Л. Толстого, рекомендованныхъ семинарскою-же программой) нерелигіознаго направленія, то воспрещается выходъ семинаристовъ по буднямъ въ городъ безъ уважительной причины, а недавно, по единогласному свидѣтельству столичныхъ газетъ, въ Академіи разосланъ циркуляръ о распространеніи той-же мѣры и на студентовъ Духовныхъ Академій, причемъ предписывается вручать каждому выходящему билетикъ, который онъ долженъ по возвращеніи предъявить инспектору, а въ случаѣ опозданія подвергаться наказанію и даже увольненію.

Не наше дѣло разсуждать относительно общей состоятельности подобныхъ мѣропріятій, но мы упоминаемъ о нихъ, чтобы читатель могъ видѣть, насколько общее направленіе высшей духовной педагогики далеко отъ того, чтобы устремлять свое вниманіе на пополненіе существующихъ пробѣловъ нашего пастырскаго воспитанія, заботясь исключительно о регламентаціи внѣшней стороны школьной жизни.

Наша литература достаточно богата очерками старой семинаріи: лучшіе таланты, какъ Помяловскій, Никитинъ и В. Крестовскій (романъ „Теноръ“) трудились надъ изображеніемъ ея жизни. Читающей публикѣ не безъизвѣстно также о причинахъ забитости, неустойчивости въ начинаніяхъ и пассивности нашего сельскаго духовенства; кстати и не кстати любятъ писать о его якобы необразованности, съ трудомъ понимая, что эта необразованность есть лишь *неумѣніе* приложить къ жизни своихъ довольно обильныхъ познаній и умственнаго развитія. Однако, худо-ли — хорошо-ли, но „Записки Сельскаго Священника“, въ „Русской Старинѣ“, затѣмъ, Лѣсковъ-Стебницкій, Немировичъ-Данченко, Ливановъ и др.

литераторы старались выяснять условія пастырской дѣятельности духовенства низшаго, народнаго. Бѣдность, положеніе въ обществѣ и якобы малообразованность духовенства, по единогласному почти ихъ признанію, являются причинами всѣхъ золъ нашей церковной жизни. Намъ кажется, что состояніе семинарскаго преподаванія и воспитанія при всѣхъ его высокихъ достоинствахъ, чуждыхъ школы свѣтской, является все-таки еще одной изъ главнѣйшихъ, если не самою главнѣйшею причиной печальнаго состоянія пастырской дѣятельности въ Россіи. Чтобы убѣдительнѣе выяснить эту мысль, обратимся къ разсмотрѣнію той области, гдѣ пастырство и свободно отъ бѣдности, и пользуется почетнымъ положеніемъ въ обществѣ, и обладаетъ наивысшимъ въ Россіи философско-богословскимъ развитіемъ: я говорю о дѣятельности священниковъ столичныхъ, получившихъ образованіе въ Духовныхъ Академіяхъ. Замѣчательно, что жизнь Академій и дальнѣйшая участь ихъ питомцевъ гораздо менѣе извѣстна въ обществѣ, чѣмъ жизнь семинарій. Qu'est ce que c'est, Духовная Академія? Это, гдѣ учатся монахи? или это все равно, что консисторія? Вотъ какіе нелѣпые вопросы возбуждаетъ въ обществѣ упоминаніе о высшемъ источникѣ духовнаго просвѣщенія. Лѣтъ пять тому назадъ, или немного раньше явилось два романа изъ академической жизни: „Миражи“ въ „Отечественныхъ Запискахъ“ и „Ряса“ въ журналѣ „Дѣло“. Затѣмъ кромѣ воспоминаній о старыхъ годахъ Академіи ея бывшаго профессора Аристова (въ „Вѣстникѣ Европы“ и „Историческомъ Вѣстникѣ)“, тоже—въ первыхъ годахъ нынѣшняго царствованія,—недавнихъ мемуаровъ Гиляровa-Платонова, я рѣшительно не знаю замѣтныхъ трудовъ въ этой области; но и помянутыя-то сочиненія написаны людьми академическаго образованія, т. е. не столько судьями его, сколько его-же чадами, судившими о вещахъ не безъ примѣси академическихъ предубѣжденій.

Но если наша литература бѣдна описаніями академическаго быта, то въ ней не трудно найти замѣчанія о характерѣ столичнаго академическаго духовенства; различныя газетныя и отчетныя свѣдѣнія дополняютъ картину. Прежде всего отмѣчается въ молодомъ священникѣ - академистѣ *отсутствіе пастырскаго духа* въ обращеніи съ людьми. Не говорю я о типахъ отрицательныхъ, а беру лучшіе, не вносящіе отъ своей личной воли ничего, кромѣ желанія служить добру. Священникъ-академистъ говоритъ языкомъ оффиціальныхъ бумагъ со свѣтскими людьми; онъ не словоохотливъ и весьма остороженъ въ выраженіяхъ; охотно перемалчиваетъ при легкомысленныхъ заявленіяхъ дешевыхъ раціоналистовъ. Въ проповѣдяхъ онъ рѣшительно невыносимъ. Объективизмъ, состоящій въ устра-

неніи души говорящаго, въ праздномъ логизированіи, или въ утомительныхъ историческихъ сообщеніяхъ, — вотъ главная черта получасовой проповѣди академическаго кандидата; кончается тѣмъ, что простолюдины ничего не поняли, а интеллигенты не могли даже до конца достоять. На исповѣди молодой священникъ — я говорю о лучшихъ — или, конфузясь, торопится дослушать признаніе кающагося и отпускаетъ его безъ совѣта, или тономъ прокурора цитирующаго законъ, подавляетъ грѣшную душу строгостью церковнаго закона, и притомъ такого, коего обязательность вовсе чужда сознанія кающагося.

На урокахъ закона Божія этотъ типъ является исключительно преподавателемъ, а не священникомъ; разъясненія катихизиса и церковной исторіи у него сводятся къ пополненію учебниковъ частнѣйшими фактами богословско-историческихъ наукъ; наставленія его на школьныхъ актахъ взываютъ къ исполненію учащимися требованій законовъ школы, государства и Церкви, но законовъ, конечно, дисциплинарныхъ: хожденія къ богослуженію, ученію уроковъ и почитанію властей.

II.

„Да сбудется реченное чрезъ пророка Исаію, который говоритъ: Онъ взялъ на Себя наши немощи и понесъ наши болѣзни“.

Наконецъ, юному служителю Церкви приходится обозрѣть результаты своихъ трудовъ, усердныхъ и честныхъ, но что-же онъ видитъ? Къ нему охладѣли церковно-любивые прихожане и тяготятся его обществомъ, его проповѣди и исповѣдь избѣгаются, его ученики изъ всѣхъ предметовъ всего нерадивѣе относятся къ закону Божію, надъ его поученіями они прямо издѣваются, а на урокахъ переводятъ латынь, или переписываютъ задачи по алгебрѣ; наконецъ, сослуживцы то и дѣло, что трунятъ надъ его академическою ученостью; онъ совершенно одинокъ и лишенъ сочувствія. Между тѣмъ, онъ замѣчаетъ, что его сослужитель іерей-семинаристъ, или даже академикъ изъ старыхъ, по его опредѣленію „елейный“, который, кажется, и вовсе-то отрекся отъ Академіи съ ея тридцати двумя науками, и въ проповѣдяхъ только „чувствія разводитъ“, и съ прихожанами толкуетъ больше о чудотворныхъ образахъ, или о недавнихъ похоронахъ да свадьбѣ, у котораго на экзаменѣ ученики сверхъ Рудакова и Филарета ни слова не скажутъ, — этотъ-то добродушный, объемистый отецъ Никандръ любимъ и уважаемъ, какъ проповѣдникъ, какъ духовникъ, какъ законоучитель и сослуживецъ.

И вотъ задумался представитель богословской науки. Что-же? неужели и ему становиться въ ряды „батюшекъ", которые были предметомъ неистощимаго сарказма въ его студенческіе годы? Неужели отречься отъ намѣренія: быть индуктивно-объективнымъ въ религіозномъ дѣлѣ? Исхода три: одни проникаются горделивымъ сознаніемъ недоразвитости религіозныхъ потребностей общества и уходятъ въ книги, оставляя для людей лишь формальную исправность человѣка въ рясѣ; другіе оставляютъ мысль о всякомъ высшемъ принципѣ жизни и становятся эгоистами, искателями денегъ, или чиновъ. Только немногіе обращаются внутрь себя и стараются воспроизвести въ себѣ тѣ, если не забытыя, то далеко припрятанныя ими въ Академіи настроенія души, которыми они жили давно-давно въ родномъ селѣ, подъ руководствомъ матери-дьячихи, да отца, распѣвавшаго съ ними на клиросѣ убогаго храма: „вся-кое нынѣ, ны-нѣ житейское, ны-нѣ житейское от-ло-жимъ по-пе-че-ніе, от-ло-жимъ по-пе-че-ніе". Ученый іерей теперь вспоминаетъ и то, какъ мѣстный батюшка безцеремонно стыдилъ солдата за соблазненіе его работницы, какъ послѣ тщетныхъ убѣжденій кулака-кабатчика „отъ писаній", вдругъ достигъ желаемаго оказанія тѣмъ милости къ сосѣду бѣдняку, вскричавъ раздраженнымъ голосомъ: „да есть-ли на тебѣ крестъ?"

Удивляясь привязанности гимназистовъ къ традиціонному батюшкѣ, измѣннику Академіи, нашъ молодой магистръ вспоминаетъ о своей жизни въ духовномъ училищѣ городѣ Доѣзжай—не-Доѣдешь. Они тоже не любили молодого академика-учителя, хотя онъ имъ говорилъ *вы*, но глубоко уважали квартирную хозяйку Власьевну и вовсе не были въ претензіи, когда она отдирала ихъ за уши при видѣ принесенной въ комнату колбасы постнымъ временемъ; они такъ любили читать ей по очереди Четьи-Минеи и называли ее бабушкой. Вглядываясь „новыми очами" въ окружающую жизнь, священникъ вновь узнаетъ въ ней „другую, великую бабушку — Россію". Онъ уже теперь понимаетъ, зачѣмъ закрывается платкомъ при слушаніи страстныхъ евангелій лѣнивѣйшій по его предмету и вѣчно мятущійся духомъ восьмиклассникъ-гимназистъ, чего ради онъ представился кашляющимъ, при словахъ евангелія объ Іудѣ: „и шедъ, удавися". Нашего пастыря начинаютъ занимать и толки купчихи о новоявленной Богородичной иконѣ, и сердившіе его прежде разспросы старшей пепиньерки-институтки о томъ, можно-ли понимать слова о раздачѣ имѣнія нищимъ не въ буквальномъ, но въ переносномъ смыслѣ? Литургію онъ не можетъ теперь совершать безъ слезъ и любитъ читать акаѳистъ послѣ всенощной. Рѣзкую перемѣну наблюдаетъ онъ въ окружающемъ мірѣ. Его осаждаютъ вопросами

совѣсти люди всѣхъ сословій и положеній: его проповѣди стали казаться интересными и привлекаютъ массу людей. Въ груди его поднимается какой-то фонтанъ невѣдомыхъ высокихъ ощущеній, онъ даже тѣлесно переживаетъ предсказаніе Христово о рѣкахъ воды живой ученія, текущей изъ чрева вѣрующихъ... Но Боже, куда ушли отъ него академическіе принципы и пріемы? Куда онъ теперь дѣнетъ свою диссертацію; „О научномъ методѣ въ богословіи?“ „При чемъ остается его студенческая проповѣдь, отмѣченная еще высшимъ балломъ: „Историческая подлинность Воскресенія Христова“ Напротивъ, рѣчи, смѣненнаго ректора о единеніи пастыря съ народомъ, которыя онъ нѣкогда называлъ обскурантизмомъ, теперь ему кажется живою истиною. Однако, горе ему, если онъ плюнетъ на науку, вотъ его бывшіе ученики пришли къ нему въ мундирахъ Университета и Медицинской Академіи. Дарвинъ, Лассаль, или гр. Толстой не сходятъ у нихъ съ языка. Онъ снова хватается за книги, но онѣ написаны, какъ будто, уже другими буквами, точно онъ впервые читаетъ то, что читывалъ еще въ семинаріи, а потомъ вновь въ Академіи: уже не цитаты и еврейскія слова, а „духъ и жизнь отыскиваетъ онъ въ наукѣ. Нужно переучиваться снова, а времени нѣтъ, и онъ клянетъ себя за бездушно-пережитые подготовительные годы, но благодаритъ Бога, что вышелъ къ свѣту и повторяетъ слова Христовы: „*Азъ есмь путь, и истина и животъ*“.

III.

„*Онъ помазалъ меня благовѣстить нищимъ и послалъ меня исцѣлять сокрушенныхъ сердцемъ, проповѣдывать плѣннымъ освобожденіе, отпустить измученныхъ на свободу*“. (Исаія LXI. 1, 2—Лук. IV, 18, 19).

Чтобы имѣть душу, открытую душамъ ближнихъ, чтобы принимать въ нее ихъ немощи и печали, — священникъ долженъ имѣть общую почву съ религіознымъ настроеніемъ своей паствы. Почва эта всегда и обязательно есть почва традиціи и народности. Это не то, чтобы человѣкъ дальше деревяннаго масла и кутьи ничего не видѣлъ: онъ можетъ быть и передовымъ философомъ, какъ Хомяковъ, или Кирѣевскій, но дѣло въ томъ, чтобы въ дѣлѣ религіи онъ сознавалъ себя въ реальномъ общеніи, мало того, въ органическомъ единствѣ съ православными цѣлями, съ традиціей, со вселенскою Церковью. Кажется, наша классическая литература съ достаточною ясностью показала, что намъ не удается религіозный и моральный субъективизмъ, или религіозный раціонализмъ: мы

видѣли, что настоящее заправское христіанство жизни русскій человѣкъ можетъ выдержать только въ общеніи съ народомъ, съ исторіей. Примѣръ Л. Толстого не можетъ быть противопоставленъ этому положенію, потому что помянутый писатель находится еще въ процессѣ самоопредѣленія, а не у цѣли его. Православіе у насъ сильно въ фактѣ, въ народно-религіозномъ *настроеніи*. Насколько это настроеніе усваивается священникомъ, насколько онъ можетъ слиться съ народомъ (подъ коимъ разумѣется и вѣрующая часть интеллигенціи, какъ извѣстно, не создавшая формъ религіозной жизни, кромѣ тѣхъ, что создала жизнь народа простого), слиться въ выраженіяхъ этого настроенія чрезъ богослуженіе, житейскіе церковные обычаи и пр., настолько онъ и принимается народомъ, какъ *пастырь* Церкви, а не какъ внѣшній ему *чиновникъ*. Можетъ быть, я не ясно выражаюсь: пояснимъ въ примѣрѣ. Представьте себѣ священника, исполненнаго лучшихъ намѣреній, образованнаго и самоотверженнаго, но который ведетъ дѣло обращенія людей ко Христу путемъ, не знакомымъ въ традиціи, напримѣръ, путемъ науки, — а ко всѣмъ богослужебнымъ, проповѣдническимъ и другимъ своимъ обязанностямъ относится *только* съ исполнительностью. Его нѣкоторые будутъ уважать, съ нимъ соглашаться, даже переубѣждаться въ образѣ мысли, но повѣрьте, что онъ никого не сдѣлаетъ дѣятельнымъ заправскимъ христіаниномъ не теоріи, но жизни.

Духовная школа, слѣдовательно, въ функціяхъ своей жизни должна прежде всего нести струю жизненнаго, *народнаго христіанскаго настроенія*, а затѣмъ принципіально уяснять его въ богословской наукѣ. Насколько послѣдняя, въ ея современномъ состояніи, утеряла духъ нравственной высоты христіанства, объ этомъ говорилъ не только современный врагъ Церкви (врагъ по недоразумѣнію исключительно), но и православнѣйшіе: Хомяковъ и Ю. Самаринъ. Области богословской науки мы касаться не будемъ, потому что это безцѣльно предъ читателями, съ нею не знакомыми. Возьмемъ самую жизнь церковной школы и посмотримъ, насколько ея принципы совпадаютъ съ началами жизни Церкви. Въ Церкви христіанство сильно прежде всего въ настроеніи душъ, какъ и училъ Господь нашъ: „царствіе Божіе внутрь васъ есть“. Напротивъ, наша школа именно настроеніе-то вовсе выпускаетъ изъ вниманія и все дѣло сосредоточиваетъ на внѣшнихъ осязательныхъ проявленіяхъ человѣка. Мы никого не хотимъ обвинять, когда такъ выражаемся: ни воспитателей, ни законодателей церковной педагогіи. Мы хотимъ отмѣтить только факты печальной дѣйствительности, созданной не отдѣльными людьми, но вѣками, такъ что теперешніе руководители воспитанія сами

являются не столько дѣлателями вертограда, сколько печальными произведеніями историческихъ условій.

Итакъ, школа не развиваетъ ни христіанскаго настроенія, ни пастырскаго духа; она не умѣетъ поставить богословскую науку такъ, чтобы раскрывать въ ней жизненную силу нашей религіи, ни дѣло воспитанія направить такимъ образомъ, чтобы оно содѣйствовало расширенію души учащагося, сливало бы его религіозное содержаніе, его душу съ религіею, съ душею всей Церкви. Какъ-же достигать послѣдняго? Конечно, прежде всего нужны *люди* соотвѣтствующаго настроенія, и безъ нихъ никакой status школы ничего не подѣлаетъ, а если они найдутся, то при плохихъ даже условіяхъ сумѣютъ зажечь огонь христіанскаго одушевленія въ юныхъ сердцахъ. Между тѣмъ, если когда—такими людьми пренебрегаютъ, то именно теперь время торжества точныхъ исполнителей дисциплины, чиновниковъ-педантовъ. Но людей не создашь, если ихъ мало. Однако, кромѣ людей, хотя, правда, второстепенное, но не ничтожное вліяніе на дѣло можетъ оказать и *постановка* воспитанія чрезъ самыя правила семинарскихъ уставовъ, о которыхъ мы и хотѣли поговорить.

Чтобы любить людей, чтобы имѣть призваніе къ борьбѣ со зломъ міра, надо прежде всего имѣть широкій горизонтъ въ жизненной перспективѣ, не должно быть узкимъ, но исполнять слова апостола: „духа не угощайте, *все* испытывайте, *хорошаго* держитесь“ (1 Солон. V, 19—21). Гдѣ у насъ всего лучше познается общественная жизнь, всѣ назрѣвающіе въ общественной и народной жизни вопросы? Гдѣ выражается всего лучше настроеніе той и другой, настроеніе и доброе, и злое, чтобы первое усвоивать, а второе исправлять? — Въ литературѣ, преимущественно въ беллетристикѣ, частью-же—въ публицистикѣ. Кто, какъ не Достоевскій, Толстые, Гончаровъ, или Тургеневъ, знакомятъ читателей съ нравственною физіономіей общества и народа? Развѣ не правъ міровой ученый Леруа Боллье, утверждающій, что русская литература просто не отступаетъ отъ вопросовъ религіи и морали, насколько они воспринимаются русскимъ общественнымъ сознаніемъ? Представьте-же себѣ, насколько изученіе подобной литературы, изученіе глубокое и пастырское, необходимо для учениковъ духовной школы, отъ жизни отрѣшенныхъ, а потому и лишенныхъ возможности изучать ее непосредственно. Если студентъ-медикъ не можетъ имѣть подъ руками препаратовъ, то не препятствуйте ему изучать физіологію и анатомію по моделямъ и рисункамъ: иначе, что это будетъ за врачъ? Между тѣмъ, у насъ по семинаріямъ литературу читать позволяютъ съ трудомъ въ послѣдніе годы (когда она стала особенно по-

лезною съ пастырской точки зрѣнія). Какъ сказано, Гончаровъ, Толстой, а также и, конечно, всѣ шестидесятники изъяты изъ чтенія учениковъ, ежемѣсячные журналы свѣтскіе—точно также. На чемъ-же воспитывать христіанскіе идеалы, какъ не на противопоставленіи истины Евангелія житейской суетѣ, какъ не на освѣщеніи съ евангельской точки зрѣнія жизненной перспективы? Для послѣдняго, для бесѣдъ по предметамъ современной жизни и мысли нашлись-бы люди, а именно: помощники инспектора семинарій и даже академій, которые не для того-же вѣдь получали высшее богословское образованіе, чтобы только упражняться въ счетѣ своихъ питомцевъ за обѣдней и за обѣдомъ: всѣ ли на лицо? Между тѣмъ, при настоящемъ положеніи дѣла къ этому сводится вся воспитательская дѣятельность субъ-инспекторовъ, за исключеніемъ единичныхъ случаевъ. Но жизнь не изучается въ духовной школѣ. Напротивъ, юношество, и безъ того отдѣленное отъ жизни сословностью, еще болѣе закупоривается отъ нея семинарской педагогикой. Естественно, что не борцы жизни, ревнители правды, но сухіе теоретики, искусственно выращенные резонеры будутъ выходить изъ школы. Имъ-ли благовѣстить для жизни, исцѣлять сокрушенныхъ сердцемъ, отпускать измученныхъ на свободу?

IV.

„О мечъ! поднимись на пастыря моего и на ближняго моего... порази пастыря и разсѣются овцы“ (Зах. XIII, 7 Матѳ. XXVI, 31).

Итакъ, жизнь нашей духовной школы всего менѣе благопріятствуетъ тому, чтобы мысль будущаго пастыря обнимала собою широкій горизонтъ жизни общественной и народной. Но для пастырскаго служенія нужно не одно только развитіе мысли, но еще болѣе укрѣпленіе воли и живость чувства, такъ какъ религіозная жизнь, руководителемъ которой онъ становится, относится по преимуществу къ этимъ именно силамъ духа. Изъ нашего эпизодическаго начертанія пастырской практики видно, что *воспріимчивость* къ душевному настроенію ближняго есть главнѣйшее условіе для пріобрѣтенія на него пастырскаго вліянія. Самое-же вліяніе должно выражаться въ умѣніи *направить* къ должной цѣли его внутреннюю и внѣшнюю жизни. Содѣйствуетъ-ли теперь постановка семинарскаго и академическаго воспитанія этому возвышенію и *оживленію чувства* въ учащемся юношествѣ и развитію въ немъ *иниціативы* и вообще энергіи воли? Увы, здѣсь мы дошли до самаго больного мѣста школьной жизни. Если въ области

теоретическаго развитія духовная школа не признаетъ важности знакомства съ реальною дѣйствительностью жизни, то въ области развитія эстетическаго и волевого казенщина все сдавила своею мертвящею рукою. Принципъ недовѣрія ученикамъ настолько заѣлъ школьную жизнь, что послѣдніе самымъ общимъ правиломъ своихъ отношеній къ школѣ, къ начальству и наставникамъ ставятъ тщательное *припрятываніе всего, что сколько-нибудь касается ихъ личности.* Холодный quasi-научный и церковно-обрядовой *объективизмъ*, вотъ, что вы встрѣтите на каждомъ шагу при изученіи семинарскаго и академическаго (въ особенности) быта. Веселый и отзывчивый по природѣ студентъ въ разговорѣ съ оффиціальнымъ въ школѣ лицомъ надѣваетъ маску педанта и говоритъ словами прописей. Если наставникъ пожелаетъ докопаться до его души и заговорить тономъ друга, то ему долго придется встрѣчать общую подозрительность къ его педагогическимъ отношеніямъ. „Вывѣдываетъ характеры", скажутъ ребята, „чтобы, сдѣлавшись инспекторомъ, знать, кто въ чемъ виноватъ".

И если кто изъ учениковъ семинаріи имѣетъ церковно-народные идеалы, если онъ распространяетъ въ народѣ книжки религіознаго содержанія, говоритъ на родинѣ въ сельской церкви поученія для народа, то повѣрьте, никто изъ наставниковъ и начальства не узнаетъ объ этомъ и ученикъ тщательно будетъ укрываться. Проповѣди и сочиненія сообразно школьнымъ требованіямъ должны быть отрѣшены отъ личнаго начала—объективны, т. е. безжизненны, искусственны. Вся учьба и воспитаніе духовной школы направляются къ тому, что учащійся съ дѣтскихъ лѣтъ начинаетъ вести двойную жизнь: одну естественную, сердечную, которая обнаруживается въ семейныхъ и товарищескихъ отношеніяхъ, и пожалуй, у нѣкоторыхъ въ богослуженіи, въ молитвѣ,—здѣсь онъ—русскій человѣкъ и христіанинъ, православный и евангельскій. Другая жизнь—оффиціальная исправность въ школьной дисциплинѣ и ученическихъ обязанностяхъ, въ отвѣтахъ изъ учебника и писаній сочиненій и проповѣдей на темы; здѣсь вовсе не должно быть вносимо его душевное настроеніе: онъ барабанитъ языкомъ о спасительныхъ плодахъ Искупленія, опровергаетъ Канта, оправдывается предъ инспекторомъ во вчерашней неявкѣ ко всенощной, вовсе не соображаясь съ дѣйствительнымъ настроеніемъ души, не спрашивая себя: правду-ли ты говоришь, вѣришь-ли тому, что отвѣчаешь? Этого въ жизни оффиціальной не требуется. Побужденіемъ къ исправности является здѣсь исключительно *отвѣтственность*, за устраненіемъ которой студентъ готовъ преспокойно не пойти къ

литургіи въ Крещеніе и Благовѣщеніе, смѣяться надъ своими учебниками, списывать проповѣди. И если его что удержитъ отъ нравственныхъ и религіозныхъ проступковъ, то развѣ опять семейныя и приходскія традиціи, его православно-русская стихія. Но онъ остается вовсе чуждъ мысли о томъ, что въ исполненіе оффиціальнаго своего долга онъ обязанъ влагать душу и внутреннее настроеніе, а не только внѣшнюю дѣятельность. Если образованіе дѣлало его сухимъ резонеромъ, то казенное воспитаніе усыпляетъ, убиваетъ его пастырскую совѣсть, лишаетъ его нравственно-педагогической иниціативы: онъ считаетъ себя правымъ, въ качествѣ священника исполнивъ то, къ чему его обязываютъ консисторскіе указы: богослуженіе отправлено, требы тоже, схоластическая проповѣдь произнесена, церковныя записи въ порядкѣ,—чего-же больше? Симпатическіе порывы къ помощи духовно-алчущему человѣчеству и стремленіе объединять его во Христѣ забыты, какъ дѣтская фантазія, лишь чиновничья исправность вынесена имъ изъ школьныхъ корридоровъ, да развѣ еще идеалы аскетическіе, напримѣръ, богомольность. Ему-ли воодушевлять? Ему-ли собирать? Ему-ли идти впереди стада слѣдующихъ за нимъ овецъ? Нѣтъ, пастырская иниціатива подсѣкнута въ немъ зломъ казенщины, пастырь въ немъ убитъ, и, конечно, овцы разсѣются. Если-же онъ не таковъ, если сохранилъ пастырскій духъ, то опять не изъ школы его вынесъ. Въ слѣдующій день поговоримъ, какъ можетъ школьное воспитаніе развивать пастырское призваніе.

V.

„При семъ ученики его вспомнили, что написано: жалость по домѣ твоемъ снѣдаетъ меня“ (Іоан. II, 17).

Мы остановились на вопросѣ объ изысканіи педагогическихъ мѣръ къ развитію въ студентахъ и ученикахъ духовной школы пастырской ревности и церковной иниціативы. Мѣры эти заключаются прежде всего въ возстановленіи той нравственной связи между ними и народомъ, которая такъ ослабѣваетъ во время ихъ школьныхъ годовъ при теперешнемъ состояніи духовнаго просвѣщенія. Извѣстно, что юношескія сердца болѣе всего стремятся къ самодѣятельности; поэтому, педагоги всякой школы встрѣчаютъ особенно обильный успѣхъ въ тѣхъ своихъ учебныхъ предпріятіяхъ, которыя свободны отъ принудительнаго характера и предоставляютъ учащимся собственный свободный починъ. Таковы классные спектакли, литературные вечера, или бесѣды, при помощи коихъ класси-

ческіе писатели изучаются въ десять разъ быстрѣе, глубже и охотнѣе, чѣмъ при рутинномъ преподаваніи. Одинъ наставникъ по греческому языку говорилъ, что едва-ли онъ за шесть лѣтъ своего преподаванія успѣетъ привить семинаристамъ столько свѣдѣній по своему предмету, сколько они сами усваиваютъ, разучивая отслужить одну въ годъ греческую литургію въ семинарскомъ храмѣ.

И вотъ, намъ извѣстно по опыту, что въ области не теоретической, а практически-пастырской подготовки, предоставленіе учащемуся возможности чрезъ собственный починъ готовиться къ духовному руководству народа, допущеніе его иниціативы въ этой области, не только исполняетъ его пастырскою ревностью и горячею любовью къ простому народу, но и преображаетъ его собственную духовную личность, пожирая огнемъ, проповѣдуемаго имъ слова Божія, всѣ его юношескія крайности и пороки. Семинаристы старшихъ классовъ и студенты духовныхъ академій имѣютъ право произносить поученія съ церковной каѳедры и вести внѣбогослужебныя собесѣдованія. При настоящемъ состояніи духовной школы это право остается почти безъ всякаго приложенія: ученикъ пишетъ одну въ годъ проповѣдь и большею частью не для произнесенія, а только для постановки балла въ соотвѣтствующей журнальной графѣ; естественно, что онъ такъ и смотритъ на свое поученіе, какъ на казенную обязанность и обыкновенно списываетъ ее изъ менѣе извѣстныхъ епархіальныхъ вѣдомостей. Въ губернскихъ городахъ, гдѣ семинарскія церкви посѣщаются аристократическою *публикой*, можетъ быть, дѣйствительно, не стоитъ заводить ежевоскреснаго проповѣданія безусыми учениками; но наставникъ гомилетики безъ особаго труда могъ-бы организовать проповѣдничество учащихся на каникулахъ по роднымъ селамъ, т. е. лѣтомъ, въ Рождество, въ великопостные заговѣны и на Пасху. Тамъ юношѣ-проповѣднику можно поучать простой народъ безъ опасенія критики, а восторгъ крестьянъ при видѣ, что батюшкинъ сынъ сталъ проповѣди сказывать („а вѣдь мы его вотъ этакимъ еще помнимъ"), скоро заставитъ юношу полюбить это святѣйшее занятіе, и вы увидите, что онъ распространитъ свою просвѣтительную дѣятельность съ церковной каѳедры въ мужицкія избы, въ школу и т. п., по просьбамъ того-же ненасытно-алчущаго духовной пищи народа. Призвать также учениковъ къ распространенію въ народѣ брошюръ религіознаго содержанія и дешевыхъ Новыхъ Завѣтовъ, къ борьбѣ съ расколомъ и штундой по селамъ—все это не ахти какихъ усилій требуетъ отъ ихъ наставниковъ, говоримъ это по собственному опыту. Мы видѣли собственными глазами, какъ подобнаго рода миссіонер-

ская дѣятельность превращаетъ молодыхъ людей изъ легкомысленныхъ франтовъ и дешевыхъ либераловъ въ истинныхъ трудниковъ Божественнаго ученія. Но этимъ не ограничиваются послѣдствія миссіонерскаго одушевленія: оно, кромѣ нравственнаго переворота, возбуждаетъ въ юношѣ напряженный интересъ къ знанію и усиливаетъ мыслительную дѣятельность, какъ творческую, такъ и аналитическую.

Подготовительно-пастырскія предпріятія учениковъ семинарій и академій могутъ происходить не на каникулахъ только, но и въ учебное время. Такъ, въ одной семинаріи, помѣщавшейся въ уѣздномъ городѣ, окруженномъ сельскими приходами, ученики отправлялись въ воскресенье по селамъ, вмѣстѣ со своимъ наставникомъ, для произнесенія проповѣдей народу, которымъ и были встрѣчаемы съ восторженною радостью. Студенты академіи, вмѣсто безцѣльнаго писанія отвлеченныхъ проповѣдей на опредѣленныя темы, могли-бы произносить ихъ по приходскимъ церквамъ города и участвовать въ веденіи внѣбогослужебныхъ собесѣдованій, какъ это и заведено съ прошлаго года въ Петербургѣ, гдѣ, по извѣщенію газетъ, до пятидесяти студентовъ добровольно занимаются дѣломъ проповѣди въ нѣсколькихъ центрахъ столицы. Все это и еще очень многое достижимо въ духовной школѣ, если ректоръ, или инспекторъ, или духовникъ, или духовное лицо между наставниками сумѣетъ растолковать юношеству истинный смыслъ проповѣди, какъ выраженія не логической способности разсудка, но религіознаго содержанія духа; тогда у человѣка явятся и темы, и матеріалъ для ихъ развитія, и доступность сознанію простолюдиновъ. Все-таки, духовное юношество есть наиболѣе народное, и религіозное, и трудолюбивое, и цѣломудренное въ Россіи: почва для воздѣйствія самая благопріятная,—были-бы у руководителей сѣмена жизни. Прививая юношеству любовь къ служенію народу словомъ христіанской проповѣди и вообще религіознаго просвѣщенія, духовная школа должна не выдѣлять до конца эту функцію пастырской педагогики изъ своей внутренней жизни. Напротивъ, не лучшимъ-ли способомъ оживить и облагородить послѣднюю явилось-бы общеніе учащихъ и учащихся въ дѣлѣ проповѣди? Именно, возможно было-бы устроить внѣклассныя собранія тѣхъ и другихъ для чтенія рефератовъ о дѣятельности учениковъ на каникулахъ, о разныхъ недоумѣнныхъ вопросахъ проповѣди, о лучшихъ способахъ подбора и распространенія въ народѣ религіознаго содержанія книжекъ, наконецъ о наиболѣе нуждающихся въ удовлетвореніи вопросахъ и потребностяхъ религіозной жизни народа и образованнаго общества. Не таковъ-ли бы былъ лучшій путь къ развитію духовной ревности о славѣ Божіей?

VI.

„Тогда двѣнадцать апостоловъ, собравъ множество учениковъ, сказали:—мы постоянно пребудемъ въ молитвѣ и служеніи слова“.

Мы разсмотрѣли возможные способы для развитія въ учащихся пастырской ревности; но эти способы годны лишь въ томъ случаѣ, лишь въ томъ случаѣ могутъ они сдѣлать изъ студентовъ дѣйствительно пастырей Церкви, а не демагоговъ-политиковъ, каковыми являются священники латинскіе,—если наряду съ общественными идеалами къ нимъ будетъ привито и внутреннее аскетическое религіозное содержаніе, если ихъ научатъ благоговѣть предъ Господомъ Богомъ, очищать свое сердце отъ страстей и всегда держать въ сознаніи, что всякая пастырская рѣчь и служба цѣнны лишь подъ условіемъ соотвѣтствующаго внутренняго настроенія; мало того—если первыя явятся прямымъ изліяніемъ послѣдняго. Для послѣдняго-же необходимо свое спеціальное средство; исторія христіанства его предуказала: оно заключается прежде всего въ молитвѣ.

Повидимому, о чемъ другомъ, а объ этомъ воспитательномъ факторѣ достаточно заботится теперешняя духовная педагогика: ученики и студенты обязательно присутствуютъ и участвуютъ въ ежевоскресномъ полномъ богослуженіи, которое, въ послѣдніе годы особенно, стало справляться въ училищныхъ храмахъ съ подобающимъ благочиніемъ и уставностью, во многихъ изъ нихъ даже съ излишнею продолжительностью, въ прямой ущербъ молитвенному настроенію молящихся, которое смѣняется на четвертомъ часу всенощной озлобленіемъ противъ такой затяжки. У насъ духовныя лица любятъ трунить надъ всѣми педагогическими мѣрами, кромѣ науки и богослуженія, полагая въ истовомъ совершеніи послѣдняго главнѣйшую, да чуть-ли и не единственную обязанность пастыря; вопросъ не о томъ, обскурантизмъ-ли, или житейскій пессимизмъ внушилъ имъ такія узкія мысли, но онѣ, кажется, должны-бы ручаться за удовлетворительное состояніе этой стороны духовнаго воспитанія, о которой, повторимъ, высшее начальство прилагаетъ теперь свои преимущественныя и даже исключительныя заботы. Между тѣмъ, мы нисколько не погрѣшимъ, если скажемъ, что и по отношенію къ церковной службѣ и молитвѣ духовная школа вноситъ скорѣе отрицательное вліяніе, чѣмъ положительное, насколько она заботится только о внѣшней механической сторонѣ богослуженія, ни-

сколько не прилагая попеченія о совершенствованіи сердца молящихся, объ усвоеніи ими религіознаго смысла нашихъ богослужебныхъ молитвословій, въ которыхъ, между тѣмъ, христіанскіе идеалы до сихъ поръ находятъ свое наивысшее выраженіе, оставляя далеко ниже себя свои научныя самоопредѣленія въ видѣ разнаго рода системъ. Возьмите простую обѣдню Златоуста, и скажите: какая сторона богооткровенной истины: моральная, историческая, догматическая, общественная, аскетическая, или мистическая не имѣетъ здѣсь своего приложенія? Тутъ цѣликомъ весь христіанскій идеалъ, выраженный такъ жизненно, просто и въ то-же время величественно, и при томъ доступно и для ученаго философа, и для неграмотнаго мужика.

Между тѣмъ, ни воспитатели семинарій, ни духовники, ни учебники, или преподаватели науки о богослуженіи (литургики) не входятъ въ психологическое объясненіе службы, ни вообще въ изслѣдованіе ея содержанія. Воспитатели и начальники заботятся о механической сторонѣ семинарскаго богослуженія, о его внѣшнемъ благолѣпіи и аккуратномъ посѣщеніи его учащимися, а литургика занимается или изложеніемъ церковной археологіи и внѣшней исторіи нашего культа, или опять-таки разъясненіемъ самаго механическаго хода службы, да развѣ символическимъ толкованіемъ священныхъ обрядовъ. И какъ много выходитъ изъ духовной школы пастырей, отлично понимающихъ церковное пѣніе и обрядоисполненіе, но вовсе лишенныхъ проникновенія въ религіозный его смыслъ, никогда не размышлявшихъ о нравственномъ значеніи богослужебныхъ молитвъ, просто, наконецъ, неумѣющихъ молиться, т. е. вовсе лишенныхъ дара молитвеннаго одушевленія, а съ тѣмъ вмѣстѣ и главнѣйшаго средства къ религіозно-нравственному самовоспитанію. Это самые жалкіе типы духовенства, менѣе годные къ пастырству, чѣмъ люди, преданные порокамъ, напримѣръ, запою, потому-что послѣдніе иногда въ минуты религіознаго возбужденія заставляютъ прихожанъ забывать о своихъ слабостяхъ и передаютъ имъ свое высокое настроеніе.

Внѣшне-принудительное отношеніе духовнаго воспитанника къ богослуженію и молитвѣ, вовсе лишенное разъясненія ея духовнаго смысла, бываетъ причиной того, что большинство ихъ прямо признается: „мы молимся у себя въ деревнѣ, а въ семинаріи посѣщаемъ церковь лишь по обязанности“. Такимъ образомъ, и здѣсь народно-православная стихія, а не школьное воспитаніе является руководственнымъ началомъ къ пастырской дѣятельности. И можетъ быть, современный школьный формализмъ ни одной сторонѣ религіознаго развитія учащихся не наноситъ такой глубокой раны, какъ именно молитвенно-бого-

служебной, лишая ее того свойства, безъ котораго она является не добромъ, а прямо зломъ, — сердечности, внутренняго предрасположенія души, и научая будущихъ священниковъ лишь устами и руками не славить, но гнѣвить Бога, и иногда даже безчестить Его святѣйшія таинства.

Мы заключаемъ свои замѣтки 5-го октября, въ день юбилея Помяловскаго, извѣстнаго обличителя духовной школы. Думается, что для читателей стало яснымъ, какимъ скуднымъ и недостаточнымъ средствомъ къ ея улучшенію является проповѣдуемая нашимъ писателемъ *гуманность и интеллигентность*, если къ нимъ не присоединится общеніе духовной школы съ религіозною жизнью народа и общества, если она не станетъ школой церковной не въ смыслѣ только административной зависимости отъ Духовнаго Вѣдомства, но въ смыслѣ расположенія своей жизни по началамъ евангельскаго, церковнаго, а не мірского казенщиннаго духа.

Тогда только она исполнитъ свою великую задачу и дастъ Россіи истинную *народную интеллигенцію*, которая примиритъ туманныя исканія образованнаго общества съ древними идеалами и преданіями простого народа, и всѣхъ разсѣянныхъ овецъ приведетъ къ единому Пастырю.

Сельское духовенство и крестьянское хозяйство.

(Отвѣтъ на запросъ объ участіи сельскаго духовенства въ общихъ задачахъ о поднятіи крестьянскаго хозяйства).

Соглашаясь съ мыслью о привлеченіи духовенства къ улучшенію крестьянскаго хозяйства, считаемъ со своей стороны необходимымъ указать на слѣдующія условія русской жизни, подтверждающія значеніе проекта.

Въ прошедшемъ 1903 году, въ засѣданіи Губернскаго Сельскохозяйственнаго Комитета, членами собранія съ особенною настойчивостью отмѣчалось то обстоятельство, что мѣстные крестьяне (а мы прибавимъ: и вообще русскіе крестьяне) въ высшей степени консервативны въ своихъ сельскохозяйственныхъ пріемахъ и крайне неподатливы не только на реформы, теоретически имъ предлагаемыя, но и на такія, коихъ живой и благодѣтельный примѣръ предъ ихъ глазами. Упоминалось именно о томъ, что образцоваго хозяйства живущихъ среди нихъ чеховъ и нѣмцевъ мѣстные крестьяне не перенимаютъ и чуждаются (скажемъ отъ себя: слава Богу) этихъ просвѣщенныхъ носителей культуры хуже, чѣмъ евреевъ. Тогда же указывалось на безуспѣшность Сельскохозяйствен-

ной Школы въ NN уѣздѣ, а равно и другихъ низшихъ сельскохозяйственныхъ школъ въ отношеніи къ быту окрестнаго крестьянства, нисколько не усваивающаго образцовыхъ пріемовъ названныхъ училищъ, причемъ ученики послѣднихъ, вмѣсто ожидавшагося возвращенія ихъ на родную ниву, расходятся въ управляющіе къ панамъ, или просто въ прикащики, писаря и т. п.

Явленіе это повсемѣстное на Руси. Въ N-ской губерніи извѣстный земскій дѣятель А. Д. устроилъ прекрасную школу для обученія дѣтей зажиточныхъ крестьянъ болѣе раціональному веденію хозяйства. Школа имѣла едва ли не 17 выпусковъ, а учредитель говорилъ мнѣ, что еще ни одинъ ея воспитанникъ не пожелалъ возвратиться къ землѣ своего отца, но всѣ разошлись на должности управляющихъ или писарей. Очевидно, что пропасть, раздѣляющая крестьянскій бытъ отъ быта такъ называемой интеллигенціи, глубока, но она обусловливается не невѣжествомъ перваго, какъ обыкновенно думаютъ, а разностью самаго отношенія къ жизни и къ матеріальному довольству; это двѣ разныя культуры: одна религіозно-аскетическая, а другая по преимуществу матеріальная.

Итакъ, если усвоеніе хозяйственныхъ усовершенствованій такъ плохо дается нашему крестьянству, то, конечно, одною изъ первыхъ заботъ Правительства, или земства, должно быть изысканіе способовъ къ тому, чтобы расположить крестьянъ не чуждаться разумныхъ нововведеній. Здѣсь-то и приходится вспомнить о томъ единственномъ интеллигентномъ кругѣ или сословіи, къ которому крестьяне готовы относиться съ довѣріемъ и послушаніемъ, какъ къ людямъ себѣ близкимъ, то-есть о духовенствѣ.

Къ сожалѣнію, о немъ-то одномъ и забыли, когда, два года тому назадъ, были учреждены уѣздные и губернскіе комитеты по улучшенію сельскаго хозяйства, а въ настоящее время поднято большое дѣло о разсмотрѣніи проекта новаго Положенія о крестьянахъ въ Губернскихъ Комитетахъ. Въ томъ и другомъ случаѣ призваны были къ работѣ представители всѣхъ вѣдомствъ, министерствъ и круговъ общества, исключая духовенства, которое, особенно въ лицѣ представителей сельскаго пастырства, стоитъ ближе всѣхъ къ крестьянскому сословію и знается съ нимъ не по одной какой-либо сторонѣ его быта, но по всѣмъ: по религіозной, семейной, общественной, экономической, школьной, медицинской и т. д., и т. д.

Въ частности, священники нашего Малороссійскаго края настолько усердные и искусные хозяева, что эта отрасль жизни дѣлаетъ ихъ менѣе усердными проповѣдниками и богомольцами, но зато вполнѣ способными осуществить, при добромъ

желаніи, всѣ тѣ чаянія, которыя на нихъ возложены въ Запискѣ. Привѣтствуя, поэтому, мысль о привлеченіи духовенства къ участію въ улучшеніи крестьянскаго хозяйства, считаю долгомъ упомянуть и о томъ, что такая мѣра ограждаетъ государственныхъ дѣятелей отъ крупныхъ ошибокъ, какія допущены были ими за послѣднее десятилѣтіе въ отношеніи къ крестьянству, по причинѣ односторонняго взгляда на послѣднее, какъ только рабочую экономическую силу, а не какъ на общество живыхъ нравственныхъ личностей, имѣющихъ нужды и интересы помимо экономическихъ, интересы несравненно болѣе цѣнные, нежели матеріальное благосостояніе. Такъ, одною изъ самыхъ вредныхъ реформъ, примѣняемыхъ къ части крестьянъ трехъ нашихъ уѣздовъ, было разрушеніе ихъ сельскаго купножитія чрезъ пресловутое разселеніе ихъ на волока, то есть на отдѣльные хутора. Если даже допустить, что такое разселеніе будетъ содѣйствовать экономическому прогрессу нашихъ малороссовъ, то послѣднее не искупается тѣмъ огромнымъ *нравственнымъ урономъ*, коимъ по необходимости сопровождается.

„Разселившись на волока, вы сдѣлались волками“, такъ заключаютъ мѣстные священники свои обличительныя рѣчи прихожанамъ, упрекая ихъ за нехожденіе въ церковь, за забвеніе дѣтьми школы, за пьянство, нарушеніе постовъ, развратъ молодежи, усилившееся воровство и т. п. явленія, оказавшіяся печальными послѣдствіями нѣмецкой мѣры разселенія, введенной нѣкоторыми мировыми посредниками, потому ли, что они не предвидѣли отъ нея никакой бѣды, или потому, что они именно и желали ея, дабы русскій крестьянинъ поскорѣе преобразился въ типъ французскаго блузника, столь желательный для нашихъ марксистовъ.

Почему же результатомъ культурныхъ предпріятій явилось столь быстрое одичаніе сельскихъ жителей? Весьма понятно, почему. Нельзя скрывать того, что даже при хорошемъ священникѣ и усердномъ школьномъ учителѣ, все-таки главною воспитывающею силой русскаго мужика остается до сихъ поръ (и дай Богъ, чтобъ и впредь такъ было) сельская община, какъ носительница вѣковѣчныхъ христіанскихъ понятій и бытовыхъ преданій. Сила народнаго быта,—дѣйствуя двумя могучими рычагами: соревнующаго подражанія и стыда, — поддерживаетъ въ каждомъ уваженіе къ родителямъ, цѣломудріе холостыхъ и женатыхъ, трудолюбіе, благочестіе и честность. Разселеніе по волокамъ наполовину освобождаетъ семью и личность отъ общественнаго контроля, отъ страха быть опозореннымъ и осмѣяннымъ за всякое скверное дѣло и нравственное неряшество, а кромѣ того, лишаетъ ихъ возможности учиться

у общества доброму православному обычаю, отнимаетъ вообще благодѣтельную силу общественности, признаваемую всѣми историками и моралистами.

Бѣдность не порокъ, но порокомъ причиняется бѣдность, и послѣдствія разселенія крестьянъ по волокамъ уже многихъ изъ нихъ обѣднило, потому что пьянство, распутство и лѣность никогда не бываютъ условіями обогащенія. Да еслибъ и не случилось этихъ неизбѣжныхъ послѣдствій нравственнаго упадка крестьянъ, то пусть они лучше остались бы навсегда бѣдными, но честными гражданами и добрыми христіанами, нежели богатыми культурными дикарями.

Впрочемъ, если бы кто и не пожелалъ признать цѣнности нравственнаго начала и объявилъ бы матеріальное благосостояніе единственною цѣлью своей дѣятельности въ отношеніи къ русскому крестьянству, то при такой даже нигилистической точкѣ зрѣнія, онъ долженъ былъ бы считаться съ религіознымъ и моральнымъ бытомъ русскаго крестьянства, если бы только не закрылъ глаза предъ фактическою дѣйствительностью.

Кому неизвѣстно, что благосостояніе является удѣломъ нашихъ сельскихъ обществъ всегда, когда въ нихъ бываетъ крѣпокъ религіозный и нравственный строй. Кто читалъ многочисленныя произведенія литературы въ родѣ *Крестьянскаго Царства* Немировича-Данченко, тотъ знаетъ, что въ Россіи высшее развитіе хозяйственной энергіи, доходящей до геніальной изобрѣтательности, представляютъ собою крестьянскіе монастыри, въ родѣ Валаама, Соловковъ, Глинской пустыни, Святыхъ горъ, Новаго Аѳона, Іонинскаго-Троицкаго монастыря въ Кіевѣ и т. п. Вторую степень хозяйственнаго благоустройства являютъ собою въ Великороссіи поселки наиболѣе строгихъ старовѣрскихъ толковъ. Удивительнѣе всего оказывается именно то обстоятельство, что довольство и обиліе бываетъ удѣломъ тѣхъ именно элементовъ русскаго крестьянства, которые наименѣе дорожатъ имъ, наиболѣе проникнуты аскетическимъ пренебреженіемъ къ настоящей жизни и всецѣло поглощены ожиданіемъ жизни будущей, загробной. При этомъ подобный удѣлъ благосостоянія достается труженикамъ, часто весьма чуждымъ всякихъ техническихъ улучшеній своей работы, иногда живущихъ въ самомъ суровомъ климатѣ или въ самой отдаленной глуши.

Напротивъ того, близость большихъ центровъ, знакомство съ наилучшими хозяйствами помѣщиковъ, фабрикъ или иностранныхъ колонистовъ, соединяясь съ усвоеніемъ ихъ противонравственнаго вліянія, выработало типъ крестьянина, имѣющаго жилетку и галоши, но не знающаго, будетъ ли онъ сегодня

ужинать, и не могущаго поддержать свое небольшое хозяйство, отъ лѣности, безпечности и пьянства.

Это повсемѣстный законъ русской жизни, въ силу котораго *сохраненіе религіознаго и нравственнаго строя является самою главною причиной крестьянскаго благосостоянія, такъ-что всякія иныя, даже наиболѣе разумныя, мѣропріятія являются лишь вторичными и вспомоществовательными условіями послѣдняго*,—это первенство религіознаго начала въ русской народной жизни должно убѣдить всѣхъ народныхъ дѣятелей, хотя бы и грубыхъ матеріалистовъ по своимъ личнымъ воззрѣніямъ, въ томъ, что: 1) при всякой попыткѣ вводить какія-либо преобразованія или улучшенія въ экономической жизни крестьянъ должно прежде всего цѣнить ихъ съ религіозно-бытовой точки зрѣнія, и если они въ этомъ отношеніи не безвредны, то немедленно отъ нихъ отказаться; 2) должно помнить, что главною силой, охраняющею въ крестьянствѣ религію и нравственность является само крестьянское общество съ его самобытнымъ строемъ, а потому послѣдній должно охранять какъ высшую драгоцѣнность (деревенскую скученность жилищъ, общину, волостной судъ, круговую поруку, общинное владѣніе и пр., изъ чего многое, къ сожалѣнію, уже уничтожено); 3) всякое нововведеніе, строго провѣренное на опытѣ, должно вводиться въ жизнь крестьянъ чрезъ тѣ органы, которые получили уже народноисторическую санкцію, и потому освятятъ собою въ глазахъ крестьянъ самое нововведеніе, то-есть прежде всего чрезъ духовенство, и затѣмъ, чрезъ школу, но только чрезъ такую, которая находится въ строгомъ согласіи съ церковнымъ и народнымъ бытомъ сельскаго общества. При этомъ мы разумѣемъ воздѣйствіе школы и учителя не на дѣтей, какъ того требовали нѣкоторые наивные ораторы Сельско-Хозяйственныхъ Комитетовъ, а на взрослыхъ, что, конечно, и изъ хорошихъ учителей доступно немногимъ.

Дѣти же не могутъ быть реформаторами сельскаго хозяйства, ибо первая ихъ попытка учить родителей навсегда закончится здоровою волосянкой, а выросши они, — дай Богъ, чтобы грамоты не забыли, и гдѣ ужъ имъ помнить свѣдѣнія по агрономіи.

Вотъ какіе общіе принципы воздѣйствія на народную жизнь должны признать даже матеріалисты; что же касается болѣе просвѣщенныхъ радѣтелей блага народнаго, то они и сами знаютъ, что русскій крестьянинъ не есть только рабочій и никогда не согласится признавать себя таковымъ только, но онъ 1) христіанинъ, сынъ Православной Церкви, живущій для исполненія заповѣдей Божіихъ и желающій на-

слѣдовать блаженную вѣчность, 2) гражданинъ Русской Земли, желающій знать свою родину и имѣть живое и сознательное общеніе со своими согражданами, дорожащій славой своего Царя и своего Отечества, и уже 3) земледѣлецъ по заповѣди Божіей, данной Адаму и Ною, всегда согласный облегчить условія своего труда и умножить его плоды, но лишь въ точномъ согласіи съ первыми двумя назначеніями своей жизни, а не въ качествѣ ея единственной или конечной цѣли.

Рѣчь, сказанная въ засѣданіи Государственнаго Совѣта 4 мая 1906 г.

Получивъ повѣстку, приглашавшую членовъ Государственнаго Совѣта на обсужденіе приложеннаго къ ней адреса, я думалъ, что этотъ адресъ составленъ комиссіей единодушно и, прочитавъ его, рѣшилъ, скрѣпя сердце, не протестовать, если уже большинство сослуживцевъ согласилось съ нимъ. Къ такому рѣшенію я пришелъ потому, что неумѣстное, по моему мнѣнію, упоминаніе адреса о прощеніи преступниковъ искупается несомнѣнными достоинствами адреса. Здѣсь рѣчь идетъ отъ лица людей, свидѣтельствующихъ свою любовь къ Россіи и свою преданность Государю: это адресъ людей русскихъ. Ради этого, а также ради сохраненія любви и поддержанія мира въ нашемъ учрежденіи, я рѣшилъ про себя не отказываться отъ подписи адреса, не взирая на нѣкоторую безтактность одной его фразы,—въ надеждѣ, что при такой взаимной уступчивости наша коллегія, объединенная пока чисто внѣшнимъ образомъ, мало-по-малу пріобрѣтетъ характеръ дружнаго братства народнаго блага.

Прибывъ сюда, я нашелъ еще два адреса, узналъ о томъ, что никакого соглашенія не состоялось даже въ комиссіи по составленію адреса и съ своей стороны примыкаю къ адресу Ѳ. Д. Самарина.

Но мнѣ не хочется терять надежду на общее примиреніе въ этомъ дѣлѣ, а для этого я желалъ бы выслушать отъ поборниковъ амнистіи возраженіе на ту мысль, которую я высказалъ въ первомъ частномъ собраніи. Тогда, не касаясь по существу вопроса объ амнистіи, допуская даже, что Государственный Совѣтъ можетъ найти способы для всеподданнѣйшаго о ней ходатайства, я указывалъ на совершенную неумѣстность упоминанія о ней въ благодарственномъ адресѣ Государю Императору. Когда Самодержецъ вручаетъ представителямъ страны часть своихъ высокихъ прерогативъ въ надеждѣ на лучшее достиженіе общегосударственной пользы,

удобно ли, взамѣнъ обѣщанія съ своей стороны такого же самоотверженнаго труда на благо родины, просить новыхъ милостей, и притомъ по дѣламъ и безъ того небезызвѣстнымъ Коронѣ?

Я убѣдительно прошу защитниковъ ходатайства разсѣять мое и многихъ другихъ недоумѣніе, и тогда, можетъ быть, мы согласимся съ ними. Я представлялъ бы подобное ходатайство умѣстнымъ въ другомъ сочетаніи обстоятельствъ. Перенесемся на 80 лѣтъ назадъ. Тогда государственными преступниками были декабристы, — юноши, вовлеченные въ мятежъ неопытностью и незнаніемъ Россіи. Могущественный и грозный Монархъ покаралъ преступниковъ справедливо, но чрезвычайно строго; помилованіе ихъ чрезъ нѣсколько лѣтъ не грозило бы опасностью для Россіи... Вотъ въ такой обстановкѣ— отчего бы Государственному Совѣту или соотвѣтствующему по своему призванію учрежденію не умолять Государя о милосердіи, хотя бы съ опасностью понести за это кару. Поставить въ подобное положеніе Высочайшую власть теперь, въ настоящее царствованіе, когда постоянныя и безпримѣрныя дѣла милосердія и прощенія льются непрекращающимся потокомъ— какъ это примирить съ понятіемъ о благодарственномъ всеподданнѣйшемъ адресѣ, — вотъ въ чемъ прошу руководства.

Не дай Богъ, чтобы на насъ обратился укоръ писателя, 6 лѣтъ томившагося въ каторгѣ, который сказалъ, что тогда какъ либералъ Запада не любитъ одного уклада государственной жизни, желая для блага родины другого, лучшаго,—либералъ русскій прежде всего ненавидитъ самую родину, самую Россію и злорадствуетъ всякой ея бѣдѣ. Это сказалъ великій Достоевскій.

Я былъ горячо обрадованъ, усмотрѣвъ въ либеральномъ адресѣ группы не равнодушніе, а любовь къ родинѣ, не сочувствіе крамолѣ, а строгое ея осужденіе; я съ сердечнымъ сочувствіемъ уловилъ дрожь въ голосѣ одного изъ поборниковъ амнистіи, убѣждаясь, что ему дѣйствительно жаль наказанныхъ соотечественниковъ. Если сочувствіе имъ есть только сентиментъ, если эта сострадательность даже не совсѣмъ согласна съ прямою пользою государства, это все ничего, лишь бы это было дѣломъ любви и искренности. Идя по такой дорогѣ, Россія не пропадетъ. Достоуважаемый ораторъ - патріотъ, пустившій среди насъ саркастическій терминъ объ амнистіи, какъ о сентиментѣ, я увѣренъ, первый поддастся на призывъ любви и состраданія, если увѣрится, что именно ими руководятся наши оппоненты. Меня самого трижды выгоняли со службы за всякія амнистіи и сентименты въ моемъ небольшомъ дѣлѣ. Убѣдите насъ только въ томъ, что пред-

лагаемая мѣра не есть косвенная обида Монаршему сердцу, болѣе богатому любовью, чѣмъ мы. Предсѣдатель Думы первымъ правиломъ дѣйствій новаго учрежденія поставилъ „охраненіе прерогативъ конституціоннаго Монарха“. Меня, правда, коробитъ такой эпитетъ, приданный русскому Царю, который только самъ можетъ первый произнести его, если это суждено Россіи, но я упоминаю о принципѣ думской дѣятельности, ибо другіе уже ссылались на нее. Итакъ, убѣдите насъ въ томъ, что ваше желаніе такому принципу не противорѣчитъ; убѣдите насъ въ томъ, что и вы, русскіе люди, любящіе Царя и родину и народъ свой, которымъ дорого общее благо, а не партійныя стремленія.

О свободѣ вѣроисповѣданій.

Заявленіе Высокопреосвященнѣйшаго Антонія, Архіеп. Волынскаго, въ VI отдѣлѣ Предсоборнаго Присутствія 19 мая 1906 года.

Сужденіе о желательномъ для нѣкоторыхъ партій Думы равноправіи всѣхъ религій въ Россіи не должно исходить изъ общихъ апріорныхъ положеній. Если бы для желательнаго либераламъ вывода было бы достаточно всѣмъ согласиться съ мыслью о томъ, что христіанство есть религія любви, что Богу не нужны подневольные поклонники, что убѣжденія не сдержишь и не внушишь мечомъ, то неужели эти истины не настолько ясны и просты, чтобы ихъ не поняли вожди различныхъ народовъ въ продолженіе полуторы тысячи лѣтъ? Но отъ этихъ пожеланій до вывода о равноправіи религій въ Россіи еще очень далеко и перескакивать отъ первыхъ къ послѣднимъ могутъ только современные газетные агитаторы, которые сами во-первыхъ ни во что не вѣруютъ и потому не могутъ различать добра и зла, истины и лжи,—а во-вторыхъ не имѣютъ никакихъ разумныхъ данныхъ для того, чтобы основать свои требованія убѣдительно и честно, а потому и замѣняютъ всякія доказательства выкрикиваніемъ чувствительныхъ фразъ, вовсе не относящихся къ дѣлу.

Свобода вѣроисповѣданія (а не свобода совѣсти—это выраженіе безсмысленное), конечно, должна быть охраняема въ государствѣ: нѣтъ цѣли держать какой-либо силой въ господствующей Церкви; объявляющихъ себя внѣ вѣроисповѣданія тоже [1]) слѣдуетъ отлучать отъ Церкви по двукратномъ увѣ-

[1]) Конечно, воспрещая сынамъ Церкви заключать съ ними браки и примѣняя къ нимъ пр. каноны.

щаніи. Но это совсѣмъ иное дѣло, чѣмъ свобода религіозной пропаганды.

Впрочемъ, прежде чѣмъ сказать о ней по существу, должно замѣтить, что представительное учрежденіе, какъ Дума, разсматриваетъ всѣ вопросы государственной жизни съ точки зрѣнія *народной воли*, а не отвлеченныхъ идей.

Итакъ, будетъ-ли кто-либо спорить, даже изъ современныхъ, прокисшихъ отъ постоянной лжи, публицистовъ противъ того, что русскій и вообще православный народъ, составляющій болѣе двухъ третей населенія Имперіи, не только съ негодованіемъ отвергнетъ мысль о допущеніи инославной пропаганды, но напротивъ единодушно потребовалъ бы кары за нее, какъ за уголовное преступленіе, ибо православную вѣру, и притомъ въ качествѣ вѣры господствующей, онъ считаетъ главнымъ предметомъ попеченія не только архіереевъ, но и Царя, и христолюбиваго воинства? Вообще воля народная въ этомъ отношеніи гораздо менѣе милостива и снисходительна, нежели воля правительства не только современнаго, но и эпохи покойнаго Государя и даже Государя Николая I-го. Претендуя на правительство народной воли, Государственная Дума, имѣя хоть каплю искренности, и заикаться бы не стала о равноправіи вѣроисповѣданій, ибо кому неизвѣстно, что и тѣ права, коими пользуются иновѣрцы съ 17 апрѣля 1905 года, возбуждаютъ усиленный ропотъ православнаго народа, ропотъ болѣе громкій, нежели всѣ прочія узаконенія, пошедшія въ разрѣзъ съ народнымъ духомъ, съ народнымъ бытомъ.

Обратимся теперь къ разрѣшенію нашего вопроса по существу,—собственно вопроса о равноправіи пропаганды религіозныхъ убѣжденій.

Прежде всего, православіе очень мало боится *проповѣди* чужихъ религіозныхъ догматовъ, и съ такою проповѣдью едва-ли какая религія рѣшится обратиться къ православнымъ слушателямъ: это значило-бы надѣяться переманить людей отъ солнечнаго свѣта къ тусклой керосиновой лампѣ. Пропаганда иновѣрія возможна лишь чрезъ хитрость, обманъ и насиліе. Кому не извѣстно, какими средствами латиняне переманили къ себѣ за послѣдній годъ 200,000 православныхъ христіанъ? Они напряженно распространяли слухъ о переходѣ въ свою ересь всей Высочайшей Фамиліи и даже о. Іоанна Кронштадтскаго, увѣряли народъ въ томъ, будто бы всѣхъ католиковъ перепишутъ въ шляхту и надѣлятъ землей, а православныхъ возвратятъ въ крѣпостное состояніе. Но это еще бы полъ-горя. Представляя собою почти весь помѣщичій классъ въ западномъ и юго-западномъ краѣ, польскіе паны и графы давятъ православныхъ на своихъ фабрикахъ, на эко-

номіяхъ, на чиншахъ. Крестьяне здѣсь находятся всецѣло въ рукахъ этихъ современныхъ феодаловъ: встрѣчаясь съ ними, они цѣлуютъ имъ ноги (sic). И вотъ теперь даже, т. е., пока еще нѣтъ равноправія вѣроисповѣданій, они надѣляютъ ренегатовъ православія и деньгами, и лѣсомъ, и землею, а вѣрныхъ сыновъ Церкви обижаютъ, лишаютъ поденщины и выгоняютъ со своихъ фабричныхъ заработковъ. Что же будетъ при равноправіи исповѣданій?

Протестантство дѣйствуетъ тѣми же средствами въ сѣверо-западномъ краѣ, а различныя секты—въ Крыму и Новороссіи. Напротивъ, православіе и православные всегда гнушаются подобнаго способа дѣйствій. Магометанинъ или еврей, принявшій св. крещеніе часто подвергается тутъ же линчированію, т. е. убивается на смерть своими бывшими единовѣрцами, и уже обязательно доводится до полнаго разоренія. Можетъ-ли правительство оставлять ихъ беззащитными? Тысячи христіанъ отпали въ магометанство въ послѣднемъ году; отпало даже нѣсколько чисто-русскихъ семействъ въ Оренбургской епархіи, поддаваясь угрозамъ, подкупу и нелѣпымъ слухамъ о скоромъ возстановленіи киргизскаго царства съ ихъ наслѣдственною династіей, съ изгнаніемъ и даже избіеніемъ всѣхъ христіанъ.

Равноправіе вѣроисповѣданій возможно въ нѣкоторыхъ европейскихъ государствахъ и въ Америкѣ, гдѣ различныя вѣроисповѣданія сходятся въ общемъ религіозномъ индифферентизмѣ, гдѣ люди всецѣло увлечены борьбой за земное благополучіе и въ этомъ смыслѣ прекрасно дисциплинируютъ самихъ себя въ предѣлахъ внѣшней формальной законности. Они не возьмутся за ножи изъ-за религіозныхъ убѣжденій [1]); ихъ богъ — это деньги и житейскія блага. Не то въ Россіи, гдѣ всѣ значительныя племена, начиная съ самихъ русскихъ, живутъ бытомъ религіознымъ и стоятъ за него со всѣмъ фанатизмомъ, присущимъ всякому теократическому строю. Такія племена, объединенныя въ одномъ государствѣ, невозможно предоставить всецѣло себѣ самимъ, но предоставляя каждому вѣровать по своему, необходимо прежде всего сдерживать карательнымъ закономъ ту пропаганду, которая не брезгуетъ никакими средствами по самому принципу этихъ религій; ибо иначе неизбѣжна кровавая религіозная рѣзня (примѣры уже на лицо). Эта опасность не есть единственный поводъ для государственнаго патроната.

Если правительства всѣхъ культурныхъ странъ караютъ фальсификацію въ торговлѣ, наказываютъ распространителей

[1]) Но если гдѣ либо временно усилится религіозное движеніе въ ущербъ общественному спокойствію, то съ нимъ не церемонятся, напр., съ мормонами.

сенсаціонныхъ ложныхъ слуховъ и завѣдомой клеветы и т. д., то и наше правительство, оставаясь послѣдовательнымъ, должно православный народъ ограждать отъ обмана, шантажа, экономическаго и физическаго насилія иновѣрцевъ, которыми послѣдніе только и могутъ дѣйствовать, какъ дѣйствовали католики во время польскаго королевства, совращая православныхъ въ унію.

Вспомнимъ еще одно весьма важное обстоятельство, которое совершенно упускается изъ виду при разсужденіи о вѣротерпимости.

Если бы наша паства была бы оглашена и въ истинахъ своей вѣры, и въ томъ, какъ должно взирать на разныя вѣры, племена и сословія, то можно было бы предоставить ее себѣ самой и духовному вліянію ея пастырей въ борьбѣ за вѣру и народность.

Но наше правительство, точнѣе—государство, увлекшись во времена Петра и послѣ цѣлями чисто внѣшней культуры и государственной централизаціи, сузило, обезличило и даже наполовину затмило религіозное сознаніе и религіозную жизнь православнаго народа. Въ XVII вѣкѣ послѣднему нечего было бы бояться какой угодно пропаганды (кромѣ старообрядческой, конечно), потому что если не каждая крестьянская семья, то каждая деревня имѣла своихъ начетчиковъ, жившихъ тою же мужицкою жизнью, что и всѣ деревенскіе жители, да и церковно-бытовая дисциплина была такъ сильна, какъ у евреевъ-хассидовъ или, возьмемъ ближе, какъ у современныхъ единовѣрцевъ, которымъ тоже, благодаря указаннымъ условіямъ, вовсе не опасна никакая пропаганда.

Но правительство XVIII вѣка оторвало духовенство отъ народа, загнало первыхъ въ рамки отдѣльной касты, воспитывало ее не въ понятіяхъ и бытовой дисциплинѣ народнаго православія, а въ традиціяхъ латинской школы и теоретической богословской схоластики; народъ отстранялся все далѣе и далѣе отъ церковной книги и отъ церковнаго клироса, и что еще печальнѣе, остался одинокимъ въ своемъ религіозномъ быту, въ своихъ постахъ, богомоленіяхъ, поломничествѣ. Духовенство дѣлалось все ученѣе, все культурнѣе, а народъ все невѣжественнѣе и менѣе освоеннымъ съ православною дисциплиною. Такъ было съ народомъ исконно православнымъ, великороссійскимъ, а что сказать о забитыхъ, порабощенныхъ западныхъ малороссахъ, бѣлоруссахъ, или потомкахъ старокрещенныхъ инородцевъ Заволжья и Сибири?

Всѣ эти люди, заброшенные въ отношеніи духовнаго развитія, придавленные къ землѣ, должны были волей-неволей примириться съ тою мыслью, что за нихъ читаютъ священныя книги и изучаютъ св. вѣру архіереи, да священники,

царь, да господа, а они сами уже будутъ слушать ихъ, людей ученыхъ и могущихъ найти досугъ и достатокъ для чтенія.

Сѣрая деревня почти не различаетъ духовнаго начальства отъ мірского, духовной книги и науки отъ свѣтской. Все, что идетъ отъ законодательной власти, идетъ отъ Бога, все, что напечатано въ газетахъ, идетъ отъ Царя и архіереевъ: вотъ съ какими взглядами на жизнь наткнулся нашъ бѣдный народъ на горы прокламацій, на кощунственныя брошюры, на каррикатурныя изображенія Высочайшихъ Особъ и о. Іоанна Кронштадтскаго и на все прочее, чѣмъ облагодѣтельствовали свою родину ея прошлогодніе просвѣтители.

Здѣсь и ключъ къ тому, какъ могъ вѣрить народъ католическимъ прокламаціямъ о принятіи этой религіи Государемъ,—революціоннымъ прокламаціямъ о царскомъ будто бы приказаніи грабить помѣщиковъ и т. д. Итакъ, забравъ въ свои руки народную совѣсть, сдѣлавъ себя въ глазахъ народа показателемъ истинности вѣры, можетъ-ли русское правительство отказаться отъ православія прежде, чѣмъ народъ будетъ оглашенъ въ послѣднемъ сознательно? Если бы оно пожелало стать внѣ вѣроисповѣданія, то пусть прежде возвратитъ народу заарендованное у него вѣроисповѣдное сознаніе, пусть выдастъ на нѣсколько лѣтъ милліонъ для учрежденія катихизаторовъ по крайней мѣрѣ одного на 300 человѣкъ (теперь священникъ приходится на 2000 православныхъ христіанъ), а до тѣхъ поръ оно обязано ограждать православный народъ отъ насильственнаго обмана, отъ экономическаго принужденія къ отступничеству.

Мы сказали, что выборная власть не смѣетъ насиловать народную волю, но должна узнавать ее и повиноваться ей. Власть правительственная имѣетъ конечно и высшія полномочія, но и она должна идти въ согласіи, если не со всякою современною, то во всякомъ случаѣ съ исторически неизмѣнною волей народа. Въ ней собственно опознается Россія, какъ возрастающій коллективный организмъ, какъ нація, какъ строгая, какъ разливающаяся въ исторіи идея. А что такое нашъ народъ въ его исторіи и въ его настоящемъ? Есть-ли это группа этнографическая или группа прежде всего — государственной самозащиты? Нѣтъ, русскіе опредѣляютъ себя, какъ группу *религіозную,* какъ группу вѣроисповѣдную, включая въ это понятіе и грузина, и грека, не умѣющихъ даже и говорить по-русски. По совершенно справедливому опредѣленію К. Аксакова и другихъ славянофиловъ, русскій народъ мыслилъ себя стадомъ Божіимъ, Церковью, обществомъ людей, совершающихъ свое спасеніе по руководству своей вѣры чрезъ *молитву и трудъ*; народъ взираетъ на свою жизнь, какъ на крестъ,

данный отъ Бога, и все свое земное государственное благополучіе онъ ввѣрилъ Царю. Пусть Царь со своими боярами и воинами отражаетъ враговъ православной его страны, пусть для этого беретъ подать и рекрутовъ, пусть Царь своихъ слугъ судитъ и караетъ воровъ, разбойниковъ и другихъ злодѣевъ; все это мало интересуетъ русскаго человѣка: его дѣло подвизаться въ трудѣ и молитвѣ, да учиться добродѣтели у людей Божіихъ, а чтобы никто ему въ этомъ не мѣшалъ, о томъ печется Царь и его воины. Правда, въ его странѣ есть много и такихъ людей, которые чужды всенародной цѣли жизни, т. е. спасенія, но если они не мѣшаютъ въ этомъ русскимъ людямъ, то пусть безпрепятственно живутъ своимъ „поганскимъ обычаемъ“ и молятся своимъ богамъ, пока не познаютъ истинной вѣры: но, конечно, не только личная цѣль каждаго, но и предназначеніе всей православной страны своей каждый русскій видѣлъ въ томъ, чтобы возвышать свѣтъ православія и среди своихъ „бусурмановъ“, и за предѣлы родной страны, какъ намъ это доказываетъ постоянная миссіонерская колонизація русскихъ на Востокъ и на Сѣверъ, начиная съ XI вѣка, и постоянное ихъ сознаніе своего историческаго долга высвободить единовѣрныхъ братій изъ подъ турка и низложить его „богомерзкое царство“, о чемъ возносится ектенія на молебнѣ новолѣтія отъ дней Іоанна III-го и до дней Николая II-го.

Отречься отъ той задачи, которую народъ считаетъ своимъ главнѣйшимъ дѣломъ въ продолженіе девяти вѣковъ, установить равноправіе всѣхъ вѣръ въ русскомъ государствѣ— это значитъ упразднить Россію, какъ историческій фактъ, какъ историческую силу, это значитъ произвести большее насиліе надъ тысячелѣтнимъ народомъ, чѣмъ татарскіе ханы или самозванцы смутнаго времени.

О религіозно-патріотическомъ воспитаніи военнаго юношества.

Пропаганда мятежа и безвѣрія устремляется въ настоящее время не только на войска, но и на военныя учебныя заведенія. При свободѣ чтенія юнкеровъ военныхъ училищъ и несомнѣнной возможности читать атеистическія и революціонныя газеты подросткамъ-кадетамъ, тѣмъ и другимъ весьма трудно сохранить въ умѣ и сердцѣ тѣ убѣжденія, которыя въ прежнее время такъ дружно усваивало все военное сословіе въ своихъ школахъ. Особенно заманчивымъ кажется молодому сердцу противопоставленіе какого-то, правда, весьма неопредѣ-

леннаго, „служенія народу“ той „праздной и порочной жизни“, къ которой его готовитъ школа. Брошюры ему представляютъ офицерскую жизнь, какъ полицейскую службу при „отжившемъ строѣ“, какъ „борьбу съ прогрессомъ чрезъ грубое насиліе“ и т. п. Юноша ищетъ въ своемъ умѣ, что добраго и возвышеннаго найти ему въ своей дальнѣйшей службѣ не только въ военное время, которое наступаетъ рѣдко и ненадолго, но и въ обыкновенномъ строѣ военнаго быта и службы; ищетъ и не находитъ. Правда, ему прежде многое нравилось, и блестящіе парады, и блестящіе балы, и товарищескіе кутежи, и побѣды надъ женскимъ поломъ, и изящество мундира, и молодечество въ осанкѣ: но теперь онъ ясно понимаетъ, что добраго здѣсь ничего нѣтъ. На службу, на ротное ученіе онъ взиралъ прежде, какъ на шипы среди жизненныхъ розъ, да и можетъ ли все это наполнить жизнь, особенно въ то время, когда нѣтъ войны и не предвидится? Правда, у него еще есть дѣло—обученіе солдатъ, но этимъ дѣломъ большинство пренебрегаютъ, какъ самымъ скучнымъ, и сдаютъ его унтеръ-офицерамъ.

Итакъ, приходя къ полному разочарованію въ своихъ прежнихъ взглядахъ на жизнь и на собственную дѣятельность, военный юноша еще, однако, жалѣетъ отречься отъ своихъ патріотическихъ и, пожалуй, религіозныхъ убѣжденій. Если его теперь направить на идейную работу въ предѣлахъ этихъ убѣжденій и въ его собственномъ офицерскомъ званіи, если освѣтить ему послѣднее въ высоко одушевленномъ свѣтѣ, то онъ радостно ухватится за открытый ему путь сознательной и полезной народу жизни и, если не откажется вовсе отъ прежняго героически-епикурейскаго міровоззрѣнія, то начнетъ все-таки бороться противъ тщеславнаго чувственнаго отношенія къ жизни и во всякомъ случаѣ не будетъ поддаваться революціоннымъ призывамъ.

Дѣло это неизмѣримой важности. Если бы офицерство русское сознало себя защитникомъ вѣры, Престола и Отечества не только чрезъ стальное оружіе, но и посредствомъ оружія духовнаго, то намъ не страшно было бы никакое растлѣвающее вліяніе нигилистовъ. Чрезъ руки офицерства проходитъ весь русскій народъ, отдаваемый ему въ безусловное послушаніе на четыре-пять лѣтъ самаго цвѣтущаго возраста. Вліяніе это несравненно сильнѣе дѣтскаго школьнаго воспитанія, которое почти вовсе выметается съ силой земли и патріархальнаго деревенскаго быта, такъ что нерѣдко забывается подростками и самая грамота. Напротивъ того, 25-лѣтній молодой человѣкъ, возвратясь въ деревню грамотнымъ и сознательнымъ гражданиномъ и нерѣдко становясь сейчасъ же главою семьи,

самъ оказываетъ могучее вліяніе на деревенскую жизнь, даже теперь, когда онъ вноситъ въ нее многое, несогласное съ ея христіанскимъ строемъ, многое барское, нѣмецкое; если же онъ будетъ наставленъ офицерами въ томъ же православно-народномъ направленіи, которое онъ принесъ изъ деревни, но наставленъ уже сознательно, то, конечно, онъ сейчасъ же станетъ въ деревнѣ передовымъ человѣкомъ, безспорнымъ авторитетомъ для всѣхъ сельчанъ. Повторяемъ, это дѣло самой высокой важности: идетъ рѣчь о возрожденіи всего русскаго народа, всей Россіи чрезъ то общество военныхъ дѣятелей, которое теперь само ищетъ новыхъ устоевъ для своей дѣятельности, для своего отношенія къ жизни.

Что же нужно ввести въ обученіе и воспитаніе военнаго юношества? Отвѣтить на это должна комиссія военныхъ ученыхъ съ участіемъ духовныхъ лицъ и профессоровъ-патріотовъ. Но общія начала должно по нашему крайнему разумѣнію намѣтить слѣдующія. Прежде всего должно ввести дополненія и измѣненія въ самый воинскій уставъ, который у солдатъ называется „словесностью“. Назначеніе офицера должно опредѣляться сверхъ принятыхъ уже понятій такъ: въ мирное время офицеръ есть воспитатель молодого поколѣнія, проходящаго воинскую повинность, въ православно-народномъ духѣ, дабы возвратить его семьѣ и обществу сознательнымъ христіаниномъ, русскимъ патріотомъ и вѣрноподданнымъ, могущимъ не только сознательно противостать растлѣвающему вліянію отрицательной вѣры и враговъ отечества, но и утвердить въ правильныхъ мысляхъ своихъ родныхъ и близкихъ. Какъ членъ общества, офицеръ тоже долженъ являться оплотомъ и защитникомъ здравыхъ патріотическихъ и христіанскихъ понятій и такимъ образомъ не только силою оружія отстаивать государственныя границы отечества отъ непріятеля, но и силою убѣжденія и примѣра отстаивать тѣ внутреннія основы вѣры и русскаго быта, которыя составляютъ внутреннее сокровище русскаго духа.

Согласно съ такимъ опредѣленіемъ долга офицера, слѣдуетъ расположить его подготовительное образованіе и воспитаніе. Въ настоящее время еще, слава Богу, въ учебники военныхъ корпусовъ и училищъ не прошли ни дарвинщина, ни марксизмъ, но мало въ нихъ и чисто-русскаго направленія. Строй понятій военной науки остался приблизительно тотъ, какой господствовалъ и въ школѣ гражданской, пока она была сословно-дворянской. Въ политическомъ отношеніи онъ былъ благонамѣренный, но онъ создался эпохой „Священнаго союза“ и былъ чисто западническій. Россія въ ея до-петровскомъ періодѣ разсматривалась какъ бездонная пропасть невѣжества и

тьмы. Просвѣтителемъ ея признавался Петръ I и Европа; вѣроисповѣданія западныя признавались равноцѣнными съ православіемъ, различающимися отъ него только по обрядамъ; принципы морали—честность, храбрость и только. Затѣмъ глубоко противорѣчивыя Евангелію понятія о чести, о благородной гордости (существуетъ только бѣсовская гордость), о мести и т. п. Прибавьте къ этому взглядъ на народъ и на солдатъ чисто крѣпостническій, и вы поймете, почему только наиболѣе самостоятельныя глубокія натуры въ нашемъ офицерствѣ не губятъ свою молодость въ винѣ и въ праздныхъ или даже порочныхъ развлеченіяхъ. Должно совершенно переработать ихъ учебники и учебныя пособія въ такомъ направленіи, чтобы офицеры привыкли любить и уважать Россію, русскаго крестьянина, а съ ними русскаго солдата.

Должно: 1) Преподавать русскую исторію по Павлову, по К. Аксакову, Хомякову, Кояловичу и ихъ послѣдователей. 2) Должно ввести преподаваніе новѣйшей литературы, поставивъ въ центрѣ ея Достоевскаго и взявъ за руководство труды Ор. Миллера и Н. Н. Страхова. 3) Должно составить и ввести курсъ отечествовѣдѣнія, но не въ марксистскомъ духѣ, а содержанія этнографически-бытового, разъясняя, какъ нашъ народный бытъ выработался въ формѣ почти монастырскаго уклада. 4) Должно расширить преподаваніе Закона Божія, введя какъ особый курсъ изученіе Священнаго Писанія, хотя бы новаго завѣта, затѣмъ курсъ апологетики, а церковную исторію преподавать въ томъ морально-этическомъ духѣ, какъ она изложена въ изданіи К. П. Побѣдоносцева. Наше воинство защищаетъ православную вѣру не только какъ извѣстную систему догматовъ, но какъ ту сумму добра и подвиговъ, которые составляютъ собою содержаніе исторіи православной Церкви; описаніе событій должно дополнять описаніемъ святынь и священныхъ обычаевъ, оставшихся въ качествѣ ихъ памятниковъ, не только на Руси, но и на православномъ Востокѣ, съ которымъ тоже необходимо знакомить воспитателей русскаго солдата по трудамъ Муравьева, Норова, святогорца Серафима и др.

Проникнувшись тѣми славянофильскими взглядами, офицеръ усвоитъ себѣ самое горячее благоговѣніе къ своему высокому долгу, какъ учителя солдатъ.

Онъ не будетъ смотрѣть на нихъ, какъ на чумазыхъ рабовъ своихъ прихотей, но какъ на дорогихъ учениковъ, жизнь для которыхъ есть задача его жизни, и для которыхъ трудиться есть лучшее наслажденіе, чѣмъ прожить молодость на винѣ, картахъ и блудныхъ женщинахъ.

Но возможно-ли такъ переродить кадетовъ и юнкеровъ,

прежнихъ героевъ веселой жизни? Возможнѣе, чѣмъ всякую иную среду. Какъ во всѣхъ русскихъ сердцахъ, такъ особенно въ сердцѣ военнаго юношества подъ золою ложныхъ понятій, и грубочувственныхъ стремленій лежитъ та же жажда высокихъ подвиговъ и свѣтлой поэзіи.

Вѣдь почти всѣ наши лучшіе поэты были офицерами, и это потому, что при всѣхъ недостаткахъ военное юношество менѣе забито одностороннею схоластическою зубрежкою, больше знаетъ природу и ближе стоитъ къ народной, хотя бы солдатской жизни.

Его портитъ не столько собственная порочность, сколько ошибочная постановка воспитанія и образованія, совершенно оторванная отъ нашей исторіи и религіи и приноровленная къ исторіи и религіи чуждой намъ Западной Европы и частнѣе Пруссіи.

Теперь прусскому строю нашей арміи пришелъ конецъ. Если сумѣютъ военные педагоги замѣнить его строемъ русскимъ, православнымъ, то они сдѣлаютъ для нашего воинства и для Россіи больше, чѣмъ сдѣлалъ Суворовъ, даже больше князя Пожарскаго; тѣ обезпечили ея современное состояніе, а эти упрочили бы надолго ея будущее, не только въ смыслѣ ея цѣлости и политической силы, но и въ смыслѣ ея нравственной чистоты и мощнаго возрастанія въ вѣрѣ, разумѣ и добродѣтели.

О болѣе близкомъ отношеніи къ арміи пастырей и архипастырей Церкви.

Служба воинская требуетъ постояннаго напоминанія о высокомъ призваніи, лежащемъ на защитникахъ родины: безъ этой высшей религіозной и патріотической поэзіи военная служба не можетъ достигать своего предназначенія, особенно въ военное время, когда люди должны жертвовать жизнью за свой служебный долгъ.

Но чтобы они могли такъ самоотверженно идти на смерть въ борьбѣ съ внѣшними или внутренними врагами родины, необходимо, чтобы и въ мирное время ихъ не покидалъ этотъ духовный подъемъ. Для русскаго человѣка такое одушевленіе возможно почерпать только изъ источника религіознаго, и при томъ не иначе, какъ вѣроисповѣднаго-православнаго. Такова необходимость оказать духовное попеченіе объ арміи съ точки зрѣнія ея процессіи. Она стоитъ предъ нашимъ мысленнымъ взоромъ особенно въ нынѣшнюю печальную

годину отечественной жизни, когда революція направляетъ всѣ свои литературныя и денежныя силы на то, чтобы разрушить въ офицерахъ и солдатахъ тѣ нравственные устои, на которыхъ утверждается вѣрность, храбрость нашего воинства, а съ ними и безопасность государства и народности русской. Оградить отъ разлагающаго вліянія нашу школу и общество, противоставить ему такое разумное слово, которое бы дошло до слуха и сердца той и другого, стало почти невозможно, но спасти отъ этого вліянія армію, объединенную послушаніемъ и строемъ жизни, это возможно и потому нравственно обязательно.

Мы сказали, что это обязательно съ профессіонально-военной точки зрѣнія, но она не единственная: не нужно забывать (хотя либералы постоянно это забываютъ), что и солдатъ русскій, и рабочій, и крестьянинъ не служебная машина, а живой человѣкъ и христіанинъ прежде всего. Въ частности русскій солдатъ отрывается на четыре-пять лѣтъ отъ своего религіозно-патріархальнаго земледѣльческаго быта, отъ своего храма, родителей, а часто отъ женъ и дѣтей; что дается ему взамѣнъ этого для питанія души, для борьбы съ плотскими страстями, для сохраненія русскаго духа смиренномудрія и долготерпѣнія, едва ли согласныхъ съ европейскими военными традиціями, проникнутыми совершенно иными рыцарскими понятіями?

Въ полку есть священникъ, но только одинъ (а у казаковъ и артиллеристовъ вовсе нѣтъ), онъ членъ офицерскаго общества, онъ не только пастырь, но и начальникъ; полковой храмъ, если онъ существуетъ, едва вмѣщаетъ четверть полка; говѣніе солдатъ пріурочивается къ одному времени, по 3 дня на баталіонъ или роту, исповѣдь очень рѣдко гдѣ бываетъ отдѣльная каждому солдату, богослуженіе весьма сокращенное, а въ постъ ихъ заставляютъ ѣсть скоромную пищу, что на первыхъ порахъ приводитъ ихъ въ ужасъ (правила Вселенскихъ соборовъ за единичное нарушеніе поста лишаютъ мирянина св. причастія на два года, а клирика извергаютъ изъ священнаго сана).

Съ одобренія отца протопресвитера военнаго духовенства, миссіонерскій, шестой, отдѣлъ предсоборнаго Присутствія проектировалъ рядъ мѣропріятій для поддержанія религіознаго духа въ войскахъ, для огражденія его отъ сектантской и нигилистической пропаганды и для доставленія ему умственной пищи религіознаго характера.

Но въ дѣлѣ духовнаго просвѣщенія главное средство — молитва, освящающая и одушевляющая благодать торжественныхъ церковныхъ священнодѣйствій. Ими поддерживается по преимуществу духовная жизнь каждой русской области, каждой епархіи. Нужно прежде всего приложить попеченіе о

томъ, чтобы армія не была лишена того, чѣмъ пользуется вся мѣстная православная паства.

Такъ прежде всего военное начальство должно имѣть попеченіе о томъ, чтобы солдаты побывали въ главнѣйшей мѣстной святыни, отстоящей не болѣе 100 верстъ отъ лагеря или казармъ, и чтобы, приходя туда, солдаты не ограничивались *выслушиваніемъ молебна* предъ чудотворныиъ образомъ или предъ ракой св. мощей, но чтобы желающіе имѣли возможность поговѣть, и всѣ побывать у всѣхъ службъ хотя одного дня и осмотрѣть монастырь подробно. Для этого удобнѣе отправлять солдатъ на богомолье не цѣлымъ полкомъ, а батальономъ, заранѣе списавшись съ монашествующимъ начальствомъ или съ преосвященнымъ, который долженъ озаботиться о томъ, чтобы каждый солдатъ получилъ хотя бы маленькую памятку о богомольѣ, напр., крестикъ или книжечку.

Затѣмъ не должно лишать солдата участія въ главнѣйшихъ мѣстныхъ торжествахъ, хотя бы и выпадающихъ на будни, въ крестныхъ ходахъ, въ праздникахъ мѣстнымъ святымъ, въ священнодѣйствіи—торжества православія, умовеніи ногъ и т. п. Въ тѣсныхъ храмахъ, переполненныхъ богомольцами, въ подобныхъ случаяхъ можно служить для солдатъ особую нарочитую раннюю литургію въ придѣлѣ и непремѣнно сопровождать молитву одушевленнымъ поученіемъ примѣнительно къ военному сословію. Такимъ же проповѣдничествомъ непремѣнно слѣдуетъ оглашать и полковую церковь до главнѣйшихъ торжествъ: присягу солдатамъ, исповѣдь, отправленіе домой, объявленіе срока службы, наборъ запасныхъ и пр. должно непремѣнно сопровождать одушевленнымъ словомъ, потому что именно это слово будетъ припоминать солдать каждый разъ, когда придется отстаивать свои убѣжденія, дѣломъ, или словомъ, или въ борьбѣ собственныхъ мыслей. На престольные праздники полковыхъ церквей должно приглашать мѣстнаго архіерея, или архимандрита или соборъ приходскаго духовенства, дабы поддерживать въ войскѣ сознаніе своей принадлежности къ великому дѣлу церкви.

Съ подлежащимъ разборомъ должно приглашать въ помощь полковому священнику духовниковъ для исповѣди солдатъ изъ мѣстныхъ священниковъ и іеромонаховъ и облегчить солдатамъ болѣе частое говѣніе, чѣмъ разъ въ годъ. Непремѣнно слѣдуетъ всѣхъ ихъ исповѣдать и пріобщить предъ отправленіемъ въ походъ, привести затѣмъ въ соборъ или монастырь, гдѣ архіерей или другой высшій духовникъ отслужитъ имъ молебенъ, напутствуетъ словомъ и одѣлитъ крестиками. То-же должно дѣлать при переходѣ полка съ одной долгосрочной квартиры въ новый городъ.

Поселившись въ новомъ городѣ, военный священникъ, командиры должны озаботиться тѣмъ, чтобы всѣ солдаты имѣли возможность размѣститься въ праздники по храмамъ города, о томъ снестись съ мѣстными причтами, или съ архіереемъ, а сверхъ того преподать солдатамъ краткое объясненіе всѣхъ мѣстныхъ святынь и мѣстныхъ праздниковъ. Не должно держать ихъ во время праздничнаго богослуженія на улицѣ предъ соборомъ, а либо вводить въ соборъ къ началу обѣдни, либо, если это невозможно, приводить ихъ къ ранней литургіи, а на парадъ лишь къ самому концу службы; не должно ихъ лишать цѣлованія креста или архіерейскаго благословенія. Для внѣбогослужебныхъ собесѣдованій съ солдатами при старости или полномъ недосугѣ полкового священника, должно просить архіерея назначать обязательно другихъ духовныхъ лицъ также и для преподаванія закона Божія. Всякій, располагающій досугомъ, іерей, сочтетъ за удовольствіе послужить словомъ защитникамъ отечества.

Нравственность чернаго и бѣлаго духовенства [1]).

(Отвѣтъ М. О. Меньшикову).

Читатели, близкіе къ печатному дѣлу, понимаютъ, что оно въ сущности—ремесло, которое изрѣдка наполняется соотвѣтствующимъ печатному слову настроеніемъ автора, а чаще выполняется присяжнымъ фельетонистомъ, какъ необходимый, для полученія харчей, заказъ, въ силу котораго онъ обязанъ (посредствомъ выгоднаго контракта) три или четыре раза въ недѣлю вдохновляться либо патріотизмомъ, либо священнымъ негодованіемъ, либо гоголевскимъ сарказмомъ, смотря по заказу редакціи; при этомъ и авторъ, и редакція хорошо понимаютъ, что и набившая глазъ на газетномъ чтеніи публика отлично знаетъ цѣну газетнымъ чувствамъ негодованія или восторга, и только наивное юношество, да барышни, которыя поглупѣе, могутъ вѣрить хоть одной четверти авторскихъ восклицаній.

Дѣльнѣе другихъ фельетонистовъ пишетъ г. Меньшиковъ; несомнѣнныя дарованія—проникновенной наблюдательности и художественно яснаго изложенія — представляли неизмѣнное свойство его фельетоновъ. Авторъ, которому опротивѣлъ лицемѣрный, изолгавшійся либерализмъ современныхъ политиче-

[1]) Перепечатано изъ журнала „Мирный трудъ“, № 10, 1908 г.

скихъ и литературныхъ мерзавцевъ, перешелъ отъ своей прежней толстовщины къ патріотизму и сказалъ много разумныхъ словъ въ защиту родины и въ обличеніе ея враговъ и враждебныхъ ей лжеученій. Искреннее обращеніе его недюжиннаго ума къ дѣйствительной жизни государства, общества и народа создавало въ немъ самомъ зачатки новаго, дотолѣ чуждаго ему міровоззрѣнія, нѣсколько сроднаго аксаковскому славянофильству. Впрочемъ, нашъ авторъ сознавалъ, что самое дорогое сокровище, самое основное начало нашей народной жизни ему чужды; онъ признавался, что ему чужда религіозность, чуждо христіанство, чужды церковь и молитва.

Мудрено-ли поэтому, что справедливый въ своей оцѣнкѣ различныхъ отраслей государственной жизни и ея разнообразныхъ дѣятелей—министровъ, докторовъ, профессоровъ и офицеровъ,—онъ не умѣетъ быть справедливымъ въ сужденіяхъ своихъ о духовенствѣ, причемъ и самъ заявляетъ, что среда эта, особенно среда монашеская, ему невѣдома.

Тѣмъ не менѣе онъ говоритъ о ней, и притомъ весьма рѣшительно, а за неимѣніемъ собственнаго матеріала, приводитъ цѣликомъ длинное и прямо-таки глупое письмо какого-то актера Григорія Ге, обнаружившаго не болѣе освѣдомленности въ томъ, о чемъ сообщаетъ, чѣмъ любой грошевый репортеръ изъ бывшихъ еврейскихъ мишурисовъ.

Нашъ авторъ, вмѣстѣ со своимъ корреспондентомъ, обвиняетъ монашество: во-первыхъ, въ безучастномъ отношеніи къ нуждамъ отечества, а во-вторыхъ — въ безнравственной жизни. Они негодуютъ на то, будто „богатые монастыри ничего не дѣлали въ пользу раненыхъ во время послѣдней войны, и теперь во время революціи, а между тѣмъ сама Кіево-Печерская Лавра могла бы снарядить цѣлую эскадру“. Во время войны еврейскія газеты тоже писали, что Троице-Сергіевская лавра могла бы пожертвовать семь милліардовъ.

Я просматривалъ приходо-расходныя вѣдомости всѣхъ лавръ и могу лично отъ себя заявить то, о чемъ въ свое время печатали лаврскія начальства въ газетахъ.

Капиталы московской лавры не достигаютъ никогда милліона рублей. Капиталы кіевской не достигаютъ двухъ милліоновъ, а колеблются между полумилліономъ и полутора милліонами, смотря по количеству необходимыхъ построекъ и ремонтовъ. Въ Почаевской лаврѣ имѣется 130 тысячъ неприкосновеннаго капитала на поминовеніе душъ, а въ петербургской лаврѣ капиталъ опредѣляется тоже въ нѣсколько сотъ тысячъ, а иногда спускается до нуля, когда предпринимаются большія постройки, при всемъ томъ лавра пожертвовала на военныя надобности нѣсколько сотъ тысячъ, т. е., не-

сомнѣнно большій процентъ своего состоянія, чѣмъ всѣ прочіе въ Россіи капиталисты, личные и коллективные. Кстати упомянемъ и о томъ, что газетные клеветники въ десять разъ увеличили доходы нашихъ митрополитовъ и снова повторяютъ свою клевету чрезъ каждые два мѣсяца, побуждая къ тому и ораторовъ думской трибуны. Всѣ три нашихъ митрополита вмѣстѣ не получаютъ и половины того, что приписываютъ одному петербургскому (печатаютъ, будто онъ получаетъ 250 тысячъ въ годъ), а послѣдній не получаетъ и десятой части того, что ему приписываютъ.

Не я первый разоблачаю въ печати эти клеветы, но разоблачаю съ полной увѣренностью въ томъ, что три четверти газетчиковъ, которые прочитаютъ эти строки, все равно будутъ городить прежній вздоръ о лаврскихъ милліардахъ и митрополичьихъ полумилліонахъ, нисколько не смущаясь завѣдомой клеветой, которая такъ пріятна и имъ самимъ и обществу, искренне ненавидящему ту церковь, къ которой оно зачѣмъ то продолжаетъ принадлежать и послѣ манифеста 17-го апрѣля, когда всѣмъ желающимъ разрѣшено оставлять постылую имъ церковь и избирать себѣ вѣроисповѣданіе по вкусу. Г. Меньшиковъ угрожаетъ нерадивому духовенству тѣмъ, что „если дѣло пойдетъ такъ и дальше, то уже не часть народа, не одна лишь радикальная интеллигенція, а всѣ мы, вся Россія, уйдемъ изъ церкви“. Увы, эти *мы* давно уже ушли изъ церкви и она-бы отрадно вздохнула, она-бы поднялась и оживилась, если-бы не вѣрующіе, не молящіеся, не повинующіеся ея законамъ критики открыто и явно освободили бы отъ себя ту духовную семью, то вѣроисповѣдное общество, къ которому они принадлежатъ только по рожденію.

Можетъ быть, со стороны, въ качествѣ постороннихъ наблюдателей, они были-бы хоть немножко болѣе правдивы, чѣмъ теперь, когда они готовы все святое и искреннее забросать грязью, лишь-бы оправдать свое языческое отступленіе отъ христіанской вѣры и жизни.

Но возвратимся къ прежнему. Въ заволжскихъ губерніяхъ былъ недородъ въ 1892 г., въ 1898 и въ 1901 годахъ. Сотни, даже тысячи монахинь казанской, самарской, уфимской и др. епархій были разосланы по голодающимъ христіанскимъ и магометанскимъ деревнямъ завѣдывать столовыми, управлять пекарнями, кормить и лѣчить народъ. Когда оконченъ былъ ихъ подвигъ, то не только христіане, но и магометане-татары устраивали имъ тріумфальные проводы, забывая свое пренебреженіе къ женщинамъ, и кричали на мѣстахъ разставанія: „спасибо тебѣ, баба-мулла. Богъ тебя наградитъ, баба-мулла“! Въ это-же время по казанской и уфимской губерніямъ „дѣй-

ствовали“ и нѣсколько наѣздовъ изъ міра литературнаго и университетскаго. Съ гиканіемъ и свистомъ носились по татарскимъ деревнямъ кавалькады либеральныхъ амазонокъ со студентами и писателями; хлопали пробки и пѣнилось шампанское на ихъ бивуакахъ, устраивались серенады и цыганскія пляски, рѣзвились амуры, и требовался врачъ уже не для голодающихъ, а для ихъ спасителей, которыхъ безпощадная природа наказывала за грѣхи молодости; словомъ, развеселая столица переносилась къ Тетюшамъ и Мензелинскому, а татаре и татарки, при видѣ этихъ несущихся картинъ Вальпургіевой ночи, съ ужасомъ запирали ворота и шептали: русскіе шайтаны подходятъ!

Что-же дѣлала литературная Немезида? Она и по газетамъ, и въ рѣчахъ разныхъ ораторовъ, профессоровъ, прокуроровъ, адвокатовъ и поэтовъ барабанила свои давно заученныя формулы: „Вотъ когда монастыри и монахи могли-бы выступить на дѣятельную помощь голодающему народу, но они сидѣли, затворившись на свои крѣпкіе запоры, а, можетъ быть, не твердо вѣрующее, но любящее бѣдняка русское общество и студенчество самоотверженно пошло на помощь меньшей братіи, жертвуя ей своимъ каникулярнымъ отдыхомъ послѣ изнурительныхъ трудовъ (?) учебнаго года“ и т. д.

Наступила революція. Почаевская и Сергіевская лавры пустили въ народъ милліоны книжекъ и листковъ съ увѣщаніями. Эти изданія перекупались прочими монастырями и раздавались богомольцамъ. Почаевская лавра объединила около себя въ союзъ русскаго народа столько членовъ, сколько едва-ли объединили всѣ свѣтскіе дѣятели во всей Россіи— безъ малаго два милліона! Она устроила нѣсколько центральныхъ потребительскихъ магазиновъ, выписала во время нынѣшней голодовки изъ Челябинска 75 вагоновъ дешеваго хлѣба и тѣмъ понудила евреевъ понизить цѣну на 18 копеекъ съ пуда, разрушивъ ихъ злостный синдикатъ. Безусловная преданность благодарнаго народа и довѣріе сельскаго духовенства поставили такъ на Волыни дѣло выборовъ въ 2-ую и 3-ью думы, что выборы опредѣлялись архимандритомъ Виталіемъ, а озлобленные кадеты язвительно называли его диктаторомъ юго-западнаго края.

Правда, не многія монастырскія братства приспособлены къ прямой борьбѣ противъ современныхъ лжеученій: для этого они слишкомъ мало образованы. Но не само монашество опростило себя. Еще Петръ I указомъ воспрещалъ монахамъ держать у себя книги и чернила, а экспропріація архіерейскихъ домовъ и монастырей при Екатеринѣ II обратила большую часть обителей въ нищенскіе пріюты, обители-же, куда сно-

сится много денегъ богомольцами, сдѣлала въ глазахъ духовной власти источниками доходовъ для содержанія нашихъ схоластическихъ академій и семинарій, содержавшихся прежде на счетъ архіерейскихъ домовъ. Вскорѣ послѣ этой экспропріаціи архіереи стали назначаться настоятелями наиболѣе богатаго въ ихъ епархіи монастыря или лавры, чѣмъ еще болѣе разрушалось нравственно-воспитательное значеніе обители, въ которой настоятель долженъ жить только для Бога и для братіи, а не быть собирателемъ себѣ ея достоянія.

Науку отняли отъ монастырей, но не отняли ихъ глубоко народнаго значенія. Духовенство монастырское, не оторванное отъ народа ложною школой, воспитанное на тѣхъ священныхъ книгахъ, какъ и народные начетчики, оно и посейчасъ остается главнымъ учителемъ и охранителемъ православнаго русскаго народнаго благочестія, и въ качествѣ духовниковъ и въ качествѣ священнослужителей и пѣвцовъ монастырскаго храма, чрезъ пріемъ къ себѣ на годъ крестьянскихъ парней-обѣтниковъ. Наша деревня по укладу своихъ понятій и по сейчасъ есть копія русскаго монастыря, только осложненная семейною жизнью.

Факты, на которыхъ авторъ строитъ выводъ о безнравственности нашихъ монаховъ, весьма не многочисленны. Г. Ге видѣлъ двухъ монаховъ Китаевской пустыни, путешествовавшихъ съ женщинами на островъ, видѣлъ монаховъ Сергіевской пустыни, гулявшихъ въ саду съ барынями, и онъ негодуетъ на то, что монастыри вмѣсто пустынь ютятся въ большіе города.

„Любятъ люди паденіе праведниковъ“, вспоминается намъ афоризмъ старца Зосимы изъ повѣсти Достоевскаго. Авторъ за всю свою жизнь усмотрѣлъ нѣсколько монашескихъ паденій, и вотъ у него почти всѣ монахи—праздные распутники, обманщики вѣрующаго народа.

Что такое Китаевская пустынь? Это ссыльный монастырь для провинившихся братій Кіево-Печерской лавры и др. обителей, и судить по ней о русскомъ монашествѣ не то-же-ли значитъ, что судить объ арміи по дисциплинарному батальону?

Что касается до Сергіевской пустыни близъ Петербурга, вокругъ которой облегли безчисленныя дачи, то возможно-ли ей сохранить нравственно-неповрежденными всѣхъ своихъ насельниковъ среди этого пламени разврата, который ее окружаетъ?

Левъ Толстой неоднократно выражается такъ въ своихъ философскихъ трактатахъ: нашъ большой свѣтъ это не иное что, какъ огромный публичный домъ, гдѣ всѣ объ одномъ и думаютъ. Живя въ сосѣдствѣ такой среды, могутъ-ли быть свободны отъ увлеченій всѣ до одного послушники обители?

Извѣстно-ли автору, какими сложными соблазнами улавливаютъ женщины въ свои сѣти невинныхъ юношей-послушниковъ? Не такъ давно одинъ послушникъ Оптиной пустыни былъ приглашенъ въ нумеръ монастырской гостиницы такою барыней; вошелъ въ комнату, ничего не подозрѣвая, но дверь за нимъ щелкнула на замокъ, а его схватили за плечи въ такой обстановкѣ, что онъ могъ спастись, только бросившись въ окошко съ третьяго этажа, и затѣмъ остался безъ ногъ на всю жизнь.

Спрашиваютъ: зачѣмъ монастыри ютятся въ города? Это не правда. Большинство мужскихъ монастырей въ мѣстахъ пустынныхъ, и эти обители многолюдныя, по 200, по 500, по 1000 братій, а монастыри городскіе, исключая двухъ—трехъ на цѣлую имперію, имѣютъ не болѣе 20—50 человѣкъ братій; значитъ, огромное большинство монаховъ живетъ вдали отъ городовъ, живетъ въ молитвѣ, постѣ и трудѣ,—и вотъ эти-то именно качества ихъ равноапостольной жизни и возмущаютъ злобную зависть притворныхъ радѣтелей благонравія, за это-то и ненавидитъ монаховъ наше, сгнившее отъ разврата, общество, *„какъ блудница ненавидитъ женщину честную и весьма благонравную“* (3 Ездры XVI, 50).

Что-же касается монастырей городскихъ, то они основывались не монахами, а царями, князьями или горожанами, приглашавшими въ созданную обитель опытныхъ старцевъ, уже не столько для уединенной молитвы, сколько для назиданія мірянъ своимъ опытнымъ руководствомъ и благолѣпною службою. Конечно, здѣсь общая жизнь братіи никогда не будетъ достигать той высоты, какъ въ обителяхъ пустынныхъ, но все-же обвиненія нашего автора есть сплошное недоразумѣніе.

Онъ, какъ и большинство наблюдателей жизни изъ его среды, видимо, вовсе не различаетъ монаховъ, послушниковъ и нанятыхъ пѣвчихъ — парней или мальчишекъ, которые по найму поютъ въ городской обители дневныя службы и готовятся вовсе не къ монашеской жизни, а къ званію приходскихъ псаломщиковъ, которое они получаютъ, напрактиковавшись въ монастырѣ въ церковномъ чтеніи, пѣніи и знаніи богослужебнаго устава. Впрочемъ, и этого званія удостаиваются только наиболѣе нравственно-устойчивые монастырскіе пѣвчіе, а тѣ, которые попадались автору въ загородныхъ садахъ, безпощадно изгоняются изъ монастыря, обыкновенно вскорѣ послѣ своего поступленія, затѣмъ они перебираются въ другой монастырь, потомъ въ третій и образуютъ собою ту „бродячую Русь“, о которой писалъ Максимовъ. По большей части, это молодежь „съ дарованіями“, какъ выражаются въ монастыряхъ, т. е. съ хорошимъ голосомъ и музыкальнымъ слухомъ, прошедшая

сельскую, а иногда и четырехклассную городскую школу, но предпочитающая свободу слова, союзовъ и собраній всякому жизненному удобству и покою. Есть типы, которые перебывали во всѣхъ городскихъ монастыряхъ Европейской и Азіатской Россіи, въ Румыніи, Царь-градѣ и Іерусалимѣ, нерѣдко голодали, холодали, но чувствовали себя всегда великолѣпно.

Они-то и бываютъ виновниками всѣхъ похуленій монашества и ихъ-то имѣлъ въ виду молодой викарій изъ Казани (полной небольшими монастырями), когда совѣтовалъ не спѣшить „привлеченіемъ всѣхъ монастырей къ миссіонерской дѣятельности". Такъ вотъ эти-то странствующіе „артисты" и вооружаютъ противъ монашества нашихъ притворныхъ Катоновъ, которые, думается, еще болѣе ненавидѣли-бы чинъ монашескій, если-бы къ нему вовсе нельзя было придраться. Напротивъ того искренно благочестивые люди нисколько не теряютъ своего уваженія къ святой обители изъ-за нѣсколькихъ сорванцевъ мальчишекъ, которые изгоняются изъ нея послѣ первой же обнаруженной продѣлки. Благочестивые люди высоко цѣнятъ значеніе и городскихъ монастырей, какъ ради умилительной, неторопливой службы, такъ и ради тѣхъ благоговѣйныхъ и опытныхъ старцевъ, которыхъ всегда можно найти во всякой обители. Такъ, напр., Сергіевская пустынь, подвергшаяся жестокимъ обличеніямъ г. Меньшикова, привлекала въ свои стѣны для говѣнія и исповѣди наиболѣе благочестивыхъ жителей столицы, хорошо помнящихъ тамошнихъ старцевъ — Игнатія II-го, Герасима, Никона, Аѳанасія, Агаѳангела, не говоря уже о прежнихъ, сотрудникахъ архимандрита Игнатія Брянчанинова (I-го), которыхъ многіе считаютъ угодниками Божіими. За послѣднее 25-лѣтіе, т. е. со времени большей свободы православнаго вѣроисповѣданія въ полутора-милліонномъ Петербургѣ, появилось столько-же маленькихъ монастырей (монастырскихъ подворій), сколько имѣется въ столицѣ приходскихъ храмовъ. Войдите въ эти монастырскія церкви и церковки. Онѣ всегда полны народомъ: онъ чувствуетъ себя здѣсь своимъ среди своихъ, среди искренно вѣрующихъ и искренно молящихся, хотя и не святыхъ, предстоятелей молитвеннаго подвига.

Бѣлое духовенство есть прежде всего сословіе, энергія котораго направлена на семью и на свои сословные интересы, а его религіозное воззрѣніе и самый строй его религіозной жизни опредѣляется смолоду не чисто церковными началами, а воспитавшею его школой и системами, выросшими внѣ церковной жизни, но заимствованными прежде изъ латинской богословской схоластики 16 и 17-го вѣка, а въ послѣдніе годы разбавленными протестантскимъ псевдораціонализмомъ,

т. е. протестантскими вѣроисповѣдными предразсудками, смѣшанными съ гегельянскимъ пантеизмомъ и его развѣтвленіями. Напротивъ, монастырское монашество выростаетъ и крѣпнетъ на той-же псалтири, прологахъ и четьи-минеяхъ, откуда и народъ почерпаетъ свои религіозныя вдохновенія.

Любознательность монаховъ, какъ и вниманіе народа, направлена не на метафизику, а на собственную душу, на борьбу со страстями, на исполненіе сердца своего умиленіемъ и страхомъ Божіимъ, а эта наука христіанскаго подвижничества такъ понятна и дорога всѣмъ русскимъ, что даже тѣ немногіе изъ образованнаго общества, которые ищутъ вѣры и общенія съ высшимъ міромъ, гораздо больше удовлетворятся разъясненіями монаховъ-самоучекъ въ благочестіи, нежели чуждыми русскому обществу нѣмецкими философствованіями нашихъ академическихъ резонеровъ.

Нѣтъ, г. Меньшиковъ, если желаете быть русскимъ націоналистомъ и народникомъ, то совѣтую вамъ монаховъ любить да жаловать. Смотрите, какъ ихъ полюбили, когда узнали ихъ наши лучшіе писатели — Достоевскій, Апухтинъ, А. Толстой, Кирѣевскій, Муравьевъ,Норовъ и др. Гдѣ нашелъ „Крестьянское Царство“ Немировичъ-Данченко, какъ не на монашескомъ Валаамѣ? Начавъ свои очерки монашескаго быта свысока, какъ мыслитель высшаго порядка, онъ постепенно сдѣлался спеціальнымъ пѣвцомъ русскаго монашества, какъ и великій Достоевскій. „Не судите по наружности, но судите судомъ праведнымъ“ (Іоан. VII, 24).

Наше монашество не умѣетъ лицемѣрить, не умѣетъ концы въ воду прятать, какъ католическіе ксендзы или нѣмецкіе пасторы, всегда приличные и прилизанные, которые по наружности кажутся людямъ праведными, а „внутри исполнены лицемѣрія и беззаконія“ (Матѳ. XXIII, 28).

А у насъ другая крайность: одинъ послушникъ пьянъ, а остальные 80 трезвы, но шуму на весь монастырь столько, какъ будто пьяныхъ 79, а трезвыхъ одинъ.

То же самое и въ бѣломъ духовенствѣ.

Въ благочинническомъ округѣ 32 священника трезвыхъ, а двое пьютъ, но о нихъ говорятъ по цѣлому уѣзду, а о тѣхъ трезвыхъ молчатъ. Такова наша Русь. Подъѣзжаете къ деревнѣ, слышите пьяные вопли и ругань стономъ виситъ въ воздухѣ, а пойдите по всѣмъ закоулкамъ, и десятка пьяныхъ не найдете. Да, наши не похожи на нѣмцевъ и англичанъ, которые всѣ пьяны каждый вечеръ, но уткнутся молча, какъ сытые боровы, и общественный порядокъ не нарушается. Почему такъ? спросите вы. Потому что русскій пьяница, живущій въ религіозной средѣ, крестьянской, купеческой или

духовной, не можетъ спокойно наслаждаться своимъ состояніемъ. Его грызетъ и терзаетъ, какъ окружающая религіозная обстановка, такъ и собственная совѣсть, это типъ Мармеладова изъ Достоевскаго или Ахиллы изъ Лѣскова.

Самое стремленіе быть прежде пьянымъ, чтобы дать волю чувственной страсти или дикому разгулу, объясняется тѣмъ, что дѣлать гадости въ трезвомъ видѣ не можетъ русскій человѣкъ, живущій въ старой церковной обстановкѣ. Въ прежнее время эта обстановка, эта среда была настолько строга къ своимъ сочленамъ, что порочнымъ изъ нихъ было нравственно невозможно оставаться между благочестивыми, и они бѣжали въ лѣса и болота устраивать свое преступное общежитіе въ видѣ разбойничьей шайки или дружины грабителей на Волгѣ.

Теперь нравы ослабѣли, но голосъ совѣсти такъ сильно чувствуется въ средѣ народной, особенно въ средѣ духовной, что уклоненіе отъ ея строгаго церковнаго и моральнаго быта не можетъ происходить въ томъ спокойно животномъ благополучіи, какъ у народностей европейскихъ и у нашей интеллигенціи, но выражается въ явленіяхъ бурныхъ, нерѣдко безобразныхъ по своей внѣшности, но свидѣтельствующихъ тѣмъ самымъ, что вы здѣсь встрѣчаетесь не съ нормою священническаго или монашескаго быта, а съ исключеніемъ, съ выступленіемъ изъ среды, когда человѣкъ поддается исканію чувственныхъ наслажденій, но вмѣсто нихъ испытываетъ нравственную муку. Люди изъ народа—купцы, крестьяне и мѣщане не выходятъ изъ себя, видя нравственно павшее духовное лицо, потому что понимаютъ, въ какомъ мучительномъ раздвоеніи сказываются его безобразныя выходки. Но почему интеллигенты наши готовы потерять вѣру во Христа при видѣ пьянаго діакона? Или они сами уже такъ трезвы и цѣломудренны? Нѣтъ, но ихъ внѣцерковное воспитаніе внушило имъ совершенно ошибочное мнѣніе, будто добродѣтель есть спеціальность одного только духовенства и заповѣди Моисея даны однимъ монахамъ, не говоря уже о постахъ и молитвѣ.

Нѣтъ, милостивые государи и государыни. Не одни монахи, но и міряне по правиламъ вселенскихъ соборовъ и св. апостолъ должны быть отлучаемы отъ св. причастія: за нарушеніе поста—на два года, за блудъ—на семь лѣтъ, за прелюбодѣяніе и за содомскій грѣхъ—на 15 лѣтъ, за убійство (напр., на дуэли) на 20 лѣтъ, а за непосѣщеніе трехъ подрядъ воскресныхъ литургій, за неговѣніе въ продолженіе цѣлаго года и вовсе отлучаемы отъ церкви.

И такъ, не спѣшите угрожать намъ выступленіемъ изъ церкви, господа фельетонисты: едва-ли и теперь вы къ ней принадлежите.

Вѣдь законы жизни церковной выражены въ постановленіяхъ вселенскихъ соборовъ, а по этимъ постановленіямъ едва-ли ваше положеніе въ церкви прочно. Такъ вотъ объ этомъ-то написать-бы вамъ хорошій фельетонъ; какъ-бы самимъ-то хоть немного походить на христіанъ, а монахи и безъ васъ наладятся.

Остается сказать два слова о бѣломъ духовенствѣ. Читатели, мало знакомые съ нашею жизнью, конечно, уже говорятъ про себя такъ: „ну, разумѣется, свой своихъ защищаетъ, да и что знаетъ начальникъ о жизни сельскаго духовенства? Заключенные монастырскими стѣнами, видящіе жизнь только въ окна своихъ каретъ, наши архіереи-монахи замкнулись отъ современной дѣйствительности, имъ чуждо“ и т. д. и т. д., какъ городили наши „писатели и оратели“ за послѣдніе годы и какъ, не стыдясь завѣдомой лжи, повторяли за ними студные іереи-декаденты. Однако, лучше прочитайте талантливый очеркъ Чехова: „Архіерей“, гдѣ описана свѣтлая личность моего друга покойнаго епископа таврическаго Михаила (Грибановскаго † 1898). Отсюда вы увидите, что архіерею приходится сталкиваться не съ лучшими типами духовенства и не съ лучшими сторонами его жизни, а съ худшими. Если наблюдательный епископъ не сумѣетъ себѣ составить правильную оцѣнку духовенства, а будетъ только обобщать свои непосредственныя впечатлѣнія, то его взглядъ на своихъ сотрудниковъ всегда будетъ ниже ихъ дѣйствительнаго достоинства, а не выше.

Когда и съ кѣмъ изъ священниковъ и псаломщиковъ приходится имѣть дѣло архіерею? Главнымъ образомъ, въ двоякомъ случаѣ ихъ жизни: при опредѣленіи на мѣсто или при перепрашиваніи на другое, то по дѣламъ судебнымъ или по жалобамъ на нихъ мірянъ или другъ на друга. Ясно, что въ такихъ положеніяхъ обнаруживаются не лучшія стороны духа нашихъ клириковъ, а худшія. Хорошихъ, безупречныхъ іереевъ, діаконовъ и псаломщиковъ архіерей долго не будетъ и въ лицо знать, а скандалисты, сутяжники и искатели болѣе выгодныхъ приходовъ ему на перечетъ извѣстны съ первыхъ же мѣсяцевъ его пребыванія на епархіи.

Откуда берутся такіе типы и много ли ихъ? Во всякомъ случаѣ, ихъ въ пятьдесятъ разъ меньше, чѣмъ можно было-бы предполагать, судя по тѣмъ условіямъ, при коихъ нашъ клирикъ вступаетъ въ отправленіе своихъ обязанностей.

Служеніе священническое есть служеніе исключительное, требующее себѣ не внѣшняго труда, не восьмичасового дня, а всего человѣка, всю его душу, всю жизнь. У священника нѣтъ раздѣленія на жизнь частную и на исполненіе служеб-

ныхъ обязанностей. Послѣднія идутъ за нимъ въ видѣ требованій или запрещеній въ его домъ, въ его кухню, въ его дѣтскую, въ его спальню. Отъ него требуютъ не только дѣлъ и словъ, но и настроеній. За что вы недовольны своимъ священникомъ? спрашивалъ я уфимскихъ крестьянъ, вѣдь, и служитъ хорошо, и живетъ трезво, и поученія говоритъ. На Троицу, когда читаетъ молитвы, то не плачетъ, а полагается плакать, также и на Златоустовомъ словѣ въ Пасху,— таковъ былъ отвѣтъ. Такъ вотъ, господа писатели, это не то, что фельетоны составлять, хотя бы и съ огнемъ священнаго негодованія.

Теперь примите во вниманіе, кто у насъ выступаетъ на высокое служеніе іерея? Такіе ли обогащенные духовнымъ опытомъ мужи, которые до зрѣлаго возраста сохранили и умножили благочестіе своей юности и выдавались изъ общества христіанъ особою ревностью о славѣ Божіей? Пресвитеры, т. е. старцы церковные, должны-бы избираться именно изъ такихъ лицъ, притомъ согласно канонамъ: 1) не потерявшіе дѣвственной чистоты до вступленія въ бракъ или сохранившіеся дѣвственниками до зрѣлыхъ лѣтъ и 2) достигшіе, по крайней мѣрѣ, 30-лѣтняго возраста. То-ли у насъ? У насъ посвящаются въ священники 20-лѣтніе мальчики или въ лучшемъ случаѣ 25-лѣтніе юноши, по большей части принимающіе это званіе не потому, чтобы они предпочитали его всякому другому, но потому, что условія ихъ сословной жизни лишили ихъ возможности поступить послѣ средней школы въ высшую, т. е. выйти въ господа, понудили остаться въ болѣе скромномъ положеніи священника. Священство для обычнаго, болѣе поддающагося условіямъ среды, или, какъ принято выражаться, пассивнаго, семинариста это какъ бы переходъ изъ шестого класса семинаріи въ седьмой, это прежде всего женитьба, обзаведеніе себя своимъ собственнымъ хозяйствомъ, вмѣсто прежняго участія въ хозяйствѣ отцовскомъ, и исполненіе службы Божіей предъ престоломъ, взамѣнъ прежняго участія въ ней на клиросѣ. Правда, если раньше все это не нравилось молодому человѣку, если онъ былъ безрелигіозенъ, охваченъ бурными страстями, то онъ все-таки въ это званіе не вступитъ, потолкается въ народныхъ учителяхъ, а потомъ выскочитъ въ акцизное управленіе. Не отрицаемъ и того, что за столь однообразною внѣшнею исторіей жизни нашего семинариста часто возгрѣваются въ душѣ самыя возвышенныя настроенія, усвоенныя въ благочестивой семьѣ, а иногда и поддержанныя добрыми наставниками въ семинаріи, но желаю указать на то, что наше духовенство не есть активно настроенное свободно и сознательно объединившее общество,

каковымъ является духовенство католическое, магометанское, еврейское. Наше духовенство вырастаетъ на почвѣ народной жизни, на почвѣ исторіи, какъ выростаетъ дворянство, крестьянство, какъ вырастаютъ лѣтомъ молодые листы, какъ вырастаетъ пшеница на засѣянномъ полѣ. Не сомнѣваюсь въ томъ, что духовное сословіе есть лучшее изъ всѣхъ, но трагизмъ его заключается въ томъ, что тѣмъ сословіямъ ничего не приказываютъ дѣлать заранѣе опредѣленнаго, какъ только пахать крестьянамъ землю, а этому сословію жизнь приказываетъ священствовать, т. е. постоянно молиться и учить народъ благочестію. Можно-ли теперь вмѣнять въ тяжкую вину нашему подневольному духовенству его недостаточную горячность въ борьбѣ за Христову истинность, его недостаточное усердіе къ молитвѣ, его равнодушіе къ богословскимъ интересамъ? Если васъ глубоко огорчаютъ всѣ эти и другіе недочеты нашего духовенства, то вы должны не на тѣхъ изливать свое негодованіе, кого, не спросясь, родили, отдали въ школу и выпустили изъ школы прямо въ алтарь, а на тѣхъ, кто не сумѣлъ и не пожелалъ эту школу такъ устроить, чтобы она воспитывала горячихъ борцовъ за истину, а не отрѣшенныхъ отъ жизни резонеровъ. Послѣднимъ спасибо и за то, что не отказались отъ своего тяжелаго жребія.

Но развѣ нормально, что у насъ духовенство сословное, а не по личному призванію каждаго? Развѣ нормально, что пастырями душъ назначаются мальчики, и по большей части равнодушные къ вѣрѣ? Конечно нѣтъ, отвѣчу я. 33-е правило VI вселенскаго собора подъ проклятіемъ воспрещаетъ ставить въ клирики только дѣтей клириковъ и дѣлать священническій санъ наслѣдственнымъ, какъ это было въ Ветхомъ завѣтѣ. Но не думайте, что такъ легко измѣнить 200-лѣтній порядокъ сословнаго закрѣпощенія духовенства, начавшійся, какъ и все худое у насъ, со временъ Петра I. Тогда набирать силкомъ поповичей въ латинскія школы было совершенно безполезно, потому что въ то время готовиться къ этому высокому званію рады были всѣ и людей начитанныхъ въ священныхъ книгахъ было много въ каждомъ приходѣ. Достаточно было собирать на два года для обученія св. Писанію взрослыхъ начетчиковъ, но правительство имѣло свою цѣль разобщить латинскою школою духовенство отъ своей паствы, какъ это дѣлаютъ католики въ уніатскихъ епархіяхъ, и тѣмъ убить религіозную самодѣятельность православнаго населенія, что въ значительной степени и удалось сдѣлать: духовенство съ каждымъ поколѣніемъ становилось все ученѣе въ схоластическомъ направленіи, а народъ все невѣжественнѣе. Такъ продолжалось дѣло до послѣдняго времени и теперь дошло до того, что говорить о

немедленномъ лишеніи духовенства всякихъ преимуществъ въ даровомъ или удешевленномъ воспитаніи своихъ дѣтей въ семинаріяхъ стало, по меньшей мѣрѣ, рискованнымъ.

Правда, мудрено ожидать горячаго воодушевленія и живой активности отъ духовенства сословнаго, а не свободно объединившагося около своего высокаго предназначенія, но прочія-то сословія такъ далеко ушли отъ всякаго общехристіанскаго религіознаго предназначенія, что для ожидаемаго отъ нихъ „освѣженія“ духовнаго званія нужно принять большія предосторожности. Какъ ни печально, а приходится сознаться въ томъ, что лишь меньшинство священниковъ и монаховъ, вступившихъ въ это званіе изъ свѣтскихъ сословій, оказалось лучше средняго типа сословнаго священнослужителя. Одни неопредѣленные религіозные порывы молодости у первыхъ не могли замѣнить нравственныхъ и церковныхъ навыковъ у вторыхъ, навыковъ, вынесенныхъ изъ среды, которая жила въ нихъ цѣлыми столѣтіями. Вѣдь и Гапонъ, и Петровъ, и бывшій архимандритъ Михаилъ не были дѣтьми духовныхъ лицъ, а принявшіе католичество священники Толстой и Веригинъ были дѣтьми столбовыхъ дворянъ. А крестьянскія дѣти? Не ожидайте отъ нихъ многаго. Вѣдь священство въ ихъ глазахъ — это то-же, что для сына священника или чиновника званіе товарища министра. Не высокій подвигъ, а сравнительно высокое общественное положеніе, конечно, потянетъ, да и уже тянетъ, толпы деревенскихъ мальчиковъ въ духовныя училища, а оттуда въ семинаріи, но ждать отсюда большихъ благодѣяній для народа нечего. Въ этомъ насъ убѣждаетъ уже достаточно опредѣлившійся типъ ученика учительской семинаріи или даже церковно-учительской школы. Предъ вами типъ, напряженно стремящійся къ болѣе высокимъ кругамъ общественной жизни и вовсе не желающій, подобно великому Моисею, возвратиться изъ дворцовъ высшей культуры къ своимъ собратіямъ по сословію. Въ 1905—1906 годахъ, въ эпоху петицій и „сознательныхъ требованій“ эти юноши заботились не о просвѣщеніи народномъ, а о разрѣшеніи имъ переходить безъ экзамена въ такіе-то и такіе-то классы гимназій и въ университеты, а сверхъ того, быть свободными отъ лежащей на нихъ обязанности учительствованія въ теченіе трехлѣтняго срока за казенное воспитаніе. Мы не за то, чтобы затруднять крестьянскимъ дѣтямъ доступъ въ духовныя семинаріи, надо, напротивъ, этотъ доступъ расширить, но статистика убѣждаетъ насъ въ томъ, что процентъ иносословныхъ воспитанниковъ, остающихся вѣрными предназначенію семинариста, менѣе, чѣмъ процентъ дѣтей духовенства, не уклоняющихся отъ духовнаго званія.

Теперь часто раздаются голоса, что для сельскаго свя-

щенника вовсе не нужно курса семинарскихъ наукъ, что гораздо лучше ставить въ пастыри народу благочестивыхъ мужичковъ и мѣщанъ, вмѣсто равнодушныхъ къ вѣрѣ богослововъ. Есть доля правды и въ такомъ заявленіи, но разумно осуществить эту мысль на дѣлѣ гораздо труднѣе, чѣмъ заявлять ее хотя бы въ самой эффектной формѣ. Вѣдь благочестіе на лбу не отмѣчается, а желающихъ сдѣлаться изъ пахарей или мелкихъ торговцевъ священниками окажется весьма много и если это желаніе окажется осуществимымъ, то всѣ деревенскіе пролазы и проныры не пожалѣютъ ведеръ водки, чтобы убѣдить своихъ сосѣдей просить о посвященіи ихъ въ священническій санъ.

Принято говорить, что нашъ міръ лучшій изъ возможныхъ міровъ. Увы, господа публицисты, и наше духовенство есть лучшее изъ возможнаго выбора кандидатовъ на эту должность. Можно поднять его на значительную высоту, существенно. преобразовавъ наши духовно-учебныя заведенія, и очень жаль, что церковная власть такъ нехотя берется за это дѣло: но дѣло это очень трудное. У насъ нѣтъ типа національной, православной педагогіи; у насъ нѣтъ православной науки, а есть выхолощенная латинская. Нужно много работать головой и сердцемъ, чтобы выработать принципіальныя основы настоящей церковной школы, и еще болѣе, чтобы приложить эти принципы къ дѣлу. А пока этого нѣтъ, пока нашихъ іереевъ учатъ вовсе не тому, что требуетъ отъ нихъ званіе духовнаго пастыря сельскаго крестьянства, да и культурнаго общества, а учатъ тому, чѣмъ интересовалось католическое духовенство 17-го вѣка, до тѣхъ поръ не негодуйте на духовенство за его неумѣлость приманить васъ къ церкви. Убѣжденности, терпѣнія, снисхожденія, семейной крѣпости и вѣры во Христа у нашего духовенства много и гораздо больше, чѣмъ можно требовать отъ воспитанника современной школы. А каково живется ему въ эти послѣдніе годы мужицкихъ забастовокъ, грабежей и поджоговъ, и нравственнаго бѣшенства интеллигенціи, такъ объ этомъ и подумать страшно. Священниковъ оскорбляютъ въ церкви, ругаютъ, выгоняютъ и даже бьютъ. А кромѣ нихъ, вѣдь, никто не сдерживаетъ, не вразумляетъ народа. Пожалѣйте-же ихъ, посочувствуйте, поблагодарите ихъ, а не злорадствуйте въ ихъ бѣдахъ.

Первая докладная записка Святѣйшему Правительствующему Синоду [1]).

Во исполненіе предписанія Святѣйшаго Синода о представленіи отзыва по перечисленнымъ въ циркулярѣ № 8 вопросамъ имѣю честь доложить нижеслѣдующее.

1. *О составѣ ожидаемаго Собора Всероссійской Церкви.* Настойчивыя домогательства текущей литературы о включеніи въ составъ собора выборныхъ отъ бѣлаго духовенства и мірянъ путемъ всеобщей подачи голосовъ представляютъ собою прямой сколокъ съ парламентскихъ выборовъ республиканскихъ государствъ, но стараются обосновать себя на церковныхъ канонахъ. Такъ, въ извѣстной запискѣ группы 32 петербургскихъ священниковъ, имѣющей чисто партійно—сословный характеръ, въ пользу подобной идеи о соборѣ изъ архіереевъ, священниковъ и мірянъ (при чемъ епископы будутъ составлять менѣе четверти общаго числа засѣдающихъ членовъ собора) авторы пытаются въ защиту своего стремленія привести основанія библейскія и каноническія.

Первыя они стараются видѣть въ извѣстныхъ словахъ Апостола Павла о членахъ человѣческаго тѣла взаимно нуждающихся другъ въ другѣ: *„не можетъ глазъ сказать рукѣ— ты мнѣ не надобна“* и проч. (1 Кор. XII гл.), но какое отношеніе этихъ словъ къ участію мірянъ въ управленіи Церкви, это остается совершенно невыясненнымъ. Если отсюда выводить безразличное участіе въ дѣлахъ Церкви и мірянъ, и іерархіи, то по той же логикѣ слѣдуетъ допускать мірянъ къ участію въ совершеніи св. таинствъ, въ проповѣданіи слова и т. д., т. е., къ полному упраздненію священноначалія. Нужно не останавливаться ни предъ какими лютеранскими передержками и софизмами, чтобы изъ общаго моральнаго принципа св. Библіи выводить правила о внѣшнемъ устройствѣ Церкви.

Всего замѣчательнѣе, что Церковь въ своемъ каноническомъ изреченіи (64-ое правило VI Собора) опирается на тѣ-же слова Писанія для подтвержденія совершенно противоположной мысли, нежели авторы записки, повидимому, всего менѣе интересовавшіеся ученіемъ Церкви. Вотъ это правило: *„Не подобаетъ мірянину предъ народомъ произносити слово, или учити, и тако брати на себя учительское достоинство, но повиноватися преданному отъ Господа чину, отверзати ухо пріявшимъ благодать учительскаго слова и отъ нихъ поучатися Божественному. Ибо въ единой Церкви разные члены сотворилъ Богъ по слову Апостола, которое изъ-*

[1]) Изданы отдѣльной брошюрой: „Четыре докладныхъ записки Святѣйшему Правительствующему Синоду“ СПБ. 1908 г.

ясняя, Григорій Богословъ ясно показываетъ находящійся въ нихъ чинъ, глаголя: сей, братія, чинъ почтимъ, сей сохранимъ; сей да будетъ ухомъ, а тотъ языкомъ; сей рукою, а другой инымъ чѣмъ либо; сей да учитъ, а тотъ да учится... Да не будемъ всѣ языкомъ, аще и всего ближе сіе, ни всѣ апостолами, ни всѣ пророками, ни всѣ истолкователями... Почто твориши себе пастыремъ, будучи овцею? почто дѣлаешися главою, будучи ногою? почто покушаешися военачальствовати, бывъ поставленъ въ ряду воиновъ? и пр. *Аще кто усмотрѣнъ будетъ нарушающимъ настоящее правило: на четыредесятъ дней да будетъ отлученъ общенія церковнаго*".

Повидимому, съ большимъ правомъ могли бы основываться петербургскіе священники на примѣрѣ Апостольскаго Собора въ Іерусалимѣ, который послалъ въ Антіохію грамоту отъ имени: „*Апостоловъ, пресвитеровъ и братіи*" (Дѣян. XV, 23), но, во-первыхъ, совершенно не видно изъ этихъ словъ, было-ли сіе упоминаніе о братіи перечисленіемъ полномочныхъ членовъ собора, или просто ссылкой на одобреніе народа, собравшагося послушать Апостоловъ, и увѣреніемъ, что впредь неразумные ревнители Моисеева закона не будутъ обижать братій изъ язычниковъ требованіемъ обрѣзанія. Главнымъ же образомъ неумѣстность сей ссылки обнаруживается напоминаніемъ существеннаго различія первыхъ христіанъ съ послѣдующими поколѣніями. Въ то время іерархическія полномочія опредѣлялись еще весьма слабо, ибо міряне имѣли и даръ языковъ, и пророчества какъ свидѣтельствуетъ книга Дѣяній и XIV глава Перваго Посланія къ Коринѳянамъ. Если при теперешнемъ упадкѣ нравовъ требовать полнаго возстановленія практики первенствующей Церкви, то должно предоставить мірянамъ возлагать руки на епископовъ предъ отправленіемъ ихъ на проповѣдь, какъ возлагали Антіохійцы на Павла и Варнаву; должно имъ предоставить поочередное проповѣданіе слова Божія на церковныхъ собраніяхъ. Но не подобный-ли порядокъ вещей, примѣняемый отъ древнихъ святыхъ и чудотворцевъ къ современнымъ маловѣрамъ и грѣшникамъ, выражается въ ирвингіанствѣ, хлыстовщинѣ, малеванщинѣ и прочихъ проявленіяхъ религіознаго бѣшенства?

Церковь Христова и послѣ св. Апостоловъ ничего не утеряла изъ познанія воли Божіей и Божественный Духъ на тѣхъ-же 7 Вселенскихъ и 9 Помѣстныхъ Соборахъ, на которыхъ утвержденъ канонъ Новаго Завѣта, ясно повелѣлъ чрезъ многократныя опредѣленія разныхъ соборовъ собираться епископамъ, а не мірянамъ.

Такъ 5-ое правило I-го Собора гласитъ: „*чтобы въ каждой области дважды въ годъ бывали соборы: чтобы всѣ*

вообще епископы области, собравшися во едино, изслѣдовали таковыя недоумѣнія“ и пр.—„*доколѣ не заблагоразсудитъ собраніе епископовъ*“ и прочее.

Въ 37-мъ правилѣ св. Апостолъ ясноопредѣлено: „*дважды въ годъ да бываетъ соборъ епископовъ*“.

Такъ-же точно—„*соборъ епископовъ*“—выражается и Четвертый Вселенскій Соборъ и прибавляетъ: „*а епископамъ, которые не придутъ на соборъ*“ и пр... „*братолюбно сказать слово прещенія* (прав. 19). Св. Помѣстный Соборъ Антіохійскій именуетъ сіи помѣстные соборы также *соборами епископовъ*, о созваніи коихъ „*напоминаетъ епархіальнымъ епископамъ митрополитъ*“ (прав. 20). То-же самое говорится въ 87-мъ правилѣ Карѳагенскаго Собора и 40-мъ Лаодикійскаго о порядкѣ собранія епископовъ на Соборъ. Шестой Вселенскій Соборъ въ правилѣ 8-мъ и Седьмой Вселенскій Соборъ въ правилѣ 6-мъ называетъ ежегодные помѣстные Соборы *собраніемъ епископовъ* при чемъ послѣдній присовокупляетъ: „*тогда собравшіеся епископы должны прилежати и пещися о сохраненіи Божественныхъ и животворящихъ заповѣдей Божіихъ*“.

Страна Триполи, изъ коей трудно было епископамъ явиться на соборы въ Карѳагенъ, получила дозволеніе, чтобы оттуда „*одинъ епископъ* приходилъ *для мѣстоблюстительства въ соборѣ*“ (14 Карѳаг.). Такой же смыслъ правила 141 и 142 того-же собора. Шестой Вселенскій Соборъ въ своихъ правилахъ I-мъ и II-мъ перечисляетъ предыдущіе Вселенскіе Соборы, опредѣляя ихъ составъ числомъ собравшихся епископовъ. „*Опредѣляемъ хранити неприкосновенну нововведеніямъ и измѣненіямъ вѣру, преданную намъ отъ самовидцевъ и служителей Слова, еще же и отъ 318 отецъ*“ и пр. „*Такожде и при Великомъ Ѳеодосіи Царѣ нашемъ 150 св. отцами; въ семъ царствующемъ градѣ провозглашенное исповѣданіе вѣры содержимъ*“ и т. д. идетъ перечисленіе соборовъ и составлявшихъ ихъ епископовъ.

Постановленіе св. Апостоловъ и св. семи Вселенскихъ и девяти Помѣстныхъ Соборовъ есть неизмѣнно дѣйствующее право Церкви, ея высшій законодательный Уставъ, утвердившій и самую св. Библію въ ея настоящемъ составѣ. Мы теперь видимъ, что по сему Уставу соборъ помѣстный составляется только изъ епископовъ, и если „группа петербургскихъ священниковъ“ пытается указать на соборы, въ коихъ участвовали міряне, то таковыя или касаются злоупотребленій (вѣдь былъ и Разбойничій Соборъ), или подлежатъ поправкамъ. Такъ они указываютъ на 5 іерейскихъ подписей въ актахъ Второго Вселенскаго Собора. Если бы авторы записки были

искренни и добросовѣстны, то они бы поинтересовались, откуда могло явиться столь малое число іереевъ между 150 епископами? какъ ограничительное начало? или какъ особо облагодатствованные избранники? но чьи? народа? какой епархіи? или цѣлой вселенной? На самомъ дѣлѣ они явились замѣстителями епископовъ вдовствовавшихъ въ то время ихъ епархій, чѣмъ, конечно, уничтожается и самая мысль о самостоятельномъ участіи на соборѣ пресвитеровъ вмѣстѣ со своими епископами.

На самомъ дѣлѣ кромѣ епископовъ—засѣдателей на соборы призывались только обвиняемые, обличаемые, тяжущіеся, затѣмъ, конечно, письмоводители, хартофилаксы—и молчаливо внимавшіе міряне, среди коихъ бывали и императоры. „Группа священниковъ“ разыскала одинъ или два маленькихъ собора въ Италіи, гдѣ было по нѣскольку епископовъ, іереевъ и мірянъ. Это не соборы въ подлинномъ смыслѣ, а нѣчто вродѣ епархіальныхъ съѣздовъ, къ каковымъ должно причислить и бывшіе соборы въ Москвѣ и въ Малороссіи, при чемъ на послѣднихъ бывало иногда по два епископа, а на первыхъ едва-ли набиралось болѣе двадцати. Наконецъ, эти соборы сами подлежатъ суду каноническихъ правилъ, а, конечно, не могутъ собою создавать правила для настоящихъ временъ, когда помѣстная Церковь Россійская имѣетъ не 16 епископовъ, какъ во времена Московскихъ соборовъ, а свыше 100.

Подобные доводы, будучи неопровержимы для искренно православныхъ людей, конечно, едва-ли удовлетворятъ тѣхъ іереевъ или профессоровъ современнаго декадентскаго направленія, которое въ „Церковномъ Вѣстникѣ“, въ „Богословскомъ Вѣстникѣ“ и въ изданіяхъ свѣтскихъ проповѣдуютъ республиканскія идеи и желаютъ перенести въ жизнь Церкви тотъ, совершенно чуждый ей мірской духъ жизни, который первоначально выразился въ Римскомъ правѣ, затѣмъ во французской революціи и, наконецъ, установился въ западно-европейскихъ конституціяхъ. Это духъ нескончаемой борьбы противъ всякой власти, духъ прикрытой анархіи, совершенно противоположный духу послушанія и смиренномудрія, которымъ обязуется и христіанинъ, вступая въ Церковь, и іерей, вступая въ клиръ.

Итакъ, становясь болѣе откровенными представители подобнаго направленія заявляютъ: „если на соборѣ не будетъ священниковъ, а одни епископы — монахи, то интересы бѣлаго духовенства останутся въ пренебреженіи“.

Вотъ первое подтвержденіе только что приведенной характеристики направленія. Развѣ соборы для того собираются, чтобы наблюдать чьи-либо интересы? развѣ это парламентъ, состоящій изъ борющихся партій? Соборъ нуженъ для воз-

становленія не человѣческихъ, а Духомъ Святымъ установленныхъ, вѣчныхъ и неизмѣнныхъ каноновъ Церкви, для приближенія къ намъ спасенія Божія, для умноженія Божественной силы и праведности паствы, а не для чьихъ-либо *интересовъ*. Епископы первые подали примѣръ самопожертвованія. Теперь, стѣсненные въ своей церковной дѣятельности, они въ отношеніи личнаго благополучія и личной свободы предоставлены себѣ и могутъ допускать различныя вольности безъ всякаго контроля. Но вотъ они желаютъ имѣть надъ собой не только патріарха, но и изъявляютъ готовность подчиниться митрополитамъ. Власть патріарха получитъ вѣдь одинъ, а остальные 99 изъ безконтрольныхъ владыкъ сдѣлаются его послушниками: семеро непосредственными, а прочіе 92 послушниками митрополита и затѣмъ уже Патріарха. Это столько-же похвально со стороны епископовъ, сколько полезно для Церкви, ибо при ослабленіи общей церковной дисциплины необходима твердая власть и надъ всѣми нами.

Интересы бѣлаго духовенства. Но если быть откровенными, то не придется-ли намъ сознаться, что мы, епископы, быть можетъ, всѣ безъ исключенія, и по своимъ симпатіямъ, и по строю своихъ воззрѣній, и по укладу жизни, и по особымъ оттѣнкамъ религіознаго чувства — несравненно ближе стоимъ къ бѣлому духовенству, нежели къ черному. Монастырское монашество, въ лицѣ своихъ наиболѣе просвѣщенныхъ и достойныхъ представителей, подвижниковъ, очень далеко стоитъ отъ іерархіи, и уже, если вести рѣчь объ интересахъ, то и духовные, и матеріальные, и правовые интересы монастырей и монашества — вотъ что остается сравнительно въ пренебреженіи у нашей іерархіи. А между тѣмъ пастыри народные, изъ народа вышедшіе, и ему понятные, и близкіе — суть именно эти монастырскіе подвижники, настоятели и старцы, избранники братіи, далекіе отъ того „бюрократическаго строя", противъ котораго кстати и некстати стараются теперь писать и говорить всѣ умѣющіе и неумѣющіе дѣлать то и другое.

Если сосчитать число пріемовъ, число резолюцій, число часовъ, которые каждый епископъ удѣляетъ бѣлому духовенству сравнительно съ черными, даже въ тѣхъ епархіяхъ, гдѣ найдется наибольшее число монастырей и монаховъ, то пропорція будетъ огромная, не менѣе 50 къ 1. Упоминаемъ объ этомъ не для осужденія кого бы то ни было, ибо и самого себя не исключаемъ изъ общей участи. Это весьма естественно и неизбѣжно; но пусть же закроются уста или завѣдомо лживыхъ или крайне поверхностныхъ писателей, которымъ непремѣнно хочется представить архіереевъ мрачными отшельниками, созерцающими загробный міръ и не желающими знать настоящаго.

Прибавимъ къ этому, что половина іерарховъ — вдовцы, вдовые священники, уже въ преклонномъ возрастѣ измѣнившіе семейную жизнь на одинокую и принявшіе монашеское званіе вмѣстѣ съ начальственною должностью незадолго до архіерейской хиротоніи, и уже потому лишенные возможности не только удалиться отъ суетнаго міра, но даже и ознакомиться съ монастырскимъ строемъ, которому они по большей части вовсе и не сочувствуютъ.

Итакъ, не въ осужденіе кого-либо, а ради выясненія настоящаго положенія дѣлъ должно признать, что главная дѣятельность и вниманіе наши, и наши симпатіи поглощаются заботами о бѣломъ духовенствѣ, и притомъ преимущественно объ его внѣшнемъ, матеріальномъ, правовомъ и сословномъ положеніи, а потому ни о какомъ ущербѣ для его интересовъ не можетъ быть опасеній не только на церковномъ соборѣ, но если-бы рѣчь шла о чисто сословномъ, государственномъ представительствѣ архіереевъ отъ имени духовенства.

Либеральные духовные писатели любятъ жаловаться на грубое, жестокое отношеніе епископовъ къ бѣлому духовенству и объясняютъ это монашескимъ званіемъ. Допустимъ, что такое отношеніе иногда встрѣчается, но монашеское званіе тутъ не при чемъ. Наибольшею строгостью и требовательностью отличаются іерархи изъ священниковъ. Упомянемъ изъ нихъ весьма просвѣщенныхъ мудрыхъ и справедливыхъ, но безпримѣрныхъ въ отношеніи требовательности недавно почившихъ Преосв. Иринея, Митрофана, Владиміра Нижегородскаго и подобныхъ. Дѣло въ томъ, что принятый до послѣдняго времени способъ отношеній епископовъ въ духовенству (бѣлому и черному, и къ послѣднему гораздо строже) выражаетъ собою вообще начальническое отношеніе въ духовномъ сословіи. Ректора-протоіереи, смотрители статскаго званія, благочинные и члены консисторіи относятся къ подчиненнымъ такимъ-же тономъ съ соотвѣтственнымъ каждому званію оттѣнками. Армейское духовенство въ отношеніи своего высшаго начальника бываетъ поставлено совершенно такъ-же, какъ приходскій священникъ въ архіерею, а наибольшая степень неудовольствія приходскаго духовенства бываетъ обыкновенно направлена не на архіерея, а на благочиннаго, да на секретаря консисторіи. Не споримъ противъ того, что и епископы должны бы иначе относиться къ членамъ клира, но существующіе недостатки въ этомъ дѣлѣ ничего общаго не имѣютъ съ монашествомъ епископовъ, а выражаютъ собою недостатокъ того сословія, въ которому принадлежатъ и епископы, и клирики,—хотя и лучшаго изъ всѣхъ сословій государства, но конечно не чуждаго надостатковъ.

Требованіе участія на предстоящемъ соборѣ священниковъ и мірянъ основывается впрочемъ не только на сословныхъ притязаніяхъ духовныхъ-декадентовъ, но якобы и на интересахъ церковной жизни.

Именно въ духовной и въ свѣтской печати не стѣсняются заявлять, что современные русскіе епископы не могутъ быть выразителями церковнаго сознанія, какъ бюрократы, разобщившіеся съ обществомъ и со всею своею паствой, какъ даже не вполнѣ законно поставленные епископы, которые, какъ добавляютъ нѣкоторые, должны предъ Соборомъ сложить съ себя свое званіе и ждать новаго избранія себя духовенствомъ и паствою.

Скажемъ прежде всего, что если бы наши епископы были дѣйствительно не вполнѣ законные, то каковы-же поставленные ими іереи, какова воспринятая этими іереями паства?—*„Аще Азъ о Веельзевулѣ изгоню бѣсы, сынове ваши о комъ изгонятъ?“* (Матѳ. XII, 27). И какъ могли бы восполнить духовныя немощи незаконныхъ архіереевъ поставленные ими-же іереи и міряне?—Но, къ счастью, и восполнять нечего. Мысль о необходимости выборныхъ епископовъ не только не основана на Божественныхъ канонахъ, но, напротивъ, противорѣчитъ имъ. Іереи, пожалуй, выбирались паствой и представляемы были на утвержденіе епископу, такъ что протестующіе противъ іерарховъ либеральные батюшки пусть на себя примутъ укоръ, обращенный къ епископамъ, а епископы избираются епископами же и утверждаются митрополитомъ, а митрополитъ—патріархомъ, какъ совершенно ясно выражено въ 4-мъ правилѣ I Собора, 28-мъ IV-го, въ 3-мъ VII (*Имѣющій произвестися во епископа долженъ избираемъ быти отъ епископовъ, якоже отъ св. отцевъ въ Никеи опредѣлено... Утверждати же таковыя дѣйствія въ каждой области подобаетъ ея митрополиту*“), 19-ое и 23-е правило Антіохійскаго Собора, 13-ое Карѳагенскаго и 12-ое Лаодикійскаго. При этомъ совѣтую нашимъ духовнымъ республиканцамъ прочитать и слѣдующее 13-ое правило Лаодикійскаго Собора: *„да не будетъ позволяемо сборищу народа избирати имѣющихъ произвестися во священство“*. Отсюда, видно, что избираніе іерея народомъ было правомъ не прихожанъ, а епископовъ; прихожане только рекомендуютъ съ согласія епископа кандидата, или опрашиваются имъ въ случаѣ подозрѣнія за кандидатомъ противоканоническаго порока, какъ это видно изъ 61 правила Карѳагенскаго Собора, 7-го правила Ѳеофила Александрійскаго. Тотъ-же смыслъ имѣетъ и постановленіе: *„хорошо, если* (избираемый) *будетъ имѣтъ и одобреніе отъ народа“*. Апостолъ Павелъ желаетъ, чтобы и внѣшніе, т. е. язычники, давали

доброе свидѣтельство о епископѣ и пресвитерѣ, но это не значитъ, чтобы міряне вѣрующіе, или даже язычники были полномочными избирателями іерея и тѣмъ болѣе епископа. О выборѣ послѣдняго въ вышеприведенныхъ правилахъ прямо указано, что избирателями являются епископы, и если нѣтъ между ними единогласія, то предпочтеніе получаетъ избранный большинствомъ епископовъ (I-го Соб. пр. 6 и др.). *А если клиръ и народъ такого епископа не примутъ, то весь клиръ отлучается* (Апост. прав. 36).

Итакъ, то обстоятельство, что епископы у насъ не выборные, нисколько не препятствуетъ имъ быть представителями своихъ церквей, ибо—такъ было и изначала. Современные духовные либералы не могутъ этого понять, ибо они сами чужды церковнаго сознанія и хотятъ видѣть въ каждой помѣстной церкви ни болѣе, ни менѣе, какъ правовую группу парламента, но каждая помѣстная церковь есть нѣчто совершенно иное. Она вовсе не исчерпывается суммой наличныхъ членовъ своихъ, но вмѣщая въ себѣ и живыхъ, и мертвыхъ, а наипаче Божій законъ, данный о Церквахъ во св. Библіи и въ священныхъ Канонахъ, она и представителемъ своимъ мыслитъ епископа не потому, что онъ нравится народному множеству, а потому, что онъ воспріялъ преемственно апостольскую благодать. Вотъ почему епископы апостольскихъ престоловъ всегда мыслили себя представителями и послушниками Апостоловъ: римскіе и антіохійскіе — Петра, Александрійскіе—Марка, Іерусалимскіе—Іакова, Визіантійскіе—Андрея; епископы церквей позднѣйшихъ мыслятъ себя представителями святыхъ основателей каѳедры, или прославившихъ каѳедру благодатными дарами: московскіе — св. Петра Митрополита, Иркутскіе—св. Иннокентія, Тверскіе—св. Арсенія и т. п. Хорошо конечно, если епископъ знаетъ свою паству, но сіе нужно для врачеванія ея, а не для исповѣданія вѣры, не для изъясненія и возстановленія св. каноновъ, которые соблюдать нерушимо онъ клялся при поставленіи, какъ того требуетъ 2-ое правило VII Собора, какъ то исполняютъ и пресвитеры, давая присягу, къ сожалѣнію забытую нашими духовными декадентами.

И вотъ это-то пренебреженіе къ ученію церковному, это мірское республиканское настроеніе новаторовъ и побуждаетъ насъ обнаружить истинно церковное ученіе о томъ, что на Соборѣ подобаетъ быть только епископамъ. Чего ожидать, если явятся туда эти декаденты, духовные и, не приведи Боже, свѣтскіе. Не зная вовсе ученія вѣры, ни св. Библіи, не желая знать св. каноновъ, о возстановленіи которыхъ они-же заговорили было съ такимъ искусственнымъ притворствомъ, эти отцы

и господа конечно не иного чего начнутъ домагаться, какъ того, о чемъ они пишутъ въ газетахъ и журналахъ, уже сознательно возставая противъ священныхъ каноновъ, а слѣдовательно и противъ Православія. Имъ хочется имѣть женатыхъ архіереевъ, двоебрачныхъ іереевъ, упраздненія св. постовъ, упраздненія монашества и преобразованія св. обителей въ пріютъ для вдовъ духовнаго званія (Священникъ А. Л. въ „Новомъ Времени"), окончательной секуляризаціи духовной школы отъ духовнаго воспитанія и превращенія ея въ чисто сословную свѣтскую; имъ даже хочется автономіи духовныхъ академій съ полною свободой отрицанія всѣхъ догматовъ по образцу столь любезнаго этимъ писателямъ Тюбингенскаго университета; наконецъ батюшки на съѣздахъ заявляли желаніе ходить въ свѣтской одеждѣ (Рижскіе съѣзды), посѣщать театры (прот. Свѣтловъ въ „Богосл. Вѣстникѣ"), безпрепятственно разстригаться и снова приниматься за священство, мало того—не поминать въ Церкви Государя, сократить свящ. службы до возможной степени, упразднить почти всѣ священнодѣйствія, особ. архіерейскія и пр. (заявл. Моск. іереевъ). Далѣе идти кажется некуда. Несомнѣнно одно, что, если подобныя рѣчи будутъ раздаваться на помѣстномъ соборѣ, то Церковь отзовется о немъ, не какъ о соборѣ церковномъ, а какъ она отзывалась объ иконоборческихъ скопищахъ; и на сіе скопище придется вновь собрать соборъ, чтобы его осудить, какъ собирался VII Вселенскій Соборъ „*на изверженіе и на отвращеніе безбожныхъ догматъ христоненавистныхъ и христіаноглагольниковъ, иконоборцевъ, Копронимаже и ему смудрствующихъ окаянныхъ епископовъ и несвященныхъ іереевъ и всего ихъ беззаконнаго и сквернаго соборища*".

Итакъ, не ради умноженія епископской чести, а ради сохраненія чистоты Божественной вѣры, мы возстаемъ противъ допущенія на соборѣ кого бы то ни было кромѣ епископовъ, а противоположныя домогательства имѣютъ именно противоположную цѣль: измѣнить самый богоучрежденный строй христіанства, измѣнить самые каноны. Безъ всякой церемоніи это выразилъ академическій воспитанникъ Гринякинъ въ Майской книжкѣ „Миссіонерскаго Обозрѣнія". Перечисливъ нѣкоторые каноны, которыми осуждается нашъ строй жизни, авторъ требуетъ созванія Собора Вселенскаго, но вдругъ, взамѣнъ того, чтобы указать средства для возвращенія жизни въ послушаніе Евангельской вѣрѣ, совершенно неожиданно предлагаетъ всѣ эти каноны на ожидаемомъ соборѣ отмѣнить [1]),

[1]) Въ томъ числѣ и 7-ое правило IV Собора, извергающее изъ Церкви всѣхъ посвященныхъ въ стихарь питомцевъ духовной школы, но уклонившихся отъ при-

т. е., отмѣнить и самое Православіе, сущность котораго они выражаютъ и на вѣрность которымъ присягаютъ всѣ клирики.

Если желающіе участвовать на Соборѣ священники и профессора заботятся о собственныхъ служебныхъ льготахъ и сословныхъ преимуществахъ, то свѣтскіе писатели желаютъ тамъ видѣть мірянъ уже съ совершенно анти-іерархическими и антисословными цѣлями.

Такъ революціонное „Общество Христіанской Борьбы", въ которымъ врочемъ участвуютъ два-три духовныхъ профессора, прямо предъявляетъ Собору требованіе первымъ дѣломъ „осудить Самодержавіе какъ вполнѣ противорѣчащее христіанству". Это противорѣчіе просвѣщенные авторы „воззванія къ русскимъ епископамъ" находятъ въ томъ, что требованія самодержавнаго царя безусловны, и что ихъ нельзя не исполнять безнаказанно, хотябы они противорѣчили заповѣдямъ". Авторы почему-то опускаютъ изъ виду, что таковые-же требованія всякаго правительства, напр., французскаго, уже прямо направленныя противъ религіи, и что даже въ учебномъ катехизисѣ предписано такихъ требованій не исполнять, а отвѣчать на нихъ словами Апостоловъ: „*судите: аще праведно есть предъ Богомъ, послушати васъ паче, нежели Бога*?"—Такова одна часть мірянъ, желающая проникнуть на Соборъ, а другая—это наши доморощенные богословы „Новаго Времени", уже открытые нигилисты, отрицатели догматовъ, будущей жизни, св. таинствъ, евангельскихъ чудесъ, всего Ветхаго Завѣта, принципіальные эротоманы, современные николаиты, интеллигентные хлысты, требовавшіе на страницахъ „Новаго Времени" такихъ невѣроятныхъ вещей, чтобы послѣ таинства брака супружеское совокупленіе совершалось въ самомъ храмѣ Вожіемъ,—вѣроятно при огромномъ количествѣ любопытныхъ зрителей.

Я думаю, что если бы для участія на Соборѣ пригласить въ полномъ составѣ любую каторжную тюрьму, то она не могла бы въ такой степени опозорить нашу св. вѣру и прогнѣвать Бога, какъ подобные кандидаты въ члены Помѣстнаго Собора.

А благочестивые, смиренные міряне, народъ, который въ Посланіи Восточныхъ Патріарховъ именуется хранителемъ вѣры? Онъ, не будучи богословомъ, и самъ уклонится отъ воспрещеннаго мірянамъ, и скажетъ: ваше дѣло учить, а наше—поучаться.

нятія свящ. сана и принявшихъ званіе мірскихъ чиновниковъ. Къ сему слѣдовало прибавить еще 40-ое правило Собора Карѳагенскаго, извергающее чтецовъ, вопреки приказанію епископа отказывающихся отъ высшихъ степеней служенія, а также 1-ое воспрещающее чтецамъ оставаться холостяками, но требующее отъ нихъ или супружества или обѣтовъ дѣвства. Спрашивается, какъ могутъ участвовать на Соборѣ эти члены, подлежащіе тройному извержен ію и даже отлученію отъ Церкви? А они всего настойчивѣе домогаются равенства съ епископами.

Итакъ, на основаніи прямого ученія Божественнаго Откровенія, а также, принимая во вниманіе современное положеніе вещей, никто кромѣ епископовъ не долженъ быть допущенъ на соборъ. При ложномъ направленіи богословской науки, уже давно подпавшей вліянію латинства и протестантства, дай Богъ и намъ-то епископамъ сговориться единодушно, безъ раздѣленія и раскола. Въ этомъ намъ поможетъ Богъ и то обстоятельство, что мы не заканчиваемъ въ школѣ своего духовнаго развитія, а продолжаемъ его, учась уже у самой Церкви чрезъ чтеніе слова Божія, Св. Отецъ, богослужебныхъ книгъ и—пастырскаго опыта. Епископство и до нынѣ остается хранителемъ неповрежденной вѣры и сіе то вооружаетъ противъ него сознательныхъ и несознательныхъ враговъ Православія.

Вторая докладная записка о Помѣстномъ Соборѣ.

Изложивъ въ особомъ докладѣ свое заключеніе по первому пункту данныхъ епархіальнымъ архіереямъ отъ Святѣйшаго Синода запросовъ при циркулярѣ № 8, имѣю долгъ доложить нижеслѣдующее по дальнѣйшимъ пунктамъ.

Пунктъ 2. О раздѣленіи Русской церкви на митрополичьи округа.

Мысль эта опирается на слишкомъ большую централизацію церковно-административныхъ дѣлъ въ Петербургѣ, гдѣ эти дѣла по необходимости иногда встрѣчаютъ формальное отношеніе при неосвѣдомленности столичнаго управленія о нѣкоторыхъ обстоятельствахъ провинціальной жизни и о самыхъ лицахъ, касательно которыхъ приходится что-либо рѣшать.

Другого рода польза отъ устройства митропольичихъ округовъ имѣлась въ виду съ точки зрѣнія судебно-апиллятивной.

Именно, митрополичій соборъ долженъ будетъ разсматривать жалобы на архіереевъ въ присутствіи самого обвиняемаго. Въ настоящее время Св. Синодъ, стараясь поддерживать авторитетъ епископовъ затрудняется производить надъ ними слѣдствіе чрезъ уполномоченныхъ лицъ, а потому всякія неправильныя дѣйствія епископовъ, которыя не касаются какихъ-либо бумажныхъ промаховъ и на бумагѣ всегда могутъ быть оправданы, остаются безъ всякаго вмѣненія.

Измѣнить такого рода положеніе дѣлъ весьма трудно, ибо Св. Синодъ, не обладая инымъ способомъ воздѣйствія, кромѣ чисто юридическаго, бумажнаго, долженъ или поддерживать вышеуказанную практику, или подвергать епископа юридиче-

ской карѣ, что совершенно можетъ разстроить епархіальную дисциплину и поощрять, уже и безъ того укоренившуюся, страсть къ доносамъ недостойныхъ клириковъ.

Напротивъ того, изустный судъ или простое разсмотрѣніе жалобы въ присутствіи обвиняемаго прежде всего гораздо удобнѣе раскроетъ сущность дѣла, а затѣмъ дастъ возможность возстановить справедливость, не понижая авторитета обвиняемаго епископа—и, что особенно важно, оградитъ епархію отъ повтореніи подобныхъ неправильныхъ дѣйствій епископа, хотя-бы и непротиворѣчащихъ прямо и открыто буквѣ закона, напр., излишней грубости обращенія, недоступности, свѣтскаго образа жизни, или напротивъ, попустительства, допущенія временщиковъ и т. п. Священные каноны выработали весьма подходящую формулу для подобнаго рода дѣйствій митрополичьихъ соборовъ: „*таковому братолюбно сказать слово прещенія*“ (19 прав. IV Соб.).

Что касается до вопроса о томъ, какія дѣла изъ вѣдѣнія Синода передавать митрополичьему собору, то это лучше выяснится на самомъ помѣстномъ Всероссійскомъ Соборѣ. Принявъ во вниманіе, что означенные митрополичьи соборы будутъ не постояннымъ учрежденіемъ и не многолюднымъ собраніемъ, но, вѣроятно, получатъ характеръ архіерейскихъ съѣздовъ по два раза въ годъ на нѣсколько дней, Св. Синодъ всегда будетъ имѣть возможность передавать на рѣшеніе таковыхъ съѣздовъ всѣ дѣла, какія самъ заблагоразсудитъ, а постоянному вѣдѣнію митрополичьихъ соборовъ можно вручить во-первыхъ, утвержденіе въ должности тѣхъ лицъ епархіальной службы, для коихъ недостаточно, по принятымъ теперь воззрѣніямъ, утвержденія одного епископа, напр., членовъ консисторіи, настоятелей и настоятельницъ монастырей, начальниковъ и начальницъ духовно-учебныхъ заведеній, исключая ректора семинарій, епархіальныхъ наблюдателей и т. п.; во-вторыхъ, лишеніе сана клириковъ по приговору епархіальныхъ начальствъ, при чемъ должно освободить, лишенныхъ сана отъ всѣхъ гражданскихъ ограниченій и подвести ихъ подъ тѣ правила, которыя существуютъ въ государственномъ законодательствѣ для добровольно снимающихъ съ себя санъ, а таковое добровольное снятіе сана совершенно упразднить, какъ противорѣчащее православному понятію о благодати священства и подвергающее отступника по 7 прав. IV Всел. Соб. анаѳемѣ, а по Кормчей и по древнимъ церковнымъ толкователямъ, воспрещенію христіанскаго погребенія и церковныхъ молитвъ за упокой его души. Посему вдовыхъ священниковъ, не могущихъ обойтись безъ сожитія, и всякихъ вообще клириковъ, впавшихъ въ сомнѣнія о вѣрѣ, должно лишать сана, не под-

вергая гражданскимъ ограниченіямъ, кромѣ вышеуказанныхъ. Дѣла о разводѣ супруговъ тоже слѣдуетъ изъять изъ высшаго церковнаго управленія и передать въ епархіальное, апелляціи же по нимъ—на митрополичій соборъ, какъ на окончательную инстанцію.

По смыслу каноновъ митрополичій соборъ вѣдаетъ избраніе епископовъ, но въ виду немногочисленности кандидатовъ на архіерейскій санъ въ каждомъ округѣ и немногочисленности епархій, входящихъ въ составъ округа, сіе дѣло слѣдуетъ оставить въ Россіи за высшимъ церковнымъ учрежденіемъ, т. е., за Патріаршимъ Синодомъ.

Митрополитовъ, по нашему мнѣнію, должно имѣть въ слѣдующихъ городахъ: во 1) въ Новгородѣ или Петербургѣ (послѣднее въ томъ случаѣ, если Патріархъ будетъ въ Москвѣ, первое, — если Патріархъ будетъ въ Петербургѣ); во 2) въ Москвѣ или во Владимірѣ (тоже въ зависимости отъ мѣстопребыванія Патріарха), въ 3) въ Кіевѣ; въ 4) въ Казани; въ 5) въ Харьковѣ; въ 6) въ Тифлисѣ; въ 7) въ Томскѣ.

Экзарху Грузіи должно предоставить особыя права надъ епархіальными епископами Кавказа, при чемъ едва-ли слѣдуетъ довѣрять заявленіямъ грузинъ о бывшей долгое время автокефальности Иверской церкви, ибо сіе опровергается весьма цѣннымъ историческимъ документомъ XVII вѣка: „Пребываніе въ Грузіи Патріарха Макарія Антіохійскаго“ (Смот. „Правос. Соб.“ 1905 г. январь—мартъ). Митрополитамъ должно предоставить: 1) дѣлать епископамъ братскія внушенія даже помимо собора; 2) посѣщать церковныя торжества епархій округа по приглашеніямъ епископовъ; 3) сомнительныя дѣла окружного вѣдѣнія передавать, по своему усмотрѣнію, въ Патріаршій Синодъ.

При семъ было-бы весьма желательно поселить епископовъ викарныхъ въ города, коими обозначается ихъ титулъ, и предоставить имъ въ одномъ или въ нѣсколькихъ уѣздахъ полную самостоятельность, насколько таковая возможна при наличности одной только консисторіи въ цѣлой губерніи.

О необходимости урегулировать положеніе викарныхъ епископовъ, въ настоящее время совершенно безправныхъ и почти безполезныхъ, и древней церкви Христовой невѣдомыхъ до недавней эпохи подражанія еретическому Западу, а въ православныхъ Восточныхъ церквахъ и по нынѣ несуществующихъ — было говорено со справедливою горячностью покойнымъ митрополитомъ Іоанникіемъ на собраніи 24 епископовъ въ г. Кіевѣ 9 ноября 1899 года. Съ согласія всѣхъ собравшихся, митрополитъ Іоанникій обѣщалъ возбудить о семъ со отвѣтственное ходатайство, но послѣдовавшая затѣмъ бо-

лѣзнь и кончина святителя оставили сіе намѣреніе неисполненнымъ.

Заключая рѣчь о митрополичьихъ соборахъ, мы выразимъ пожеланіе, чтобы сіи соборы въ отношеніи къ епархіальнымъ епископамъ имѣли характеръ не столько юридической власти, сколько нравственнаго руководства и духовнаго авторитета.

По 3-ему пункту. Должно помнить, что таковой же нравственно-руководственный характеръ не можетъ быть чуждымъ епархіальнаго суда надъ священниками и прочими клириками въ противовѣсъ судамъ гражданскимъ, которые и прежде руководствовались не христіанскими началами, а римскимъ правомъ, а въ настоящее время стараются отрѣшаться отъ всякаго нравственнаго начала и принимаютъ характеръ формально-утилитарный.

Дѣло о реформѣ духовнаго суда въ 70 годахъ и изданные въ то время два тома „Мнѣній Преосвященныхъ архіереевъ о реформѣ духовнаго суда“ намъ пришлось изучать довольно обстоятельно и мы совершенно согласны съ мнѣніемъ огромнаго большинства тогдашнихъ епископовъ о полной неумѣстности той попытки лишить церковный судъ его отличительныхъ особенностей отъ суда гражданскаго и, такъ сказать, омірщить его.

Неизмѣннымъ юридическимъ кодексомъ для церковнаго суда служитъ *Книга Правилъ*; и если судъ надъ клириками по сей книгѣ, будетъ происходить съ тѣмъ характеромъ абсолютной юстиціи (fiat justitia, pereat mundus),—то всякое судебное дѣло будетъ кончаться лишеніемъ сана виновныхъ, ибо по сей книгѣ должно извергать изъ сана всякаго іерея, если онъ хоть разъ упіется, нарушитъ постъ среды или пятка, возьметъ лихву пойдетъ на охоту или на зрѣлище и т. д. Предоставить смягчать приговоры вселенской Церкви суду формальному совершенно невозможно; это доступно, да и то съ сомнѣніемъ, только духовнику и епископу.

Послѣднему приходится по большей части просто заминать или нарочно не доводить до конца тѣ весьма многочисленныя въ каждой епархіи дѣла, которыя по прямому смыслу каноновъ должны бы оканчиваться лишеніемъ сана, если бы докапываться до окончательнаго раскрытія преступленія съ такою-же настойчивостію, какъ это дѣлается въ судахъ гражданскихъ. Потому епископъ, замѣтивъ къ чему направляется дѣло, спѣшитъ переводить священника на другой отдаленный приходъ, наказавъ его епитиміей какъ бы за ту, сравнительно несущественную часть его проступковъ, которая успѣла выясниться сразу, наприм., немиролюбивое отношеніе къ нѣкоторымъ прихожанамъ,

недостаточно благоговѣйное отношеніе къ церковной службѣ и т. д. Измѣнить такой порядокъ вещей и возстановить каноническую строгость во всей силѣ возможно будетъ лишь тогда, когда священство перестанетъ быть сословной профессіей, за которую принимаются юноши и лишеніе которой дѣлаетъ многосемейнаго интеллигентнаго человѣка нищимъ и общественнымъ отщепенцемъ. Меня спросятъ: а какъ-же неизмѣнные святые каноны оставить безъ исполненія въ духовномъ судѣ? Отвѣтимъ: приходится дѣйствовать такъ съ искреннимъ сознаніемъ, что мы допускаемъ злоупотребленіе, въ коемъ выражается одна изъ многихъ духовныхъ болѣзней современной Русской Церкви. Посему намъ подобаетъ не горделивый взглядъ на церковные каноны, какъ на пережитокъ старины, но взглядъ упованельный, исполненный сокрушеннаго покаянія,—какъ на утраченное совершенство, возвратиться къ которому, до котораго возвыситься мы должны. Конечно, послѣ многихъ отступленій (правда насильственныхъ) помѣстной Церкви отъ богоучрежденнаго порядка, такое возвышеніе, являющееся цѣлью и нашего Собора, возможно только постепенно.

По идеѣ священства въ пресвитеры выбирается лучшій изъ старцевъ приходской общины, а выносить на себѣ всю строгость правилъ, подходящихъ для такого избранника легко ли заурядному молодому человѣку, а особенно раннему вдовцу, каковые и являются по большей части подсудимыми въ епархіальномъ судѣ.

Посему, отрицая возможность коренного измѣненія слѣдственнаго порядка въ духовномъ судѣ, мы почитаемъ удобопоправимымъ лишь способъ судебнаго приговора, который въ большинствѣ епархій зависитъ не отъ Присутствія консисторіи, а отъ судебнаго стола ея, и опредѣляется либо столоначальникомъ, либо секретаремъ консисторіи, либо членомъ, вѣдающимъ судебный столъ. При нѣкоторой невнимательности іерарха къ дѣламъ, во всѣхъ этихъ трехъ случаяхъ легко возможно пристрастіе и взяточничество, такъ какъ прочіе члены консисторіи рѣдко заслушиваютъ дѣла, исходящія изъ чужого стола и зачастую подписываютъ ихъ, не читая. Посему желательно, чтобы судное дѣло (хотя бы проектъ окончательнаго протокола) дѣйствительно заслушивалось въ засѣданіи; осуществить же сіе возможно, по нашему мнѣнію, тогда, если въ епархіальномъ городѣ учредить, кромѣ приставленнаго къ тому члена консисторіи, еще трехъ духовныхъ судей, которые заслушивали бы всѣ судебныя дѣла, собираясь хотя бы разъ въ недѣлю, такимъ же порядкомъ, какимъ, по теперешнему уставу консисторій, должны бы заслушать ея члены. Означенныхъ судей могъ бы выбирать епархіальный съѣздъ изъ ува-

жаемыхъ духовныхъ лицъ епархіальнаго города, при чемъ можно и остальныхъ членовъ консисторіи не лишать ихъ прежняго права на слушаніе судебныхъ дѣлъ. Но при этомъ измѣненномъ порядкѣ явится то преимущество, что судебныя засѣданія будутъ собираться, что теперь по консисторіямъ бываетъ не всегда и не вездѣ. Думаемъ, что означенные духовные судьи могутъ служить безъ всякаго вознагражденія.

Что касается до упомянутой въ циркулярѣ „организаціи такого дѣйственнаго епархіальнаго органа епископской власти, который бы объединялъ въ своемъ вѣдѣніи область епархіальнаго управленія“, то мы сему безусловно не сочувствуемъ. Напротивъ, мы полагаемъ, что и существующими административными учрежденіями епархіальный архіерей долженъ пользоваться какъ можно меньше, а долженъ самъ непосредственно входить въ отношеніе съ обращающимися къ нему письменно и устно лицами. Новый органъ управленія еще болѣе отдалитъ епископа отъ жизни пасты, еще болѣе сдѣлаетъ его управленіе бюрократическимъ, еще болѣе умножитъ количество безполезной бумажной переписки. Чѣмъ менѣе архіерей сдаетъ дѣлъ въ консисторію, тѣмъ лучше для церкви; такъ, опредѣленія на мѣста, переводы клириковъ съ мѣста на мѣсто, различныя рѣшенія по дѣламъ богослужебнымъ — о крестныхъ ходахъ и т. п. должны идти внѣ консисторіи и сдаваться туда уже въ рѣшенномъ видѣ. Жалобы на священниковъ слѣдуетъ въ большинствѣ сдавать прежде всего на объясненіе обвиняемымъ, да и всю переписку съ причтами направлять по возможности прямо изъ архіерейской канцеляріи.

Что касается до миссіонерскихъ комитетовъ и епархіальныхъ братствъ и т. п. учрежденій, то, гдѣ мы ихъ ни видѣли, это были учрежденія дутыя, искусственныя, безполезныя, занимавшіяся въ худшемъ случаѣ взаимными перекорами и тормазившія дѣятельность миссіонеровъ, а въ лучшемъ случаѣ дѣлами декоративными, помпозными, въ видѣ торжественныхъ засѣданій съ чтеніемъ дутыхъ отчетовъ, либо составленіемъ адресовъ разнаго рода юбилярамъ.

Мы, конечно, не говоримъ о закрытіи сихъ учрежденій, но о томъ, что осложнять управленіе ими чрезъ какой-либо новый органъ значитъ только умножать служеніе духу праздности.

По дальнѣйшему запросу о благоустройствѣ прихода и о выборныхъ священникахъ написано очень много въ нашей періодической литературѣ, а раньше — въ ученыхъ трудахъ Г. Папкова. Исходная мысль этихъ проектовъ симпатичная — возстановить приходъ, какъ дружное братство единовѣрной общины, какъ нѣкое отраженіе Вселенской Церкви, Тѣла Хри-

стова въ небольшой духовной семьѣ, объединяемой духовнымъ отцемъ — священникомъ. Но, къ сожалѣнію, и въ этомъ вопросѣ, какъ и въ вопросѣ о составѣ предполагаемаго Собора, авторы, начавъ рѣчь о церковныхъ канонахъ, быстро забываютъ, или стараются забыть, свою исходную мысль и переходятъ къ тому, чтобы водворить въ церковной жизни парламентерство, т. е. всеобщую борьбу за власть и право тамъ, гдѣ предписана Господомъ взаимная уступчивость, послушаніе и отреченіе отъ себя. Требуются права для правъ, свобода для свободы — при отсутствіи въ сознаніи авторовъ всякаго содержанія той церковной жизни, для которой они желаютъ всеобщаго дѣятельнаго участія.

Не обобщаемъ этой характеристики на ученые труды Папкова, которые изъявляютъ притязаніе на очень скромное нововведеніе—признаніе прихода, т. е., общества прихожанъ (подъ предсѣдательствомъ священника, прибавимъ мы) за юридическое лицо, имѣющее право собственности. Это было бы пожалуй затруднительно, если бы сіе право было распространено на имущество церкви и на недвижимое имущество причта, но, къ счастью, на сіе не заявляется притязанія. Разосланный архіереямъ проектъ устройства православныхъ приходовъ въ Финляндіи можетъ быть допущенъ и въ Россіи, ибо здѣсь вѣдѣнію приходскаго собранія подлежитъ не имущество храма, а право самообложенія, такъ что большая часть параграфовъ говоритъ именно о послѣднемъ. Собранія собираетъ и на нихъ предсѣдательствуетъ священникъ, такъ что съ іерархической точки зрѣнія Финляндскій проектъ не вызываетъ возраженій, хотя онъ и скопированъ съ приходовъ лютеранскихъ. Требуются только нѣкоторыя измѣненія касательно власти губернаторовъ, а также и насильственнаго обложенія. прихожанъ и особенно взысканія по симъ обложеніямъ Противъ подчиненія церковнымъ совѣтамъ старостъ, ревизоровъ и даже церковно-приходскихъ школъ едва-ли слѣдуетъ возражать.

Но при этомъ должно помнить, что устройство подобныхъ церковныхъ совѣтовъ и собраній само по себѣ вовсе не явится тѣмъ возрождающимъ началомъ, тою панацеей замершей церковной жизни, какъ на то разсчитываютъ либеральные, поверхностные писатели и журналисты. Приходская жизнь замерла не вслѣдствіе упраздненія такихъ совѣтовъ и собраній, а при оскудѣніи, духовной жизни въ паствѣ, при оскудѣніи самой религіи. Совершенно напрасно вопіютъ газеты, и даже духовныя академическія изданія, о какомъ-то насильственномъ, какъ бы клерикальномъ, лишеніи мірянъ всякаго участія въ церковной жизни. Не мірянъ отдаляли отъ нея, а они сами отдалились, отда-

лились отъ Бога, отъ молитвы, отъ постовъ, отъ говѣнія: что-же имъ за интересъ участвовать въ жизни своего прихода? Правда, можно винить духовныхъ отцовъ въ недостаточно-одушевленной борьбѣ противъ духовнаго вырожденія паствы—это другое дѣло, но думать, что въ наше время только потому Константина Острожскаго и Кузьму Минина смѣнили Петрункевичи, Л. Толстые и С. Трубецкіе, что у насъ прихожане не имѣютъ значенія юридическаго лица и (это особенно) права выбирать клириковъ—это смѣшно и глупо, а между тѣмъ по газетамъ выходитъ именно такъ, и мало того—выражается увѣренность, что при возстановленіи этихъ двухъ условій наше общество возвратитъ себѣ духовную ревность эпохи Алексѣя Михайловича, отъ которой мы разнимся почти въ той же мѣрѣ, какъ древніе язычники отъ древнихъ христіанъ.

Глубокое нравственное растлѣніе, полное омірщеніе, маловѣріе и внѣдряемая ложнымъ воспитаніемъ гордыня—вотъ тѣ новыя качества современнаго общества, которыя отличаютъ его отъ сыновъ древней Руси, представлявшей собою какъ бы одинъ огромный монастырь, преданный почти исключительно церковной жизни. Мы охотно допускаемъ, что осуществленіе у насъ Финляндскаго проекта будетъ благопріятнымъ условіемъ для возстановленія дружной церковной жизни, но значеніе его не будетъ превышать значимости пожертвованнаго рубля на дѣло, требующее тысячерублевой затраты.

Что касается приходовъ чисто крестьянскихъ, то несправедливо и утверждать, будто они вовсе безжизненны. Напротивъ, не только въ Великороссіи, гдѣ во многихъ приходахъ живутъ еще по Домострою, но и въ Западной Малороссіи, обращенной 100 лѣтъ тому назадъ отъ уніатской ереси, при наличности добраго, чадолюбиваго духовнаго отца, прихожане составляютъ дружную духовную семью, объединяющуюся не только въ молитвѣ и въ общемъ попеченіи о благолѣпіи храма и церковномъ пѣніи, но и въ дѣлахъ призрѣнія вдовъ и сиротъ, въ контролѣ надъ поведеніемъ юношества, въ заботахъ о церковно-приходской школѣ, въ борьбѣ съ иновѣрной пропагандой (напр. папизма) и т. д., — а особенно въ общей любви преданности и послушаніи духовному пастырю, что весьма утѣшительно, но конечно не для маніаковъ парламентаризма и республики, которые не могли бы переносить христіанскаго догмата изложеннаго въ изреченіи Апостола: *„тако послушаніемъ единаго праведни будутъ мнози“* (Римл. V, 19), если-бы они знали какія-нибудь апостольскія изреченія.

Одушевленная и дѣятельная приходская жизнь бываетъ тамъ, гдѣ есть добрый пастырь: тогда постепенно явится

и разумная организація, которую, конечно, должна поддерживать и высшая власть, но формальное внѣдреніе такой организаціи при скудости христіанскаго содержанія въ общинѣ дастъ очень, очень мало, какъ это и видно изъ современнаго состоянія нашихъ малороссійскихъ церковныхъ братствъ и великороссійскихъ церковно-приходскихъ попечительствъ, существующихъ по большей части только номинально для питанія наивнаго честолюбія сельскихъ жителей. Возвышеніе духовной жизни паствы у насъ возможно еще при теперешнемъ укладѣ жизни сельской, возможно-ли оно въ городахъ, или тамъ жизнь обречена на окончательное отдѣленіе отъ Церкви и даже на отлученіе отъ нея,—это другой вопросъ. Но, во всякомъ случаѣ, дѣйствующею силою здѣсь должна быть пастырская ревность и пастырское искусство, а начать дѣло съ внѣшней организаціи — это все равно, что сшить ребенку огромный сюртукъ и шапку и думать, что онъ изъ-за того сдѣлается взрослымъ человѣкомъ.

Съ мыслью о необходимости найти добрыхъ пастырей, окружаемыхъ довѣріемъ, уваженіемъ и любовію паствы, согласны и духовные публицисты; средствомъ къ этому они полагаютъ учрежденіе священства выборнаго. Самое таинство хиротоніи одинъ изъ подобныхъ писателей (авторъ разсказа: „Лиловый священникъ“ въ „Разсвѣтѣ“) толкуетъ въ смыслѣ народнаго избранія чрезъ поднятіе рукъ (хиротонія), совершенно упуская изъ виду молитву: „Божественная благодать... проручествуетъ“ и прочее, что говоритъ архіерей, простирая *свою архіерейскую* руку на главу посвящаемаго.

Писатели изъ либеральныхъ іереевъ, маскирующіеся въ единомышленниковъ „освободительнаго движенія“, а на самомъ дѣлѣ всегда занятые своими сословными интересами, принуждены въ числѣ требованій своей республиканской программы тоже вводить „выборное начало“, противъ котораго такъ недавно еще ратовалъ „Церковный Вѣстникъ“, главный органъ этой партіи. Теперь приходится перемѣнить фронтъ, но упоминаніе о выборномъ началѣ ограничивается у нихъ этими двумя словами и затѣмъ рѣчь быстро переходитъ на другіе предметы сословно-утилитарнаго характера, чѣмъ оправдывается заявленіе покойнаго стараго публициста Елагина о томъ, что бѣлое духовенство, начавъ писать или говорить о нуждахъ церковныхъ, затѣмъ тотчасъ-же сводитъ дѣло къ своимъ собственнымъ сословнымъ нуждамъ, по большей части противоположнымъ нуждѣ церковной.

Остановимся же на мысли о выборномъ духовенствѣ по существу, хотя и кратко, ибо и по запискѣ, разосланной при Синодальномъ циркулярѣ очередь за этимъ предметомъ. Не-

сомнѣнно, что правильная жизнь Церкви, исповѣдующей вѣру въ исполненіе Св. Духомъ всей своей жизни, вѣруя въ полную святость и непогрѣшимость Церкви Вселенской, хранитъ вѣру въ присутствіе благодатной силы и въ Церквахъ Помѣстныхъ, въ епархіяхъ и въ церковныхъ общинахъ, ибо Неложныя Уста сказали: *„идѣже еста два или тріе собрани во имя Мое, ту есмь посредѣ ихъ“*. Община носитъ въ себѣ нѣкій даръ благодати, и, имѣя среди себя нѣсколько человѣкъ, всецѣло посвятившихъ себя духовной жизни, постоянно изучающихъ Слово Божіе и пребывающихъ въ молитвѣ, выбираетъ лучшихъ изъ нихъ въ клиръ, а лучшихъ изъ низшихъ клириковъ въ діаконы, а лучшихъ изъ діаконовъ во пресвитеры. Насколько разнится теперешняя практика ставить юношей-мірянъ прямо во священники—съ закономъ Церкви, это видно изъ 10-го правила Сардикійскаго собора, которое требуетъ, чтобы епископъ и пресвитеръ не прежде поставлялся, какъ совершить служеніе чтеца и діакона. „Очевидно, что для каждой степени чина должно быть предоставлено не слишкомъ малое время, въ продолженіе котораго могли бы усмотрѣны быть его вѣра, благонравіе, постоянство и кротость, и онъ, бывъ признанъ достойнымъ божественнаго священства, получилъ бы величайшую честь“ и т. д. Наименьшій возрастъ для іерея полагается канонами—30 лѣтъ. Исключенія дѣлались только для чрезвычайныхъ духовныхъ дарованій или, выражаясь по современному, для „религіозныхъ талантовъ“.

Въ общинахъ единовѣрческихъ и раскольническихъ приведенныя правила стараются соблюдать въ точности, потому-что въ тѣхъ общинахъ есть подходящій къ тому контингентъ. Былъ онъ и въ православныхъ общинахъ, пока богословское просвѣщеніе не монополизировали устроенныя сперва на латинскій, а потомъ на протестантскій ладъ семинаріи. Съ тѣхъ поръ священники стали очень учеными (хотя вовсе не въ духовномъ отношеніи), а міряне очень невѣжественны. Посредствующее начало между пастыремъ и паствою, т. е. клиръ, сталъ постепенно терять свое значеніе, какъ ближайшихъ кандидатовъ на іерейскій санъ, и началъ мало-по-малу приближаться къ тому положенію, которое онъ имѣетъ у латинянъ, т. е. положеніе только церковныхъ пѣвцовъ — вовсе безправныхъ, что особенно замѣтно въ нашемъ западномъ по-уніатскомъ краѣ. Говоря искренно, въ устроеніи церковныхъ общинъ мы такъ удалились отъ истиннаго Православія, что возстановленіе древняго православнаго строя можетъ быть лишь цѣлью постепеннаго приближенія къ нему со стороны церковныхъ дѣятелей, а не мгновеннаго поворота.

Начать возстановленіе православнаго приходскаго строя

съ введенія выборнаго начала значитъ предлагать тяжко больному жирную грубую пищу, полезную для атлета — рабочаго, но смертельную для тифознаго кліента. Наша церковная община для избранія достойнаго пастыря теперь *неправоспособна:* напротивъ, избирательное право будетъ причиной глубокой деморализаціи (развращенія) паствы и самаго нежелательнаго пониженія уровня духовенства.

Мы утверждаемъ, что та и другая опасность грозитъ намъ, какъ въ томъ случаѣ, если за выборными священниками будетъ сохранено требованіе образовательнаго ценза, такъ и въ томъ, если таковое требованіе будетъ отмѣнено. Въ послѣднемъ случаѣ простодушныхъ крестьянъ будутъ располагать въ свою пользу во-первыхъ всякіе духовные и полудуховные проходимцы—выгнанные монастырскіе послушники, невѣжественные и пьяные дьячки, наконецъ, честолюбивые мужики—міроѣды, мелкіе торговцы, умѣющіе угостить народъ и показать имъ свое искусство пѣть на гласы и читать по-славянски. Вѣдь большаго народъ не съумѣетъ потребовать отъ будущаго іерея.

Можно себѣ представить и то, какая ненависть поселится сейчасъ-же между прежнимъ сословнымъ духовенствомъ и этими избранниками. Вѣдь, въ число послѣднихъ будутъ стремиться всѣ тѣ сильныя, честолюбивыя и весьма порочныя натуры, которыя прежде дѣлали себѣ карьеру по торговой части, а за послѣднее время являются въ видѣ вожаковъ сектъ (см. Шугаевскаго: „Вожаки штунды“ „Миссіонерское Обозрѣніе“ май 1903), торгующихъ совѣстью и губящихъ легковѣрныя души. Преимущественно предъ другими достойнѣйшими эти лицемѣры, не твердые даже въ догматическихъ вѣрованіяхъ, будутъ становиться во главу приходскихъ общинъ въ качествѣ священниковъ и затѣмъ отторгать ихъ отъ тѣла Церкви въ расколъ и секты.

Впрочемъ, такихъ случайныхъ священниковъ желаетъ не вся наша церковная оппозиція, а только свѣтскіе ея представители, выродившіеся изъ когда-то славянофильскаго лагеря, а теперь обратившіеся въ декадентовъ-николаитовъ. Духовные либералы, повидимому, желаютъ и отъ выборнаго духовенства требовать богословскаго ценза. Это, конечно, будетъ уже безопаснѣе для цѣлости Церкви, но за то совершенно безцѣльно съ точки зрѣнія самаго принципа выборовъ. Выборы, когда они будутъ умѣстны, имѣли бы то преимущество, что священство перестало бы быть предметомъ житейской профессіи, цѣлью учебной карьеры, какъ-бы седьмымъ классомъ сословной семинаріи, но снова получило бы характеръ апостольскаго призванія, когда смиренный и благоговѣйный мірянинъ не по

своей волѣ, а по призванію Церкви, оставитъ всѣ житейскія попеченія и всего себя отдастъ на служеніе Богу и Церкви, когда въ случаѣ своего нравственнаго паденія или болѣзни, онъ будетъ имѣть возможность оставить свое служеніе и возвратиться къ тому заработку, которымъ онъ пропитывался раньше, въ своемъ прежнемъ домѣ со своею семьей, продолжавшей и потомъ его прежнюю профессіональную работу. Не говоримъ уже о томъ, что послушаніе русскихъ прихожанъ такимъ безкорыстнымъ пастырямъ, вѣдомымъ имъ еще смолоду за мужей благоговѣйныхъ, будетъ послушаніемъ безусловнымъ, подобнымъ послушанію монастырскому.

Теперь скажемъ: какое изъ этихъ достолюбезныхъ свойствъ пастырскаго служенія останется за выборнымъ семинаристомъ? Вѣдь, за немногими исключеніями, когда въ приходѣ послѣ смерти священника останется на лицо его родичъ, окончившій курсъ,—всѣ дипломированные искатели священства будутъ невѣдомы избирателямъ, и способъ угожденія первыхъ послѣднимъ въ чемъ будетъ состоять, какъ не въ давно извѣстномъ, разлюбезномъ и, увы,—въ подобныхъ случаяхъ почти всесильномъ у насъ прибѣжищѣ всѣхъ избранниковъ, т. е., въ хмѣльномъ зельѣ, въ спаиваніи избирателей, которое при наличности многихъ кандидатовъ превратится въ такой аукціонъ, что небу станетъ жарко, а для кого это будетъ полезно кромѣ Акцизнаго Вѣдомства? Обратите вниманіе и на общество искателей священства. Конкурренція между ними неизбѣжна, какъ въ тѣхъ епархіяхъ, гдѣ есть избытокъ кандидатовъ, которые предварительно по нѣскольку лѣтъ служатъ псаломщиками и діаконами, такъ и въ тѣхъ, гдѣ ихъ недостатокъ по числу приходовъ, ибо въ послѣднемъ случаѣ на приходы бѣдные семинариста не залучишь, а на приходы достаточные они стремятся еще напряженнѣе, чѣмъ въ епархіяхъ перваго рода. Почему такъ? Весьма понятно: въ изобилующихъ духовенствомъ, центральныхъ старорусскихъ епархіяхъ стремленіе къ достатку гораздо слабѣе у духовныхъ юношей, а готовности мириться съ бѣдностью весьма много. Недостатокъ образованнаго духовенства ощущается на окраинахъ, особенно тамъ, гдѣ священники богаты и отдаютъ дѣтей въ гимназію, да и семинаристы, воспитанные въ достаткѣ у родителей, или уходятъ на мірскія должности, или ищутъ въ священствѣ прежде всего покойной и сытой жизни. Что дѣлать? еще когда-то сказано, что *богатымъ трудно спасаться* (Мѳ. XIX, 23), а самоотверженія можно искать всегда скорѣе среди бѣдныхъ, чѣмъ среди богатыхъ.

Итакъ, въ настоящее время, когда опредѣленіе на священническія мѣста всецѣло сосредоточено въ одной инстанціи,

послѣдняя можетъ наблюдать хоть относительную справедливость въ предпочтеніи долѣе прослужившихъ на епархіальной службѣ предъ только что окончившими курсъ, въ предпочтеніи прилежныхъ учениковъ семинаріи предъ плохими; наконецъ, внимательный епископъ можетъ узнавать и по существу благоговѣйныхъ и богомольныхъ юношей среди другихъ легкомысленныхъ и индифферентныхъ и послѣднимъ предложить предварительно усовершать себя въ духовной жизни, въ проповѣданіи слова Божія, въ церковномъ уставѣ и т. д.—на низшихъ клировыхъ послушаніяхъ.

Конечно, какъ во всякомъ земномъ учрежденіи, справедливость здѣсь наблюдается не всегда; бываютъ случаи, когда на назначеніе клириковъ вліяютъ всякіе секретари, но все-же и при такихъ печальныхъ обстоятельствахъ, хотя и скверныхъ, но, по крайней мѣрѣ, имѣющихъ однообразіе, искатель священства будетъ испытывать меньше затрудненій, чѣмъ при выборномъ началѣ. Даже въ самомъ худшемъ случаѣ, если въ епархіальномъ управленіи при дряхлости или болѣзненности владыки священный санъ достигается черезъ симонію, искатель священства, обладающій чуткою совѣстью, имѣетъ возможность проситься въ другую епархію,—а что ему придется дѣлать при началѣ выборномъ? Узнавая о смерти священниковъ, съ лихорадочною поспѣшностью гнать изъ конца въ конецъ родной епархіи и по дорогѣ встрѣчаться съ товарищами, стремящимися по тому-же адресу съ четвертями водки въ своей повозкѣ. Какія отношенія установятся между этими конкуррентами? Не будутъ-ли они передъ крестьянами, выхваляя себя, поносить другъ друга? Вѣдь иной притащился сюда на послѣднія деньги уже послѣ двухъ-трехъ неудавшихся поѣздокъ и если онъ не привезъ съ собою водки, то и впереди у него одно только безцѣльное шатаніе по приходамъ. А съ чѣмъ оно сопряжено? Вѣдь эти молодые люди служатъ либо учителями сельскихъ школъ, либо псаломщиками: какъ они будутъ совмѣщать свою службу съ разъѣздами по епархіи? и не очевидно ли, что скромные и неспособные къ попойкамъ студенты семинаріи, при такомъ способѣ опредѣленія на священническія мѣста, не будутъ получать таковыхъ пять — десять лѣтъ послѣ окончанія курса, а пронырливые и безсовѣстные ихъ младшіе товарищи будутъ выхватывать приходы изъ-подъ ихъ носа.

Обо всемъ этомъ не пожелали подумать наши либеральные писатели, какъ они и вообще не думаютъ о томъ, что говорятъ и пишутъ, а стараются лишь о томъ, чтобы наговорить побольше всякихъ радикальныхъ идей и произвести посильнѣе эффектъ. Имъ вовсе не дорога ни Церковь, ни

родина, но они испытываютъ то состояніе духа, которое охватываетъ иногда разошедшуюся пьяную компанію, когда подъ звуки веселой музыки каждому хочется сорваться съ мѣста и удивить публику какою-нибудь новой фигурой самодѣльнаго казачка, хотя и при полномъ отсутствіи умѣнія и ловкости.

Выше мы упомянули, что выборное священство, при своей непримѣнимости въ настоящее время, должно однако оставаться для насъ желательнымъ идеаломъ церковнаго устройства. Какъ же достигать послѣдняго? Нужно стараться о томъ, чтобы во-первыхъ, дѣти и юноши, исполненные духовной ревности и обладающіе добрыми качествами, не были лишены соотвѣтствующаго воспитанія и чтобы путь къ священству или вообще къ занятію клировой должности не былъ закрытъ для нарочито благочестивыхъ и преданныхъ вѣрѣ пожилыхъ христіанъ послѣ необходимаго оглашенія ихъ богословскими и каноническими истинами, при испытаніи ихъ послушанія и смиренномудрія въ нарочитыхъ монастырскихъ учрежденіяхъ. Объ этомъ рѣчь будетъ дальше.

Что касается до такихъ улучшеній въ назначеніи на священническія мѣста и въ оживленіи приходской жизни, которыя можно ввести теперь же, то намъ думается, что епископы хорошо сдѣлали бы, освободивъ кандидатовъ священства отъ необходимости съ трепетнымъ вниманіемъ спѣшить узнавать о новыхъ вакансіяхъ и подавать прошеніе за прошеніемъ на каждую изъ нихъ, пока, послѣ многихъ неудачъ, выборъ остановится на проситель. Не лучше ли устроить такъ, чтобы кандидатъ священства, достигнувъ необходимыхъ къ тому, по мѣстнымъ обычаямъ, условій (въ епархіяхъ обильныхъ кандидатами — трехлѣтней службы въ санѣ низшаго клирика, въ епархіяхъ бѣдныхъ кандидатами — просто окончанія курса и т. п.), подавалъ архіерею прошеніе о священствѣ съ указаніемъ желательныхъ ему условій прихода (уѣзда, состава населенія и т. п.), затѣмъ спокойно ждалъ назначенія, а епископъ, имѣя у себя всегда нѣсколько десятковъ подобныхъ прошеній, при каждомъ извѣстіи объ освободившейся вакансіи, перебиралъ бы всѣ прошенія и избиралъ бы наиболѣе подходящаго къ данному приходу.

Кромѣ того, въ каждой епархіи имѣются исключительно бѣдные приходы, куда окончившій семинарію пойдетъ лишь въ томъ случаѣ, если ему отказано будетъ во всякомъ другомъ приходѣ, но просидитъ на немъ не болѣе двухъ лѣтъ, такъ что во многихъ епархіяхъ найдутся приходы, въ которыхъ въ продолженіе 20 лѣтъ перебывало по 12 священниковъ. Такова добрая треть приходовъ Овручскаго уѣзда, Волынской епархіи. На такіе приходы гораздо разумнѣе ста-

вить священниками благоговѣйныхъ діаконовъ не получившихъ семинарскаго образованія, но изъявляющихъ готовность священствовать въ бѣдномъ приходѣ до конца своихъ дней.

Что касается до участія прихожанъ въ церковной жизни, то совершенно напрасно либеральные писатели понимаютъ сіе участіе лишь, какъ административное и экономическое. Жизнь прихода есть общеніе съ Богомъ прежде всего въ молитвѣ, потомъ въ борьбѣ со страстями, въ усвоеніи добродѣтелей, въ украшеніи храма, въ помощи бѣднымъ, въ утѣшеніи скорбящихъ, во вразумленіи колеблющихся, въ обличеніи нечестивцевъ, въ воспитаніи дѣтей, въ служеніи старцамъ, въ погребеніи умершихъ. Таковы именно постановленія Божественнаго Апостола къ помѣстнымъ церквамъ; прочитайте заключительныя увѣщанія его къ Солунянамъ (I, 5, 11—23), къ Евреямъ (XIII, 15—18), также къ Ефесеямъ, къ Колоссаямъ и др.; прочитайте V главу Перваго Посланія Ап. Петра и узнаете, что жизнь приходскихъ общинъ вовсе не заключается въ охраненіи правового порядка, но въ общемъ стремленіи къ духовному совершенству чрезъ духовные подвиги и дѣла любви.

Пробуждать людей къ такому общему дѣланію долженъ пастырь Церкви, для чего, конечно, требуется прежде всего ревность Божія, но кромѣ того и познанія, коихъ духовная школа даетъ ему очень мало, а еще требуются и высшія руководственныя указанія духовной власти. Между тѣмъ у насъ нѣтъ ни одного Пастырскаго Руководства кромѣ составленнаго Дѣйствит. Статскимъ Совѣтникомъ Нечаевымъ, каковое Учебный Комитетъ въ 1884 году допустилъ, какъ временное, пока не появится другого лучшаго. Конечно, руководство не сдѣлаетъ лѣнивыхъ іереевъ усердными, но неопытныхъ опыту научитъ можетъ.

Если бы священникъ предлагалъ умѣлымъ прихожанамъ читать на клиросѣ по очереди, другимъ пѣть, третьимъ, по усердію, мыть и чистить храмъ, четвертымъ звонить на колокольнѣ; еслибъ онъ одной старухѣ посовѣтовалъ пойти обмыть заброшенную покойницу-сироту, другой умной женщинѣ—посидѣть съ осиротѣлой вдовой; еслибъ убѣдилъ богатаго человѣка помочь нуждающемуся, обокраденному ворами сосѣду; еслибъ всѣмъ прихожанамъ посѣтовалъ о томъ, что въ церкви нѣтъ иконы новоявленнаго Угодника и т. д.: то онъ сдѣлалъ бы только то, что по частямъ дѣлаютъ многіе добрые пастыри, но чему его никогда никто не училъ. А гдѣ все это дѣлается, тамъ вовсе не замерла приходская жизнь, но процвѣтаетъ во славу Божію и процвѣтать она по селамъ вездѣ будетъ, гдѣ окажутся добрые пастыри; не по-

мѣшаетъ сему признаніе прихода юридическимъ лицомъ, не помѣшаетъ введенное не теперь, а въ свое время, выборное священство, но сила духовнаго возрожденія приходской жизни вовсе не въ этихъ юридическихъ формахъ, о которыхъ только и умѣютъ толковать наши и свѣтскіе, и духовные публицисты, дѣйствительно, совершенно выродившіеся въ отношеніи жизни духовной.

Поразительное непониманіе предметовъ духовной жизни со стороны наиболѣе просвѣщенныхъ представителей нашего духовенства и богословской науки, совершенное ихъ неумѣніе найтись во всякомъ вопросѣ, выдвигаемомъ жизнью и не предусмотрѣнномъ въ семинарскихъ учебникахъ, полное безсиліе русской богословской мысли въ разработкѣ наукъ, изъясняющихъ (а не защищающихъ только) христіанство, — все это плодъ неправильной постановки нашей духовной школы, но на таковой запросъ Синодальнаго Циркуляра мы отвѣтимъ въ особой запискѣ, а эту записку закончимъ нѣсколькими словами о пріобрѣтеніи церковными учрежденіями земельной собственности, объ участіи духовенства въ государственныхъ учрежденіяхъ и объ епархіальныхъ съѣздахъ.

Намъ думается, что для пріобрѣтенія церковной собственности нѣтъ никакой нужды обращаться къ высшимъ инстанціямъ, а тѣмъ болѣе безпокоить по такимъ дѣламъ Высочайшую Власть, но вести подобныя дѣла должно тѣмъ же порядкомъ, какъ пріобрѣтаютъ недвижимую собственность торговыя и др. учрежденія и лица, при чемъ юридическая санкція покупки. дарственнаго пріобрѣтенія должна исходить отъ епархіальнаго начальства, если цѣнность собственности не превышаетъ суммы въ 10.000 рублей; продажа церковной собственности должна быть обставлена болѣе строгимъ контролемъ, но въ предѣлахъ Духовнаго Вѣдомства. При семъ юридическими лицами сихъ владѣній должны быть признаваемы учрежденія: церкви, монастыри, учебныя заведенія, братства благотворительныя, миссіонерскія и другія, разнаго рода церковныя общества и т. п. Тѣ же собственности, которыхъ дѣлами распоряжается Епархіальный Съѣздъ, напр., свѣчные заводы и разнаго рода прибыльныя статьи, должны имѣть попрежнему юридическимъ собственникомъ Епархіальное Начальство, потому что, чѣмъ болѣе онѣ пріобрѣтаютъ хозяевъ въ видѣ депутатовъ, ревизоровъ и управителей, опредѣляемыхъ Епархіальнымъ Съѣздомъ, тѣмъ болѣе немилосердому расхищенію онѣ подвергаются. Съѣздъ, встрѣчаясь съ чисто уголовными дѣлами по растратѣ значительныхъ суммъ на свѣчномъ заводѣ, избѣгаетъ заводить судебныя дѣла, избѣгаетъ даже жаловаться на это архіерею и гдѣ послѣдній

самъ не слѣдитъ за этими отраслями епархіальной жизни, тамъ духовенство — или вѣрнѣе помѣстная Церковь—безсовѣстно обкрадывается на главномъ источникѣ своихъ доходовъ, т. е. на свѣчномъ заводѣ, который фактически остается, какъ res nullius.

Святѣйшій Сѵнодъ въ своихъ мартовскихъ засѣданіяхъ довольно энергично высказывался въ пользу участія представителей Духовнаго Вѣдомства въ различныхъ выборныхъ органахъ государственнаго управленія, начиная отъ высшаго и кончая сельскимъ сходомъ.

Эту же мысль подхватили духовные публицисты, но были чрезвычайно огорошены, когда въ одной газетѣ появилась замѣтка свящ. Арсеньева съ приведеніемъ 6-го и 81-го правила св. Апостолъ: *„епископъ или пресвитеръ или діаконъ да не пріемлетъ на себя мірскихъ попеченій. А иначе да будетъ извержень отъ священнаго чина“*. Ту-же мысль содержитъ 3-е правило IV Собора и 10-е VII-го. Здѣсь возбраняется участіе въ мірской службѣ, ради корысти принимаемое нѣкоторыми клириками. Но касается-ли это участія духовныхъ лицъ въ законодательныхъ собраніяхъ по порученію духовной власти и для защиты правъ Церкви, да при томъ безъ вознагражденія? Конечно нѣтъ. Напротивъ, въ настоящее время скрытой, но весьма напряженной вражды дѣятельныхъ элементовъ государственной жизни противъ религіи вообще и особенно противъ Церкви — весьма полезно имѣть представителей послѣдней въ совѣщательныхъ и законодательныхъ органахъ государства, не исключая и Государственной Думы, хотя здѣсь положено чинамъ ея жалованье. При семъ слѣдуетъ замѣтить, что въ Думу необходимо ввести и представителей монастырей, какъ значительныхъ землевладѣльцевъ, подлежащихъ многимъ обложеніямъ отъ государства. Однако участіе духовныхъ лицъ въ Думѣ должно быть обставлено со стороны духовнаго начальства различными предохранительными правилами, дабы духовный засѣдатель мыслилъ себя именно представителемъ Церкви, а не свободнымъ художникомъ. Впрочемъ, рѣшеніе общаго вопроса объ участіи духовенства въ государственной жизни, вѣроятно, будетъ зависѣть не отъ Церковнаго Собора, а отъ тѣхъ-же свѣтскихъ законодательныхъ собраній и едва ли оно будетъ направлено въ благопріятномъ для Церкви смыслѣ, а посему нѣтъ нужды подробно развивать эти мысли, какъ, по всей вѣроятности, несбыточныя.

Что сказать объ епархіальныхъ съѣздахъ? Учрежденіе въ высшей степени привлекательное по своему замыслу, но пока совершенно неудавшееся въ своемъ дѣйствительномъ

осуществленіи. Попытки нѣкоторыхъ архіереевъ какъ-нибудь расширить вниманіе съѣхавшихся депутатовъ или благочинныхъ отъ чистосословныхъ имущественныхъ вопросовъ на предметы духовной жизни, пастырскаго руководства, борьбы съ ересями и т. п., оканчиваются почти всегда неудачей. Поэтому, въ восьмидесятыхъ годахъ духовное начальство постаралось, если не вполнѣ отмѣнить, то ослабить эти съѣзды до возможной степени, и епископы, вручавшіе съѣздамъ значительныя полномочія, держались на плохомъ счету.

Думается, что причиной такого омірщеннаго, не церковнаго характера съѣздовъ явилось то обстоятельство, что самое установленіе ихъ шло въ связи съ установленіемъ земскихъ собраній и другихъ либерально-правовыхъ и экономическихъ реформъ первой половины царствованія Государя Александра II-го. Поэтому и епархіальные съѣзды пріобрѣли западническій характеръ, т. е., вращались въ интересахъ сословно-имущественныхъ — правовыхъ, подъ коими должно разумѣть, во-первыхъ, выборную агитацію, а во-вторыхъ, выходки противъ епархіальнаго начальства. Кромѣ того, на нихъ постоянно заявлялись требованія на обложеніе монастырей въ пользу духовно-учебныхъ заведеній, особенно — епархіальныхъ училищъ и разныхъ богадѣленъ для вдовъ духовнаго званія. Между тѣмъ, весьма трудно оправдать подобное обложеніе въ пользу сословныхъ нуждъ даже церквей приходскихъ, а монастыри, какъ внѣсословныя учрежденія, могутъ быть привлекаемы къ пожертвованіямъ лишь на духовныя нужды народа, который ихъ содержитъ своими пожертвованіями, который былъ бы вправѣ ожидать отъ нихъ большихъ духовныхъ дарованій, чѣмъ онъ теперь получаетъ, а наипаче учительства, словеснаго и печатнаго.

Итакъ, возможно-ли поправить дѣло епархіальныхъ съѣздовъ? Конечно нѣтъ нужды ограничивать ихъ полномочія по завѣдыванію разными доходными статьями епархіальныхъ сборовъ, ни уничтожать права самообложенія и обложенія церквей, хотя бы въ тѣхъ предѣлахъ, какіе допущены теперь, а особенно при томъ условіи, если Помѣстный Соборъ положитъ начало духовнаго и церковнаго возрожденія академій, семинарій и духовныхъ училищъ. То, что съѣзды имѣютъ теперь, пусть и остается за ними, ибо журналы ихъ поступаютъ и теперь на утвержденіе архіерея. Однако не мало-ли этого?

Необходимо приближать постепенно эти съѣзды къ тому, чтобы они были передаточными началами пастырскаго опыта и пастырскихъ дарованій отъ епископа къ священникамъ и священниковъ между собою; чтобы постановленія его не сводились, по подобію постановленій всякихъ парламентовъ и

земскихъ засѣданій, къ ассигнованіямъ или не ассигнованіямъ на тотъ или иной проектъ докладчика. Конечно, деньги большое дѣло въ условіяхъ нашей культуры, но все-же онѣ—не единственная сила, вліяющая на жизнь.

Пусть съѣзды обсудятъ, какъ украшать святую службу Божію правильнымъ ея веденіемъ, какъ урегулировать главныхъ управителей нынѣшняго богослуженія, т. е.—регентовъ, или лучше,—какъ измѣнить теперешній неразумный порядокъ вещей, когда не отъ священника и даже не отъ псаломщика, а отъ наемнаго разночинца свѣтскаго званія, совершенно невѣжественнаго и часто безобразнаго, зависитъ составъ каждаго праздничнаго богослуженія, изъ коего почти ничего не остается, а все пропускается въ пользу двухъ-трехъ отвратительныхъ концертовъ, не положенныхъ по Уставу. Далѣе, съѣзды могли бы устанавливать временные курсы для усовершенствованія въ пѣніи псаломщиковъ, могли бы приглашать въ епархіальные центры лучшихъ проповѣдниковъ своей и чужихъ епархій для наученія священниковъ (хотя бы желающихъ) живому слову. Не худо бы имъ привести въ извѣстность всѣ, наиболѣе многолюдные, сельскіе и монастырскіе праздники и командировать на нихъ проповѣдниковъ и продавщиковъ священныхъ книгъ и священныхъ предметовъ. Тамъ же могли бы быть дѣлаемы заявленія о духовныхъ бѣдствіяхъ въ приходахъ, обуреваемыхъ еретиками или мятежниками, и затѣмъ командироваться туда на нѣсколько дней или недѣль лучшіе проповѣдники и пастыри. Священники, которымъ удалось въ приходѣ основать не бумажную, а дѣйствительную благотворительность имущественную или сердобольное братство ревнителей вѣры и милосердія, приглашались бы на съѣздъ для повѣствованія собратіямъ, какъ нужно достигать такихъ благихъ плодовъ пастырства, а эти могли бы на основаніи сего дѣлать соотвѣтственныя постановленія или просто высказывать духовенству пожеланіе съѣзда.—Вообще, весьма обширна была бы программа епархіальныхъ собраній, если бы они занимались обсужденіемъ хотя бы того, что уже на дѣлѣ выполняютъ лучшіе представители духовенства. Помѣстный Соборъ могъ бы предначертать многіе пункты такой программы, а затѣмъ она сама бы расширялась постепенно. Если епископы прежде терпѣли неудачу въ подобныхъ попыткахъ, то думается потому, что на съѣздъ собирались не лучшіе пастыри, а дѣльцы—юристы. Итакъ, предоставивъ имъ первую часть дѣлъ — внѣшнихъ, распорядительныхъ, должно епископу затѣмъ къ нимъ въ помощь пригласить лучшихъ пастырей епархіи и уже въ этомъ усиленномъ составѣ съѣзда обсуждать дѣла, чисто пастырскія. Избирать

этихъ дополнительныхъ депутатовъ можетъ на первый разъ и самъ епископъ. За это никто его не осудитъ, ибо здѣсь уже не борьба за права и за честь, а общее служеніе великому дѣлу Царства Божія, въ которомъ никому не тѣсно.

Третья докладная записка. Духовная школа.

Намъ предстоитъ изложить здѣсь свои мысли о духовной школѣ. Обильная литература по сему предмету болѣе или менѣе единодушно выходитъ изъ сознанія ненормальности настоящаго ея положенія, при коемъ школа должна одновременно удовлетворять двумъ несовмѣстимымъ цѣлямъ—сословной и профессіональной.

Постановка вопроса въ литературѣ.

Автономія духовныхъ академій.

Однако, соглашаясь въ этомъ исходномъ пунктѣ своихъ разсужденій, авторы далѣе расходятся по совершенно противоположнымъ дорогамъ. Именно авторы-монахи и авторы не духовнаго сословія указываютъ на незаконность сословной монополіи и состава духовной школы при ея предназначеніи, которое должно быть строго церковнымъ; напротивъ того, авторы изъ духовно-учебнаго персонала, но свѣтскаго званія, стараются не только отстоять современное свѣтское направленіе сей школы, но еще болѣе омірщить его, выдѣливъ для спеціальнаго духовнаго воспитанія учащихся только два выпускныхъ класса семинаріи. Записка К. П. Побѣдоносцева справедливо упоминаетъ о томъ, что сословно-мірской характеръ устава духовно-учебныхъ заведеній 1867 года, дѣйствовавшій 17 лѣтъ, до крайности ослабилъ церковный и нравственный уровень учащагося юношества и придавилъ—понизилъ самую науку въ сторону плагіатизма съ протестантскихъ системъ и монографій: но для авторовъ современныхъ проектовъ школьныхъ преобразованій этотъ уставъ является, напротивъ, предметомъ самыхъ напряженныхъ вожделѣній, а теперь, во время настойчивыхъ притязаній академическихъ корпорацій на университетскую автономію академій, и тотъ уставъ представляется недостаточно либеральнымъ: имъ требуются уже не преподаватели—міряне, но и міряне-ректора, и независимость преподаванія отъ догматическихъ символовъ, такъ что они полагаютъ вполнѣ нормальнымъ, чтобы въ духовныхъ академіяхъ, содержащихся на

счетъ Церкви и помѣщающихся въ стѣнахъ святыхъ Лавръ, напр., въ обители преп. Сергія, читались лекціи о томъ, будто Іисусъ Христосъ былъ простымъ человѣкомъ, чтобы студенты доказывали на экзаменахъ, что человѣкъ произошелъ отъ обезьяны, опровергали бы въ диссертаціяхъ безсмертіе души и получали за это ученые дипломы, а съ ними и неотъемлемое право на преподаваніе богословскихъ предметовъ въ семинаріяхъ, закона Божія въ гимназіяхъ, и на полученіе сана священническаго, а затѣмъ и архіерейскаго, хотя бы въ женатомъ положеніи.

Пользуясь современнымъ общественнымъ экстазомъ, профессора эти въ лекціяхъ и въ неоффиціальныхъ рѣчахъ возбуждали студентовъ къ забастовкамъ, пока не добьются такой же автономіи управленія и преподаванія въ академіяхъ, а преподаватели семинарій въ такомъ же смыслѣ дѣйствовали на учениковъ послѣднихъ. Когда въ началѣ нынѣшняго гражданскаго года забастовки по академіямъ не удались, то не желавшихъ бастовать студентовъ профессора осыпали насмѣшками, курили на лекціяхъ папиросы, и до того опутали учащихся, что студенты, разосланные нынѣ изъ Академій, только дома расчухали, чего ради было имъ крыть чужія крыши и лѣзть на стѣны изъ-за административныхъ привиллегій своихъ профессоровъ, ничѣмъ теперь не рискующихъ, а самимъ безцѣльно терять цѣлый учебный годъ, а можетъ быть и два. Болѣе честные профессора — отрицатели, не охваченные крайнимъ настроеніемъ времени, оставили академическую службу и поступили въ революціонное „Общество Христіанской Борьбы“ (очевидно, съ жалованіемъ), а менѣе честные отрицатели находятъ возможнымъ состоять въ этомъ обществѣ, продолжая числиться на церковно-государственной службѣ и получать жалованье, не исполняя служебныхъ обязанностей при забастовкѣ, ими-же созданной.

Итакъ, послѣ подобнаго печальнаго предисловія не придется-ли согласиться съ однимъ маститымъ Архипастыремъ, который говорилъ мнѣ, что о реформѣ духовной школы и толковать не стоитъ: должно всю ее разогнать, разломать, вырыть фундаменты семинарскихъ и академическихъ зданій и взамѣнъ прежнихъ на новомъ мѣстѣ выстроить новыя и наполнить ихъ новыми людьми?

Не придется ли согласиться съ мыслящими такимъ же образомъ свѣтскими писателями народнаго, славянофильскаго направленія, которые, будучи весьма недовольны современнымъ духовенствомъ, выводятъ всѣ исчисляемые ими пороки священниковъ, т. е. маловѣріе, равнодушіе, неспособность учить народъ, пьянство, жадность, незнаніе ни Св. Библіи, ни церков-

наго устава, а равно и многіе другіе пороки—изъ недостатковъ духовной школы? Когда послѣдняя подпадаетъ подъ перо любого свѣтскаго писателя, даже самаго церковнаго направленія, напр., Достоевскаго, то ни сама въ себѣ, ни въ своихъ питомцахъ, она не встрѣчаетъ у автора никакого сочувствія. Даже болѣе, огромное большинство писателей, и вообще представителей общества, не могутъ говорить о духовной школѣ безъ нѣкотораго недоброжелательства и раздраженія.

Ей приписываютъ вину въ томъ, будто бы наши священники — чиновники, не любящіе народа самоувѣренные паны, будто бы чѣмъ они образованнѣе, тѣмъ черствѣе и тѣмъ менѣе способны къ руководству душею и совѣстью прихожанъ или учениковъ.

Эти писатели находятъ въ духовенствѣ полное отсутствіе духовной опытности, отсутствіе духовнаго воспитанія, встрѣчаютъ въ нихъ знаніе всего того, что совершенно не нужно священнику и незнаніе всего того, что ему нужно.

Напротивъ, академическіе профессора и духовные журналисты во всѣхъ своихъ проектахъ и программахъ заботятся о расширеніи свѣтскаго образованія духовнаго юношества, объ освобожденіи его даже отъ того небольшого количества духовныхъ упражненій, безъ коихъ не только нельзя готовиться въ священники, но и принадлежать къ Церкви; разумѣется ежевоскресное посѣщеніе церковной службы, соблюденіе постовъ и ежегодное говѣніе, за нарушеніе каковыхъ правилъ христіанинъ вовсе отлучается отъ Церкви (Апост. 69 и 9, Антіох. 2, Шест. Всел. 66, Гангр. 19, Шест. Всел. 80, Гангр. 5).

Наговорившись о нежелательности подневольныхъ служителей Церкви, о необходимости свободнаго избранія священства, о внутреннемъ призваніи къ нему, эти писатели, кажется, должны бы затѣмъ излагать теорію духовнаго воспитанія, указать средства для поддержки и поднятія въ юношахъ теплоты вѣры, духовной ревности и разумнаго усвоенія Божественнаго закона; но не тутъ то было. Вниманіе и симпатіи авторовъ всецѣло устремляются на тѣхъ юношей, которые „не чувствуютъ въ себѣ ни пастырскаго призванія, ни желанія изучать богословскія науки“. Эти-то юноши, по мысли авторовъ, являются хозяевами духовной школы; ихъ чисто свѣтскимъ интересамъ и дальнѣйшей свѣтской карьерѣ школа должна предоставить всѣ благопріятныя условія, на ихъ образованіе должно обирать святые храмы (конечно, безъ разрѣшенія жертвователей), а для тѣхъ, которые при подобной мірской постановкѣ школы все-таки какимъ-то чудомъ сохранятъ расположеніе быть служителями Христа, тѣмъ — такъ и быть—отдать два лишнихъ года, но подъ управленіемъ тѣхъ-же

свѣтскаго званія педагоговъ и подъ крышей той же свѣтской подготовительной къ университету школы. И если такимъ писателямъ возражаютъ, что, при полной возможности выйти изъ четвертаго класса омірщенной свѣтской семинаріи въ университетъ, едва ли кто пожелаетъ взамѣнъ университета поступить въ пятый (духовный) классъ семинаріи (Е. Стефанъ), то „Церковный Вѣстникъ“ весьма развязно имъ отвѣчаетъ, что пусть лучше будетъ меньше священниковъ, но за то хорошихъ.

Въ восьмидесятыхъ годахъ и ранѣе окончившіе курсъ классическихъ гимназій могли почти безъ подготовки поступать не только въ предпослѣдній классъ семинаріи, но прямо въ духовную академію, но до 1881 года отъ 1867 такихъ юношей едва ли нашлось *10 человѣкъ на всю Россію*, а въ дальнѣйшіе годы все-таки не находилось и по 10 человѣкъ въ годъ на всѣ четыре академіи. Если допустить, что изъ свѣтскихъ семинарій (сословныхъ гимназій) въ богословскіе классы перейдетъ въ 10 разъ болѣе учениковъ (хотя и это весьма, весьма сомнительно), т. е. по 100 въ годъ на всю Россію, то это будетъ ровно въ 15 разъ менѣе, чѣмъ ежегодно требуется священниковъ. Въ такомъ случаѣ не лучше ли вовсе прикрыть всѣ академіи, семинаріи и духовныя училища и обратить ежегодно выбрасываемые на содержаніе ихъ милліоны на болѣе цѣлесообразное церковное назначеніе?

Не ясно-ли, что всѣ эти авторы болѣе, чѣмъ равнодушны къ нуждѣ Церкви въ добрыхъ пастыряхъ, къ пастырскому воспитанію и къ православно-богословской наукѣ? что они заинтересованы только сословными притязаніями и доставленіемъ духовному юношеству легчайшихъ путей къ выходу въ свѣтскія привиллегированныя сословія на счетъ Церкви Божіей? что весь такой порядокъ на юридическомъ языкѣ слѣдуетъ назвать святотатствомъ, т. е., похищеніемъ чужой церковной собственности, а на языкѣ морали—предательствомъ, когда, подъ видомъ служенія какой-либо идеѣ, стараются ее разрушить до корня? Если быть откровеннымъ до конца, то, конечно, должно будетъ признаться, что для либеральныхъ педагоговъ-писателей даже не воспитательное дѣло и, конечно, не наука являются предметомъ попеченій: они заботятся не объ ученикахъ, не о студентахъ, но о себѣ самихъ, какъ и вообще всѣ современные либеральные круги.

Будучи ренегатами духовнаго званія, могутъ ли они находить удовольствіе въ томъ, чтобы служить въ подчиненіи у Епархіальнаго Архіерея, у ректора-монаха или протоіерея? Богословская производительность мысли не возможна безъ нѣкотораго религіознаго энтузіазма, безъ основательной освѣдомленности въ источникахъ Божественнаго Откровенія. Ли-

шенные того и другого, наши профессора — публицисты не могутъ, конечно, и студентовъ заинтересовать своими лекціями. Философскіе предметы имъ еще кое-какъ удаются, а въ богословіи кромѣ рутины, кромѣ Макарьевской схоластики, они ничего дать не могутъ и ихъ аудиторіи пустуютъ. Хотя въ уставахъ академіи требуется обязательное посѣщеніе лекцій, но студенты являются почти на всѣ лекціи по очереди: въ лучшемъ случаѣ—по 8 человѣкъ вмѣсто 50, или вмѣсто 100 (когда предметъ читается двумъ курсамъ), а въ худшемъ — по 4 человѣка. Къ такому порядку вещей приноровлены и самыя аудиторіи. Такъ, въ нѣкоторыхъ академіяхъ двухкурсовыя лекціи для 130 обязательныхъ слушателей читаются въ аудиторіи, вмѣщающей только 40 человѣкъ, а бываетъ на лицо человѣкъ 8, 5 или 3.

Замѣтьте, что такъ относятся къ лекціямъ студенты *академіи*, т. е. не только тѣ, что проводятъ время въ праздности, въ кутежахъ и т. п., но люди трудящіеся, любящіе книжку и притомъ книжку богословскаго содержанія. Не имѣя возможности заинтересовать ихъ своимъ залежалымъ литературнымъ товаромъ, профессора-либералы несытымъ окомъ взираютъ на Трубецкихъ, Соловьевыхъ и Лебедевыхъ, и особенно на профессоровъ Тюбингенцевъ, которые приводятъ въ восторгъ молодую орду своими кощунственными выходками надъ святыми, своимъ безшабашнымъ отрицаніемъ книгъ Священнаго Писанія, таинствъ Церкви, Приснодѣвства Богоматери, Божества Спасителя и пр., и пр. Сколько заманчиваго матеріала для плагіата, для рукоплесканій, а взять его цѣликомъ и открыто, пока невозможно.

Вотъ почему этимъ мыслителямъ, всю жизнь подвизавшимся въ плагіатированіи, такъ хочется автономіи преподаванія, безъ коей, при неспособности къ самостоятельному труду, имъ придется всю жизнь мириться съ положеніемъ ученой мебели въ академіи, со значеніемъ своихъ лекцій, какъ мертваго обряда, который могъ бы исполнять и грамотный швейцаръ. Конечно, рѣчь не о всѣхъ профессорахъ и не о большинствѣ, но наиболѣе настойчивые претенденты на автономію и являются именно такими бездарными и непросвѣщенными импотентами ученой мысли.

Итакъ, изъяснивъ психологію академическихъ автономистовъ и ихъ попеченія о томъ, чтобы и средняя школа была бы какъ можно менѣе богословской, обратимся къ подобнымъ же неразумнымъ проектамъ людей болѣе искреннихъ.

Раздѣленіе школы сословной и школы профессіональной.

Нельзя отрицать того, что мысль о превращеніи четырехъ младшихъ классовъ семинаріи въ четыре старшихъ класса гимназіи, какъ это почти и было въ Уставѣ 1867 года, раздѣляется и людьми благонамѣренными, но не дальновидными.— Они говорятъ: пусть уйдетъ отъ насъ нерелигіозный элементъ учащагося юношества, а мы останемся въ двухъ старшихъ классахъ съ любителями пастырскаго подвига и эти два класса поставимъ уже совсѣмъ на церковный, на монастырскій ладъ. Если бы дѣло было такъ просто, то для чего же понадобилось Св. Синоду такъ долго хлопотать надъ передѣлкой Устава въ 1884 г.? Были ли ученики старшихъ классовъ тогдашнихъ семинарій благочестивѣе восьмидесятниковъ? Совсѣмъ напротивъ.

Были ли студенты академій 70-хъ и начала 80-хъ годовъ церковнѣе позднѣйшихъ? Совсѣмъ наоборотъ. Въ академіяхъ было столько студентовъ, сколько казенныхъ стипендій, а иногда и того менѣе. Въ академію шли семинаристы, не желавшіе бороться съ нуждой въ университетѣ; таковые же семинаристы переходили и въ 5-й классъ семинаріи вмѣсто того, чтобы изъ 4-го идти прямо въ университетъ, какъ и дѣлала иногда половина всего класса, иногда двѣ трети, а иногда и три четверти. Цѣлесообразно ли содержать Церкви подобныя школы? Допустятъ ли это міряне, наблюдающіе за расходами церквей? Вѣдь о дарованіи имъ права широкаго контроля въ этой области тоже не молчатъ либеральные писатели. Количество просвѣщенныхъ кандидатовъ на священный санъ уменьшится до крайности (разсчитывать на притокъ лицъ, окончившихъ среднія заведенія, въ 5-й классъ семинаріи— смѣшно, ибо вышеприведенная статистика намъ это достаточно показала), да и качество ихъ не повысится, какъ это видно изъ Толстовской эпохи недавняго прошлаго.

И подлинно, пріймите же во вниманіе, что при такомъ порядкѣ вещей, когда младшіе и средніе классы семинарій будутъ подготовительною школой къ университету, этою идеей увлекутся и всѣ ученики ея, исключая два-три процента. Кто предпочтетъ быть сельскимъ священникомъ, а не губернаторомъ, или даже при ожидаемой демократіи, — министромъ? И повѣрьте, что въ богословскій классъ семинаріи поступитъ нѣсколько единицъ изъ сотни не потому, чтобы они съ дѣтства оставались вѣрны служенію Церкви, а потому, что они во второй половинѣ четвертаго класса семинаріи увидѣли, что имъ не на что будетъ учиться въ университетѣ. Вмѣсто того, чтобы

съ дѣтства или съ юности готовить себя къ предстоящей перспективѣ сельской приходской жизни, имъ придется разрушать воздушные замки богатства и знатности предъ суровою дѣйствительностью за два года до вступленія въ нее, — и вотъ они, совершенно чуждые церковной освоенности, не привыкшіе ни молиться, ни читать Слово Божіе, съ чисто свѣтскими, правовыми взглядами на все, съ дарвинизмомъ и марксизмомъ, господствующимъ въ свѣтской учащейся средѣ, возьмутся за изученіе св. Библіи, не зная читать по-славянски, не понимая по-гречески (ибо въ духовномъ училищѣ и въ младшихъ классахъ семинаріи предполагается подогнать всѣ курсы къ гимназическимъ), начнутъ они набивать свою голову догматикой, каноникой, гомилетикой. Что изъ этого выйдетъ, кромѣ сумбура, недоумѣній и кощунства? Вы сошлетесь на любезныхъ нашимъ либераламъ протестантовъ? Но въ германскихъ гимназіяхъ Библія проходится вся цѣликомъ и ихъ пасторы, окончивъ курсъ гимназіи, поступаютъ на теологическій факультетъ не съ тѣмъ духовнымъ невѣжествомъ, съ какимъ получаютъ аттестатъ зрѣлости наши гимназисты. Это—во-первыхъ. Во-вторыхъ, для лютеранъ не существуетъ ни литургики, ни каноники, ни археологіи, ни церковной исторіи въ нашемъ смыслѣ. Все это можетъ занимать послѣдовательно лютеранина въ такой степени, какъ интересуетъ православнаго богослова исторія древнихъ ересей или религія древняго міра. Тамъ собственно пастырское приготовленіе исчерпывается изученіемъ Библіи, да краткой системой символики и этики. Отрицаніе Церкви и духовнаго подвига дѣлаетъ ненужнымъ церковную, христіанскую дисциплину для богослововъ; ихъ пасторъ — это тотъ-же свѣтскій человѣкъ, который разъ въ недѣлю долженъ сказать богословскую лекцію, да прочитать двѣ три молитвы. А выдѣлать православнаго священника изъ современнаго гимназиста-забастовщика въ два года — это такой рецептъ, предлагать который можно только въ насмѣшку.

Итакъ, мы почитаемъ гибельнымъ для Церкви и беззаконнымъ въ отношеніи церковнаго имущества изложенный проектъ духовныхъ либераловъ о секуляризаціи духовныхъ училищъ и четырехъ классовъ семинаріи отъ Церкви и о превращеніи ихъ въ гимназіи духовнаго сословія, существованіе каковыхъ и оправдать невозможно, да и не позволятъ его народныя учрежденія въ родѣ Думы, а въ приходскомъ самоуправленіи такой порядокъ будетъ встрѣчать постоянный протестъ.

Гораздо практичнѣе и разумнѣе проектъ преосв. Стефана, епископа Могилевскаго, разосланный всѣмъ архіереямъ. Въ силу этого проекта семинарія раздѣляется на сословную и

духовную не съ пятаго, а съ третьяго класса. Преимущества такого дѣленія многочисленны и весьма цѣнны: 1) на спеціально духовное образованіе получается не два, а четыре года; 2) выборъ между тѣмъ и другимъ дѣлается юношами въ гораздо лучшемъ для интересовъ религіи возрастѣ, т. е., въ 16 лѣтъ, когда они еще невинны (половыя похоти — главный врагъ религіозности) и не наглотались дарвинизма и нигилизма; 3) предпочтеніе свѣтской карьеры менѣе заманчиво, ибо выборъ дѣлается не между богословскими курсами семинаріи и университетомъ, а между первымъ классомъ семинаріи и седьмымъ гимназіи, куда долженъ переходить юноша, окончивъ два класса семинаріи, если онъ не желаетъ быть богословомъ и священникомъ; 4) меньшее количество затраты церковныхъ денегъ пойдетъ на сословные интересы, а большее — на законные, профессіональные; 5) въ третій классъ семинаріи будетъ поступать безъ экзамена хоть небольшое, но все же сколько-нибудь замѣтное число учениковъ средней свѣтской школы, окончившихъ 6 классовъ оной, тогда какъ окончившіе полную среднюю школу, развращенные и поколебленные въ вѣрѣ, уже не предпочтутъ семинаріи университету.

Итакъ, мы заявляемъ свое мнѣніе въ томъ смыслѣ, чтобы младшихъ два класса семинаріи перечислить къ духовнымъ училищамъ, придавъ послѣднимъ характеръ *отчасти* шестиклассной прогимназіи, а духовную семинарію сдѣлать четырехклассною съ чисто духовной-дисциплиной и духовными наставниками, при чемъ принимать въ нее безъ экзамена окончившихъ 6 классовъ свѣтской школы, а также окончившихъ школу церковно-учительскую, а касательно окончившихъ шестиклассное духовное училище хлопотать предъ гражданскою властью о допущеніи ихъ безъ экзамена, въ 7-ой классъ гимназій, реальныхъ училищъ и кадетскихъ корпусовъ.

Однако, прежде, чѣмъ перейти къ частнѣйшимъ пунктамъ такого положенія вещей, должно возвратиться къ вопросу о томъ, не слѣдуетъ ли вовсе уничтожить духовно-сословныя училища, повидимому, такъ плохо зарекомендовавшія себя въ послѣднее время, и уничтожить всякія преимущественныя права дѣтей духовнаго сословія въ отношеніи къ духовной школѣ, а сдѣлать ее всесословной отъ самаго младшаго возраста. Вопреки ожиданію многихъ, мы отвѣтимъ на это отрицательно.

Много горькой правды можно говорить по адресу духовнаго сословія и духовной школы. Но правда эта будетъ правдою до тѣхъ поръ, пока мы будемъ стоять на точкѣ зрѣнія принципіальной, на сравненіи нашихъ священниковъ, семинаристовъ

и академиковъ съ тѣмъ, чѣмъ бы они должны быть по христіанскому ученію. Если же мы перейдемъ на почву практическую и спросимъ: можетъ ли намъ представить въ духовную школу лучшій педагогическій матеріалъ дворянство, купечество, мѣщанство, крестьянство, то придется отвѣтить отрицательно. Конечно, если мы для всѣхъ сословій откроемъ существующее число казенныхъ или епархіальныхъ вакансій перваго класса духовнаго училища, то конкурренція изъ бѣдныхъ сословій откроется огромная, но вѣдь сюда явятся не только тѣ дѣти, которыя одарены высшими духовными стремленіями, но и всѣ бѣдняки, желающіе вывести въ люди своихъ дѣтей. На лбу у нихъ не написаны руководящія ими побужденія, и придется давать предпочтеніе тѣмъ, которыя лучше выучили грамоту и начала ариѳметики, да грамматики. Въ наше время всякое казенное воспитаніе, хотя бы съ самымъ спеціальнымъ предназначеніемъ, есть огромная находка для бѣдныхъ классовъ общества и народа, а воспользоваться этимъ воспитаніемъ въ ту или иную сторону—это уже будетъ зависѣть отъ каждаго воспитанника, ибо принудить его съ десяти лѣтъ къ духовному званію—невозможно, а подобрать такихъ педагоговъ, которые бы, по подобію католическихъ семинарій, подогнали бы подъ одинъ типъ всѣхъ воспитанниковъ—тоже немыслимо съ 10 лѣтъ,—а если духовныя училища вовсе упразднить и набирать семинаріи изъ окончившихъ 4 класса гимназистовъ, то таковыхъ въ Россіи кажется слишкомъ малое число сравнительно съ потребнымъ количествомъ священниковъ.

Еще достойнѣе вниманія то обстоятельство, которое мнѣ, какъ воспитаннику мірской школы, близко ознакомившемуся со школой духовной, особенно примѣтно. Дѣти духовенства, воспитанныя около храма смиренными богомольными матерями и еще болѣе богомольными бабушками, совсѣмъ иныя, чѣмъ дѣти другихъ интеллигентныхъ сословій. Терять ихъ для Церкви, вмѣшивать ихъ въ ту пучину разврата и безбожія, въ которой погрязаютъ ученики свѣтской средней школы, значитъ лишать Церковь ея лучшихъ сыновъ и нравственно губить лучшее сословіе. Мы положительно утверждаемъ, что дѣти клириковъ, пока они въ семьѣ, — дѣти святыя. Они таковы даже у плохихъ родителей,—потому что даже порочные члены клира почти всѣ — добрые семьяне и, погрязая въ порокахъ сами, они все-таки желаютъ видѣть иными своихъ дѣтей. Если бы послѣднихъ не портила бурса, а особенно семинарія, то лучшихъ служителей Церкви и искать бы не надо: должно только семинарію устроить такъ, чтобы она ихъ не портила. Хороши и дѣти крестьянскія; имъ не слѣдуетъ преграждать

доступа въ духовную школу, но должно помнить, что для нихъ эта школа (особенно при даровомъ воспитаніи) представляетъ собою всѣ соблазны, которые неизбѣжно соединены съ переходомъ отъ бѣдности къ (сравнительному) богатству, отъ ничтожества общественнаго къ знатности, каковымъ, конечно, является въ глазахъ крестьянина званіе священника. Многіе ли изъ крестьянскихъ дѣтей сохранятъ взглядъ на священство, какъ на подвигъ, а не на лакомый кусокъ, какъ на служеніе ближнимъ, а не собственное наслажденіе?

Крестьянинъ хорошъ, пока онъ крестьянинъ, но вскарабкавшись на высшія ступени общественной жизни безъ подвига и послушанія (безъ чего ему не достигнуть въ монастырѣ званія іеромонаха или даже монаха), а только чрезъ счастливый случай попасть на казенную стипендію въ роскошную, съ его точки зрѣнія духовную школу, онъ становится весьма честолюбивъ, самолюбивъ и малорелигіозенъ. Мы наблюдали много семинаристовъ изъ крестьянъ и мѣщанъ. По большей части, главныя ихъ стремленія направлены на то, чтобы, какъ можно менѣе, походить на мужиковъ, и они стараются вовсе расквитаться со всѣмъ добрымъ, что они получили въ деревнѣ отъ родителей и сосѣдей. И это при настоящихъ условіяхъ школы, когда войти въ нее и въ ней учиться крестьяне и мѣщане могутъ только съ большими усиліями и расходами, т. е., при рѣшительномъ ея предпочтеніи предъ другою школой, а если казенное воспитаніе въ духовной школѣ окажется доступнымъ всѣмъ желающимъ и при томъ почти единственною дверью отъ положенія пахаря или чернорабочаго къ почетному и обезпеченному (сравнительно) положенію священника, то въ нее, конечно, жадно бросятся всѣ тѣ натуры, которыя одарены силою борьбы за свое личное благополучіе, что, конечно, всего менѣе совпадаетъ съ желательнымъ настроеніемъ служителей Божіихъ.

Не говоримъ о дѣтяхъ дворянъ и чиновниковъ, весьма охочихъ до казеннаго воспитанія, ибо безрелигіозный бытъ этихъ семей ничего добраго не обѣщаетъ для Церкви, а если имъ открыть доступъ въ духовную школу безъ этого матеріальнаго преимущества, то они и сами туда не пойдутъ, исключая единицъ. Правда, должно внести въ законодательство весьма сильныя гарантіи на то, чтобы исключительно религіозныя дѣти крестьянъ, мѣщанъ, дворянъ и купцовъ не были бы лишены возможности вступить въ духовную школу, какъ это, къ сожалѣнію, нынѣ бываетъ: но все-же, по нашему глубокому убѣжденію, духовная школа потеряетъ очень много, если вовсе оторвется отъ своей сословной почвы, отъ преданій, какъ духовнаго сословія, такъ и добраго преданія своего, спе-

ціально бурсацкаго, семинарскаго, академическаго. Многія изъ этихъ преданій должно уничтожить, какъ противныя духу вѣры, но если уничтожить всѣ, то наша духовная школа останется безъ почвы, на воздухѣ, на голыхъ отвлеченныхъ принципахъ, о которыхъ можно красно говорить, но которыми невозможно поддержать даже и ту степень добра, трудолюбія, правдивости и религіозности, которая наблюдалась въ духовной школѣ до нынѣ и при всѣхъ ея недостаткахъ все-таки возвышала ее надъ мірскою школою на неизмѣримую высоту во всѣхъ отношеніяхъ.

Нашъ проектъ. Духовныя училища.

Итакъ, мы предполагаемъ составъ духовной школы въ слѣдующемъ видѣ. Воспитаніе пастыря Церкви начинается съ духовнаго училища, курсъ котораго состоитъ изъ шести классовъ, при чемъ главною цѣлью воспитанія должна быть отнюдь не сословная, отнюдь не подготовительная къ седьмому классу гимназіи. Школа должна быть профессіонально-церковная, но съ такимъ расположеніемъ предметовъ, чтобы тѣ дѣти, коимъ не привилось религіозное развитіе, имѣли бы возможность переходить въ седьмой классъ гимназіи. Составъ учениковъ долженъ опредѣляться такъ, чтобы три четверти стипендій шли на дѣтей клириковъ, а одна четверть предоставлялась бы лучшимъ изъ остальныхъ независимо отъ сословій, и двѣ стипендіи непремѣнно иносословнымъ. Курсъ духовныхъ училищъ не долженъ ничего терять изъ теперешней богословской программы ни по числу уроковъ закона Божія, ни по числу уроковъ пѣнія. Возможна уступка уроковъ по древнимъ языкамъ съ тѣмъ, чтобы они проходились уже семинаристами и при томъ лишь въ такой мѣрѣ, въ какой усваиваютъ прилежные семинаристы языкъ еврейскій, т. е. настолько, чтобы научиться при помощи словаря переводить съ древняго языка на русскій. Не будетъ бѣды, если въ духовныхъ училищахъ уступка мірской школѣ выразится въ усиленіи наукъ математическихъ и во введеніи наукъ естественныхъ, безъ чего невозможно ученику перейти въ гимназію.

Далѣе, ни въ какомъ случаѣ нельзя будетъ допустить ослабленія религіозныхъ упражненій учащихся, т. е. сокращенія или уменьшенія церковныхъ службъ, постовъ, говѣній и пр. Напротивъ, должно настойчиво потребовать, чтобы духовныя училища перестали быть безпоповщинскими школами, *единственными теперь во всей Россіи*, ибо во всякой мірской школѣ есть отецъ-законоучитель, а въ духовныхъ училищахъ ихъ замѣняютъ ренегаты духовнаго званія, а службу

совершаетъ нанятый крестцовый іерей. Возможно ли церковно-религіозное развитіе учащихся, когда они видятъ, какъ пьяный смотритель—мірянинъ вваливается въ алтарь въ шубѣ и калошахъ, съ палкой и, стоя между сѣверными и царскими вратами, покрикиваетъ на подобострастно вертящагося священника: „ну ты, попъ, сегодня поскорѣе отхватывай всенощную—мнѣ надо на вторыя именины поспѣвать".

Начальство не встрѣтило бы рѣшительно никакого затрудненія, еслибы ввело теперь же требованіе священнаго сана для смотрителей и помощниковъ смотрителя духовныхъ училищъ и тѣмъ однимъ уже измѣнило бы жизненную перспективу учениковъ, которымъ нынѣ учителя ихъ внушаютъ: „если будешь учиться на двойки, будешь дьячкомъ, если на тройки, будешь попомъ, а если на четверки и пятерки, то доучишься до академіи и будешь бариномъ, какъ я". И эта точка зрѣнія раздѣляется всѣмъ учащимся духовнымъ міромъ, начиная отъ ученика приготовительнаго класса духовнаго училища до студента четвертаго курса Духовной Академіи.

Что касается до преподаванія семинарскаго курса богословскихъ предметовъ, то оно подлежитъ существенному видоизмѣненію, будутъ ли или не будутъ два младшіе класса нынѣшней семинаріи перечислены къ училищу. Учить 14-лѣтнихъ дѣтей толкованію св. Библіи, наравнѣ съ 20-лѣтними юношами, это неразумно. Толкованіе Библіи и въ частности Книгъ Закона не дѣтское дѣло. Для дѣтей должно и религію преподавать въ предѣлахъ дѣтскаго сознанія, а не съ опроверженіемъ дарвинизма, (начало книги Бытія) и не съ системой морали (Исходъ и пр.). Вообще, курсъ Священнаго Писанія слѣдуетъ отнести къ старшему возрасту, а въ 5-мъ или 6-мъ классахъ духовныхъ училищъ должно преподавать Исторію Церкви, начиная съ житій св. Апостоловъ, безъ всякаго изложенія еретическихъ системъ, а въ формѣ повѣствовательной примѣнительно къ книгѣ, изданной Побѣдоносцевымъ. Слѣдуетъ заставить этихъ подростковъ полюбить святыхъ угодниковъ и вмѣстить ихъ въ своемъ сердцѣ такъ, какъ вмѣщаетъ грамотная часть русскаго народа. Къ церковной исторіи должно прилагать и очерки церковной географіи, т. е. описаніе важнѣйшихъ историческихъ святынь съ показаніемъ картинъ св. обителей, съ указаніемъ мѣста нахожденія св. мощей и чудотворныхъ иконъ, чтобы будущій священникъ не оказывался, какъ теперь, невѣждой въ томъ, что знаютъ всѣ русскіе богомольцы, чтобы его религіозное чувство складывалось на тѣхъ же основаніяхъ, какъ у всего церковнаго народа.

О духовныхъ семинаріяхъ.

Составъ учащихся. Сословный характеръ четырехклассной духовной семинаріи уже не долженъ поддерживаться искусственно, дабы учащіеся знали, что они пользуются благами духовнаго просвѣщенія не потому, что они дѣти клириковъ, а потому, что сами посвятили себя служенію Церкви. Посему для окончившихъ курсъ духовнаго училища доступъ въ семинарію и на казенное содержаніе долженъ быть открытъ независимо отъ ихъ сословнаго происхожденія; точно также и окончившіе 6 классовъ средней гражданской школы могутъ быть принимаемы въ семинарію, во вниманіе къ ихъ благочестивому намѣренію, но казеннаго содержанія слѣдуетъ удостоивать лишь тѣхъ, которые сдадутъ дополнительный пріемный экзаменъ по Исторіи Церкви и Церковному Уставу.

Учащимся должна быть присвоена духовная одежда по подобію слушателей Миссіонерскихъ курсовъ въ Казани или студентовъ Казанской Дух. Академіи, разрѣшенной Св. Синодомъ для желающихъ въ 1897 году. Учащіеся должны говѣть 4 раза въ годъ, исполнять по Уставу поклоны и посты; содержать святую службу безъ сокращеній и по очереди исполнять ее ежедневно. Въ двухъ старшихъ классахъ они должны произносить поученія въ храмѣ и, начиная съ младшихъ, во время каникулъ посѣщать мѣстныя святыни, вникать въ народное благочестіе, притекать къ опытнымъ старцамъ и призывать для наблюденія пастырскаго служенія лучшихъ священниковъ епархіи. Желательно, чтобы въ семинаріи было 120—200 учениковъ.

Составъ учебнаго курса. Онъ долженъ руководиться II-мъ правиломъ Седьмого Вселенскаго Собора, въ сожалѣнію, совершенно неизвѣстнымъ нынѣшней школѣ, какъ неизвѣстны ей и прочія правила.

„Поелику мы въ псалмопѣніи обѣщаемъ Богу: во оправданіихъ твоихъ поучуся, не забуду словесъ твоихъ (Пс. CXVIII, 16): то и всѣмъ христіанамъ сіе сохраняти есть спасительно, наипаче же пріемлющимъ священническое достоинство. Сего ради опредѣляемъ: всякому имѣющему возведену быти на епископскую степень, непремѣнно знати псалтирь, да тако и весь свой клиръ вразумляетъ поучатися изъ оныя. Такожде тщательно испытовати его митрополиту, имѣетъ ли усердіе съ размышленіемъ, а не мимоходомъ, читати священныя правила (т. е. книгу правилъ—сравни Карѳаг. Соб. прав. 25) и святое евангеліе, и книгу божественнаго апостола, и все божественное писаніе, и поступати по заповѣдямъ Божіимъ, и учити по-

рученный ему народъ. Ибо сущность іерархіи нашея составляютъ богопреданная словеса, т. е., истинное вѣдѣніе божественныхъ писаній, якоже изрекъ великій Діонисій. Аще же колеблется и не усердствуетъ тако творити и учити: да не рукополагается. Ибо пророчественно рекъ Богъ: ты умѣніе отверглъ еси, отвергу и Азъ тебѣ, да не жречествуеши Мнѣ" (Ос. IV, 6).

Итакъ, клирикъ долженъ знать Божественное Откровеніе въ его подлинникѣ, т. е., Священное Писаніе и Священное Преданіе, которое изложено въ Книгѣ Правилъ. Послѣднюю знали и знаютъ въ совершенствѣ русскіе начетчики, но школьные богословы ея вовсе не знаютъ, ибо отвергнутая латинянами и уніатами книга эта не вошла въ курсы и нашихъ сословныхъ школъ, устроенныхъ по латинскому образцу, да и перепечатываться перестала съ тѣхъ поръ на долгое время.

Пока Церковь жила внѣ общенія съ западными ересями, она не знала посредствъ, замѣнявшихъ для ея чадъ священную Библію, не знала Священныхъ исторій, ни краткихъ курсовъ исторіи церковной, ни краткихъ катихизисовъ. Она предлагала юношеству самые источники Божественнаго Откровенія съ толкованіями богопросвѣщенныхъ отцевъ. Можно, пожалуй, допустить ихъ сокращенное и упрощенное изложеніе для дѣтей, но зрѣлому христіанину, а тѣмъ болѣе клирику, должно читать самую Библію съ толкованіями, а не одни исагогическіе учебники, да краткія выдержки изъ текста, какъ это теперь дѣлается. Исагогику, какъ не церковную доктрину, да при томъ и содержащую, по большей части, праздные вымыслы протестантовъ, должно сокращать до нѣсколькихъ строкъ на каждую свящ. книгу, а прочитывать ее въ классѣ съ толкованіями непремѣнно всю. Поэтому въ четырехклассной семинаріи шесть нынѣшнихъ курсовъ Священнаго Писанія должно распредѣлить такъ, чтобы въ двухъ младшихъ классахъ, при шести недѣльныхъ урокахъ, проходить Ветхій Завѣтъ до книги Іова и Псалтирь, а въ старшихъ—при двѣнадцати урокахъ—Іова и книги Соломона, Пророчества, Евангелія и Апостолъ. Книгу Правилъ должно проходить въ третьемъ (нынѣшнемъ пятомъ) классѣ вмѣстѣ съ литургикой, а Пастырское Богословіе—въ четвертомъ.

Богословіе нравственное съ гомилетикой и педагогикой можно сократить, ибо здѣсь больше набора словъ, чѣмъ научнаго содержанія; ихъ должно существенно переработать, какъ равно и догматику, науку болѣе опредѣленную, но подпавшую подъ сильное вліяніе латинства и отклонившуюся отъ православныхъ образцовъ преп. Іоанна Дамаскина и другихъ.

Нельзя сократить курса наукъ философскихъ, ни литера-

туры, ни апологетики, ни гражданской исторіи, ибо пастырю приходится имѣть дѣло съ жизнью и людьми, а эти три доктрины соотносятъ слово Божіе съ разумомъ и жизнью человѣка и общества.

Мы много думали надъ всѣмъ этимъ и могли бы приняться за разработку подробнаго проекта расписанія учебныхъ предметовъ, но это дѣло уже отдѣльныхъ комиссій, а здѣсь достаточно утвердить принципіальную точку зрѣнія.

Составъ учащихъ. Въ разосланной Св. Синодомъ запискѣ Побѣдоносцева говорится о томъ, что до 1867 г. семинарское обученіе и воспитаніе отличалось многими добрыми качествами, которыя затѣмъ были утеряны и возстановить которыя взялся Уставъ 1884 года. Далѣе говорится о томъ, что въ послѣднее время при частой перемѣнѣ начальниковъ въ семинаріяхъ начались бунты; здѣсь разумѣется, конечно, начальство монашеское, противъ котораго теперь воздвигнуто гоненіе въ періодической сословно-духовной печати. Да вѣдь, такое именно начальство и съ не менѣе частыми перемѣнами управляло всѣми семинаріями до 1867 года, когда онѣ были такъ хороши, по мнѣнію автора. Почему же это начальство теперь явилось не желательнымъ? Замѣчательно, что вопреки запискѣ семинарскіе бунты, умножившіеся отъ 1895 года, а съ 1901 ставшіе повсемѣстными, открылись именно въ тѣхъ семинаріяхъ, гдѣ начальники протоіереи и статскіе совѣтники сидѣли весьма подолгу. Особенно грандіозные бунты были тогда въ семинаріяхъ Калужской, Тобольской, Вятской, Рязанской, Полтавской, Ярославской, Вологодской, Пермской, Смоленской, Таврической, Одесской,—вездѣ, гдѣ маститые (а иногда весьма достойные) протоіереи-ректора и инспектора-міряне сидѣли по 10 и по 20 лѣтъ—и нерѣдко одебелѣвали. Въ дальнѣйшіе годы бунты сдѣлались эпидемическими и не щадили никакихъ педагогическихъ составовъ.

Въ послѣднихъ книжкахъ „Волынскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостей“ помѣщена правдивая характеристика протоіерейскаго періода семинарій. Мы не будемъ ее повторять, но укажемъ вкратцѣ, въ чемъ незамѣнимы начальники-монахи въ дѣлѣ воспитанія пастырей Церкви.

1) Въ усвоеніи любви къ церковной службѣ и пониманіи ея. Ректора-протоіереи принявшіе св. санъ уже изъ чиновниковъ, церковной службы вовсе не знаютъ и не любятъ. Осмысленное и благоговѣйное священнослуженіе вы встрѣтите только въ тѣхъ епархіяхъ, гдѣ ректора и инспектора были монахи.

2) Въ близкомъ духовно-руководственномъ отношеніи къ ученикамъ. Педагогъ-монахъ, не имѣющій своихъ дѣтей, любитъ чужихъ. Онъ мыслитъ себя прежде всего ихъ духовнымъ

пастыремъ, а педагогъ семейный связанъ съ питомцами началами юридическими. Таково же бываетъ и отношеніе приходскихъ пастырей къ народу; священники духовники и проповѣдники встрѣтятся вамъ въ тѣхъ епархіяхъ, гдѣ пастырями и воспитателями были монахи, а іереи подстриженные, въ штиблетахъ и съ ружьями подъ постелью—въ епархіяхъ, съ мірскими педагогами.

3) Личная праведность священника, какъ главное условіе пастырскаго успѣха,—эта идея прививается педагогами-монахами, а тамъ, гдѣ ихъ нѣтъ, семинарія учитъ своихъ питомцевъ борьбѣ за существованіе, а личную ихъ жизнь отрѣшаетъ отъ ихъ пастырской дѣятельности; тамъ священники служатъ безъ правила, пожираютъ въ посту говядину, по примѣру своихъ педагоговъ, и, по ихъ же примѣру, копятъ деньги, а свои общественныя стремленія направляютъ только въ сторону интересовъ сословія, народа же приходскаго и знать не желаютъ.

Посему мы утверждаемъ, что главные воспитатели семинаріи должны быть монахи, а іереями ихъ замѣнять можно только при оскудѣніи монашества, да при томъ—такими іереями, которые уже отличились своимъ добрымъ вліяніемъ на учениковъ, а не только жаждутъ повышенія изъ должности преподавателя.

Но если можно допускать въ начальники духовной школы семейныхъ священниковъ, то мірянъ, предпочетшихъ званіе титулярнаго совѣтника апостольскому жребію, отнюдь не должно призывать для воспитанія пастырей. Какъ можетъ направить другого къ подвигу тотъ, кто самъ отъ него уклонился? Какъ можетъ внушить мужество Христову воину тотъ, кто самъ покинулъ Его знамя по любви къ міру, по равнодушію къ св. вѣрѣ? Это нелѣпость, къ которой мы притерпѣлись и не замѣчаемъ ея даже теперь, когда она дошла до самыхъ невѣроятныхъ предѣловъ, когда профессора духовныхъ академій просятъ объ удаленіи изъ нихъ всѣхъ духовныхъ лицъ, хотя гораздо естественнѣе просить объ удаленіи изъ нихъ всѣхъ лицъ свѣтскихъ.

Напрасно думаютъ, что это сдѣлать трудно. Не нужно изгонять почтенныхъ людей, преподающихъ теперь богословіе въ мірскомъ званіи, но замѣнять ихъ должно не иначе, какъ лицами духовными, ибо изъ состава нѣсколькихъ учительскихъ корпорацій каждой епархіи всегда таковые найдутся. И когда студенты академій съ перваго курса будутъ знать, что для занятія должности преподавателя богословскихъ предметовъ въ семинаріи слѣдуетъ принять священный санъ, то многіе изъ нихъ къ тому и начнутъ готовиться. Глупая и отдающая

кощунствомъ фраза возражателей: „что прибавитъ мнѣ ряса?“ должна получать такой отвѣтъ: „Генію добра и генію зла условія его быта мало помогутъ, но средній человѣкъ, каковыхъ вездѣ 95%, весь опредѣляется этими условіями. Сравните обычный типъ 50-лѣтняго священника и таковой-же мірского преподавателя семинаріи. Первый весь уже проникся религіознымъ-церковнымъ духомъ, а послѣдній вовсе его потерялъ и омірщился; а когда они оканчивали курсъ, то были совершенно одинаковы въ этомъ отношеніи и какая-нибудь случайность одного подвигла въ служители Церкви, а другого въ чиновники“.

Насколько священный санъ постепенно видоизмѣняетъ личность своего носителя, настолько вся корпорація, состоящая изъ лицъ священнаго сана, проникается совершенно инымъ духомъ, чѣмъ нынѣшнія семинарскія корпораціи, и передаетъ этотъ духъ школѣ. Тогда религія и религіозность будутъ явленіями не только терпимыми въ духовной школѣ, какъ теперь, а станутъ ея всепроникающею нравственною атмосферою.

Училище начетчиковъ.

Утверждая несвоевременность выборнаго духовенства, указывая на неправоспособность современнаго прихода находить въ своей средѣ достойныхъ пастырей, мы, однако, не отрицали, да и не имѣли возможности отрицать той, указываемой славянофилами, истины, что желаемый ими строй священства есть истинно церковный, православный, что священство не есть профессія, получаемая смолоду и по наслѣдству, что, далѣе, при нормальномъ строѣ приходской жизни, лучшій изъ низшихъ клириковъ избирается во іереи, а лучшій изъ мірянъ въ клирики. Такого порядка нельзя ввести теперь, но было бы противнымъ Православію не стараться о томъ, чтобы постепенно къ нему приближаться.

Какъ же это сдѣлать? Прежде школою или самоучителемъ священства было прохожденіе низшихъ степеней клира: теперь такое прохожденіе не сопряжено съ духовнымъ саморазвитіемъ клирика, но нѣтъ ничего невозможнаго въ соединеніи перваго съ послѣднимъ и притомъ постепенно. Первая ступень нарочитаго подготовленія къ священству достойныхъ мірянъ должна достигаться церковной властью, а когда затѣмъ приходъ пріобрѣтетъ большую силу духа, можно будетъ передать вторую ступень этого пути приходамъ.

Мы разумѣемъ, уже входящее въ практику на окраинахъ учрежденіе архіереями училищъ или курсовъ для взрослыхъ

и даже пожилыхъ ревнителей вѣры (крещеныхъ инородцевъ и русскихъ), съ двумя или тремя классами. Училища эти должны устраиваться непремѣнно въ монастыряхъ подъ управленіемъ ученыхъ монаховъ, по возможности, безъ допущенія мірянъ въ учебно-воспитательный персоналъ. Въ духовной одеждѣ, въ подчиненіи монастырской дисциплинѣ, изучаютъ эти ревнители вѣры, во-первыхъ, святую службу (что никакъ не удается воспитанникамъ современной церк. школы), затѣмъ Священное Писаніе, Богословіе Іоанна Дамаскина, Литургику, Святыхъ Отцевъ и Обличеніе раскола. Они упражняются въ поученіи народа, въ оглашеніи крещаемыхъ или присоединяемыхъ отъ раскола и ереси. Такіе слушатели монастырскихъ или начетчицкихъ училищъ набираются изъ учителей съ извѣстнымъ цензомъ и изъ прочихъ ревнителей вѣры по соотвѣтственнымъ рекомендаціямъ. Но еще лучше, если наиболѣе благоговѣйные псаломщики, діаконы и монастырскіе послушники,—не тѣ, что уволены за пьянство изъ училищъ, а взятые изъ народа и сохранившіе любознательность,—будутъ набираться въ эти училища и затѣмъ удостаиваться іерейскаго сана. Это первая ступень развитія такихъ учрежденій. Начать ее можно даже съ того, гдѣ нѣтъ матеріальныхъ средствъ, чтобы такихъ штатныхъ псаломщиковъ собирать на 3 мѣсяца для обученія основаніямъ богословскихъ наукъ.

Мы далеки отъ желанія нарочно и активно вытѣснять такимъ образомъ семинаристовъ изъ клира: пусть будетъ такихъ училищъ столько, сколько не хватаетъ на епархію студентовъ семинаріи для священства. Вѣдь въ Сибири, и на Кавказѣ, и около Сибири въ Европейской Россіи ихъ не хватаетъ на 50, на 70, на 90% имѣющихся вакансій. Естественно, что, пока подобныя училища будутъ содержаться на средства епархій, ихъ будетъ мало и сами они будутъ малолюдны. Но, помѣрѣ ознакомленія приходовъ съ добрыми плодами монастырскаго воспитанія люди, исполненные призванія, сдѣлаются наиболѣе желательными для прихожанъ пастырями, какъ близкіе къ народу, исполненные и опытомъ возраста и опытностью духовною руководители совѣсти, а не бездушные требоисправители. Тогда можно будетъ предоставить приходамъ избирать сверхъ своего штатнаго клира сверхштатными клириками ревнителей духовнаго просвѣщенія и, снабжая ихъ средствами, представлять въ монастырское училище въ качествѣ приходскаго стипендіата, а затѣмъ числить ихъ кандидатами на іерейскую должность въ приходѣ, когда таковая освободится, а если она не освободится скоро, то предоставлять ихъ въ вѣдѣніе архіерея для другихъ приходовъ. Таковъ путь къ постепенному соединенію образовательнаго

ценза клириковъ съ идеей ихъ избранія прихожанами изъ своей среды, и путь, думается, единственный, которому, если и суждено осуществиться, то постепенно и не скоро.

Повторяемъ снова, что здѣсь вовсе нежелательна борьба противъ образованія семинарскаго. Не семинаристы будутъ оказываться безъ мѣстъ при самомъ даже успѣшномъ выполненіи такого плана, но послѣ теперешней эпохи забастовокъ и требованія автономій, епархіи останутся безъ образованныхъ кандидатовъ священства гораздо раньше, чѣмъ успѣютъ привиться къ жизни проектируемыя училища для взрослыхъ, чему примѣръ мы видимъ въ Казанскихъ Миссіонерскихъ Курсахъ, коихъ ученики разбираются архіереями различныхъ епархій нарасхватъ, и притомъ въ такіе приходы, куда семинаристовъ все равно не заманишь.

Правда, дѣло измѣнится, если бы семинаріи были измѣнены по нашей идеѣ, но тогда онѣ будутъ немноголюдны, а съ другой стороны, при открытіи въ нихъ доступа свѣтскаго образованія юношамъ, немноголюдными окажутся и начетчицкія училища. Наконецъ, если суждено такъ могуче возродиться нашимъ приходамъ, то и священниковъ понадобится не одинъ на полторы тысячи мірянъ, какъ въ настоящее время, но втрое больше, какъ было въ древности. Самая программа учебныхъ предметовъ этихъ училищъ, а равно и учрежденіе дисциплины требуетъ точной и усердной разработки, отъ которой мы бы не отказались, еслибъ общая мысль встрѣтила сочувствіе. На такое сочувствіе мы разсчитываемъ потому, что іерархамъ необходимо имѣть резервы для пополненія духовенства въ виду современной деморализаціи семинарій.

Въ полученной сегодня книжкѣ „Церковныхъ Вѣдомостей“ отпечатанъ проектъ Учебнаго Комитета о новыхъ семинарскихъ программахъ. Много дѣльныхъ улучшеній внесено въ послѣднія, хотя и много спорныхъ предположеній; но насъ особенно заинтересовало основное положеніе реформы, хотя и высказанное нѣсколько украдкой. Именно: Духовно-Учебный Комитетъ полагаетъ, что духовная школа за 200 лѣтъ своего существованія заслужила вполнѣ достаточное право на дальнѣйшее существованіе въ своемъ прежнемъ видѣ, и что поэтому реформа не должна посягать на ея существеннѣйшія положенія, а касаться только частностей.

Намъ думается, что современное положеніе четырехъ забастовавшихъ академій, петиціи профессоровъ объ автономіи, забастовки и грандіозные, соединенные съ наглымъ кощунствомъ и богохульствомъ, забастовочные скандалы десятковъ семинарій и духовныхъ училищъ, безстыдныя вакханаліи мысли въ резолюціяхъ духовныхъ съѣздовъ, революціонныя выходки

десятковъ столичныхъ священниковъ и профессоровъ противъ своего Архипастыря за правдивое слово — всѣ эти плоды духовно-учебнаго строя представляютъ похвальное заявленіе Духовно-Учебнаго Комитета прямо изумительнымъ.

Съ своей стороны, признавая вопіющія безобразія духовно-учебнаго міра явленіемъ, хотя и ужаснымъ, но все-таки развившимся на поверхности его, а не изъ самой сердцевины духовнаго сословія, мы бы измѣнили мысль Учебнаго Комитета такъ: строй духовно-учебныхъ заведеній, какъ унаслѣдованный изъ міра западныхъ еретиковъ и приведшій дѣло духовной школы до крайняго безобразія, хотя и подлежитъ существенному и радикальному измѣненію, но такъ, чтобы добрыя и высокопочтенныя качества духовнаго сословія и достойныя высокаго уваженія и сочувствія преданія духовной школы не были утеряны.

Духовныя академіи.

Думается, что съ нихъ-то и надо начать реформу и въ нихъ-то она должна быть наиболѣе радикальною. Начать ее надо, конечно, съ того, чтобы всѣхъ студентовъ признать исключенными и, выработавъ къ лѣту новый уставъ, принять лишь тѣхъ изъ нихъ, которые изъявятъ готовность ему подчиняться. Если таковую готовность изъявитъ половина студентовъ, то собрать ихъ въ двѣ академіи, если четверть—то въ одну. Подобнымъ же образомъ предложить продолженіе службы и профессорамъ-автономистамъ, ибо несомнѣнно, что въ двухъ, а можетъ быть и въ трехъ академіяхъ студенты именно ими приведены къ забастовкѣ при помощи столичныхъ либеральныхъ іереевъ-декадентовъ.

Въ прошломъ учебномъ году мнѣ пришлось случайно принять самое горячее участіе въ борьбѣ противъ забастовки; забастовки не было, но и ученья настоящаго въ академіяхъ не было. Быть можетъ, лучше было бы ихъ закрыть съ начала 1905 года, а нынѣ и пріема не дѣлать, но собрать студентовъ уже въ преобразованныя академіи.

И это потому, что разъ допущенная забастовка, разъ допущенное предпочтеніе политической агитаціи предъ самымъ существованіемъ школы, какъ таковой — это такая деморализація, послѣ которой поднять авторитетъ науки и самаго процесса изученія—почти невозможно. Вѣдь университета въ Россіи нѣтъ уже десять лѣтъ. Есть чучело, форма университета, но ученаго и учебнаго нѣтъ и не будетъ долго. Впрочемъ, что прошло, того не поправишь, а нужно создавать нѣчто совсѣмъ новое.

Дѣло учебное.

Если мы забудемъ объ академіяхъ послѣдняго пятилѣтія, объ академіяхъ сходокъ, петицій и забастовокъ, а возьмемъ академіи восьмидесятыхъ годовъ, то мы встрѣтимся съ однимъ постояннымъ диссонансомъ въ ихъ учебной жизни, не разъ указывавшимся и покойнымъ митр. Іоанникіемъ и К. П. Побѣдоносцевымъ, хотя не въ достаточно опредѣленной формѣ. Мы хотимъ сказать, что и содержаніе лекцій, и руководство письменными работами студентовъ приняло въ академіи характеръ не высшей образовательной школы, а школы подготовительной къ профессорской, т. е. спеціально-ученой дѣятельности. Такое преподаваніе было бы цѣлесообразнымъ, если бы всѣ студенты на всю жизнь посвящали себя дѣятельности спеціально-ученой, но поелику таковой посвящали себя среднимъ числомъ по два человѣка съ курса, то для остальныхъ 70-ти или 50-ти студентовъ и характеръ преподаванія, и характеръ письменныхъ работъ представлялся педантично скучнымъ и безцѣльнымъ, и они не учились, на лекціи не ходили, книгъ ученыхъ не читали, изъ девяти семестровыхъ и десятаго кандидатскаго сочиненій писали усердно одно-два на интересную для автора тему,—и выходили въ жизнь никудышниками или, наоборотъ, готовыми на любое дѣло вообще и безъ всякаго опредѣленнаго расположенія въ частности.

Того, что называется міровоззрѣніемъ, у нихъ не ищите, исключая немногихъ; самый простой вопросъ въ области пониманія христіанства или его защиты ставилъ ихъ втупикъ, если на него не было прямого отвѣта въ курсѣ апологетики или полемики. Оцѣнить съ христіанской точки зрѣнія новыя явленія жизни они совершенно не способны, какъ показываетъ духовная періодическая печать гапоновскаго направленія. Лучшіе изъ нихъ, добросовѣстно и строго исполнявшіе учебныя требованія, т. е. два-три человѣка на курсъ, выработали способность увлекаться самыми частными вопросами той или иной богословской доктрины и разработывать оные современнымъ научнымъ методомъ, заключающимся въ томъ, чтобы тщательно собрать мнѣнія ученыхъ протестантовъ и отрицателей, расположить ихъ по группамъ, отдать каждому дань справедливаго уваженія, а по существу вопроса не сказать ничего или, въ лучшемъ случаѣ, согласиться съ какимъ-либо мнѣніемъ, не прибавивъ отъ себя ни одного новаго довода, не установивъ ни на что собственной точки зрѣнія. Диссертаціи плагіатируются безъ зазрѣнія совѣсти, и докторскія по преимуществу; первоисточники наукъ неизвѣстны даже профессорамъ и не

были на глазахъ у студентовъ; направленія отрицательной мысли не подвергаются разбору, пока не найдется нѣмецкій образчикъ—ни толстовщина, ни марксизмъ, ни нитшеанство—не получаютъ критической оцѣнки; а главное—жизнь и мысль Церкви совершенно не отражаются на жизни академій.

Впрочемъ, говорить объ упадкѣ даже чисто научной, чисто учебной жизни академій — конца не будетъ. Скажемъ вкратцѣ, какія перемѣны необходимо ввести въ учебное дѣло.

1) Должно отмѣнить значительное число наукъ, не связанныхъ съ богословскимъ факультетомъ и навсегда приговоренныхъ къ крайне неудовлетворительному преподаванію духовныхъ профессоровъ, неспособныхъ къ изученію сихъ наукъ по своей неподготовленности. Это—гражданская исторія древняя, гражданская исторія новая, исторія европейскихъ литературъ, языки латинскій и греческій, да, пожалуй, и русская гражданская исторія. Большею частью эти науки сосредоточиваются на младшемъ курсѣ академіи и онѣ-то бываютъ причиной быстраго облѣненія прилежныхъ семинаристовъ, поступающихъ въ академію. Нѣтъ никакого смысла читать эти огромныя доктрины по два часа въ недѣлю одинъ годъ; нѣтъ никакой возможности усвоить ихъ и преподавать незнающему новыхъ языковъ сельскому провинціалу.

Должно упразднить выдуманныя нѣмцами науки библейской исторіи и библейской археологіи, коихъ содержаніе цѣликомъ входитъ въ курсы Священнаго Писанія, и не заставлять студентовъ слушать одно и то же въ четырехъ-пяти учебныхъ курсахъ. Такъ, повѣствованіе о пророкѣ Іонѣ въ одной академіи изъяснялось на каѳедрѣ Св. Писанія обоихъ завѣтовъ, библейскихъ археологіи и исторіи, догматики (о Божественномъ вседержительствѣ противъ теоріи іеговистовъ-элогистовъ) и апологетики. Такая безмысленная многопредметность лишаетъ студентовъ возможности прослушать хоть одинъ полный курсъ науки и угощаетъ ихъ однѣми монографіями по каждому предмету, при чемъ профессора утѣшаютъ ихъ обѣщаніемъ ознакомить ихъ съ научнымъ методомъ; но поелику этотъ методъ (историко-критическій) одинъ во всѣхъ академическихъ наукахъ, то и подобное преподаваніе ихъ при смежности ихъ содержанія превращается въ *сказку про бѣлаго бычка.*

2) Должно преподавать содержаніе науки, а не литературу науки только. Внимательный студентъ, (а такихъ немного), пожалуй, будетъ долго помнить, какъ спорили русскіе историки о такой-то лѣтописи, какъ зародилась и развивалась въ Германіи теорія Второ-Исаіи и позднѣйшаго происхожденія Второзаконія, какъ опровергалась и защищалась въ наукѣ подлинность посланія Ап. Варнавы, но содержанія ни самой лѣтописи,

ни книги пророка Исаіи, ни посланія Варнавы онъ такъ и не узнаетъ никогда. Мы думаемъ, что и изъ учившихся студентовъ содержаніе Церковной Исторіи знаютъ только слушатели Ѳ. А. Курганова, содержаніе Исторіи философіи—слушатели М. И. Каринскаго, содержаніе Исторіи богослуженія—слушатели Дмитревскаго, а прочіе студенты слышали по этимъ предметамъ лишь монографіи, либо краткіе обзоры литературы, а равно и по большинству прочихъ предметовъ.

3) Частнѣе, студенты должны изучать первоисточники науки и въ изслѣдованіи сихъ послѣднихъ должны заключаться ихъ письменныя работы, а не въ комбинированіи и плагіатированіи ученыхъ споровъ протестантскихъ партій; вѣдь добрая половина академистовъ Библіи не открываетъ за четыре года!

Съ упраздненіемъ не факультетскихъ, никѣмъ не изучаемыхъ, вышепомѣченныхъ наукъ, слѣдуетъ увеличить число лекцій по Св. Писанію до 12 по Ветхому Завѣту и до 10 по Новому Завѣту. Патристику нужно непремѣнно проходить за весь церковный періодъ и на нее удѣлить тоже не менѣе 16 лекцій; тогда можно будетъ значительно сократить число лекцій на преподаваніе системъ (догматики, этики, пастырскаго богословія, гомилетики), а по каѳедрѣ церковнаго права изучать его источники. Нужно признаться открыто въ томъ, что системы православнаго богословія суть еще нѣчто искомое, а потому должно изучать тщательно его источники, а не списывать системы съ ученій еретическихъ, какъ это дѣлается у насъ уже 200 лѣтъ.

4) Науки философскія, апологетику и русскую литературу должно сохранить въ широкихъ объемахъ. Безъ философскаго развитія невозможна систематизація и богословскаго матеріала, невозможно и уясненіе себѣ современныхъ заблужденій науки и жизни съ христіанской точки зрѣнія.—Самой жизни духовные юноши не знаютъ; вступая въ нее пастырями и законоучителями, они остаются непонятыми обществомъ и учениками, и въ свою очередь ихъ не понимаютъ. Зеркало жизни — это литература; литература русская есть высшее проявленіе русскаго генія и можетъ служить священнику ключемъ къ тому, чтобы овладѣть мыслью и чувствомъ общества и привести его къ вѣрѣ. Апологетика и философія въ этомъ ему помогутъ; литературу должно изучать особенно новѣйшую.

Воспитаніе въ академіи.

Болѣе существенная реформа студенческаго быта въ академіяхъ умѣстна будетъ тогда, когда появятся выпуски изъ реформированныхъ отъ корня семинарій. Теперь было бы

умѣстно одну изъ академій сдѣлать чисто духовной, съ чѣмъ соглашался еще митрополитъ Іоанникій въ бесѣдѣ со мною въ 1893 году. Пусть бы хоть въ одну академію собирались юноши, желающіе быть священниками и монахами; пусть ихъ наставники будутъ духовныя лица хотя бы на богословскихъ каѳедрахъ, а они пусть носятъ духовную одежду, блюдутъ ежедневную по очереди церковную службу и т. д. Въ духовныхъ журналахъ много пишутъ о нравственныхъ стѣсненіяхъ, испытываемыхъ либеральнымъ студентомъ въ духовной академіи (хотя эти стѣсненія вымышлены), но не пишутъ о дѣйствительныхъ стѣсненіяхъ и страданіяхъ благоговѣйно настроенныхъ, церковнаго духа юношей, законныхъ сыновъ академіи, претерпѣвающихъ въ студенческомъ быту такую же пытку, какъ Исаакъ отъ Измаила. Какъ они прячутся для молитвы, какъ уединяются по корридорамъ во время попоекъ, какъ принуждены бываютъ слушать богохульства товарищей и циничныя кощунства профессоровъ, каково имъ ѣсть въ великомъ посту рыбу, слушать часовую всенощную, видѣть смѣхъ на клиросахъ, чтеніе романовъ въ рядахъ невольныхъ богомольцевъ и пр. и пр. Дайте этимъ мученикамъ христіанства *свободу вѣроисповѣданія*, соедините ихъ въ одну академію, прежде чѣмъ ихъ или развратила, или притупила и ожесточила среда буйныхъ товарищей и профессоровъ-скептиковъ. Пусть будетъ хоть одна духовная академія, достойная своего имени.

А прочія три? Пусть онѣ влачатъ свое сомнительное существованіе до новыхъ абитуріентовъ изъ преобразованныхъ семинарій, но взамѣнъ автономіи избавьте Церковь Божію и бѣдныхъ студентовъ отъ неотвѣтственныхъ профессоровъ, которые разъ въ жизни спишутъ курсъ съ нѣмецкой книги и читаютъ его 40 лѣтъ. Если они любятъ толковать вмѣсто Библіи объ отвѣтственныхъ министрахъ, то да будутъ они отвѣтственными профессорами. Пусть Св. Синодъ непремѣнно разъ въ три года посылаетъ кого-либо изъ архіереевъ на ревизію академическаго преподаванія, пусть посылаетъ ассистентами на экзамены почетныхъ членовъ преобразованнаго Духовно-Учебнаго Совѣта (Комитета) изъ отставныхъ профессоровъ. Пусть покрѣпче вникаютъ члены Св. Синода въ пересмотръ академическихъ диссертацій не только со стороны православія, но и со стороны научности. Не такъ это мудрено, какъ стараются представить профессора-автономисты. Самое избраніе профессоровъ должно происходить при болѣе живомъ участіи митрополитовъ, ибо кумовство, интриги и зависть стоятъ на пути талантовъ къ ученой каѳедрѣ. Затѣмъ необходимо возстановить добрый обычай дореформенной эпохи, когда митрополиты и Св. Синодъ самъ предлагалъ корпораціямъ

разработку историческихъ источниковъ, а также богословскихъ системъ и когда (до времени Петербургскаго митр. Исидора) сочувственно поощряли производительность академической мысли. Вотъ главныя идеи о средствахъ избавить академіи отъ ихъ глубокаго паденія, а частнѣйшая ихъ разработка подлежитъ разсмотрѣнію въ Комиссіи. Ректора ихъ должны быть епископы, инспектора — архимандриты, профессора — по возможности въ священномъ санѣ.

Въ заключеніе нашихъ мыслей о желательной постановкѣ духовной школы упомянемъ о прочитанной нами запискѣ Московскихъ профессоровъ касательно академической автономіи. Записка эта восхваляетъ выборное начало, но забываетъ, что въ Московской академіи оно не было увѣнчано успѣхомъ: при выборномъ ректорѣ и инспекторѣ въ 1876—1887 годахъ наука не процвѣтала, а хозяйство академіи подвергалось разграбленію начальниковъ, за что они и были уволены по доносу студентовъ. Записка издѣвается надъ однимъ инспекторомъ монахомъ, который въ продолженіе цѣлаго года не прочиталъ ни одной лекціи, а выборный инспекторъ Горскій не читалъ лекцій по своей каѳедрѣ библейской археологіи 35 лѣтъ, а ограничивался преподаваніемъ еврейской этимологіи. Такою ложью, а отчасти и издѣвательствомъ исполнено все содержаніе записки, большая часть авторовъ которой подлежали, а нѣкоторые и теперь подлежатъ увольненію со службы за непредставленіе магистерскихъ диссертацій, каковыя по Уставу академій они обязаны представить чрезъ два года по поступленіи на доцентскую должность, а они не представили ея въ продолженіе 5-ти, 7-ми, 12-ти и даже 16-ти лѣтъ. Явное сочувствіе революціонному университетскому движенію, явное желаніе уничтожить въ Россіи просвѣщенную іерархію чрезъ истребленіе въ академіи монашества (главная цѣль записки) показываетъ со всею ясностью, что авторы ея проникнуты враждебнымъ отношеніемъ къ Православной Церкви и желали бы ее подчинить протестантскому вліянію, а потому должно думать не о томъ, чтобы академію вручать такимъ писателямъ, а о томъ, какъ бы ее вовсе освободить отъ подобныхъ сотрудниковъ. То же должно сказать и о прочихъ академическихъ профессорахъ-автономистахъ. Напротивъ, высшая церковная власть должна внимательно слѣдить за избраніемъ новыхъ академическихъ преподавателей, ограждая выборы отъ вліянія кумовства, интригъ и зависти молодымъ талантамъ. Отъ послѣдней пострадала Казанская Академія, устранивъ кандидата на каѳедру гомилетики іеромонаха Михаила; также Московская, не допустивъ въ свою среду извѣстнаго противосектантскаго миссіонера Д. Боголюбова на каѳедру обличенія сектантства. При выбор-

номъ ректорѣ протоіереѣ Смирновѣ полученіе каѳедръ и прочихъ академическихъ должностей было связано съ женитьбой на одной изъ его восьми дочерей; подобное же было и въ Кіевской Академіи при выборныхъ инспекторахъ. Петербургская Академія устранила ради кумовства кандидатуру на философскія каѳедры такихъ лицъ, какъ Вл. Соловьевъ и Н. Аксаковъ и предпочла имъ сына протоіерея Дебольскаго. Совѣты профессоровъ вообще совершенно напрасно присвоиваютъ себѣ монополію преданности наукѣ, а церковной власти—пренебреженіе къ интересамъ послѣдней. Напротивъ, индифферентизмъ и чисто семейное начало въ отношеніяхъ къ научнымъ интересамъ—къ выбору стипендіатовъ, новыхъ доцентовъ, къ распредѣленію стипендій и присужденію ученыхъ степеней—это печальныя свойства вырождающихся ученыхъ обществъ, умѣющихъ ревновать только о пріобрѣтеніи себѣ новыхъ правъ, не оправдавъ законнаго пользованія уже данными имъ привилегіями, за что и подлежатъ они Господню слову „*Отъ неимущаго же, и еже мнится имѣя, взято будетъ отъ него*“ (Мѳ. XV, 29). Напротивъ, дѣйствительно работавшіе ученые мужи академій сами приглашаются начальниками для авторитетнаго совѣта, и сохраняютъ вліяніе на дѣла, не домогаясь онаго.

Четвертая докладная записка: о патріаршествѣ.

Разосланные епархіальнымъ архіереямъ отъ Святѣйшаго Синода вопросные пункты, по выраженію ихъ составителя, К. П. Побѣдоносцева, исчерпывали всѣ положенія извѣстнаго теперь въ печати синодальнаго всеподданнѣйшаго доклада о преобразованіи церковнаго управленія въ Россіи на каноническихъ началахъ. Но въ этихъ пунктахъ умолчана главная мысль доклада — о возстановленіи пахріаршества. Мысль эта есть главная въ дѣлѣ церковнаго возрожденія, какъ по своей собственной важности, такъ особенно потому, что только съ ея осуществленіемъ возможно возвратить и всѣ прочія, утраченныя русскою помѣстною Церковью, основы православнаго церковнаго строя.

Кто можетъ отрицать, что и бытъ русской паствы, и всѣ противоканоническія начала въ церковномъ управленіи, и сословность духовенства и разрывъ требуемаго нашею вѣрою единенія съ другими помѣстными церквами, — что все это искаженіе православія началось вмѣстѣ съ паденіемъ патріаршества? Что патріаршество было упразднено вовсе не

по тѣмъ основаніямъ, которыя приведены въ Регламентѣ, какъ сознательная ложь (и все-таки они заучиваются въ школахъ),—а только для того, чтобы устранить главнаго защитника церковнаго строя, несовмѣстимаго съ еретическимъ и языческимъ укладомъ новой жизни. Здѣсь поистинѣ исполнилось пророческое и Господне слово: „поражу пастыря, и разыдутся овцы стада“ (Мѳ. XXVI, 31).

И, конечно, не стоитъ и теперь толковать ни о какихъ соборахъ, ни о возрожденіи духовной школы, ни о возрожденіи прихода, пока не будетъ патріарха. Все это останется одними словами, да и то въ лучшемъ случаѣ, а въ худшемъ, что мы уже видимъ, вмѣсто возстановленія каноническаго строя, будутъ, напротивъ, разрушаться самыя основы нашихъ каноновъ и нашей вѣры. Что мы видимъ теперь въ духовныхъ журналахъ, на всякаго рода епархіальныхъ съѣздахъ, какъ не отраженіе современнаго революціоннаго нигилизма? Московская Академія почти открыто проповѣдуетъ введеніе въ Россіи протестантства, духовные отцы—сверженіе епископата, духовныя школы — полное омірщеніе, и всѣ вмѣстѣ — однихъ только сословныхъ и имущественныхъ привилегій. О Богѣ, о спасеніи, о молитвѣ, объ исправленіи нравовъ клира и мірянъ, вообще — о чемъ бы то ни было, что написано въ евангеліи и въ канонахъ, никто ни слова.

Вотъ во что обратилось *пробужденіе духовенства*, начавшееся въ Св. Синодѣ съ рѣчей о возстановленіи священныхъ каноновъ. Совершилось то, что дѣлается въ революціонныхъ кругахъ, которые начавъ рѣчи объ автономіи, о свободѣ религіозныхъ убѣжденій и печати, быстро переходятъ къ забастовкамъ, бойкотамъ и, наконецъ, къ открытому возстанію для ниспроверженія государственной власти и самаго государства. Такъ точно и духовная журналистика теперь старается упразднить и самую Православную Церковь, при чемъ нѣкоторые профессора открыто заявляютъ, что православіемъ слѣдуетъ именовать ту степень религіознаго самосознанія, до которой доросла данная эпоха (такъ что православій со времени пятидесятницы было бы уже, по крайней мѣрѣ, сорокъ восемь — по числу поколѣній), при этомъ, разумѣется, они считаютъ выразителями эпохи свои тощіе плагіаты изъ протестантскихъ журналовъ.

Не мудрено, конечно, понять, почему либеральная духовная и свѣтская печать, сперва привѣтствовавшая синодальные доклады о востановленіи патріаршества, вообразивъ въ нихъ нѣчто похожее на ихъ забастовки и резолюціи, потомъ, раскусивъ, что рѣчь идетъ не о церковной революціи, а о возстановленіи православія, забила тревогу и объявила самую

ожесточенную войну главнымъ поборникамъ православія — епископству и монашеству. Церковные паразиты, т. е. невѣрующіе профессора и очень маловѣрующіе либеральные іереи, отлично поняли, что они могутъ существовать и питаться только на больномъ тѣлѣ церковномъ, а если оно будетъ вновь здраво, если православіе будетъ возстановлено въ своихъ главнѣйшихъ канонахъ, то эти паразиты будутъ свергнуты съ церковнаго тѣла, и возрожденная помѣстная Церковь сохранитъ себѣ только преданныхъ православію дѣятелей.

И вотъ они, слѣдуя методу государственныхъ революціонеровъ, открыли широкіе источники всякой клеветы, передержекъ и фальшивыхъ воздыханій, чтобы опачкать епископство, монашество, вѣрующую паству изъ простого народа (см. „Богосл. Вѣстникъ“ ноябрь, 1905 г.) и особенно — значеніе патріаршества.

Такъ, профессоръ Каптеревъ въ своихъ статьяхъ („Бог. Вѣст.“) представляетъ введеніе патріаршества дѣломъ только благочестиваго желанія царя Ѳеодора Ивановича, дѣломъ не церковнымъ и не народнымъ, и спрашиваетъ: почему-же надѣются теперь чрезъ возвращеніе его достигнуть какого-то духовнаго возрожденія Россіи? Но авторъ или по недомыслію, или сознательно обманывая читателя, умалчиваетъ о томъ, что въ XVI вѣкѣ канонической патріархъ замѣнилъ столь-же каноническаго митрополита, а теперь Церковь наша управляется міряниномъ, оберъ-прокуроромъ, или оффиціально—учрежденіемъ коллегіальнымъ, никогда невѣдомымъ Христовой Церкви. Ѳеодоръ Ивановичъ ревновалъ о возвышеніи титула первоіерарха, а теперь у насъ нужда не въ титулѣ только, но въ самомъ носителѣ власти.

Церковь на землѣ воинствуетъ съ внѣшними ей врагами вѣры; въ настоящее время она воинствуетъ и съ внутренними врагами, ибо у насъ происходитъ повтореніе *ереси жидовствующихъ* среди мірянъ и части клира, какъ и въ XVI вѣкѣ; ересь эта заключалась въ нравственномъ растлѣніи, въ цинизмѣ и безвѣріи, возведенными въ принципъ. Церковь должна воинствовать всѣмъ дарованнымъ ей духовнымъ оружіемъ, а наипаче *отлученіемъ*, дабы невѣрующіе кощунники не носили личину людей церковныхъ. Воинство нуждается въ военачальникѣ, а его у насъ нѣтъ. Православная, на бумагѣ господствующая, а на дѣлѣ порабощенная паче всѣхъ вѣръ. Церковь лишена въ Россіи того, что имѣютъ и латиняне, и протестанты, и армяне, и магометане, и ламаиты,—лишена законнаго главы и отдана въ порабощеніе мірскимъ чиновникамъ, прикрывающимся собраніемъ шести, семи по-полугодно смѣняемыхъ архіереевъ и двухъ іереевъ. Кто же не знаетъ, что такое учре-

жденіе не каноническое? что оно не утверждено было при своемъ основаніи двумя патріархами, да еслибъ и было утверждено всѣми четырьмя, то это говорило бы только о незаконномъ дѣйствіи патріарховъ, а не о канонической законности синодальнаго управленія, такъ какъ никакіе патріархи не могутъ утвердить и авторизировать учрежденія, невѣдомаго Святому Православію и придуманнаго единственно для его ослабленія и растлѣнія.

Православіе никогда не знало помѣстныхъ церквей безъ первенствующаго; мартовскій синодальный докладъ приводитъ важнѣйшіе законы, подтверждающіе необходимость имѣть помѣстной церкви Первосвятителя, а къ нынѣшнему синодальному правленію, къ нашей обезглавленной Церкви россійской вполнѣ примѣнены слова Св. Писанія: *„когда страна отступитъ отъ закона, тогда много въ ней начальниковъ; а при разумномъ и знающемъ мужѣ она долговѣчна“* (Притч. XXVIII, 2).

Но высшее правленіе Церкви есть соборъ? Несомнѣнно такъ, только не надо забывать, что соборы у насъ и прекратились вмѣстѣ съ прекращеніемъ патріаршества. Патріархъ—власть исполнительная, какъ писалъ въ мартѣ Св. Синодъ во всеподданнѣйшемъ адресѣ, а творческая и законодательная сила—соборъ, но соборъ не можетъ собираться самъ собою, не можетъ самъ провести въ жизнь своихъ постановленій, не можетъ вести постоянную борьбу за Церковь противъ враждебныхъ ей теченій общественной жизни, особенно теперь, когда послѣдняя столь чужда главныхъ основъ христіанства—смиренія, воздержанія и любви, а направляется самолюбіемъ, чувственностью и себялюбіемъ.

34-е правило св. Апостолъ гласитъ: *„епископамъ всякаго народа подобаетъ знати перваго въ нихъ и признавати его, яко главу, и ничего, превышающаго ихъ власть, не творити безъ его разсужденія* и т. д. Такого главу имѣли епископы всѣхъ народовъ, кромѣ россійскаго, за послѣднія 200 лѣтъ. Между тѣмъ насущная въ немъ нужда явствуетъ изъ 9-го правила Антіохійскаго собора: „въ каждой области епископамъ должно вѣдати въ митрополіи начальствующаго *и имѣющаго попеченіе о всей странѣ*, такъ какъ въ митрополію отовсюду стекаются всѣ, имѣющіе дѣла. Посему разсуждено, чтобы онъ и честію преимуществовалъ, и чтобы прочіе епископы ничего особенно важнаго не дѣлали безъ него, по древле принятому отъ отецъ нашихъ правилу“. „Никому да не будетъ позволено собирать соборы самимъ по себѣ, безъ тѣхъ епископовъ, коимъ ввѣрены митрополіи“ (Ант. 20): иначе соборъ будетъ незаконнымъ и постановленія

его не дѣйствительны (Ант. 16), не дѣйствительны и епископы, избранные и постановленные безъ воли митрополита (Перв. 6 и 4), а сами митрополиты утверждаются патріархомъ (Чет. 28) и отъ него пріемлютъ судъ по жалобамъ на нихъ (Четв. 9 и 17), а если и симъ судомъ недовольны, то отъ патріарха Царя-града [1]).

Нужда въ патріаршей власти, а равно и значеніе послѣдней усиливается по мѣрѣ того, какъ строй жизни подвѣдомственныхъ епархій централизуется, нивелируется и особенно—вступаетъ въ борьбу съ мірскимъ растлѣніемъ. Въ настоящее время, да и уже давно, централизація церковнаго управленія усилилась до крайности. Всякая попытка къ административной иниціативѣ въ епархіи должна вѣдаться съ высшимъ церковнымъ управленіемъ; епархіи лишены своей казны, лишены управленія надъ богословскими школами, надъ преподаваніемъ закона Божія въ школахъ свѣтскихъ; поставленіе настоятелей монастырей, членовъ консисторій, изданіе всякаго рода общихъ распоряженій,—все исходитъ отъ высшаго церковнаго управленія. Въ немъ главное условіе церковнаго творчества, отъ него исходитъ ученіе Церкви, имущественное содержаніе церковныхъ учрежденій; въ него стекаются собираемыя въ храмахъ деньги; епископы являются больше исполнителями предписаній высшей церковной власти, нежели начинателями церковныхъ дѣлъ. Какой же, сколько нибудь искренній, наблюдатель не пойметъ, что въ правильности этого высшаго управленія, въ его согласіи съ волею Божіею (выраженною въ свящ. канонахъ) заключается главнѣйшее условіе спасительной дѣятельности Церкви, что извращеніе высшаго ея правленія вездѣ и всегда, а особенно въ необъятной, но крѣпко сцентрализованной Церкви русской, есть растлѣніе всей церковной жизни и что исправить этого зла никакими мѣрами невозможно, пока не устранена главная его причина.

Такова нужда Россіи въ каноническомъ Первосвятителѣ. Нужно-ли доказывать, что онъ долженъ именоваться патріархомъ, какъ духовный глава помѣстной Церкви, многократно превосходящей населеніемъ и пространствомъ всѣ четыре вселенскихъ патріархата, вмѣстѣ взятыхъ,—и какъ начальникъ по крайней мѣрѣ семерыхъ митрополитовъ. Третій вселенскій Соборъ, какъ бы провидя Духомъ Божіимъ возможность умаленія величія Церквей помѣстныхъ мірскою властью, постано-

[1]) Посему и П. Никонъ требовалъ суда у Цареградскаго патріарха (ср. незнаніе сего правила проф. П. Тихомировымъ „Богосл. Вѣстн.“ 1905 г. „О синодальномъ управленіи“) и сіи-то правила имѣлись въ виду и сознательно отрицались присягою членовъ Св. Синода (нынѣ отмѣненной въ томъ, что они крайнимъ судьей своимъ почитаютъ Россійскаго Государя).

вилъ въ 8-мъ правилѣ своемъ: „да не преступаются правила святыхъ отецъ, да не вкрадывается, подъ видомъ священнодѣйствія, надменность власти мірскія: и да не утратимъ мало-по-малу, непримѣтно, тоя свободы, которую даровалъ намъ кровію Своею Господь Іисусъ Христосъ, освободитель всѣхъ человѣковъ. И такъ святому и вселенскому Собору угодно, чтобы всякая епархія сохраняла въ чистотѣ, и безъ стѣсненія, сначала принадлежащія ей права, по обычаю издревле утвердившемуся".

Вотъ почему четыре восточныхъ патріархата сохраняютъ и величіе власти, и величіе чести, не смотря на то, что внѣшнее значеніе трехъ изъ нихъ, а особенно Александрійскаго, низведено до степени незначительной греческой епархіи, а въ Россіи Александрійская церковь съ ея 30.000 паствы едва составила бы одно благочиніе, каковыхъ въ одной епархіи бываетъ 50 и 100.

Говорятъ (проф. Каптеревъ и др.), что патріаршество у насъ и принято безъ сочувствія клира и народа, и уничтожено при общемъ равнодушіи, и теперь никому не нужно. Да, оно не нужно церковнымъ паразитамъ, но насколько оно было дорого русскому народу, это видно изъ того-же петровскаго Регламента, гдѣ сказано, что народъ чтитъ патріарха паче, чѣмъ державнаго царя; это видно изъ описаній Россіи XVII вѣка, напр. арабомъ Павломъ Алеппскимъ, который сообщаетъ, что не только въ Москвѣ и Царь, и народъ встрѣчалъ патріарха со слезами радости, но даже суровый воинъ Богданъ Хмѣль, ведя патріарха подъ руку, плакалъ отъ умиленія; житіе пр. Діонисія Троицкаго свидѣтельствуетъ о таковомъ же пріемѣ патріарха Іерусалимскаго Ѳеофана; о томъ же свидѣтельствуетъ житіе патріарха Никона и описаніе его погребенія. При Петрѣ Первомъ скорбящіе москвичи, не имѣя патріарха, поклонялись пустовавшему патріаршему мѣсту, а главное — всякое патріотическое и церковное движеніе въ XVIII вѣкѣ соединялось съ мыслью о возстановленіи патріарха; какъ это видно даже изъ книги проф. Благовидова — объ Оберъ-Прокурорахъ Св. Синода, гдѣ авторъ старается доказать, что самая Церковь есть пережитокъ старины, подлежащій постепенному упраздненію.

Всѣ знаютъ, что отсутствіе у насъ патріарха, какъ верховнаго пастыря, является главною причиной отчужденія отъ Церкви раскольниковъ—ревнителей каноновъ; теперь они собираются создать своего лжепатріарха и обѣщаютъ возить его по Москвѣ въ золотой каретѣ 12-ю лошадьми.

Чѣмъ, какъ не страхомъ предъ любовію народа къ патріаршему сану, можно объяснить настоятельное стараніе мір-

скихъ властей о недопущеніи въ предѣлы Имперіи восточныхъ патріарховъ со времени упраздненія патріарха всероссійскаго? Холмскіе бывшіе уніаты, отвлекаемые въ папизмъ, на епархіальномъ съѣздѣ 17 мая 1905 года просили разрѣшенія поминать на ектеніяхъ хотя Іерусалимскаго патріарха, чтобы доказать, что наша православная Церковь не безглавая, не „казенна віра", какъ ее честятъ латиняне, но тоже имѣетъ верховныхъ пастырей-

Патріархъ былъ и будетъ въ глазахъ клира и паствы олицетвореніемъ славы Христовой Церкви, выразителемъ народнаго единодушія въ православной вѣрѣ. Онъ — духовный вождь разноплеменной православной паствы, предметъ общей восторженной любви и сосредоточіе церковнаго самосознанія христіанъ. Таковъ для эллиновъ Патріархъ Константинопольскій, для православныхъ арабовъ Патріархъ Антіохійскій и для разноплеменной паствы Палестины, а равно и для всѣхъ поклонниковъ гроба Господня — Патріархъ Іерусалимскій. У насъ съ введеніемъ патріаршества высоко поднимется религіозное и народное чувство, значительно реализуется сама Церковь въ сознаніи русскихъ людей, ослабнетъ вражда между православными племенами, совершенно ослабнетъ расколъ, поколеблется латинство и сектантство и могучею волною разойдется христіанскій энтузіазмъ въ клирѣ и паствѣ.

Въ наше время республиканскихъ увлеченій противъ патріаршества возражаютъ въ смыслѣ опасенія деспотизма надъ епископами, о чемъ упоминается и въ запискѣ по сему предмету К. П. Побѣдоносцева. Думаемъ, что въ этихъ опасеніяхъ прежде всего отсутствуетъ искренность. Нѣтъ такого порядка и учрежденія на землѣ, которое было бы вовсе застраховано отъ злоупотребленій, но думаемъ, что послѣднихъ наименѣе бываетъ въ томъ законодательствѣ, которое исходитъ отъ Бога и въ которомъ выражается священный строй православія: отъ поправокъ православной вѣры еретическими заимствованіями просимъ насъ избавить. Святые Отцы не глупѣе насъ были, устанавливая священные законы, да и то не отъ себя, а отъ Духа Божія.

По отношенію къ патріаршеству это станетъ вамъ вполнѣ ясно, когда мы вспомнимъ, что въ извѣстной запискѣ Архіепископа Волынскаго Агаѳангела доказано, что теперешній начальникъ архіереевъ, т. е. оберъ-прокуроръ Святѣйшаго Синода, имѣетъ въ жизни церкви больше власти, нежели имѣлъ Всероссійскій Патріархъ и болѣе, нежели каждый министръ во ввѣренномъ министерствѣ.

Не будемъ подробнѣе повторять его мыслей, но съ своей стороны укажемъ, что оберъ-прокуроръ на Св. Синодомъ

имѣетъ болѣе власти, нежели епархіальный архіерей надъ своею Консисторіей. Послѣдній, въ случаѣ несогласія съ консисторскимъ постановленіемъ, долженъ написать резолюцію, которая остается въ бумагахъ, какъ доносъ на неправильное или неразумное рѣшеніе. Если же оберъ-прокуроръ не согласенъ съ постановленіями Св. Сѵнода, то протоколъ послѣдняго уничтожается и пишется наново.

Чтобы не быть голословными, укажемъ на три подобныхъ случая, имѣвшихъ мѣсто въ прошлогоднюю зимнюю сессію. Въ ноябрѣ 1904 года Св. Сѵнодъ постановилъ всеподданнѣйше ходатайствовать о всероссійскомъ однодневномъ сборѣ на возстановленіе Васильевскаго собора въ Орвучѣ (въ качествѣ обѣта за благополучный исходъ войны), но г. Оберъ-Прокуроръ не изъявилъ на сіе согласія, протоколъ съ подписями былъ уничтоженъ и написано другое постановленіе съ разрѣшеніемъ объявить о сборѣ пожертвованій въ „Церковныхъ Вѣдомостяхъ“. Въ мартѣ 1905 года Св. Сѵнодъ избралъ на Финляндскую каѳедру Преосв. Тихона, Епископа Американскаго, но въ слѣдующемъ засѣданіи было заявлено предложеніе Оберъ-Прокурора о необходимости Преосв. Тихона для Америки, и назначеніе въ Финляндію послѣдовало иное. Наконецъ, въ томъ же мартѣ было постановлено и подписано давно желанное всѣми добрыми пастырями и чадами Церкви постановленіе о томъ, чтобы имущество умершихъ епископовъ зачислять въ ихъ монастырь или архіерейскій домъ и положить конецъ скандальной хроникѣ расхищенія архіерейскихъ денегъ и священныхъ предметовъ алчными родственниками, — но и этотъ проектъ благодѣтельнаго закона былъ остановленъ по желанію Оберъ-Прокурора.

При семъ не должно думать, что мы здѣсь встрѣчаемся съ актомъ деспотическаго насилія. Нѣтъ, это просто обычный порядокъ вещей, не измѣнившійся даже при такомъ благородномъ и гуманномъ прокурорѣ, какъ К. П. Побѣдоносцевъ. Разъ прокуроръ поставленъ, какъ отвѣтственное лицо за дѣлопроизводство извѣстнаго вѣдомства, то неизбѣжно, чтобы онъ относился къ послѣднему такъ-же, какъ всякій директоръ къ своему департаменту, какъ министръ — къ своему совѣту при министрѣ.

Не многимъ, даже духовнымъ лицамъ, извѣстно и то, напр., что назначеніе митрополитовъ, назначеніе членовъ Сѵнода, вызовъ тѣхъ и другихъ для присутствованія въ Сѵнодѣ и увольненіе снова въ епархію — зависитъ исключительно отъ Оберъ-Прокурора, что самаго Сѵнода объ этомъ и не спрашиваютъ; точно такимъ же способомъ производится награжденіе архіереевъ звѣздами и саномъ архіепископа. Понятно,

что въ Сводѣ Законовъ вы этого не найдете, что на бумагѣ все это опредѣляется какъ бы непосредственнымъ усмотрѣніемъ Государя Императора, но законодательство Сѵнодальное, начиная съ Регламента Петра I-го, тѣмъ и отличается, что въ немъ все сознательно недоговаривается или переговаривается, потому что нельзя же прямо и открыто узаконять подобное порабощеніе Церкви, именуемой господствующею въ законодательствѣ, которое желаетъ представить себя во всемъ согласнымъ съ православною вѣрою, изложенною въ канонахъ Вселенскихъ Соборовъ.

Итакъ, единоличный управитель россійской церкви существуетъ, и притомъ гораздо болѣе властный, нежели патріархъ, всегда ограниченный соборомъ епископовъ, только управитель сей есть простой мірянинъ, а возстановленіе каноническаго патріаршества было бы усиленіемъ не единоличнаго, и притомъ совершенно незаконнаго, управленія Церковью, но управленія соборнаго и законнаго. Совершенно справедливо говаривалъ покойный архіепископъ Тверской Савва († 1896), что исторію русской Церкви за XVI вѣкъ приходится писать по митрополитамъ, за XVIII вѣкъ — по государямъ, а за XIX-й — по оберъ-прокурорамъ. Что угодно будетъ Господу опредѣлить о семъ въ XX-мъ вѣкѣ, это въ Его святой волѣ.

Для многихъ съ нынѣшней осени потерялъ значеніе еще одинъ важный вопросъ: какъ совмѣстить патріаршество съ самодержавіемъ? но въ мартѣ сего года, когда поднялась рѣчь о патріархѣ, консервативныя газеты, едва ли искреннія, забили тревогу именно въ этомъ смыслѣ, на самомъ же дѣлѣ руководясь чисто партійными интересами человѣкоугодія не предъ тономъ, а предъ другими инстанціями.

Мы же отвѣтимъ на поставленный вопросъ такъ: хотя ревнители вѣры не должны ни предъ чѣмъ останавливаться для возстановленія истиннаго православія, но здѣсь нѣтъ никакой нужды въ выборѣ между двумя священными симпатіями русскаго православнаго сердца: патріаршество есть не ограниченіе самодержавія, а самая надежная его опора. И если бы неразумнымъ газетнымъ консерваторамъ не удалось очернить и оклеветать истинно церковнаго и святого желанія Св. Сѵнода въ мартѣ сего года, и Сѵнодъ могъ бы въ лицѣ предсѣдательствующаго митрополита доложить Монарху, что помѣстная Церковь почти 200 лѣтъ была насильственно лишена своего главы Государемъ Петромъ Первымъ, то нашъ Государь благоволилъ бы самъ возвратить Церкви то, что отнялъ Петръ и признать главою ея либо первенствующаго по чести Іерарха, либо Іерарха занимающаго патріаршую каѳедру, предоставивъ назначеніе дальнѣйшихъ патріарховъ избранію обычнымъ порядкомъ.

Если бы такое радостное событіе совершилось въ Великомъ Посту, то не позже Троицы состоялся бы и законный Соборъ Помѣстный съ участіемъ Восточныхъ Патріарховъ, а къ осени Святая Церковь процвѣла бы такою силою благодатной жизни и духовнаго оживленія, что оно бы увлекло паству далеко, далеко отъ тѣхъ звѣрскихъ интересовъ, которыми теперь раздирается наша родина, и Самодержавная Власть непоколебимо и радостно стояла бы во главѣ народной жизни. По лицу родной страны раздавались бы священныя пѣснопѣнія, а не марсельезы, въ Москвѣ гудѣли бы колокола, а не пушечные выстрѣлы, черноморскія суда, украшенныя бархатомъ и цвѣтами, привозили бы и отвозили преемниковъ апостольскихъ престоловъ Священнаго Востока, а не измѣнниковъ, не предателей, руководимыхъ жидами; и вообще революціи тогда бы не было ни теперь, ни въ будущемъ, потому что общенародный восторгъ о возстановленіи православія послѣ долгаго его плѣна и подступиться не далъ бы сѣятелямъ безбожной смуты.

Писать ли о томъ, что и понынѣ патріаршеству и самодержавію сочувствуютъ одни и тѣ же круги лицъ, одно и то же направленіе мысли? Да и можетъ ли быть рѣчь о папистическихъ притязаніяхъ патріарха при томъ униженіи вѣры, въ коемъ находилась послѣдняя въ 18 и 19 вѣкахъ? Напротивъ, высшей Власти приходилось бы постоянно прилагать стараніе о томъ, чтобы патріархи проникались сознаніемъ своихъ полномочій, не боялись всѣхъ и всего, чтобы громче и смѣлѣе поднимали свой голосъ въ странѣ, хотя бы по чисто духовнымъ, по чисто нравственнымъ вопросамъ жизни. И конечно, лишь при условіи такого дерзновенія главы мѣстной Церкви и прочіе пастыри ея оставили бы свое преступное молчаніе предъ всякой, даже временной, темной силой крамолы и безбожія и не оправдывали бы собою столь постыдно сбывшагося предсказанія Іеронима Преображенскаго, который въ одномъ пасквилѣ на имя Преосв. Амвросія Харьковскаго утверждалъ, что духовенство наше, столь усердно прославлявшее тогда самодержавіе, съ неменьшимъ усердіемъ начнетъ расхваливать и конституцію и республику, если подобныя теченія будутъ брать верхъ. Этотъ пасквиль покойный архіепископъ отпечаталъ, желая тѣмъ прибить въ позорному столбу автора, но, увы, авторъ и тогда встрѣтилъ общее сочувствіе въ повременной печати и теперь предсказанія его оправдались.

Вообще же заключимъ свою записку тѣмъ заявленіемъ, которое не разъ повторяли мы при самомъ возникновеніи рѣчи о возстановленіи каноновъ сею весною. Не отъ Самодержавной Власти должны мы опасаться препятствій этому

великому дѣлу, но отъ либеральныхъ теченій въ обществѣ и въ худшей части духовенства. „*Свѣтъ пріиде въ міръ, и возлюбиша человѣцы паче тму, нежѣ свѣтъ: бѣша бо ихъ дѣла зла. Всякъ бо дѣлаяй злая ненавидитъ свѣта и не приходитъ къ свѣту, да не обличатся дѣла его, яко лукави суть*“ (Іоан. III, 19—20).

Теперь уже ясно, что враговъ возстановленія Церкви больше, чѣмъ друзей ея, но если Преосвященные Іерархи рѣшатся стоять за истину до смерти, то Господь возвратитъ помѣстной Церкви Свою милость, возстановитъ ее въ канонической чистотѣ и славѣ, и возсоздастъ помраченное двумя вѣками ея дѣятельное братское единеніе съ прочими православными Церквами, дабы завершить радость христіанъ Соборомъ Вселенскимъ, на которомъ и ученіе вѣры будетъ вновь уяснено въ прежней его чистотѣ и въ полномъ освобожденіи отъ западныхъ примѣсей, и начертаніе совершенной жизни христіанъ будетъ предложено во всей ея нетлѣнной красотѣ и увлекающей силѣ.

Въ какомъ направленіи долженъ быть разработанъ уставъ духовныхъ академій? [1]).

Свои общія мысли о направленіи необходимой реформы духовныхъ академій я изложилъ въ статьѣ: „о спеціализаціи д. академій“ въ „Вѣрѣ и Разумѣ“ за 1897-й годъ; затѣмъ въ докладной запискѣ Святѣйшему Сѵноду за 1905-й годъ, а теперь, согласно желанію г. оберъ-прокурора Св. Сѵнода, излагаю въ третій разъ тѣ-же самыя мысли съ нѣкоторыми добавленіями. Мысли эти, уже 12 лѣтъ извѣстныя въ печати, сложились и укрѣпились въ моемъ сознаніи въ продолженіе 15 лѣтъ моей профессорской и ректорской службы въ трехъ академіяхъ и дальнѣйшихъ 8 лѣтъ моей продолжавшейся близости къ академической жизни; и такъ мои идеи опираются на 23-лѣтній опытъ.

Академія имѣетъ неодинаковое, но весьма важное значеніе и для духовенства и для общества. Духовенство наше почерпаетъ свои теоретическія убѣжденія, свои пастырскіе пріемы и свои взгляды на жизнь не непосредственно изъ Божественнаго Откровенія, которое изучается очень и очень немногими духовными лицами въ Россіи, но изъ школьныхъ учебниковъ, изъ духовныхъ журналовъ, изъ преданій своей

[1]) Напечатано въ „Миссіонерскомъ Обозр.“ 1909 г.

церковной школы и своего сословія. Всѣ эти, и печатные, и живые источники духовной жизни нашего клира до начала 20-го вѣка представляли собою нѣчто согласное, крѣпко сросшееся, своеобразное и довольно замкнутое, даже нѣсколько отрѣшенное и отъ жизни общества, и отъ жизни народа. Высшею руководительницею этого міра понятій, привычекъ, настроеній и добрыхъ, и не добрыхъ, была академія. На нее взирала съ уваженіемъ и послушаніемъ семинарія, на семинарію духовенство и въ послѣднее время—епархіальныя училища; академическими и семинарскими идеями наполнялись и духовные журналы, и епархіальныя вѣдомости. Иныя вліянія въ церковной жизни все болѣе и болѣе теряли свое значеніе. Семья священника, установившаяся издревле на началахъ быта народнаго, т. е. полумонастырскаго, постепенно смѣняла свой укладъ на традиціи епархіальныхъ училищъ: богослуженіе, даже въ сельскихъ церквахъ, съ заведеніемъ дѣтскихъ хоровъ изъ школьниковъ, все быстрѣе и быстрѣе теряло полноту и высоту своего содержанія и взамѣнъ того пополнялось внѣшними музыкальными и церемоніальными эффектами по образцу богослуженія семинарскихъ храмовъ-комнатъ, гдѣ оно построялось въ подражаніе сокращенной службѣ академическихъ церквей. Отношеніе батюшекъ и матушекъ къ школѣ, къ проповѣди, къ выбору газетъ и другого чтенія,— все это направлялось въ ту или другую сторону подъ вліяніемъ того или иного направленія мѣстной семинаріи, на которой въ свою очередь отпечатлѣвалась жизнь академіи и ихъ современнаго тогда настроенія.

Пока мнѣ приходилось смотрѣть на жизнь церковной школы извнутри, то, конечно, господствующимъ настроеніемъ было у меня недовольство, неудовлетворенность въ виду косности и сослуживцевъ, и учениковъ къ усвоенію Божественной ревности о вѣрѣ, усердія къ церковной молитвѣ, болѣе живого участія въ нравственной жизни общества и народа. Но такъ-какъ большая часть косныхъ или враждебныхъ элементовъ школы уходила на сторону, или оставалась въ церковной средѣ, какъ явленіе пассивное: то при взглядѣ на значеніе академій и семинарій извнѣ, изъ жизни и быта самого духовенства (что стало мнѣ доступно, какъ епархіальному архіерею), мнѣ пришлось усмотрѣть другую сторону дѣла. Духовная школа является самымъ главнымъ и почти единственнымъ опредѣлителемъ всего пастырскаго дѣла на Руси, всей той огромной зависимости отъ священниковъ нашей общенародной жизни. Правда, встрѣчаются иногда пастыри самородки, встрѣчаются пастыри, научившіеся своему „духовному художеству“ чрезъ слово Божіе, чрезъ общеніе съ народомъ,

чрезъ общеніе съ монастырскими старцами, наконецъ, чрезъ опытъ и чрезъ бѣдствія собственной жизни: но такихъ меньшинство, а огромное множество нашихъ клириковъ, сельскихъ священниковъ, городскихъ протоіереевъ и даже архіереевъ— это всецѣло произведеніе своего родового сословія, своей семинаріи, своей академіи, и академіи по преимуществу. Ошибку дѣлаютъ законодатели, думающіе начать возрожденіе духовенства съ коренного преобразованія семинарій; семинарія— это луна, которая можетъ только отражать свѣтъ солнца, а таковымъ для нея является и будетъ являться академія. Такъ будетъ и потому, что изъ стѣнъ академіи получаетъ семинарія своихъ учителей и начальниковъ, и потому, что ея наставники, отрѣшенные отъ внѣсословной жизни, ни откуда не почерпаютъ и не будутъ себѣ почерпать руководственныхъ идей въ области богословской и пастырской, кромѣ академій и академическихъ изданій.

Оставаясь въ условіяхъ замкнутой жизни, ни семинарскіе, ни академическіе наставники собственно и не подозрѣваютъ, какое огромное значеніе имѣютъ они въ жизни духовенства и всего народа, и какое могли бы имѣть въ жизни общества. Насколько они удовлетворяютъ своему призванію для народа,— это выяснится изъ дальнѣйшаго описанія академической жизни, ученой и учебной.

Свѣтское общество, или интеллигенція, а также и свѣтская школа, представляютъ собою, конечно, сорную ниву для пастырскаго дѣланія: еслибы не новизна узаконеній о свободѣ совѣсти, еслибы не нѣкоторый остатокъ у насъ національнаго чувства, еслибы вообще не сохранилось пока нѣсколько разнообразныхъ затрудненій въ измѣнѣ своей вѣрѣ, то, конечно, наша интеллигенція гужемъ пошла бы вонъ изъ церкви, то въ протестанты, то въ свободные мыслители. Но пока ее еще кое-что держитъ, и долго-ли будетъ держать, это неизвѣстно, и зависитъ это въ значительной степени отъ нашихъ академій или, выражаясь точнѣе,— отъ того, пожелаетъ-ли наконецъ Высшая Церковная Власть направить ихъ на пользу вѣры и Церкви, о чемъ у насъ менѣе всего заботятся.

Мы далеки отъ обольщенія въ томъ, будто общество „жаждетъ свѣта“, „ищетъ Бога“, ищетъ „нравственнаго обновленія“, будто его отдѣляетъ отъ Церкви только недоразумѣніе и взаимное непониманіе, которое является причиной того, что общество бѣжитъ за ложными болотными огоньками сектаторовъ, или же такихъ интеллигентныхъ хлыстовъ, какъ Розановъ и Мережковскій. Мы увѣрены, что главною причиной отчужденія является злая воля, какъ сказалъ Господь: *„всякій дѣлающій злое, ненавидитъ свѣтъ и не идетъ*

къ свѣту, чтобы не обличились дѣла его, потому что они злы" (Іоан. III, 20).

Однако за всѣмъ тѣмъ, сколько есть второстепенныхъ причинъ, отчуждающихъ отъ Церкви не только злыхъ, но и не совсѣмъ злыхъ и даже вовсе не злыхъ? Конечно, главная изъ такихъ причинъ заключается въ бытовой отчужденности пастырей Церкви отъ общества: этой бѣдѣ академія сразу помочь не сумѣетъ, но на ея прямой отвѣтственности лежитъ другая, весьма немаловажная причина духовной безпомощности тѣхъ отторженныхъ или отторгаемыхъ овецъ Христовыхъ, которыя Его ищутъ, но долго найти не могутъ. Это есть отчужденность *церковной мысли* отъ тѣхъ интересовъ—философскихъ, моральныхъ и общественныхъ, которыми живетъ общество. Здѣсь виновата уже не одна сословная разъединенность. Напротивъ, стремленіе слиться съ обществомъ охватило многихъ духовныхъ лицъ, особенно въ столицахъ, даже свыше желаемой мѣры, и что же? Попытка оказалась самой неудачной. Отцы либеральничали, а ихъ осмѣивали либеральные журналисты и называли институтками; отцы сантиментальничаютъ, а ихъ аудиторіи пустуютъ; отцы вдаются въ смѣлый раціонализмъ, а ихъ слушатели въ религіозно-философскомъ обществѣ не могутъ взять въ толкъ, о чемъ они собственно говорятъ. Въ 1890 году построили въ Петербургѣ, а впослѣдствіи въ Москвѣ и въ Кіевѣ, огромныя, прекрасныя залы для богословско-философскихъ лекцій интеллигентному обществу, и что-же? Такъ и не могли устроить этихъ лекцій при наличности академическихъ корпорацій, сотенъ законоучителей и пр. Пришлось усаживать на стулья залъ старушекъ въ платкахъ и чуйки и читать имъ житіе Св. Николая, либо описаніе Соловецкаго монастыря. Не споримъ, полезно и послѣднее, но „не здравіи, а болящіи требуютъ врача", а такихъ духовныхъ врачей для нашего общества не нашлось отъ нашихъ академій. И что особенно важно, — чѣмъ болѣе академіи удаляются отъ своей старой церковной жизни, чѣмъ болѣе стараются принять обличіе жизни университетской, тѣмъ далѣе становятся онѣ отъ общества, тѣмъ неспособнѣе понять его и быть понятыми съ его стороны. Отрицатели и скептики отъ нихъ брезгливо сторонятся, а вѣрующіе элементы интеллигенціи, въ родѣ Самаринскаго кружка въ Москвѣ, съ огорченіемъ махнули рукой на академіи, признавая за ними только сословные исканія и интересы, а отнюдь не религіозные. И дѣйствительно, чѣмъ дальше стремится наша академія по пути либерализма и отчужденія отъ Церкви, тѣмъ туже она запутывается въ сѣти самой мелкой сословной борьбы: за ректорскую должность безъ принятія священства,

за добавки къ жалованью, за вытѣсненіе монашества и т. п.: ничего идейнаго, ничего творческаго она сказать не можетъ, а производитъ только „бурю въ стаканчикѣ“. Иначе, конечно, и быть не могло. Что дастъ армія, если пожелаетъ быть какъ можно менѣе военной? Что дастъ купечество, если пожелаетъ какъ можно меньше торговать, или медицина, если будетъ отрицать свою терапію?

Наше общество нуждается въ теоретическихъ основаніяхъ для религіи. Оно все шире знакомится съ ея отрицаніемъ на почвѣ философской, естественно-научной, соціологической, экономической, исторической и даже экзегетической (Ренанъ, или Толстой), а отвѣта со стороны академической науки оно не слышитъ отчасти потому, что академія не умѣетъ заставить себя слушать, отчасти же потому, что она этихъ отвѣтовъ *и не имѣетъ*. Отсюда исходный пунктъ нашей рѣчи объ академической наукѣ и желательныхъ преобразованіяхъ въ ея преподаваніи студентамъ и въ ея развитіи въ трудахъ профессоровъ.

Мостомъ между богословіемъ и мірскою наукой является Основное Богословіе, или Апологетика, или такъ называемое „Введеніе въ Богословіе“; но апологетическій элементъ входитъ во всѣ отрасли богословскихъ наукъ, т. е. и въ Священное Писаніе, и въ Исторію Церкви, и во всѣ системы различныхъ богословій; можно сказать, что онъ преобладаетъ во всѣхъ этихъ курсахъ настолько, что стѣсняетъ, суживаетъ собою изложеніе самого положительнаго содержанія курса. Но что же? Этотъ господствующій въ богословіи элементъ, а равно и самя каѳедра апологетики, идетъ ровно на полвѣка сзади за современнымъ теченіемъ мысли; мало того: она не подаетъ надежды двинуться впредъ вотъ уже въ продолженіе 35 лѣтъ, именно съ тѣхъ поръ, какъ появилась серія переводовъ съ нѣмецкихъ, и отчасти французскихъ и англійскихъ апологій протоіерея Заркевича. Наша наука борется съ тѣнями умершихъ. Она какъ будто не слыхала, что уже не матеріалистъ Фогтъ господствуетъ надъ умами, а Л. Толстой, Марксъ, Вл. Соловьевъ, Ницше, декаденты и пр. Вѣдь это не имена отдѣльныхъ писателей: это цѣлыя ученія, цѣлыя системы, разработанныя большими школами ученыхъ, проникшія и въ эмпирическую науку, и въ литературу и въ *университетскую и газетную вѣру*, т. е. обратившіяся уже въ живое преданіе, принимаемыя прямо цѣликомъ молодыми головами, какъ объединительный общественный катихизисъ, какъ то настроеніе широкой среды, въ которую вступаетъ каждый студентъ, каждый интеллигентъ.

Что же академіи? Онѣ торжественно молчатъ. Нѣсколько

бѣглыхъ замѣтокъ въ духовныхъ журналахъ, двѣ — три монографіи, вродѣ Гусевскихъ, написанныя по старымъ, отжившимъ шаблонамъ: что онѣ значатъ противъ цѣлаго моря чернильной воды, вылитой въ университетахъ, въ редакціяхъ, въ типографіяхъ для проповѣди современныхъ лжеученій? Безсильное молчаніе академій тѣмъ поразительнѣе, что эти лжеученія вызываютъ ихъ на бой, обливаютъ ушатами грязи, объявляютъ двухсотлѣтнюю дѣятельность академій безполезною даже вредною и для культуры, и для самого христіанства. О томъ же кричатъ и съ правой стороны: поднимается цѣлое направленіе, которое заявляетъ, что у насъ догматика и этика далеко не согласныя со святоотеческою и съ вселенскими соборами, что чрезъ Большой Катихизисъ Лаврентія Зизанія мы набрались латинства, сами того не замѣчая, а этику переняли отъ Канта, что догматическое ученіе о сатисфакціи, о трехъ служеніяхъ І. Христа, и о многомъ другомъ невѣдомо св. отцамъ,—что понятія о чести, о любви къ самому себѣ, объ уваженіи ко всѣмъ взяты нашею этикою то изъ римскаго права, то изъ Канта. Правы ли эти критики, или нѣтъ, это другой вопросъ, но они вымазываютъ сажей лицо нашихъ академій, корятъ ихъ въ непониманіи христіанста и прямо въ невѣжествѣ. Толстой и Мережковскій пишутъ объ этомъ въ либеральныхъ журналахъ и книгахъ, а эти въ журналахъ духовныхъ, иногда даже въ академическихъ (напр., прот. Свѣтловъ), и что-же? Наша профессура съ ея повышеннымъ болѣзненнымъ самолюбіемъ молчитъ, принимая видъ, что она этого не замѣчаетъ, хотя „этого“ не замѣчать не могутъ не только ихъ студенты, но и семинаристы, даже среднихъ классовъ.

Въ чемъ же дѣло? Отвѣтъ очень простъ: *не съ кого списать*. У нѣмцевъ не было Толстого, у нѣмцевъ Марксъ не очень популяренъ, да и какъ то не связывается въ общественномъ сознаніи съ религіей: у нѣмцевъ нѣтъ почета сумасшедшему Ницше, у нѣмцевъ нѣтъ ни Мережковскаго, ни съ другой стороны Свѣтлова и Тарасія. — Профессора потеряли свое ученіе, иногда, правда, и смѣшное величіе: они чувствуютъ, что ихъ чтенія не соприкасаются съ религіозными и нравственными интересами современнаго общества, даже общества церковнаго. У нихъ есть критика на Лейбница и Вольфа, на соцініанъ и деистовъ, но кому все это теперь нужно?

И вотъ они, какъ бы извиняясь за свои пожелтѣлыя тетради, вытаскиваютъ ихъ украдкой изъ кармана и иногда даже довольны бываютъ, когда вмѣсто шести очередныхъ слушателей явятся только трое. Такое отношеніе ихъ къ аудиторіи подавляетъ въ нихъ энергію къ разработкѣ ученыхъ

вопросовъ и они либо вовсе бросаютъ перо, либо пускаются въ область полемики сословной, въ область политической и религіозной фронды, гдѣ нужна въ критикѣ только дерзость, а въ положительныхъ матеріяхъ — туманъ и неопредѣленность, чтобы угодить всѣмъ.

Едва ли найдется въ Россіи другая спеціальная школа, до такой степени потерявшая вѣру въ себя и въ свое назначеніе, и въ свою спеціальную науку. Въ 1905—1906 годахъ академіи открыто сдавались на капитуляціи университетамъ: просили принять ихъ въ составъ послѣднихъ въ качествѣ богословскаго факультета, обѣщая весьма неприкровенно перейти къ дружному отрицанію всего того, что онѣ защищали 200 лѣтъ: для этой цѣли религіознаго отрицанія вѣдь достаточно нѣмецкихъ образчиковъ по всѣмъ богословскимъ каѳедрамъ; но увы, неприступный предметъ академическихъ вожделѣній, т. е. университетская профессура, отвергла ихъ предложеніе, какъ сказочная волшебница Наина отвергла Фина. Не всѣ, конечно, академическіе профессора сочувствуютъ предательству своихъ товарищей, но что же они бездѣйствуютъ? вѣдь надо же отвѣчать вопрошающимъ независимо отъ того, суждено ли намъ имѣть четырехвостку и конституцію, гражданскій бракъ и народную милицію? Отвѣтъ — они и прежде были робки, а теперь совсѣмъ запуганы, подавлены и взяться за дѣло сами не могутъ.

Необходимо, чтобы церковная власть призвала академическую профессуру къ новой производительной богословской работѣ.

1) Необходимо самому Сѵноду издать примѣрныя программы академическихъ наукъ, какъ это есть въ Министерствѣ Народнаго Просвѣщенія и какъ было началъ работать Сѵнодъ въ послѣдніе годы жизни митр. Іоанникія. *Частнѣе*, необходимо внести въ науку Основного Богословія разборъ всѣхъ помянутыхъ лжеученій и потребовать его отъ всѣхъ четырехъ представителей этой каѳедры; тогда имъ придется или проснуться, или уйти, а для студентовъ станетъ совершенно невозможнымъ относиться безучастно въ аудиторіи къ тому, о чемъ они сами постоянно спорятъ по корридорамъ.

2) По системѣ богословія догматическаго и нравственнаго необходимо, чтобы наука дала себѣ отчетъ о томъ, что въ ея курсѣ имѣется чисто церковнаго богооткровеннаго, и что внесено отынуду. Въ эту работу старался ввести студентовъ профессоръ Нравственнаго Богословія протопресвитеръ Янышевъ въ послѣдніе годы службы, съ окончаніемъ которой сильно палъ интересъ къ богословской наукѣ въ нашихъ академіяхъ. Нужно ввести въ программу этихъ наукъ большой

отдѣлъ — соотношеніе ихъ системъ до западнаго вліянія на православное богословіе и послѣ него.

Скажутъ: но неужели вы думаете однимъ синодальнымъ приказомъ, однимъ или десятью параграфами устава пробудить жизнь и мысль въ академіяхъ? не въ нихъ-ли составлено извѣстное стихотвореніе:

„Уставы бо суть строгіе,
Да писаны суть вилами“ и пр.

Какой источникъ умственнаго пробужденія и отважнаго выступленія на борьбу мысли съ отрицаніемъ отыщете вы въ этой замкнутой средѣ?

Отвѣтъ: многое сдѣлаетъ и самый призывъ, и дѣлалъ онъ многое до 70-хъ годовъ, когда высшая церковная власть совершенно отвернулась отъ живого участія въ умственной жизни академій, которымъ прежде задавались отъ Синода то составленіе системъ, то курсовъ, то переводъ Библіи на русскій языкъ. Конечно, уставъ и призывъ — это внѣшній источникъ пробужденія: — нуженъ и внутренній, гдѣ онъ?

3) Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ мы предлагаемъ самую главную нашу мысль о коренномъ преобразованіи академическаго учебнаго дѣла. *Нужно въ академіяхъ не частями, а цѣликомъ пройти Св. Библію и исторію отеческой письменности или патрологію.*

Обыкновенно студенты выслушиваютъ въ академіяхъ длинныя и безполезныя гипотезы о времени, мѣстѣ и цѣли написанія всякой библейской книги и остаются совершенно неосвѣдомленными въ ея содержаніи, исключая нѣсколькихъ спорныхъ въ наукѣ отрывковъ. Предполагается, что Библія извѣстна студентамъ еще по семинарскимъ урокамъ, но это предположеніе еще болѣе нелѣпо, нежели считать историкомъ всякаго, кто добросовѣстно выучилъ гимназическій курсъ Иловайскаго. *Нельзя быть богословомъ-мыслителемъ, не зная Библіи,* а ея не знаютъ оканчивающіе академію, кромѣ двухъ, одного или даже ни одного студента; ея не знаютъ и профессора, не знаютъ часто и профессора Священнаго Писанія, просидѣвшіе всю жизнь надъ исагогикой (разработкой вводныхъ свѣдѣній въ священныя книги), или спеціализировавшіеся только въ одной части Библіи, какъ напр., покойный Якимовъ, Горскій П. И. и др., здравствующіе. — Необходимо имѣть по этой наукѣ не 2 или 4 лекціи, а 16, т. е. по 4 ежегодно и *протолковать* научно всѣ книги Ветхаго и Новаго Завѣта.

Всякій христіанинъ, изучившій Библію, бываетъ морали-

стомъ и отчасти религіознымъ философомъ, а если бы ее изучили въ цѣльности наши академисты, юноши съ философскимъ образованіемъ и историческою перспективою, то однимъ этимъ былъ бы положенъ конецъ безплодію академической науки: явилась бы и смѣлость мысли, и творчество, и нравственное одушевленіе.

4) Богослову необходимо знать всю патрологію въ такой именно степени обстоятельности, въ какой ее обыкновенно проходятъ въ академіяхъ до Кипріана или до Оригена, а для сего необходимо и по патрологіи имѣть не 4 и не двѣ лекціи, а 16, т. е. по 4 на каждомъ курсѣ. Отцевъ церкви у насъ не знаютъ вовсе студенты, не знаютъ ихъ профессора, исключая одного—двухъ. Потому-то и приходится послѣднимъ повторять зады у лютеранъ, что иныхъ толкователей Божественнаго Откровенія они не знаютъ. Недочетъ въ богословскомъ мышленіи, лишенномъ патрологическихъ познаній, сказывается главнымъ образомъ въ изъясненіи самыхъ потребныхъ для пастыря и законоучителя истинъ, истинъ нравственныхъ; великимъ моралистомъ можетъ быть только человѣкъ опыта, человѣкъ святой, а таковыхъ у протестантовъ не было и нѣтъ, и отъ того и зависитъ крайняя безжизненность современной богословской этики, именно той отрасли богословскаго вѣдѣнія, чрезъ которую открывается особенно широкій путь къ вліянію на общество и особенно мощный подъемъ религіознаго одушевленія, такъ какъ здѣсь Божественное Откровеніе совпадаетъ съ опытомъ нашего и внутренняго, и внѣшняго наблюденія.

Конечно, желательно, чтобы наша академическая наука предлагала своимъ слушателямъ уже готовыя, разумно и согласно съ преданіемъ Церкви построенныя системы взамѣнъ теперешней омертвѣлой схоластики; но если суждено академіямъ дождаться такого процвѣтанія богословскихъ наукъ, при которомъ выяснялась бы не только богопреданная истинность, но и живая разумность и возвышенная святость всѣхъ нашихъ догматовъ, нравственныхъ требованій и церковно-дисциплинарныхъ обязанностей: то это можетъ произойти только на почвѣ непосредственнаго ознакомленія работниковъ науки со всею полнотой и Св. Писанія, и Свящ. Преданія, а не чрезъ одно только посредство учебныхъ системъ, притомъ построенныхъ внѣ истинной Церкви на почвѣ Аристотеля, Ѳомы Аквината, Лютера и Канта, и лишь отчасти подскобленныхъ на православный ладъ.—Правда и то, что не сразу, не съ перваго же пятилѣтія, быть можетъ, прорвется живой потокъ истинно-православной и національной науки, но зерно для ея свободнаго произрастанія заключается именно въ томъ,

чтобы усваивать ученіе Церкви отъ нея непосредственно, а не изъ кусочковъ и обрывковъ.

5—6) Такъ же точно должна быть поставлена Исторія Церкви, Церковное Право, причемъ студентъ академіи долженъ прочитать самъ и дать отчетъ въ трехъ древнѣйшихъ историкахъ Церкви и знать Книгу Правилъ такъ, какъ хорошій школьникъ — катихизисъ, а то вѣдь теперь этой книги они не знаютъ вовсе, не знаютъ ея и профессора и даже высшее духовенство.

7) Церковь не есть явленіе исторически-прошедшее. Она живетъ и нынѣ, сознательный служитель ея, возвышаясь надъ вѣрующимъ народомъ философскимъ развитіемъ, не долженъ быть однако чуждъ того подъема молитвеннаго духа, той благоговѣйной любви къ живому общенію съ Богомъ и святыми, какая столь присуща церковнымъ общинамъ нашимъ, нашему вѣрующему народу. Съ тѣхъ поръ, какъ церковное мышленіе удалилось изъ среды жизни общецерковной и заключилось въ жизни сословной школы, христіане сосредоточили свое общеніе съ небомъ преимущественно въ области чувства, въ области прекраснаго.

Посему необходимо, чтобы богословы не были невѣждами въ этомъ сосредоточіи вѣры народа, какъ теперь большинство ихъ. Въ академіяхъ необходимо основать каѳедру исторіи церковнаго искусства, съ которой преподавалась бы и *исторія церковной архитектуры, и живописи, и пѣнія*; здѣсь необходимо знакомить слушателей со всѣми извѣстными христіанскими святынями, ввести нѣчто вродѣ *церковной географіи* съ описаніемъ важнѣйшихъ религіозныхъ и богослужебныхъ обычаевъ различныхъ православныхъ народовъ. Ничего этого въ современной академіи нѣтъ и не было: ея кандидаты и магистры часто понятія не имѣютъ о христіанскомъ Іерусалимѣ, не могутъ перечислить автокефальныхъ православныхъ церквей и православныхъ народностей; студенты Московской академіи часто не знаютъ, гдѣ почиваютъ мощи св. Петра, Алексія, Іоны и Филиппа, а Казанскіе—гдѣ мощи св. Гурія, Варсонофія и Германа, и кто они были.

Небольшіе отрывки изъ исторіи церковной архитектуры и живописи преподаются иногда съ академической каѳедры Церковной археологіи и литургики, но ихъ необходимо раздѣлить на двѣ самостоятельныя каѳедры, усвоивъ послѣдней исторію и разборъ богослужебныхъ чинопослѣдованій и практическое изученіе различныхъ современныхъ богослужебныхъ обычаевъ.

8—10) Литургику, Гомилетику и Пастырское Богословіе должны преподавать только лица духовныя, да и прочіе бого-

словскіе предметы можно предоставить свѣтскимъ лицамъ только на принятый срокъ искуса, т. е. на три года, а затѣмъ они должны принимать священный санъ, или искать другой должности. Есть православный богословскій факультетъ въ Австріи, въ Черновецкомъ университетѣ: тамъ всѣ профессора-пресвитеры и всѣ студенты носятъ духовную одежду, какъ церковные клирики. То-же должно постепенно ввести и у насъ. Богословское мышленіе, богословское разумѣніе требуетъ благоговѣйной любви и молитвы, а уклоненіе наставниковъ отъ священнаго сана что обозначаетъ, какъ не маловѣріе и равнодушіе къ церкви? въ свое время они были посвящены въ стихарь, а затѣмъ предпочли священному званію мірской чинъ, а таковыхъ 7-е правило 4-го Вселенскаго Собора предаетъ анаѳемѣ. Если же даже преподаватели вышеназванныхъ трехъ церковно-практическихъ наукъ не будутъ облечены въ священный санъ, то и самыя науки эти, по поводу которыхъ только и существуютъ духовныя школы, ибо ихъ питомцы должны научиться служить въ церкви, проповѣдывать слово Божіе и пасти Христово стадо,—самыя науки эти лучше упразднить, потому-что при теперешнемъ ихъ положеніи, въ устахъ свѣтскихъ профессоровъ онѣ представляютъ собою одно издѣвательство: обязательную въ каждомъ году проповѣдь студенты списываютъ; вмѣсто искусства проповѣдничества, слушаютъ только исторію проповѣднической литературы, а вмѣсто Пастырскаго Богословія отрывки изъ патрологіи.

11—15) Науки философскія (Логика, Психологія, Исторія Философіи и Метафизика), по правдѣ сказать, единственныя, которыя съ нѣкоторымъ интересомъ слушаются студентами, конечно, не должны быть сокращены въ своемъ объемѣ, точно также и русская литература, потому что послѣдняя раскрываетъ предъ студентами умственную и бытовую жизнь нашего общества, непосредственно имъ незнакомаго. Но такія искусственно *пристегнутыя* и нефакультетскія науки, какъ гражданская исторія древняя, исторія средняя и новая, языкъ латинскій и языкъ греческій и исторія иностранныхъ литературъ должны быть безусловно исключены изъ курса духовныхъ академій, какъ предметы, никѣмъ не изучаемые изъ студентовъ, плохо преподаваемые профессорами изъ семинаристовъ, да еще при двухнедѣльныхъ лекціяхъ, далѣе,—какъ предметы по своей безынтересности (съ факультетской точки зрѣнія) разслабляющіе усердіе и вниманіе учащихся и понуждающіе ихъ съ перваго же курса избѣгать посѣщенія многихъ лекцій. По той же причинѣ должны быть исключены хотя и богословскія, но искусственно созданныя науки — би-

блейской исторіи и библейской археологіи, такъ какъ ихъ содержаніе цѣликомъ вмѣщается въ наукѣ Священнаго Писанія.

16—18) За то необходимо раздѣлить на три самостоятельныя каѳедры Обличеніе раскола и Обличеніе инославія и сектантства, приблизивъ первую къ наукѣ Церковнаго Права и Литургикѣ, а вторую къ Догматическому и Нравственному Богословію. Изученія сектантства и полемики противъ него въ нашихъ академіяхъ почти вовсе нѣтъ, потому-то эти секты очень близки къ лютеранству, которое въ академіяхъ въ такомъ почетѣ. Намъ думается, что лучше бы сдѣлать такъ: одна каѳедра—Сравнительное богословіе—полемика съ латинствомъ, другая—полемика съ протестантствомъ и сектами, и третья—полемика съ расколомъ и хлыстовщиной.

Практическія занятія студентовъ въ пастырскихъ и миссіонерскихъ наукахъ должны выражаться въ произнесеніи проповѣдей и обсужденіи ихъ между собою, въ примѣрныхъ урокахъ по закону Божію въ школахъ низшихъ и среднихъ, въ участіи въ противораскольническихъ и противосектантскихъ собесѣдованіяхъ, на что разнаго рода начетчики охотно согласятся даже въ стѣнахъ академій. Однако студенческое проповѣдничество не должно совершаться при томъ безучастіи профессоровъ гомилетики и полемики, какъ это было донынѣ. Профессоръ не долженъ оставить ни одного изъ своихъ слушателей безъ руководственныхъ указаній какъ по поводу содержанія его поученій, какъ и по поводу произнесенія. Кромѣ того, студентамъ долженъ быть открытъ доступъ къ лучшимъ современнымъ пастырямъ и старцамъ, дабы они видѣли, какъ можетъ добрый пастырь поднять душу христіанина, а то теперь они знаютъ о нихъ только изъ романа Достоевскаго: „Братья Карамазовы“. Сверхъ того, необходимо для оживленія преподаванія устраивать обсужденіе студентами своихъ семестровыхъ сочиненій, которыя обыкновенно бываютъ не меньше любого кандидатскаго сочиненія старшихъ студентовъ университета. Такихъ семестровыхъ сочиненій студенты пишутъ въ продолженіе всего курса 9, да десятое кандидатское. Можно-ли признать нормальнымъ, что товарищи, живущіе и трудящіеся въ одной и той-же комнатѣ, такъ и не подѣлятся другъ съ другомъ плодами своихъ двухмѣсячныхъ, иногда очень усидчивыхъ и талантливыхъ работъ? Развѣ для того дана человѣку мысль и разумъ, чтобы прятать ихъ отъ всѣхъ?

Самое задаваніе семестровыхъ работъ не должно быть столь индивидуальнымъ дѣломъ профессора, какъ это бываетъ теперь! Нужно обсудить темы въ конференціи и поставить дѣло такъ, чтобы каждый студентъ изъ девяти сочиненій на-

писалъ одно экзегетическое, одно по разработкѣ древняго документа, одно этическаго содержанія, одно литературное, одно полемическое или критическое и т. д. Нужно при этомъ вызывать молодую мысль къ самодѣятельности, а не склонять ее къ вѣчному компилированію, какъ это принято теперь, благодаря чему умственные таланты въ Академіи не развиваются, а гаснутъ: въ семестровыхъ сочиненіяхъ можно встрѣтить блестящее сверканіе таланта и творчества, въ кандидатской онъ уже старается припрятаться за множествомъ цитатъ, магистерскія-же пишутся или списываются всегда по шаблону историческихъ монографій, а докторскія бываютъ если не компиляціей, то плагіатомъ.

Всѣ эти мысли о содержаніи и способѣ преподаванія наукъ и о сочиненіяхъ необходимо выразить, не какъ благочестивое пожеланіе, а въ точныхъ параграфахъ устава, но мы предлагаемъ не проектъ самаго устава, а только проектъ директива къ его составленію. Мы увѣрены, что при выполненіи указанныхъ условій у профессоровъ и студентовъ непремѣнно проснется интересъ къ своему дѣлу и одушевленіе въ работѣ, а когда это совершится, то академія перестанетъ стоять внѣ жизни, внѣ общественной мысли, внѣ религіознаго вліянія на общество и народъ. Тогда закипитъ жизнь и въ семинаріяхъ, проснется и прежнее духовенство, а новое войдетъ въ свое дѣло не съ тою неуклюжею застѣнчивостью, которая выдаетъ человѣка, неувѣреннаго въ правотѣ своего дѣла, или не освѣдомленнаго въ немъ: но войдетъ въ свою паству, какъ дѣлатель, уже искусившійся и въ проповѣди, и въ преподаваніи, и въ увѣщаніи, и въ предстояніи общественной молитвѣ. Отчего такими входятъ въ жизнь совсѣмъ юные ксендзы, воспитывавшіеся въ внѣшнемъ удаленіи отъ жизни, въ условіяхъ строгаго послушанія и съ очень небогатымъ запасомъ познаній? Потому, что они не сызнова начинаютъ пастырское дѣланіе, а продолжаютъ ту-же дѣятельность и жизнь, которую проводили въ стѣнахъ школы, всецѣло приноровленной къ ихъ жизненному предназначенію. Тамъ, чѣмъ моложе ксендзъ, тѣмъ ближе въ его памяти семинарія, академія или университетъ, тѣмъ онъ одушевленнѣе и горячѣе, а у насъ добрый пастырь долженъ всему учиться сначала, если не хочетъ остаться чужакомъ для людей и для Бога.

Если академія сознаетъ себя, какъ школа церковная, православно—вѣроисповѣдная, борющаяся съ заблужденіями невѣрія и ересей, то возможно-ли ей будетъ тяготиться зависимостью отъ мѣстнаго іерарха? И развѣ не ясно было въ 1905 году и понынѣ, что академія тяготилась своею зависимостью не отъ самихъ іерарховъ, а отъ Церкви, отъ вѣро-

исповѣданія, которое она хотѣла не защищать, а преобразовать, хотя и не имѣла для сего никакихъ теоретическихъ данныхъ, кромѣ революціоннаго задора? Учрежденіе, твердо и энергично выполняющее свое предназначеніе, само облекается отъ начальства новыми и новыми полномочіями, а это бунтарское требованіе свободы отъ послушанія духовному отцу: кому оно присуще, кромѣ „блуднаго сына“? Въ основаніи этихъ стремленій нашей академіи лежитъ даже не научный раціонализмъ, а просто зависть къ положенію университетовъ, на подобіе зависти разночинца къ дворянину, или лучше на подобіе постоянной зависти неразумнаго Израиля къ народамъ языческимъ. Университеты и другія высшія школы не хотѣли оставаться въ подчиненіи у своихъ начальствъ, у министровъ. Но они въ свое оправданіе указывали на то, что министры иногда вовсе не люди науки и во всякомъ случаѣ не спеціалисты всѣхъ факультетовъ. А богословіе не есть отрѣшенное отъ церковной жизни познаніе: это дыханіе жизни церковной. Главный учитель мѣстной Церкви есть архіерей и его главная обязанность заключается въ томъ, чтобы учить народъ боговѣдѣнію (2 пр. VII соб.), а онъ уже отъ себя довѣряетъ это пресвитерамъ и чтецамъ (33 прав. VI соб.), а потому богословская школа, не пребывающая въ послушаніи и въ управленія епископа, есть учрежденіе противоканоническое, и, конечно, не ревность о славѣ Божіей, а противоположныя побужденія имѣлись въ основаніи автономическихъ стремленій академіи въ 1905 году, что впрочемъ и такъ извѣстно всѣмъ и каждому.

Посему, переходя къ рѣчи объ администраціи академіи, мы заявляемъ, что теперь-же, до выработки и введенія новаго устава, мѣстнымъ іерархамъ должны быть немедленно возвращены всѣ ихъ права и полномочія въ отношеніи къ академіямъ, установленныя Высочайше утвержденнымъ уставомъ 1884 года и ослабленныя „Временными Правилами“ 1905 и 1906 года. Безъ этого предварительнаго условія, т. е. безъ отмѣны „Временныхъ Правилъ“, невозможно будетъ ввести никакихъ исправленій въ жизнь академіи, и послѣдняя вовсе не будетъ, какъ и въ эти три года, сообразоваться съ религіозными запросами общества и народа, — вовсе не будетъ мыслить себя на служеніи Церкви Христовой, но существовать только для нуждъ наличнаго состава профессоровъ и студентовъ; это не будетъ церковная школа, даже вообще не школа, а Потребительское Общество, какъ это и есть съ 1906 года.

Для того, чтобы наука богословская жила, а не дремала, чтобы она разрабатывалась, а не списывалась у инославныхъ нѣмцевъ, чтобы академія была руководительницей религіоз-

ныхъ идей для общества и духовенства, а не мертвымъ бревномъ въ глазахъ перваго и источникомъ соблазна для второго,—чтобы народныя и церковныя деньги отдавались на нее, какъ на дорогое для Церкви учрежденіе, а не какъ на безполезнаго ей и даже вреднаго паразита, для этого нужно ея строй подвинуть не влѣво отъ устава 1884 года, а вправо: она и по тому уставу была учрежденіемъ духовнымъ не столько по своему составу и по своему уставу и по своему устроенію, сколько лишь по генеалогическому происхожденію своихъ наставниковъ и студентовъ.

Со студентовъ необходимо снять ихъ полувоенные мундиры съ гвардейскими пуговицами и одѣть ихъ въ одежду духовную или полудуховную, полунаціональную. Нужно строжайше потребовать ихъ ежевоскреснаго участія въ богослуженіи; нужно точно опредѣлить minimum богослужебнаго священнодѣйствія согласно циркуляру Свят. Синода 1889 года. Нужно пополнить два или два съ половиной богослужебныхъ часа возможно точнымъ исполненіемъ стихиръ, ирмосовъ и тропарей, а концерты съ эротическими руладами вывести совсѣмъ; пусть академическое богослуженіе будетъ образцовымъ для хорошихъ приходовъ, а не образчикомъ того, „какъ не слѣдуетъ служить“, что однако и было до сихъ поръ въ большинствѣ академій. Студенты должны считать за честь прислуживать по очереди въ алтарѣ, пѣть и читать на клиросѣ, а кому это непріятно, тому нѣтъ мѣста въ духовной академіи. Студенты не должны имѣть никакой организаціи, ни сходокъ, ни представительства: двери начальниковъ должны быть открыты для каждаго, хотя ректоромъ долженъ быть непремѣнно епископъ, а инспекторомъ архимандритъ, или протоіерей.

Повинуясь начальству и руководясь въ жизни приличествующимъ юношеству смиреніемъ, студенты академіи сохраняютъ предъ студентами прочихъ школъ огромное преимущество—право общественнаго учительства въ церкви, каковое право должно окупаться самымъ послушнымъ и смиреннымъ несеніемъ обязанностей, а потому въ новомъ уставѣ должны быть возстановлены всѣ дисциплинарныя обязанности студентовъ духовныхъ академій, изложенныя въ прежнихъ (1884—1902 г.) циркулярахъ и инструкціяхъ.

Что касается до формальнаго устройства администраціи академій и, частнѣе, жизни студентовъ, то о семъ слѣдуетъ проектъ директива отъ профессора М. А. Остроумова. Съ своей стороны мы только считаемъ необходимымъ, чтобы въ правила о поведеніи студентовъ была внесена мысль о томъ, что въ жизни религіозно-церковной нѣтъ мѣста для фразы: „студенты, какъ взрослые люди, не нуждаются въ воспитатель-

ной дисциплинѣ". Напротивъ, чѣмъ сознательнѣе становится жизнь христіанина (а служителя Церкви въ особенности), тѣмъ болѣе она стремится усовершать свою душу подвигами благочестія и послушаніемъ. Высшее церковное званіе не уменьшаетъ, а умножаетъ число внѣшнихъ ограниченій въ жизни клирика. Священникъ, напр., обязанъ всегда носить извѣстную одежду, длинные волосы, не можетъ ни курить, ни посѣщать зрѣлищъ, ни плясать, ни кататься верхомъ; епископъ еще болѣе стѣсненъ въ своемъ быту: и тотъ, и другой связаны строгимъ послушаніемъ.

Этотъ же принципъ долженъ имѣть мѣсто въ жизни студентовъ духовной академіи, какъ лицъ, которымъ академическій дипломъ даетъ право на званіе іерейское, и притомъ на особенно важныхъ постахъ — законоучителя, инспектора, члена косисторіи и т. п. Посему академическое начальство сохраняетъ право и обязанность надзора за поведеніемъ студентовъ и связанныхъ съ таковымъ надзоромъ внушеній, выговоровъ, наказаній и т. п., потому-что, аттестуя студента полнымъ балломъ по поведенію, академическая инспекція беретъ на себя обязательство предъ всею Церковью въ томъ, что ея питомецъ достоинъ высокаго званія священника.

Вести дѣло инспекціи по пріемамъ жизни университетской значитъ монополизировать церковныя полномочія въ сторону чисто сословныхъ, кастовыхъ интересовъ и подвергаться осужденію Христову, на Его враговъ произнесенному: „*горе вамъ, книжницы и фарисее лицемѣри, яко затворяете царствіе небесное предъ человѣки: вы бо не входите, ниже входящія оставляете внити*" (Матѳ. XXIII, 13).

Записка о преподаваніи Закона Божія въ двухъ старшихъ классахъ гимназій.

Въ минувшее царствованіе Министерство Народнаго Просвѣщенія оказало одно весьма цѣнное благодѣяніе ревнителямъ христіанскаго просвѣщенія юношества: оно прибавило по одному уроку Закона Божія въ двухъ старшихъ классахъ гимназій, т. е. взамѣнъ одного урока установило по два. Лишній недѣльный часъ по Закону Божію въ этомъ возрастѣ, когда складывается человѣческая личность и притомъ въ такихъ условіяхъ, при которыхъ соединяется проснувшееся критическое сознаніе юноши съ положеніемъ ученика средней школы, который не можетъ, подобно студенту, просто отвернуться отъ нежелательныхъ для его головы матерій: этотъ лишній часъ есть, конечно, сильное орудіе для религіознаго

воздѣйствія законоучителя на молодое сердце и молодую голову. Но религія не есть только сила, подчиняющая себѣ волю и чувство своихъ послѣдователей: она включаетъ въ себя и цѣлую систему знаній — философскаго, историческаго и моральнаго характера, которыя распредѣляются по соотвѣтственнымъ каѳедрамъ богословскихъ факультетовъ или духовныхъ академій. Извѣстный minimum такихъ познаній составляетъ необходимое условіе на званіе образованнаго человѣка, а отсутствіе ихъ—предметъ стыда, не только съ религіозной, вѣроисповѣдной точки зрѣнія, но и съ общекультурной. Между тѣмъ, при одномъ недѣльномъ часѣ на Законъ Божій въ старшихъ классахъ гимназій и при полномъ невниманіи къ нему въ высшей школѣ, русскій интеллигентъ являлся въ жизнь круглымъ невѣждой въ религіозномъ отношеніи, далеко уступая просвѣщенному протестанту, который въ германскихъ гимназіяхъ проходитъ полный восьмилѣтній курсъ библейской экзегетики, т. е. изучаетъ въ юности все содержаніе библейскихъ книгъ, а съ Новымъ Завѣтомъ освѣдомляется настолько обстоятельно и научно, что такіе популярные во Франціи и Россіи отрицатели христіанства, какъ Ренанъ,—въ нѣмецкомъ обществѣ не встрѣчаютъ ничего, кромѣ презрѣнія, потому что для опроверженія подобной критики, разсчитанной на богословское невѣжество читающей публики, нѣмцы имѣютъ вполнѣ достаточно данныхъ въ своемъ гимназическомъ богословскомъ курсѣ.

Крайняя скудость послѣдняго въ русскихъ гимназіяхъ могла бы быть нѣсколько вознаграждена двумя прибавочными уроками во время министерства гр. Делянова, во увы, Духовно-Учебное Вѣдомство не только не съумѣло воспользоваться оказаннымъ благодѣяніемъ, но, можно сказать, только испортило дѣло.

До этой реформы въ 6-мъ и въ 7-мъ классахъ проходилась исторія Церкви, а въ 8-мъ повторялся и болѣе сознательно усваивался пространный катихизисъ, изучавшійся въ 4-мъ и 5-мъ классахъ. Катихизисъ—это схоластически сухо, но кратко, ясно и опредѣленно изложенное христіанское ученіе—догматическое и нравственное (правда, съ католическою окраской). Онъ не могъ умилять сердецъ, мало давалъ апологетическихъ познаній, былъ простымъ *изложеніемъ*, а не обоснованіемъ нашего вѣроученія и нравоученія, но, повторяю, изложеніемъ яснымъ и твердымъ. Взамѣнъ повторенія катихизиса и церковной исторіи, въ 8-мъ классѣ слѣдовало ввести, пользуясь лишними уроками, либо краткій курсъ апологетики, чтобы оградить юношей отъ быстраго напора покорнаго и некритическаго невѣрія въ университетѣ, либо ознакомить ихъ научно

съ главнымъ источникомъ нашей религіи, т. е. съ Новымъ Завѣтомъ при краткомъ изложеніи принциповъ правильнаго пониманія Ветхаго Завѣта. Наконецъ, можно было бы при талантливо и кратко составленныхъ учебникахъ совмѣстить и то и другое.

Но,вмѣсто такого обогащенія юношей самымъ драгоцѣннымъ изъ всѣхъ знаній — познаніемъ слова Божія, въ курсъ 7-го и 8-го класса ввели матерію: 1) не новую для учениковъ, 2) неопредѣленную, вяло и безцвѣтно изложенную и 3) не только не одушевляющую ихъ къ живой вѣрѣ и добродѣтели, но возбуждающую подчасъ справедливое негодованіе.

Въ 7-мъ классѣ проходится нѣчто въ родѣ вѣроученія христіанскаго, въ 8-мъ — нравоученія. Программы и самые учебники этихъ предметовъ составлены были покойнымъ предсѣдателемъ Духовно-Учебнаго Комитета, протоіереемъ Петромъ Смирновымъ. — Трудно себѣ представить, чѣмъ руководился ихъ авторъ, давая вмѣсто системы какую-то неопредѣленную размазню изъ катихизиса Филарета. Но, присутствуя многократно на выпускныхъ, а равно и въ классахъ многихъ гимназій, я всегда затруднялся рѣшить, отвѣчаютъ-ли гимназисты содержаніе учебника, или просто передаютъ своими словами то, что они еще не забыли изъ катихизиса, который изучали въ 5-мъ классѣ. Бывало прежде, до введенія этихъ курсовъ, какъ ни скудны были познанія въ религіи у оканчивающихъ среднюю школу, но то, что они знали, то знали твердо — и по катихизису, и по церковной исторіи. А теперь, лишившись точности катихизическихъ познаній, они положительно ни одной мысли, ни одного факта религіознаго сознанія ни прибавили себѣ сверхъ катихизиса въ двухъ старшихъ классахъ гимназіи—по той простой причинѣ, что въ этихъ странныхъ курсахъ нѣтъ ни той, ни другого. Впрочемъ, въ нихъ нѣсколько распространены, но безъ всякой убѣдительной силы, возраженія католикамъ и протестантамъ (но столь маловажные, напр., вопросы, какъ причащеніе опрѣсноками, обливательное крещеніе и т. п.) и затѣмъ нѣчто въ родѣ скрытой полемики противъ Л. Толстого.

Но что это за полемика?! Доказывается дозволенность копить деньги, необходимость заботиться о здоровьѣ и т. п., когда гораздо полезнѣе было бы доказывать похвальность раздавать свое имущество и поменьше заботиться о здоровьѣ, но побольше о спасеніи. Кратко выражаясь, взамѣнъ высокаго ученія Евангелія о совершенствѣ и богоподобіи—здѣсь предлагается мораль благополучнаго буржуя — квіетиста. Однимъ изъ несомнѣнныхъ достоинствъ Филаретовскаго катихизиса является то, что нравственное ученіе христіанства въ немъ

изложено безъ всякихъ компромиссовъ съ жизнью, во всей его нравственной чистотѣ. Напротивъ, теперешній учебникъ поддался вліянію семинарскихъ руководствъ, въ которыя какой-то несчастный случай стянулъ вмѣстѣ все, чего не слѣдовало: и средне-вѣковую эгоистическую мораль схоластиковъ, и протестантское ученіе о свободѣ Іисуса Христа, чисто сектантскаго пошиба, и Кантовскій принципъ уваженія ко всѣмъ, и все это безъ всякаго объединяющаго принципа, безъ всякаго отношенія къ ученію Церкви. Одно безтолковое ученіе этихъ программъ *о любви къ самому себѣ*, вопреки слову Господню (Лук. XIV, 26), можетъ оттолкнуть душу возвышенную и благородную отъ этого полухристіанства, которое по невѣжеству руководителей выдается за истинное, и притомъ безъ таланта, безъ объединяющей мысли, безъ живыхъ фактовъ дѣйствительной жизни. Можно прямо сказать, что забывъ все, прочитанное и заученное въ этихъ двухъ бездарныхъ, безпринципныхъ и безсодержательныхъ учебникахъ, гимназистъ ровно ничего не потеряетъ въ своихъ богословскихъ познаніяхъ и въ своемъ религіозномъ развитіи, потому-что сверхъ того, что онъ зналъ изъ курса первыхъ шести классовъ, тамъ ровно ничего нѣтъ.

Если спросятъ, почему-же Духовное Вѣдомство или точнѣе, такой просвѣщенный мыслитель, какъ К. П. Побѣдоносцевъ, остановился на столь неудачномъ выборѣ религіозно-учебнаго матеріала въ гимназіяхъ?

По двумъ причинамъ, отвѣтимъ мы. Во-первыхъ, было въ ходу часто повторяемое, но едва-ли справедливое, разсужденіе о безполезности раціональнаго обоснованія религіозныхъ истинъ и полемики съ атеизмомъ, и потому не желали вводить курса апологетики или основного богословія. Атеизмъ, какъ извѣстное *настроеніе*, плохо поддается научнымъ доводамъ,—это вѣрно, но поелику атеизмъ сверхъ того драпируется въ извѣстныя или критическія или же метафизическія научныя системы, то въ этомъ отношеніи весьма полезно всякому образованному человѣку имѣть противъ такихъ системъ научную критику и затѣмъ положительную философію христіанства, что въ настоящее время, послѣ введенія въ курсъ гимназій философской пропедевтики, стало значительно доступнѣе, чѣмъ прежде.

Второю причиной неудачнаго расширенія программы по Закону Божію было пристрастіе покойнаго Побѣдоносцева къ извѣстнымъ лицамъ и партіямъ, замѣнявшее ему иногда личное вниканіе въ дѣло. Протоіерей Смирновъ, человѣкъ самъ по себѣ достойнѣйшій, кромѣ личнаго къ нему расположенія Константина Петровича, считался представителемъ любезной ему Филаретовской школы и кромѣ того образцовымъ когда-то

законоучителемъ одной изъ Московской гимназій. Допускаемъ, что оно было такъ и на самомъ дѣлѣ, но иное дѣло лично вліятельный религіозный священникъ, а иное дѣло составитель новыхъ научныхъ элементовъ расширеннаго курса религіознаго и даже богословскаго образованія. Въ этомъ отношеніи достойнѣйшій о. протоіерей оказался совершенно неспособнымъ, а между тѣмъ монополія его программы стояла твердо въ виду занимавшагося имъ положенія въ Учебномъ Комитетѣ.

Программу эту и всѣ учебники, по ней написанные, надо безусловно упразднить. Надо министерству хоть что нибудь сдѣлать во исполненіе троекратной Высочайшей резолюціи о необходимости поднять религіозно-нравственное образованіе и воспитаніе юношества. До сего времени резолюціи эти оставались безъ всякаго выполненія, а между тѣмъ нужно-ли говорить о томъ, какъ громко вопіетъ жизнь объ ихъ благовременности, объ ихъ неотложной необходимости? Общее религіозное невѣжество и быстро распространяющееся на его почвѣ невѣріе и связанная съ нимъ полная безнравственность нашего юношества не гласитъ ли о томъ, что пора покрайней мѣрѣ приступить къ обсужденію того, какъ бы замѣнить безполезную труху, которую старшіе гимназисты почерпаютъ изъ своихъ безсодержательныхъ учебниковъ, либо краткимъ, но опредѣленнымъ курсомъ христіанской апологетики, либо обстоятельнымъ научнымъ изученіемъ Св. Писанія Новаго Завѣта по сокращеннымъ учебникамъ духовныхъ семинарій.

Открытое письмо авторамъ сборника „Вѣхи“ [1]).

Истекшая недѣля была для меня праздникомъ: въ эти дни, точнѣе—въ эти ночи я читалъ „Вѣхи“. Я читалъ слова любви, правды, состраданія и вѣры въ людей, въ наше общество. — Въ людей я всегда вѣрилъ, но въ наше современное общество я терялъ вѣру. Я начиналъ думать, что нравственное возрожденіе и вразумленіе отнынѣ возможно лишь въ отношеніи къ отдѣльнымъ людямъ, но общество истины знать не хочетъ, слушать ее не будетъ и съ 1904 года исполняетъ печальное пророчество апостола Павла: „будетъ время, когда здраваго ученія принимать не будутъ, но по своимъ прихотямъ будутъ избирать себѣ учителей, которые льстили бы слуху, и отъ истины отвратятъ слухъ и обратятъ къ баснямъ“ (2 Тим. IV, 3—4). Юноши поддаются заблужденію, оно льститъ страстямъ, страсти озлобляютъ душу, сокрушаютъ тѣло болѣзнями, озлобленіе растетъ отъ болѣзней, и всякій, кто напоминаетъ озлобленному о совѣсти, является въ его глазахъ врагомъ. Нужно или осудить себя, или крѣпко держаться нигилизма и въ немъ находить забвеніе. Юноши теряютъ цѣломудріе, а взрослые дѣятели — честность: новый водоворотъ честолюбій сдѣлалъ ихъ лжецами, лишилъ ихъ послѣдней добродѣтели предыдущихъ поколѣній. Какъ они заглушатъ голосъ совѣсти? Конечно нигилистическими теоріями послѣднихъ лѣтъ. Возможно-ли ихъ увѣщевать? Обличаяй нечестиваго опорочитъ себе, обличенія бо нечестивому раны ему; не обличай злыхъ, да не возненавидятъ тебя (Притч. 9, 7).

Впрочемъ, отдѣльнаго человѣка все-таки возможно нравственно отрезвить, но когда въ упорномъ заблужденіи соединилось большинство общества и объявило зло добромъ, а добро глупостью, то идти противъ нихъ хотя бы со словомъ самаго искренняго доброжелательства,—это подвигъ. Да, это подвигъ великій и прекрасный. Такой подвигъ приняли на себя авторы „Вѣхъ“. Они обратились къ обществу съ призывомъ покаянія, съ призывомъ вѣры, съ призывомъ къ труду и къ наукѣ, къ единенію съ народомъ, къ завѣщаніямъ Достоевскаго и славянофиловъ.

Читатели, которымъ все это дорого, съ восторгомъ привѣтствуютъ васъ, русскіе писатели! Мы не знаемъ, чѣмъ

[1]) Перепечатано изъ газеты „Колоколъ“. № 974, 1909 г.

больше восхищаться: научностью-ли, разумностью-ли вашихъ доводовъ, или примиреннымъ любящимъ голосомъ вашего обращенія къ иномыслящимъ, или вашею вѣрою съ силу человѣческой совѣсти даже у тѣхъ, кто ее отрицаетъ и въ теоріи, и на практикѣ, или, наконецъ, вашей Суворовскою храбростью, вашимъ восторженнымъ мужествомъ, съ которымъ вы, подобно увѣровавшему Савлу, обращаетесь къ своимъ собратьямъ по бывшему полоумному увлеченію. Все это свойство рѣчи можетъ внушить только возвышенная благородная душа, широкопросвѣщенный свѣтлый умъ и русское открытое сердце. Я зналъ васъ заочно и прежде, а о нѣкоторыхъ спрашивалъ теперь: вы не пылкіе юноши, смотрящіе на жизнь сквозь розовые очки: вы люди опыта и разочарованій, но вы сохранили душу юношескую; какъ это радостно видѣть сквозь строки вашихъ твореній!—Конечно, не во всѣхъ теоретическихъ положеніяхъ я съ вами согласенъ, но тѣмъ отраднѣе пожалуй привѣтствовать провозвѣстниковъ общественнаго возрожденія изъ другого лагеря. Вотъ когда послѣдній даетъ русскому обществу дѣйствительную духовную весну, открывшуюся теперь вмѣстѣ съ весною природы. Да! съ нею оживаютъ теперь многія русскія души. Ваша книжка раскупается на расхватъ; она возбуждаетъ блѣдный страхъ среди упорныхъ поборниковъ нигилизма, но искреннихъ между ними заставляетъ съ радостнымъ трепетомъ возвращаться къ разумной и праведной жизни.

Можно опять радоваться за русскихъ людей, можно снова взирать на ихъ заблужденія и паденія, какъ на временное безуміе и болѣзнь, можно снова надѣяться на русское общество, на Русь. Вспоминаю притчу Щедрина. Русскій мальчикъ-оборванецъ говоритъ нѣмецкому буржуйчику: „вы душу за грошъ чорту продали; мы правда отдали ему душу свою даромъ, но зато мы ее и назадъ взять можемъ“.

Выходи же, русская душа, изъ діавольскихъ сѣтей, куда ты зашла безъ всякой корысти, слѣдуя за обманщиками! Пусть не говорятъ лучшіе люди о сынахъ русскаго общества: „ужъ не пародія-ли они?“ Пародія—это тотъ нигилистическій дурманъ, который отогналъ тебя отъ пути Христова въ дебри лжи, злобы и разврата, но вотъ раздался понятный тебѣ, чуждый радости и злобы, но исполненный любви и правды призывающій голосъ, и ты радостно идешь къ нему на встрѣчу.

Вспоминаю слова великаго народолюбца пророка Іереміи: „возвратитесь, дѣти отступники, говоритъ Господь, потому что я сочетался съ вами“. — „Вотъ мы идемъ къ Тебѣ, ибо Ты Готсподь Богъ нашъ“ (Іер. III, 14, 22).

Да, сказалась русская душа, любящая правду, отзывчивая

на голосъ любящихъ сердецъ: наше общество вновь склонило уши къ слушанію правды нравственной и религіозной, которая одна только и сродна его душѣ, притворно зарывающейся въ вопросы жизни внѣшней, по существу ей вовсе чуждой, какъ справедливо утверждалъ французъ Леруа Болье, и какъ теперь разъясняете это вы, дорогіе наши писатели.

Вы пошли на правое дѣло безъ разсчета, не подумали о томъ, сколько нравственныхъ заушеній придется вамъ принять за правду. Пошли, убивъ въ себѣ всякое тщеславіе, слѣдуя только совѣсти и любви. Вы знали, что, если и не поймутъ васъ на землѣ люди, то будутъ привѣтствовать съ неба Ангелы. Ваше дѣло, ваша книга есть событіе, событіе чистое, христіанское, русское! Знаю, что и эти сочувственныя строки вамъ вмѣнятъ въ укоръ, а не въ честь, но любовь не ищетъ чести, а взаимнаго отклика.

И безъ смущенія свидѣтельствую я, что вашъ высокій духовный подъемъ заставитъ и меня съ сѣдѣющею уже бородою взглянуть болѣе примиреннымъ взоромъ на жизнь нашего ренегатскаго отъ народа и родины общества и не считать его окончательно погибшимъ для царствія Божія.

Поклонъ же вамъ, и привѣтъ, и Божіе благословеніе, добрые русскіе писатели. Не ради привѣта вы издали свою книгу, а потому, что душа переполнилась воплями любящей скорби, но въ этомъ и цѣнность вашего слова, какъ той пѣсни древняго баяна въ описаніи нашего отечественнаго поэта:

„Она, какъ рѣка въ половодье сильна,
Какъ росная ночь благотворна,
Тепла какъ душистая въ маѣ весна,
Какъ солнце привѣтлива, какъ буря грозна.
Какъ лютая смерть необорна.
Охваченный ею не можетъ молчать,
Онъ рабъ ему чуждаго духа.
Возжглась ему въ грудь вдохновенья печать.
Неволей иль волей онь долженъ вѣщать,
Что слышитъ подвластное ухо“.

Отвѣтное письмо Н. А. Бердяеву о „Вѣхахъ“ [1]).

О Церкви и духовенствѣ.

Ваше доброе и искреннее письмо, многоуважаемый Николай А—чъ, принято моимъ сердцемъ съ радостнымъ сочувствіемъ, и теперь я болѣе всего озабоченъ тѣмъ, чтобы дальнѣйшій обмѣнъ мыслей послужилъ къ выясненію, а не затемнѣнію нашихъ убѣжденій и стремленій. Не такъ-то это просто. Пишемъ мы по-русски, пишемъ грамотно, а читаемъ обыкно-

[1]) „Московскій Еженедѣльникъ“ августъ 1909 г. № 32.

венно не то, что написано, а то, что хотѣлъ скрыть отъ читателей авторъ. Словомъ, другу другу люди окончательно перестали вѣрить, особенно со времени революціи: правда, и раньше сѣтовалъ на эту трудность понять другъ друга, достопочтенный Кавелинъ въ какой-то статьѣ своей по поводу „Братьевъ Карамазовыхъ", которую я читалъ въ самой ранней молодости и до сего дня не могу забыть. Итакъ, прошу васъ и вашихъ единомышленниковъ прежде всего о томъ, чтобы вы читали мои слова и строки, а не между строкъ. Изъ вашего письма видно, что вы пишете не столько Антонію, васъ привѣтствовавшему, сколько Антонію лѣвой прессы, которая, широко пользуясь тѣмъ, что я не оправдываюсь въ взводимыхъ ею на меня клеветахъ, нарисовала, дѣйствительно, довольно опредѣленный типъ, связанный съ моимъ именемъ, но отнюдь не съ моею личностью.

Ваши и П. Б. Струве запросы къ Церкви, точнѣе къ духовенству, запросы, недоумѣнія и сѣтованія, которыя, по вашему мнѣнію раздѣляетъ вся интеллигенція, касаются принциповъ и фактовъ. Оба вы одобряете отвлеченное ученіе Церкви, не протестуете вовсе противъ ея вѣрованій, но негодуете на тѣ практическіе устои и пріемы, которыми дѣйствуетъ высшая церковная власть и большинство духовныхъ лицъ въ современной помѣстной русской церкви, вопреки дѣйствительнымъ принципамъ истинной Церкви Христовой, православной; оружія послѣдней — любовь, подвигъ и поученія, а первая дѣйствуетъ будто-бы только оружіемъ мірскимъ—принужденіемъ, даже казнями, а нравственнаго воздѣйствія на жизнь не оказываетъ. О такой несоотвѣтственности между злобствующимъ принужденіемъ и сострадательною материнскою любовію вы и П. Б. Струве пишете очень горячо и много, но почти не указываете на то, въ чемъ именно сказывается злобное настроеніе церковнаго представительства. Я охотно допускаю, что вы это дѣлаете по деликатному чувству, не желая нарушать дружескаго настроенія переписки, но обыкновенно подобное настойчивое развитіе несомнѣнныхъ, прямо даже азбучныхъ истинъ примѣняется нашими обвинителями изъ нецерковнаго лагеря тогда, когда у нихъ нѣтъ данныхъ для дѣйствительныхъ, фактическихъ обвиненій, или для прямого обоснованія своихъ собственныхъ принциповъ.

Нужно, напримѣръ, оратору на сходкѣ доказывать преимущество конституціи — онъ о ней ничего не говоритъ, но съ жаромъ развиваетъ несомнѣнную истину о пользѣ просвѣщенія. Или вотъ хоть на предсоборномъ присутствіи — либеральное меньшинство, желая настоять на необходимости полнаго уравненія на будущемъ соборѣ, и даже въ преобразо-

ванномъ синодѣ, іерарховъ и мірянъ, уцѣпились за слова апостола Павла: „не скажетъ голова ногамъ—вы мнѣ не надобны“, и съ пѣной у рта кричали, что въ Церкви должна быть любовь „и только любовь“, а какъ отсюда слѣдуетъ равноправіе—этого не поясняли. Они не успокоились даже и тогда, когда имъ было указано, что, именно основываясь на приводимыхъ словахъ апостола Павла и ихъ истолкованіи св. Григоріемъ Богословомъ, IV вселенскій соборъ требуетъ, чтобы міряне не учили, а слушали, не управляли, а повиновались (64 прав.). Имъ оставалось признать, что-либо древняя Церковь никогда не знала любви, а открыла послѣднюю въ Законѣ Божіемъ только предсоборная оппозиція, либо,—что ихъ разсужденія о любви не имѣютъ никакой связи съ ихъ тенденціей, а слова апостола Павла прямо противорѣчатъ послѣдней.

Повторяю, у васъ я нахожу другое, именно доброе, мягкое чувство, соединенное съ опасеніемъ огорчить и обидѣть: однако, цѣня вашу доброту, я все-таки предпочелъ-бы большую опредѣленность, чтобы имѣть возможность прямо отвѣчать на прямой вопросъ. Впрочемъ перейдемъ къ дѣлу. Если наше духовенство, высшее и рядовое исполнено злобною ненавистью къ революціонерамъ, если оно отказалось отъ всякихъ попытокъ дѣйствовать на нихъ убѣжденіемъ, если оно настолько извѣрилось въ людей, что признаетъ силу только за принудительными мѣропріятіями и смертными казнями; то, конечно, такому духовенству я прежде всего посовѣтовалъ-бы оставить апостольское служеніе, принятое имъ такъ некстати,—и даже отречься отъ той религіи, съ которой оно связало себя вопреки своимъ наличнымъ убѣжденіямъ. Оно злобствуетъ, по вашимъ словамъ, не менѣе революціонеровъ, даже болѣе ихъ. Трудное превосходство въ злобѣ. Тамъ опрокидывались и осквернялись св. престолы въ храмахъ, наклеивались папиросы къ ликамъ чудотворныхъ иконъ, сожигались усадьбы, истреблялись тысячи неповинныхъ семействъ, деморализировались войска въ Манчжуріи, злорадствовали и ликовали въ Россіи о нашихъ пораженіяхъ японскими войсками, устраивались лиги любви въ гимназіяхъ, раздавались дѣтямъ богохульныя и эротическія брошюры. О, конечно, если мы превосходимъ даже такую степень человѣконенавистничества, то тутъ нѣтъ мѣста увѣщаніямъ и сѣтованіямъ, а надо просто требовать предъ высшимъ судомъ вселенскихъ патріарховъ общаго интердикта на русское духовенство и замѣны его другими служителями Бога и Церкви.

Я не думаю такъ ни о русскомъ Синодѣ, ни о русскомъ духовенствѣ. Однако, если встрѣчаю среди него лицъ, которыя относятся къ жизни и къ людямъ по воззрѣніямъ упомяну-

таго вами писателя Леонтьева, то я крѣпко негодую. Съ Леонтьевскими принципами я велъ полемику еще въ 1893 г. и сужу о нихъ и объ ихъ выразителяхъ гораздо строже, чѣмъ вы. Леонтьевъ, Катковъ, Побѣдоносцевъ и значительная часть членовъ „Русскаго Собранія“ и главарей „Союза Русскаго Народа“ очень рѣзко различаются отъ другой части этихъ учрежденій и отъ первыхъ славянофиловъ, также отъ Достоевскаго и Рачинскаго.

Правда, тѣ и другіе держались за Николаевскую идейную тріаду, тѣ и другіе объединяются въ одни и тѣ же общественныя учрежденія, но между ихъ убѣжденіями и симпатіями лежитъ огромная пропасть. Первымъ дорого православіе не потому, что оно есть Божественная истина, принесенная на землю Спасителемъ міра, а потому, что оно составляетъ главный и весьма благородный устой русской гражданственности, русской государственности; по этому же способу оцѣнки они дорожатъ народностью, цѣнятъ русскій патріархальный бытъ и чистоту русскаго языка; самимъ самодержавіемъ они дорожатъ не по тому этическому превосходству этой формы правленія надъ правовымъ началомъ, что отмѣчали славянофилы; а потому, главнымъ образомъ, что, по ихъ справедливому убѣжденію, колоссъ русскаго многоплеменнаго царства непремѣнно распадется при конституціи, или республикѣ. Ихъ абсолютизмъ, выше котораго они не шли (исключая Леонтьева въ его личныхъ, а не общественныхъ стремленіяхъ), это преклоненіе предъ огромнымъ растущимъ великаномъ русскаго государства. Въ этомъ смыслѣ они были европейцы, или что то же, римляне, не знавшіе ничего выше своей salus reipublicae. Петръ Великій, убившій русскую церковно-народную культуру, былъ для К. П. Побѣдоносцева вовсе не отрицательный типъ; обезглавленіе Церкви этимъ государемъ Побѣдоносцевъ признавалъ „вполнѣ законнымъ“ въ своей запискѣ Синоду весною 1905 г., а постановленія св. апостолъ (34 правило) и вселенскихъ соборовъ именовалъ (тамъ же) „древними византійскими канонами“, т. е. не голосомъ св. Духа, а какъ-бы распоряженіями провинціальной власти. Вселенской Церкви, вѣру въ которую мы исповѣдуемъ ежедневно вмѣстѣ съ вѣрою въ Пресвятую Троицу, для такихъ мыслителей не существовало: они знали „нашу, русскую, народную православную церковь“.

Иначе смотрѣли Хомяковъ, Кирѣевскій и Достоевскій. Они дорожили не столько формою, сколько содержаніемъ русской жизни, не потому, что оно русское, а потому, что оно святое, Божіе. Они тоже дорожили самодержавіемъ и народностью, дорожили цѣлостью Россіи и ея политическимъ могуществомъ. Вотъ почему по многимъ вопросамъ они оказы-

вались въ одномъ лагерѣ съ русскими римлянами. Но они дорожили формою, какъ сосудомъ, въ которомъ хранится прекрасное вино, при разбитіи сосуда выливающееся на землю. Абсолютизмъ для нихъ былъ не внѣшній, а этическій, религіозный. Они утверждали, что хранимое Церковью ученіе Христово воплотилось въ устои народнаго быта, а этотъ бытъ, и съ другой стороны и самыя церковныя учрежденія, охраняются самодержавною властью, а при всякомъ другомъ видѣ правленія будутъ не охраняться, но преслѣдоваться. Поэтому они дорожили самодержавіемъ и ненавидѣли русскій политическій либерализмъ, не по существу, а потому, что русскимъ либераламъ ненавистны не злоупотребленія властей (какъ либераламъ заграничнымъ), даже не самыя власти, а ненавистна сама Русь, ненавистенъ христіанскій складъ ея жизни и народныхъ понятій.—Неправда-ли, эти мысли Достоевскій высказываетъ буквально словами своихъ героевъ въ „Идіотѣ", и прямо отъ себя въ „Бѣсахъ", когда описываетъ впечатлѣніе публики отъ рѣчи помѣшаннаго профессора, поносившаго Россію?

Вы, многоуважаемый Н. А., утверждаете, что именно отступленіе духовенства отъ своего высокаго призванія удерживаетъ интеллигенцію отъ возвращенія въ Церковь. Это справедливо, увы, объ очень немногихъ. Вѣдь неудовольствіе на духовенство (въ вашемъ духѣ) начало сказываться лишь въ 1906 году осенью, а затѣмъ въ 1907 году и слѣдующихъ, а въ 1905 и въ первую половину 1906 г. на духовныхъ отцовъ негодовала интеллигенція въ совершенно противоположномъ духѣ: за ихъ безучастіе къ политической жизни „проснувшагося" народа, за ихъ нежеланіе „идти стезей св. Филиппа и Златоуста" т. е., короче говоря, за ихъ неучастіе въ революціонномъ движеніи. А до 1905 года? Тогда отношеніе духовенства къ жизни государственной не ставилось ему въ счетъ: что же тогда удерживало интеллигенцію отъ Церкви?—Увы, то же, что и теперь: то, на что указываетъ приведенное изреченіе Достоевскаго.

Впрочемъ это касается не однихъ политическихъ либераловъ; эти только послѣдовательнѣе: ненавидятъ христіанство, а потому ненавидятъ и страну, которой бытъ проникнутъ христіанскими началами, и стараются замѣнить ихъ началами европейскими, т. е. языческими. Консервативные элементы общества, расходясь такъ рѣзко съ либералами во взглядахъ политическихъ, мало разнятся отъ нихъ въ отношеніи къ Церкви. Тутъ, Н. А — чъ, не отступленіе духовенства виновато, а повторяется обычная картина жизни: языческій вельможа Фестъ началъ охотно слушать ап. Павла, но когда онъ сталъ говорить ему о воздержаніи и о будущемъ

судѣ, то Фестъ испугался и сказалъ:—„теперь пойди, а когда будетъ время, я позову тебя“. Не напрасно сказаны слова Христовы: „легче верблюду пройти въ игольныя уши, чѣмъ богатому въ Царствіе Небесное“. Вы пишете: интеллигенція мучится, страдаетъ о своемъ разобщеніи съ Церковью. Это справедливо о васъ, о вашихъ немногихъ единомышленникахъ, а когда я читаю объ этомъ у Розанова, Мережковскаго и подобныхъ, то припоминаю читанную еще въ дѣтствѣ повѣсть Кохановской: „Изъ картинной галлереи семейныхъ портретовъ“. Тамъ выводится типъ русской деревенской помѣщичьей дочери, здоровенной, доброй и веселой дѣвушки, которая каждый день, являясь къ отцу пожелать добраго утра, должна была наклеивать на лицо двѣ мушки: одну къ щекѣ, а другую къ подбородку; первая мушка означала — влюблена, а вторая—страдаю; дѣвушка вовсе не была влюблена и нисколько не страдала, но не смѣла отставать отъ хорошаго тона своей эпохи и должна была возлагать на себя эту дань модѣ. Таковы же страданія, терзанія и мученія нашей интеллигенціи о своемъ удаленіи отъ Церкви; повѣрьте, она бы не отдалялась отъ Церкви, еслибъ отдѣлялась отъ „Аркадій“, Ливадій, Марцинкевичей, Яровъ, „Монплезировъ“ и т. д.

Признаваться во всемъ этомъ, конечно, неловко, ну и повторяютъ вслѣдъ за газетами, что духовенство или слишкомъ безжизненно, или напротивъ слишкомъ политикуетъ, или оно слишкомъ аскетично, или напротивъ слишкомъ жизнелюбиво.

Однако, я не отрицаю, что мы, духовные, должны и для немногихъ искреннихъ людей дѣлать все, чтобы разсѣять ихъ недоумѣнія; разъяснить то, чего они не могли понять, и исправлять себя во всемъ, въ чемъ насъ зазираютъ справедливо. Но прежде, чѣмъ перейти къ фактической сторонѣ вашего письма, позвольте замѣтить, что любимый вами В. С. Соловьевъ былъ по своимъ церковнымъ взглядамъ ближе къ Леонтьеву и Побѣдоносцеву, нежели къ славянофиламъ. Въ своей брошюрѣ: „Россія и Вселенская (т. е. римская) церковь“ онъ не разъ просказывается, что активное строительство жизни принадлежитъ государству и поэтому настаиваетъ на необходимости свѣтской власти папъ и уже затѣмъ на ея непогрѣшимости.

Это первое примѣчаніе, но вы мнѣ можете сказать и вотъ еще что. Ты заявилъ себя противъ государственнаго направленія церковной жизни, но не оправдалъ въ томъ духовенства, а просто голословно не согласился съ обвиненіями.— Но вѣдь и обвиненія то не имѣли фактическаго характера, кромѣ трехъ пунктовъ, къ которымъ мы сейчасъ перейдемъ.

Что духовенство наше, какъ учрежденіе сословное, довольно индифферентно, что по этой же причинѣ въ немъ мало личностей выдающихся, горячо одушевленныхъ, краснорѣчивыхъ и творчески философствующихъ, это все такъ, но вѣдь именно сословный характеръ нашего духовенства служитъ ему и оправданіемъ во всемъ этомъ. Зато у насъ мало религіозныхъ фокусниковъ, мало гимнастовъ въ рясѣ, мало людей завѣдомо преступныхъ.

Вамъ кажется, что духовенство вовсе и не функціонируетъ въ качествѣ нравственнаго руководителя христіанъ. Это было-бы очень печально, если-бы было вѣрно. Но, простите, вѣдь этихъ—функцій наша печать, наша интеллигенція никогда не замѣтитъ. Она интересуется только гражданскими выступленіями нашего духовенства, и не мудрено, что ей кажутся наши духовные отцы политиками. Вѣдь, навѣрно, всѣ итальянскіе приказчики гастрономическаго магазина считаютъ русскихъ любителями устрицъ, потому что не любители къ нимъ и не пойдутъ; по той же причинѣ и греки, торгующіе въ губочномъ магазинѣ, считаютъ всѣхъ петербуржцевъ любителями губокъ.

Непріятно говорить о себѣ, но если вы спросите кого-либо, близко и давно меня знающаго: чѣмъ наиболѣе заинтересованъ такой-то? то вамъ скажутъ: монашествомъ, преобразованіемъ церковнаго управленія, патріаршествомъ, общеніемъ съ восточными церквами, борьбой съ латинствомъ, преобразованіемъ духовной школы, созданіемъ новаго направленія православнаго богословія, единовѣріемъ, богослужебнымъ уставомъ, славянофильствомъ, православіемъ въ Галиціи, возстановленіемъ въ Овручѣ разрушеннаго въ XV вѣкѣ Васильевскаго Собора, построеніемъ въ Почаевской Лаврѣ теплаго собора въ стилѣ Троицкаго собора Сергіевской Лавры и т. д. и т. д. Но никто не назоветъ вамъ въ числѣ моихъ важнѣйшихъ интересовъ юдофобства, или достоуважаемаго Союза русскаго народа. При всемъ томъ о моихъ дѣйствительныхъ интересахъ, которымъ я посвятилъ всѣ сознательные годы моей жизни, о моихъ богословско-философскихъ трудахъ, извѣстныхъ и въ Германіи и въ Италіи, о моей интернаціональной церковной дѣятельности никто у насъ не знаетъ, а о дѣятельности политической знаютъ гораздо болѣе, чѣмъ я самъ. У меня-де въ Петербургѣ собираются союзники для обсужденія Дубровинскаго инцидента, я поднимаю въ Синодѣ агитацію для протеста противъ вѣроисповѣдныхъ законовъ въ Думѣ, я настаиваю на увольненіи со службы профес. Кіевской акад. Петрова, за то что онъ не уступилъ мнѣ изъ археологическаго музея старинной картины какого-то святого Якуба

замученнаго жидами,— чтобы носить ее съ Почаевскими монахами по деревнямъ Волыни и призывать народъ къ погромамъ и т. д.—Канцелярія Синода нѣсколько разъ помимо меня сообщаетъ въ Освѣдомительное Бюро, что всѣ подобныя извѣстія сплошной вымыселъ, но лѣвая печать, какъ ни въ чемъ не бывало, продолжаетъ ихъ повторять, не желая знать о томъ, что, напр., думскихъ дѣлъ я никогда и не читаю, и когда о нихъ говорятъ въ Синодѣ, не принимаю участія по пословицѣ: снявши голову, по волосамъ не плачутъ. Однако Дума 1906 г. интересовалась мною больше, нежели я ею. Съ негодованіемъ „повторялись" выдержки изъ моей „яростной рѣчи" въ Государственномъ Совѣтѣ „въ защиту смертной казни", касательно которой я никогда не открывалъ рта, ни прямо, ни косвенно. Объ евреяхъ я говорилъ и отпечаталъ поученіе въ 1903 г. (противъ погромовъ), благодаря которому на Волыни не было въ томъ году погромовъ, облетѣвшихъ весь юго-западный край; въ 1905 г. на 6-ой недѣлѣ великаго поста евреи разстрѣливали за Житоміромъ портреты Государя и были за это побиты жителями предмѣстья; за день до Вербной субботы прибылъ я изъ Петербурга и на страстной седмицѣ сказалъ опять рѣчь противъ погрома, готовившагося въ первый день Пасхи. Погромъ этотъ не состоялся, и лишь послѣ убійства еврейскимъ наймитомъ популярнаго пристава Куярова въ Ѳомино воскресенье вечеромъ, когда я выѣзжалъ изъ Житоміра въ Петербургъ, начались драки съ евреями, которые потомъ говорили, что „правительство нарочно вызвало нашего архіерея въ Петербургъ, потому что, пока онъ въ городѣ, то насъ не били"; въ 1907 году я напечаталъ въ газетѣ, а потомъ брошюрой статью: „Еврейскій вопросъ и св. Библія", которую теперь переиздаю на еврейскомъ жаргонѣ. Все это, однако, не мѣшаетъ либераламъ обо мнѣ печатать, что я хожу съ крестными ходами для возбужденія погромовъ. Между тѣмъ, всякіе погромы прекратились на Волыни съ тѣхъ поръ, когда образовался Почаевск. Союзъ русск. народа въ 1906 году.

Впрочемъ, насколько у насъ мало дорожатъ истиной, это видно изъ того, какъ могли исказить мою рѣчь на предварительномъ засѣданіи Государственнаго Совѣта. За нѣсколько дней до его открытія подняли вопросъ объ амнистіи политическимъ преступникамъ. Я заявилъ, что, помимо всего прочаго, неблагородно становиться въ дешевую и неотвѣтственную роль заступника предъ Государемъ и ставить его въ тяжелое положеніе карателя; что я глубоко возмущаюсь такимъ начинаніемъ Государственнаго Совѣта своей дѣятельности, начинаніемъ неискреннимъ и недостойнымъ; что если подобное

ходатайство состоится, то въ тотъ же день выйду изъ его состава, хотя мой родной братъ, инженеръ Борисъ Павловичъ Храповицкій пятый мѣсяцъ сидитъ въ тюрьмѣ по политическому дѣлу и притомъ по недоразумѣнію, а не за дѣйствительный проступокъ. Я тогда нарочно назвалъ брата по имени, потому что предвидѣлъ, что газеты не постѣснятся исказить мою рѣчь, а изъ двухсотъ моихъ слушателей никто не заступится за истину. Мое ожиданіе меня не обмануло: рѣчь была извращена въ печати такъ: „хотя бы мой братъ, или сынъ попалъ въ тюрьму за политическое преступленіе, я бы и тогда“ etc. Тутъ, конечно, прямое оскорбленіе: монаху считать родственниковъ наиболѣе для себя близкими людьми, это такъ же предосудительно, какъ неделикатно въ такихъ серьезныхъ дѣлахъ ссылаться на случаи жизни, только возможные, а не дѣйствительные („если бы мой братъ“ etc.). Не говорю уже о томъ, что честному монаху такъ же невозможно имѣть сына, какъ тому столу, на которомъ я пишу. Но что же? На меня набросились не только мелкія литературныя собаченки, но и талантливѣйшій, прекрасный нашъ писатель Тимковскій вмѣнилъ себѣ въ обязанность цѣликомъ перепечатать эту пошлую клевету въ открытомъ ко мнѣ письмѣ, чрезвычайно ругательномъ и грубомъ.

Итакъ, если общественное мнѣніе о наиболѣе извѣстныхъ (печальной знаменитости) духовныхъ лицахъ складывается такимъ фальшивымъ способомъ, то насколько соотвѣтствуетъ истинѣ общественное мнѣніе о духовенствѣ вообще, которое бранить и чернить огуломъ гораздо легче, чѣмъ отдѣльныхъ личностей? Я остановился на моментахъ автобіографическихъ не только въ качествѣ примѣра для этой общей мысли, но и потому, что прочелъ и въ вашихъ и П. Б. Струве строкахъ запросъ, обращенный лично ко мнѣ, но ради деликатности распространенный на іерарховъ вообще. Съ себя же я начну по вопросу, быть можетъ, всего болѣе васъ интересующему, по вопросу объ отношеніи къ Союзу Русскаго Народа. Я нисколько не стѣсняюсь давать вамъ, да и всякому искреннему человѣку разъясненія по личной жизни. Мы, духовные, жизни частной имѣть не можемъ, а у насъ все личное, свое, должно быть на отчетѣ предъ христіанскими и даже нехристіанскими обществами, и ни о какой сторонѣ своей жизни я не позволю сказать, что до нея нѣтъ никому дѣла, — лишь бы запросъ былъ искренній. „Не можетъ укрытися градъ, вверху горы стояй“, сказано служителямъ Христовымъ, а епископъ, по апостолу, долженъ имѣть доброе свидѣтельство и отъ внѣшнихъ, т. е. невѣрующихъ.

Вотъ почему, отвѣчая въ продолженіе четырехъ лѣтъ пол-

нымъ молчаніемъ на заявленія сознательныхъ клеветниковъ, я съ полною готовностью подробно отвѣчаю на вашъ искренній запросъ. Правда, запросъ предложенъ духовенству въ формѣ довольно обидной: зачѣмъ оно въ большинствѣ благоволило къ Союзу Русскаго Народа, который есть преступное служеніе ненависти, злобѣ и убійствамъ? Выходитъ, что такая характеристика Союза общепринятая, что мы погрѣшаемъ не тѣмъ, что не можемъ раскусить преступнаго и противохристіанскаго значенія Союза, но участвуемъ въ этомъ отвратительномъ дѣлѣ сознательно. Николай Александровичъ! да стоило-ли вамъ и отвѣчать одному изъ такихъ мерзавцевъ, который, нося священный санъ и монашескій чинъ, участвуетъ чуть не въ шайкѣ „Червонныхъ валетовъ“, или въ компаніи грабителя Чайкина, или въ Ашиновской бандѣ?

Да, я членъ Русскаго Собранія съ 1901 года, когда оно еще не было на такомъ плохомъ счету у нашихъ либераловъ, и съ тѣхъ поръ не встрѣтилъ причинъ къ выходу изъ него, а изъ Государственнаго Совѣта я выбылъ, лишь только окончились мои обязанности по Синоду, задержавшія меня въ Петербургѣ, какъ я и заявилъ, докладывая Синоду о своемъ согласіи принять на себя такое званіе — лишь на то время, пока меня будутъ удерживать внѣ своей епархіи церковныя обязанности.

На дняхъ мои отношенія къ Русскому Союзу скрѣпились избраніемъ меня въ почетные предсѣдатели Почаевскаго Союза Русскаго Народа, насчитывающаго полтора милліона членовъ.

Что же это за Союзъ? Читающее общество, и печать, и вы, многоуважаемый Николай Александровичъ, ничего объ этомъ не знаете, хотя, простите, изощряетесь въ грозныхъ прещеніяхъ. Я вамъ отвѣчу. Это есть первое и единственное пока во всей Россіи чисто народное, мужицкое, демократическое учрежденіе. Вѣдь всѣ толки въ печати, и въ Думѣ, и въ Государственномъ Совѣтѣ, и на митингахъ, всѣ сентименты и ламентаціи о народѣ — вѣдь это сплошное лицемѣріе. До народа у насъ нѣтъ никому дѣла. Вся наша революція, и конституція, и четырехвостка, и всѣ свободы — все это дѣло господское, господскій споръ, господская забава. „Оставьте,— это споръ славянъ между собою домашній, старый споръ“, замѣните слово—славянъ, словомъ—господъ или интеллигентовъ, — и двустишіе Пушкина найдетъ себѣ полное примѣненіе ко всей нашей и политической, и литературной жизни. Помните еще четверостишіе въ „дневникѣ писателя“ Достоевскаго?

„Конституцію мы эту
Изъ Европы переймемъ,
Поведемъ Царя къ отвѣту,
А народъ опять скуемъ“.

Не могу припомнить еще одной чрезвычайно искренней оговорки другого либеральнаго поэта, за которую онъ впослѣдствіи, вѣроятно, терпѣлъ укоры, какъ за безтактное нарушеніе партійной дисциплины; онъ смотритъ на крестьянъ въ церкви.

„О чемъ воздыхаютъ тѣ жалкіе люди?
. . . . . .
Покорностью дышатъ ихъ впалыя груди.
О, какъ ненавистны вы мнѣ!“

Вотъ тутъ безъ лицемѣрія просказался русскій либералъ, и, конечно, всѣ лѣвые писатели и ораторы на думской или университетскихъ трибунахъ въ душѣ смакуютъ это четверостишіе, да вслухъ то сказать его неудобно въ виду черносотенцевъ. Но къ дѣлу. — Почаевскій Союзъ — это собственно архимандритъ Виталій. Кто онъ? Онъ кандидатъ богословія 37 лѣтъ, бывшій преподаватель духовной семинаріи, принявшій монашество еще студентомъ, а теперь уже седьмой годъ трудящійся въ Почаевской лаврѣ въ скромномъ званіи завѣдующаго типографіей при 600 руб. доходу въ годъ, въ маленькой комнатѣ безъ мебели; прошлымъ лѣтомъ онъ прошелъ пѣшкомъ около 900 верстъ съ проповѣдью, да и дома въ лаврѣ всегда бесѣдуетъ съ приходящими крестьянами, либо пишетъ статьи для „Листка“; худой, почти чахоточный, никогда не смѣющійся, но часто плачущій. Еще въ 1905 году я настойчиво приглашалъ его въ ректоры нашей семинаріи, на генеральское положеніе, но онъ отказался; а теперь онъ былъ бы архіереемъ, еслибъ изъявилъ согласіе оставить свой Почаевъ и свой Союзъ. Что же его привлекаетъ къ этому учрежденію „злобы и ненависти?“ Честолюбіе? Корыстолюбіе? Какъ видите, нѣтъ. А что тянуло къ этому Союзу о. Іоанна Кронштадтскаго? — Вотъ вы упоминаете о пр. Серафимѣ Саровскомъ и П. Б. Струве упоминалъ о св. Филиппѣ и Нилѣ Сорскомъ. Скажите откровенно: сомнѣваетесь-ли вы въ томъ, что всѣ бы они оказались на сторонѣ Русскаго Союза, еслибъ жили въ наше время? Вѣдь всѣ же они имѣли воззрѣнія монархическія, конфессіональныя, всѣ ревниво оберегали народъ отъ иновѣрцевъ и иностранцевъ. А патріархъ Ермогенъ? А Аврамій Палицынъ, Діонисій? Да и самое названіе черносотенцевъ откуда взято, какъ не отъ защитниковъ Сергіевой лавры, прозванныхъ такъ поляками въ 1612 году?

Такъ вотъ отчего бы вашимъ корреспондентамъ, чѣмъ зарабатывать себѣ пропитаніе на гнусной клеветѣ, не поинтересоваться тѣмъ загадочнымъ явленіемъ, что „разбойною шайкою“ Русскаго Союза руководила такая личность, какъ архимандритъ Виталій. Знаю, что газетная дисциплина строже слу-

жебной. Многіе писатели рады исповѣдать Христа, но „боясь, да не отъ сонмищъ изгнани будутъ". Скажи слово, а тутъ двери покажутъ, останешься безъ заработка, а жена и дѣти ѣсть просятъ; вспомнишь печальную, хотя и прекрасную, повѣсть Тимковскаго „Жалованье", да и поневолѣ потянешь свою либеральную погудку, хотя и чувствуется, что врешь на каждомъ словѣ. Но тутъ-то нужна была бы не оцѣнка, а фактическое описаніе жизни Союза.

Что онъ дѣлалъ? Что дѣлалъ о. Виталій? Въ 1906 году обличалъ революціонеровъ и удерживалъ народъ отъ поджоговъ; въ 1907 г. закупалъ въ Сибири хлѣбъ для голодавшей Волыни и тѣмъ понудилъ евреевъ не только прекратить быстро возраставшую нагонку цѣнъ на рожь, но и понизить цѣну на 18 коп. съ пуда; въ это-же время всѣ начали основывать союзныя потребительныя лавки и русскія мастерскія; въ 1908 году онъ взялся за переселенческое дѣло, нахлопоталъ союзникамъ земель въ Забайкальѣ и Пріамурьѣ; еще ранѣе устроилъ въ Почаевѣ юридическую консультацію по дѣламъ судебнымъ, общества трезвости и проч.

Вотъ пріѣзжайте къ намъ въ лавру, приходите къ его проповѣднической каѳедрѣ, когда онъ подъ открытымъ небомъ съ каменнаго амвона часа по три въ день увѣщеваетъ пятитысячную толпу народа. Посмотрите на эти лица, на эти взоры, съ увѣренностью и отрадой устремленные на своего единственнаго у насъ печальника, заступника и учителя. Потомъ не скажете, что у насъ союзъ ненависти и злобы, а напротивъ единственный на Руси союзъ народной помощи, помощи нравственной, юридической, экономической... Но зачѣмъ тамъ борются противъ еврейскаго полноправія, противъ вѣроисповѣдной свободы? Допустимъ на минуту, что это ошибка; минусъ на прекрасномъ зданіи народнаго дѣла, но за такой минусъ зачѣмъ же хулить самое дѣло? Вѣдь это все равно, что Горькій, въ послѣднихъ повѣстяхъ устами своихъ героевъ отрицающій Христа только за то, что Онъ признавалъ Кесаря. Можетъ ли одобрить Горькаго даже анархистъ, если онъ только признаетъ нравственныя цѣнности? Но возвратимся къ Союзу. Что общаго между ненавистью и ограниченіемъ правъ? Вѣдь одни права имѣютъ дворяне, другія купцы, третьи крестьяне; одни права имѣютъ магистры, другія кандидаты, третьи кадеты, четвертыя семинаристы; одни права имѣютъ русскіе, другія татары, третьи евреи. Можно возражать теоретически противъ современности, практической разумности того или иного распредѣленія правъ, но укорять въ ненависти зачѣмъ? Если говорятъ объ ограниченіи правъ не по высшимъ мотивамъ защиты бѣдныхъ малороссовъ отъ еврейскихъ эксплоата-

торовъ, а по ненависти къ послѣднимъ, то это дѣйствительно скверно, а если патріоты евреевъ не ненавидятъ, а любятъ и жалѣютъ, но не хотятъ давать роговъ бодливой коровѣ, то это разумно, справедливо и гуманно. Вѣдь вы же толстовецъ? Не осуждаете ограниченіе правъ преступникамъ? Въ такомъ случаѣ почитать ограниченіе правъ евреямъ за проступокъ противъ морали вы можете лишь въ томъ случаѣ, если опровергнете взглядъ на нихъ, какъ на племя въ общественной жизни вредное и въ экономическомъ, и въ нравственномъ отношеніи.

Пусть твой Почаевскій Союзъ хорошій, скажутъ мнѣ: но каковы дѣятели столичныхъ и другихъ провинціальныхъ секцій? Не знаю, я въ это дѣло не вникалъ, но вѣдь ко всякому крупному дѣлу привязываются люди нечестные. Гдѣ ихъ нѣтъ? и развѣ справедливо по нимъ судить о самомъ дѣлѣ? Развѣ вы примѣняете такой способъ оцѣнки, напр., къ университету, къ кадетскому лагерю, къ земству? Если въ главари Союза по мѣстамъ попадали люди случайные, то иначе и быть не могло. Оскорбленный народъ искалъ себѣ предводителей и хваталъ всякаго, кто на это подавался. Дѣло это было дѣло народное, а не предпринимателей. Такъ у насъ и первыхъ князей варяговъ добывали при Гостомыслѣ. Былъ-ли выборъ удаченъ? Исторія объ этомъ не знаетъ, а Ал. Толстой сомнѣвается и представляетъ въ своей поэмѣ основателей нашей государственности по меньшей мѣрѣ тертыми калачами. И весьма возможно, что такъ и было: солидные люди больше дома сидятъ у себя, а начнешь себѣ искать начальника, такъ мудрено-ли налетѣть на артиста? Дѣло заманчивое—стоять во главѣ народа: „пойдемъ, когда зовутъ“.

Можетъ быть, вы скажете такъ: допустимъ, что политическая борьба, даже черносотенная, необходима въ настоящее время, но зачѣмъ въ нее впутывается духовенство? Да, отвѣчу я, — тѣ духовныя лица, которыя втянулись въ это патріотическое дѣло въ ущербъ своимъ чисто религіознымъ обязанностямъ и, имѣя дары духа, занимаются дѣлами жизни внѣшней, хотя бы и тѣсно связанными съ нравственною жизнью народа, они погрѣшаютъ. Я въ число ихъ не вхожу и, можетъ быть, напротивъ въ томъ виноватъ, что слишкомъ мало удѣляю вниманія насущной жизни, какъ писалъ мнѣ въ іюнѣ нѣкто „Церковникъ“ въ „Петербургскихъ Вѣдомостяхъ“. Но осудите-ли вы того духовнаго дѣятеля, который берется за эти дѣла по безлюдію, потому что народъ нашъ вѣдь чужой для свѣтской интеллигенціи? Пойдите въ самый строгій монастырь: пятьдесятъ монаховъ молятся и читаютъ Слово Божіе, а о. экономъ съ утра до вечера хлопочетъ о капустѣ, о лукѣ,

о рыбѣ. Можетъ быть, онъ всѣхъ братій превзошелъ бы въ молитвѣ и созерцаніи, но ради святого послушанія служитъ трапезамъ. У насъ іереевъ съ монахами пятьдесятъ тысячъ, но, навѣрно, не насчитаете и тысячи, даже и сотни между ними, которые бы сдѣлали своею спеціальностью Русскій Союзъ. А вѣдь среди служащихъ трапезамъ, и даже во главѣ ихъ, былъ и св. Стефанъ. Не побивайте его камнями осужденія.

Пишу въ вагонѣ желѣзной дороги, въ единственномъ мѣстѣ моего относительнаго уединенія; уже подошла полночь и первое письмо пора кончать. Но я ничего еще не сказалъ о соборности Церкви. Знаете, кто пустилъ въ ходъ это слово? Вашъ покорнѣйшій слуга. Во Всеподданнѣйшемъ адресѣ Синода 1905 года, мною составленномъ, сказано, что жизнь Церкви проходитъ по началамъ соборности, а іерархи суть только выполнители началъ соборнаго духа Церкви. Съ тѣхъ поръ это словечко перехватили церковные и противоцерковные либералы и корили имъ меня, какъ „главнаго врага соборнаго начала“. Ну, какъ не вспомнить: „И Потока язвительнымъ тономъ называютъ Остзейскимъ барономъ?“ Во всякомъ случаѣ задержка собора не отъ духовныхъ лицъ зависитъ и не отъ Синода.

Впрочемъ всего не перепишешь. Я приглашалъ весною къ себѣ въ Петербургъ П. Б. Струве для личной бесѣды, но онъ не пожелалъ себя скомпрометировать такимъ визитомъ, хотя я тогда же обѣщалъ ему напечатать все, что онъ пожелаетъ увидѣть напечатаннымъ изъ моихъ словъ. Теперь, перечитавъ свое письмо, я вижу, что еще не на всѣ ваши намеки отвѣтилъ; не отказываюсь его продолжать, если пожелаете. Но отчего бы не поставить обмѣна мыслей такъ. Вѣдь я не писалъ вамъ: „любезные авторы „Вѣхъ“, я васъ привѣтствую, но зачѣмъ вы сидите среди октябристовъ или кадетовъ, партій не національныхъ. Церкви враждебныхъ? Оставьте ихъ и перейдите къ монархистамъ“. Я повелъ съ вами дружественную рѣчь о вѣрѣ и невѣріи, о нравственномъ подъемѣ общества, о принятіи на себя злобы и ненависти за возлюбленіе и прочее. Повѣрьте, меня все это гораздо болѣе интересуетъ, нежели жизнь политическая. Станьте и вы на такую же внѣпартійную почву. Я же снова привѣтствую васъ въ области этихъ чистыхъ и святыхъ истинъ и настроеній. Будемъ, каждый по мѣрѣ силъ, будить въ людяхъ совѣсть, разумъ, поэзію, затѣмъ и чувство религіозное, религіозное сознаніе.

Предоставьте другимъ политическую борьбу, будь вы октябристы, или кадеты, или мирнообновленцы. Не нравственныя проблемы должны раскрываться подъ вліяніемъ по-

литическихъ стремленій, но послѣднія должны являться на судъ къ этическому трибуналу. Да здравствуетъ мораль, философія, поэзія! Да здравствуютъ тѣ, которые провозгласили верховныя права этихъ началъ въ общественной жизни!

Да здравствуютъ тѣ, которые раскрываютъ неразрывную связь этихъ началъ съ религіей, и притомъ съ религіей живой, исторической, православной! Такихъ нашъ народъ всегда признаетъ своими, хотя бы они не могли служить ему непосредственно. И, наконецъ, да будетъ имъ безразлично, признаютъ-ли ихъ люди, или нѣтъ, лишь бы ихъ одобряла ихъ совѣсть, этотъ голосъ Божій въ человѣкѣ, такъ постыдно заглушаемый нашими современниками. Но чѣмъ хуже эти послѣдніе, чѣмъ большее значеніе въ ихъ блужданіяхъ пріобрѣтаетъ злая воля, тѣмъ съ большею настойчивостью и сострадательною любовью должны мы идти къ нимъ. Заблужденіе разсѣивается голосомъ терпѣливаго ученія, а сострадающая любовь сокрушаетъ и злую волю и относитъ къ вамъ слово Спасителя: „пріобрѣлъ еси брата твоего“.

Отзывъ о магистерской диссертаціи и. д. доцента Моск. Ак. Коновалова [1]).

Получивъ въ концѣ истекшаго мая указъ Святѣйшаго Синода съ порученіемъ дать отзывъ о диссертаціи г. Коновалова, я взялся за вторичное изученіе этой книжки: первый разъ я ее штудировалъ еще въ Рождественскомъ посту по просьбѣ бывшаго оберъ-прокурора Святѣйшаго Синода г. Извольскаго, который выразилъ желаніе, чтобы я далъ о названной книгѣ печатный отзывъ независимо отъ дальнѣйшей ея участи предъ судомъ высшихъ церковныхъ властей. Однако, когда я, готовясь уже браться за перо, пожелалъ ознакомиться съ отзывами оффиціальныхъ рецензентовъ диссертаціи, то мнѣ было сказано, что послѣдняя уже опротестована предъ Святѣйшимъ Синодомъ преосвященнымъ митрополитомъ московскимъ и преосвященнымъ ректоромъ академіи, а потому и печатаніе отзыва лучше отложить до дальнѣйшихъ распоряженій Святѣйшаго Синода. Въ какомъ видѣ были предъявлены помянутые протесты, мнѣ неизвѣстно и до сего дня, но оффиціальные отзывы о диссертаціи я получилъ только на прошлой недѣлѣ вмѣстѣ съ указомъ о составленіи собственнаго моего заключенія по сему дѣлу. Кромѣ отзывовъ я тщательно ознакомился и со всею полемикою за и противъ диссертаціи, какъ въ академическомъ журналѣ, такъ и въ газетахъ.

[1]) Напечатанъ въ газетѣ „Колоколъ“. Іюнь, 1909 г.

Авторъ называетъ свое сочиненіе изслѣдованіемъ и тѣмъ беретъ на себя обязанность: либо сообщить читателю новые факты, либо предложить фактамъ общеизвѣстнымъ свое научное истолкованіе и систематизацію,—показать связь описываемыхъ явленій съ извѣстными въ наукѣ, или вновь открытыми изслѣдователемъ законами той или иной категоріи — фактическими, химическими, физіологическими, психическими и т. д. Таково минимальное требованіе, предъявляемое всякому научному труду. Трудъ же богословскій долженъ поставить изслѣдуемый предметъ въ связь съ принятой авторомъ системой ученія о Богѣ и со свидѣтельствами признаваемаго имъ Божественнаго Откровенія; трудъ по богословію православному долженъ, разумѣется, установить соотношеніе приведенныхъ фактовъ и достигнутыхъ выводовъ съ ученіемъ Св. Библіи и св. Церкви и показать внутреннюю правду этого ученія въ области изслѣдуемаго предмета, будь онъ историческаго характера или философскаго.

Чтобы примѣнить этотъ minimum научнаго запроса къ диссертаціи г. Коновалова, поставимъ себѣ прежде всего такой вопросъ: что извѣстно каждому просвѣщенному читателю о „физическихъ явленіяхъ въ картинѣ сектантскаго экстаза?“— Такъ озаглавляетъ авторъ „первый выпускъ первой части“ своей работы, за который онъ и удостоенъ совѣтомъ академіи магистерской степени.

Неправда-ли, всѣ читатели, съ высшимъ и даже среднимъ образованіемъ, знаютъ, что русскіе хлысты, малеванцы и др. экстатики обнаруживаютъ нервное возбужденіе, перемѣну въ лицѣ, спазмы, далѣе начинаютъ плакать, смѣяться, вскрикивать, подергивать плечами, топать, прыгать, пѣть, кружиться, испускать пѣну, падать въ обморокъ, обнажаться и—заканчиваютъ всѣ свои неистовства свальнымъ грѣхомъ?

Что новаго сверхъ этого сообщаетъ авторъ? — Рѣшительно ничего; о послѣднемъ актѣ радѣній онъ и вовсе умалчиваетъ.

Но, можетъ быть, онъ даетъ точное разъясненіе этимъ явленіямъ, подводитъ ихъ подъ различные біологическіе законы? Нечего подобнаго. Чѣмъ же онъ наполняетъ 256 страницъ 1-го выпуска I части своего будущаго труда? Нельзя же растянуть на цѣлую книгу то, что можно передать на одной страницѣ! Увы, для нашего псевдонаучнаго метода, исполненнаго цитатоманіи, это возможно. Повторяю — авторъ ничего не прибавляетъ къ тому, что знаетъ о сектантскихъ радѣніяхъ всякій образованный и даже полуобразованный читатель, но размазываетъ свой безполезный матеріалъ слѣдующимъ однообразнымъ способомъ. „Сектанты на радѣніяхъ плачутъ“,

озаглавляетъ онъ одинъ параграфъ.—Знаю,—хочетъ сказать читатель. — „Мало ли, что ты знаешь, а вотъ почитай-ка“ откуда мы это знаемъ,—какъ бы отвѣчаетъ авторъ; „слушай же: исправникъ такого-то уѣзда въ 1846 году рапортовалъ, что въ такомъ-то селѣ было радѣніе и сектантъ Иванъ плакалъ; въ 1854 году плакали на радѣніи сектантка Матрена, о чемъ см. архивъ такого-то министерства, № такой-то, донесеніе станового пристава такой-то губерніи“. Да Богъ съ ними, я и такъ не сомнѣваюсь въ томъ, что на радѣніяхъ плачутъ и смѣются,—молитъ читатель.—„Смѣются?“ говоритъ авторъ: „нѣтъ, этимъ ты не отдѣлаешься,—о смѣхѣ у меня слѣдующій параграфъ. Знай, что въ 1846 году этотъ же исправникъ въ томъ же рапортѣ доноситъ, что тотъ же сектантъ Иванъ такъ же смѣялся; подобное же сообщала о себѣ самой на допросѣ въ воронежскомъ окружномъ судѣ сектантка Марья, да кромѣ того такой-то средневѣковый французскій писатель сообщаетъ, что мистики Западной Европы смѣялись во время усиленной молитвы“. —Да ну ихъ —выходитъ изъ себя читатель: — я и безъ вашей книги зналъ, что на радѣніяхъ и смѣются, и пляшутъ.—„Пляшутъ!“ восклицаетъ авторъ: „о, это вы ужъ въ другую главу забираетесь; это, м. г., другое дѣло: это локомоторныя движенія“. Читатель опять сосредоточиваетъ вниманіе, надѣясь найти въ мудреномъ словѣ какое-нибудь разъясненіе, хоть физіологической связи однихъ явленій съ другими, но увы,—онъ ничего не находитъ, кромѣ новыхъ ссылокъ: изъ архива такой-то консисторіи видно, что въ 1875 году сектанты села такого-то, среди пѣнія повскакали съ мѣстъ и начали приплясывать, а потомъ плясать; подобное же явленіе наблюдалось по дѣлу о сибирскихъ квакерахъ 1760 г. и т. д., и т. д.

Раздраженный читатель снова пересматриваетъ текстъ и оглавленіе, ищетъ идейной классификаціи явленій, ищетъ установленія послѣдовательной связи, но кромѣ десятковъ, если не сотенъ сырыхъ ссылокъ на разныя архивныя дѣла, обрѣтаетъ только мудреныя наименованія самыхъ общеизвѣстныхъ явленій, которыя у автора именуются и вазомоторными (потъ и краска въ лицѣ) и локомоторными (вскакиваніе и бѣганіе) и экстатическими; любитъ онъ и иныя спеціальныя выраженія: „фонаціи, секреторныя функціи, метеоризмъ и эвритмія“, но все это обозначаетъ самыя простыя вещи, въ родѣ—теченіе пѣны, вздутіе живота и т. п.,—такъ что всѣ эти „страшныя слова“ столь же мало придаютъ научнаго значенія его совершенно разрозненнымъ, неосмысленнымъ никакою идеею и притомъ общеизвѣстнымъ сообщеніямъ о сектантскихъ кривляньяхъ, сколь неудачно пытался извѣстный анекдотическій семинаристъ прослыть философомъ, прибѣгая безъ толку къ

высокому слогу въ самыхъ прозаическихъ заявленіяхъ; именно, вмѣсто того, чтобы объявить эконому, что у него износились подошвы на сапогахъ, онъ преважно произнесъ: Субстратъ моей субстанціи дифференцировалъ къ абсолютному нигилизму". Вотъ такой именно научный нигилизмъ, т. е. полное отсутствіе научнаго объясненія или научной систематизаціи находимъ мы и въ безплодномъ трудѣ г. Коновалова, содержащемъ голое перечисленіе общеизвѣстныхъ явленій съ огромнымъ количествомъ совершенно безполезныхъ ссылокъ. Ну кто бы сталъ построять научное объясненіе православной обѣдни такимъ способомъ? Обѣдня начинается съ возгласа діакона: „благослови Владыко!" Въ этомъ можно убѣдиться по слѣдующимъ 348 изданіямъ славянскаго служебника, 35 греческаго и 18 арабскаго, сверхъ того изъ исторіи такого-то іерарха мы знаемъ, что однажды, когда діаконъ, начиная литургію словами: „благослови Владыко" и т. д. Затѣмъ священникъ говоритъ: „благословенно Царство"; кромѣ перечисленныхъ служебниковъ, мы знаемъ изъ романа Мещерскаго, что священникъ такой-то, тогда-то и тамъ-то началъ литургію возгласомъ: „благословенно Царство"; въ архивѣ Тульскаго окружнаго суда и пр., и пр. Вотъ именно такимъ страннымъ, даже смѣшнымъ, Тредьяковскимъ методомъ ведетъ свое описаніе сектантскихъ радѣній нашъ авторъ. Не могъ удержаться отъ легкой ироніи надъ такою безплодной цитатоманіей и одинъ изъ оффиціальныхъ рецензентовъ диссертаціи. Полемисты диссертаціи отрицаютъ у нея всякій богословскій характеръ, но она лишена не только богословской научной цѣнности, но и какой-либо цѣнности психологической или физіологической. Неужели назвать прыганіе локомоторнымъ движеніемъ, а красноту лица вазомоторнымъ, значитъ объяснить явленіе? Увы, этимъ не только никого не удовлетворишь, но даже не испугаешь теперь и купчихъ изъ типовъ Островскаго, которыя когда-то испытывали безпокойство отъ такихъ словъ, какъ металлъ и жупелъ.

Но если такъ, то на что же разсчитывалъ авторъ, являясь на судъ академіи со своимъ безполезнымъ агломератомъ выписокъ изъ разныхъ рапортовъ о сектантахъ. О, онъ не безъ основанія разсчитывалъ на тотъ § 4 второй главы своей книжки, который представляетъ собою нѣкоторое разнообразіе со всѣмъ остальнымъ содержаніемъ диссертаціи. Этотъ параграфъ (стр. 135—157) озаглавливается такъ: „Религіозныя пляски и круговращенія въ исторіи христіанской церкви, какъ параллель къ сектантскимъ локомоторно-экстатическимъ тѣлодвиженіямъ"; подобнымъ же параллелямъ онъ отводитъ нѣсколько страницъ

(175—193) въ III главѣ, гдѣ описываетъ сектантскія пророчества и изреченія на непонятныхъ языкахъ.

Итакъ, эти отдѣлы имѣютъ дѣйствительно научный характеръ? Увы, вовсе нѣтъ, но такой, который предъ современнымъ газетнымъ, а иногда и предъ академическимъ, судомъ охотно принимается, какъ замѣна научной цѣнности книги, какъ искупленіе ея совершенной ненаучности: они имѣютъ характеръ кощунственный; они приравниваютъ къ кривляньямъ и бѣснованіямъ современныхъ хлыстовъ библейскія пророчества, апостольскій даръ языковъ, мученическіе хоры,— даже изреченія св. Евангелія.

Впрочемъ такого рода перлы попадаются изрѣдка и въ другихъ главахъ диссертаціи, и они-то только разнообразятъ ея безтолковое содержаніе. Авторъ не ошибся въ разсчетѣ на эти перлы, какъ мы сказали. Именно рецензентъ, профессоръ Соколовъ, указываетъ на оба вышеназванные отдѣла кощунствъ нашего автора съ такой аттестаціей: „таковы интересные экскурсы (автора) о христіанской хорѣ (т. е. измышленныхъ со стороны автора пляскахъ древнихъ христіанъ) и глоссолаліи (даръ языковъ). Цѣль, съ которою авторъ собираетъ всѣ эти аналогіи, состоитъ не въ томъ, чтобы выяснить природу сектантскаго экстаза (читай—„о природѣ древнехристіанскихъ пророчествъ и вдохновеній“): онъ приводитъ ихъ только, какъ параллели. Но эти параллели создаютъ для описываемыхъ имъ фактовъ такую обстановку, въ которой факты говорятъ сами за себя. Благодаря имъ общій характеръ явленій опредѣляется самъ собою и становится ясенъ тотъ путь, который ведетъ къ ихъ объясненію. Вмѣстѣ съ тѣмъ они разнообразятъ и оживляютъ книгу“ и т. д. Подобное же говорится и въ отзывѣ г. Громогласова, но прикровеннѣе, чѣмъ у г. Соколова.

Неправда ли, и этотъ рецензентъ выражается загадочно, но въ то же время поясняетъ недоговоренность самого автора. Въ чемъ же разгадка этой Эзоповской аттестаціи? Очень просто. Рецензентъ хочетъ сказать, но по понятнымъ причинамъ стѣсняется сказать прямо, слѣдующее: авторъ-де поясняетъ, что апостольскій даръ языковъ и пророчества, а также умиленныя слезы и видѣнія св. отцевъ, ничѣмъ не разнятся отъ сектантскихъ радѣній, а представляютъ собою такой же видъ человѣческаго самообольщенія, когда напряженная ненормальнымъ образомъ жизни и суевѣріями нервная система переводитъ человѣка въ психофизическій трансъ и заставляетъ неистовствовать, а легковѣрныхъ и невѣжественныхъ людей воображать, будто бѣснующійся находится въ общеніи съ Божествомъ и получаетъ откровенія Св. Духа.

Итакъ, нашъ авторъ и рецензентъ вмѣстѣ съ древними жидами говорятъ Христу и апостоламъ, что они бѣсновались (Іоан. VII, 20; X, 20; Марк. III, 21; Дѣян. II, 13).

Укажемъ нѣсколько такихъ перловъ академическаго кощунства надъ повѣствованіемъ Слова Божія о боговдохновенныхъ озареніяхъ апостоловъ и др. праведниковъ. Открываемъ 159 страницу и читаемъ заглавіе параграфа: „автоматическое произнесеніе непонятныхъ словъ (приступъ глоссолаліи)". Мы знаемъ, что глоссолаліей именуется даръ языковъ, полученный св. апостолами въ Пятидесятницу. Неужели авторъ не различаетъ отъ этого библейскаго явленія бѣснованія сектантовъ? Не различаетъ: „сектантское экстатическое возбужденіе", говоритъ онъ: „завершается иногда произнесеніемъ какихъ-то непонятныхъ, тарабарскихъ словъ (странныхъ глаголовъ)". Кто же не знаетъ, что „странными глаголами" именуется въ извѣстной всѣмъ троицкой стихирѣ апостольская проповѣдь въ день сошествія Св. Духа? и притомъ не безсмысленные, ибо стихира продолжается такъ: „странными глаголы, странными ученьми, странными повелѣньми (т. е. новыми) Св. Троицы".

Авторъ совершенно безцеремонно сваливаетъ въ одну кучу и тотъ апостольскій даръ, и свидѣтельство Св. Иринея, о продолженіи его въ современныхъ ему христіанахъ (стр. 175) и безсмысленные выкрики монтанистовъ, и приводимую имъ въ безполезномъ изобиліи тарабарщину хлыстовъ и ирвингіанъ (см. также стр. 5, 13, 20, 23); затѣмъ онъ съ такою же безцеремонностью подводитъ подъ одну категорію массовой экзальтаціи и пророчество Саула съ сынами пророческими и извѣстное предвѣщаніе Іоиля, сбывшееся въ Пятидесятницу, и засвидѣтельствованное ап. Павломъ множественное пророчество въ Коринѳѣ (I Кор. XIV, 27—35), и массовый экстазъ анабаптистовъ, и „севенскихъ дѣтей", и наконецъ — китайскихъ большихъ кулаковъ послѣдняго времени (стр. 224). Не желаетъ онъ различать и хлыстовскихъ рефлективныхъ выкрикиваній отъ привѣтствія св. Елизаветы, которая „возопи гласомъ веліимъ и рече", ни извѣстнаго торжественнаго возглашенія св. Игнатія Богоносца къ христіанамъ, отъ ирвингіанскихъ безумныхъ воплей (229 стр.).

Почему же христіанская древность вообразила, будто безумная тарабарщина религіознаго экстаза есть даръ языковъ? Потому, отвѣчаетъ намъ авторъ, что эти безсмысленные выкрики весьма разнообразны, а суевѣрные свидѣтели ихъ рѣшаютъ по своей неразвитости, что предъ ними идетъ рѣчь на различныхъ имъ непонятныхъ языкахъ. Такъ-де и явились „предположенія, будто глоссолалы говорятъ не на одномъ

извѣстномъ языкѣ, а владѣютъ дарами языковъ (1 Кор. XII, 10)"—ст. 248. Авторъ не стѣсняется подтвердить свое кощунственное предположеніе ссылкой на ап. Павла о томъ, что глоссолалъ „говоритъ не людямъ, а Богу, и никто не понимаетъ его" (1 Кор. XIV, 2) и продолжаетъ „впрочемъ наши сектанты и другіе экстатики (читай—апостолы и ихъ ученики) не считаютъ эту непонятность глоссолалическихъ рѣчей безусловной. Они вѣрятъ, что нѣкоторыя лица изъ ихъ среды, обладаютъ особымъ даромъ истолкованія языковъ (1 Кор. XII, 10) собственныхъ или чужихъ. Какъ видите, это суевѣріе раздѣлялъ и ап. Павелъ. Не мѣшало бы нашему скептику обратить свое просвѣщенное вниманіе и на то событіе глоссолаліи, когда ее поняли совсѣмъ еще не вѣровавшія толпы почти двухъ десятковъ различныхъ народностей, заявившія: „сіи говорящіе не всѣ-ли галилеяне? Какъ же мы слышимъ каждый собственное нарѣчіе, въ которомъ родились..., — слышимъ ихъ, нашими языками говорящихъ о великихъ дѣлахъ Божіихъ?" (Дѣян. II, 7—11).

Это сообщеніе книги Дѣяній достаточно убѣждаетъ насъ въ грубой произвольности атеистическихъ предположеній автора, а равно и въ томъ, что коринѳскіе слушатели древнихъ глоссолаловъ не понимали ихъ не потому, чтобы послѣдніе говорили вздоръ на подобіе современныхъ ирвингіанъ и хлыстовъ, а просто потому, что не всѣ они, а лишь нѣкоторые изъ нихъ разумѣли тѣ языки, на которыхъ славили Бога апостольскіе глоссолалы, получившіе сей даръ языковъ, какъ средство для распространенія евангелія между всѣми народами согласно обѣтованію Господню: „языки возглаголютъ новы".

Чтобы еще больше унизить христіанство чрезъ уподобленіе его сектантскому неистовству, авторъ измыслилъ вслѣдъ за нѣмцами-нигилистами „священныя пляски" у древнихъ христіанъ, и, пользуясь тѣмъ, что словомъ хорейа, хорейо обозначалась и пляска, и составленіе хоровъ духовнаго пѣнія, и просто духовное веселье, онъ, руководясь нечестнымъ пріемомъ историковъ-отрицателей, замариновалъ это слово, какъ терминъ и навязываетъ ему во всѣхъ случаяхъ, гдѣ оно упоминается, этотъ спеціальный смыслъ религіозной пляски. На такомъ же пріемѣ основано ученіе псевдо-раціоналистовъ о заимствованіи евангелистомъ Іоанномъ Платоновскаго ученія о міровомъ разумѣ, хотя апостолъ говоритъ не о разумѣ, а о Словѣ (и Слово бѣ къ Богу — конечно не разумъ же бѣ къ Богу), а послѣдователи г. Коновалова, пожалуй, дойдутъ и до того, что отыщутъ въ службахъ св. мученикамъ и исповѣдникамъ одобреніе ритуальныхъ убійствъ, такъ какъ здѣсь подвиги святыхъ mutatis mutandis примѣняются къ военнымъ

подвигамъ древнихъ языческихъ героевъ, напр., въ службѣ св. Павлу Исповѣднику: „твердыми догматъ твоихъ жилами удавилъ еси Арія и Македонія“, или преп. Андрею Критскому: „Убивъ Копронима мечемъ вѣры“. Совѣтую воспользоваться и этимъ средствомъ для дальнѣйшаго оклеветанія христіанства.

Но возвратимся къ Коноваловской хорѣ. На стр. 136 онъ приводитъ сообщеніе св. Григорія Нисскаго и св. Григорія чудотворца, который, собирая народъ на праздники мучениковъ, разрѣшалъ имъ, какъ еще не отставшимъ вполнѣ отъ мірскихъ увеселеній, „немного поплясать отъ радости“, на стр. 140 авторъ приводитъ воспрещеніе Карѳагенскаго собора (397 г.) непристойныхъ плясокъ въ дни св. мучениковъ. По своей недальновидности авторъ выписалъ и греческій текстъ этихъ сообщеній, но слова хорейя въ нихъ нѣтъ, и ни откуда не видно, чтобы здѣсь разумѣлись религіозныя пляски, а не свѣтскія развлеченія вечеромъ по прошествіи праздничнаго дня, что и понынѣ дѣлается по праздникамъ въ русскихъ деревняхъ. Слово хорейя приводится авторомъ первый разъ (стр. 141) въ изреченіи Климента Александрійскаго: посвятись въ радость св. таинствъ и будешь ликовать (хоревсис) вокругъ безначальнаго, вѣчнаго и единаго Бога, при совоспѣвающемъ намъ Богѣ Словѣ“. Автору хочется здѣсь видѣть танцы ангеловъ на небѣ, но что значитъ: „при совоспѣвающемъ Богѣ Словѣ?“ Значитъ, что ангелы составляютъ хоры, а Сынъ Божій имъ совоспѣваетъ. Находить здѣсь указаніе на пляски такъ же безумно, какъ въ изреченіи Василія Великаго: „хорейя (у автора—танцы) единственное занятіе ангеловъ на небѣ и блаженъ кто можетъ имъ подражать на землѣ“.—Но, согласитесь, что если слово хорейя разумѣть не въ смыслѣ ликующей радости духовной, а въ смыслѣ плясокъ (вотъ такъ занятіе ангельское!?), то не было ничего легче, какъ подражать этому на землѣ и особенно ублажать такъ подражателей не было бы основаній.

Далѣе фантазія автора находитъ остатокъ древне-христіанской пляски (стр. 151) въ богослуженіи современной православной Церкви—въ чинахъ хиротоній. Не знаю, почему онъ не примѣтилъ ее въ пѣснопѣніяхъ, напр., въ Дамаскиновомъ ирмосѣ: „Исаіе ликуй“ (хоревсонъ). — Но думаю, что и дѣйствительныя религіозныя пляски, напр., у абиссинцевъ, сближать съ экстатическими, рефлективными, непроизвольными круговращеніями сектантовъ-экстатиковъ, т. е. сливать въ одно сознательныя цѣлесообразныя движенія съ конвульсивнымъ бѣснованіемъ — это значитъ не думать о томъ, что говоришь или пишешь, и попросту сказать — городить чушь.

И конечно всѣ апологеты этой жалкой диссертаціи по-

нимали, что имъ приходится защищать чушь, однимъ — по дружескимъ отношеніямъ съ авторомъ, другимъ—чтобы оправдать его и себя отъ обличеній въ печати, а третьимъ—чтобы своими дутыми похвалами припрятать неосновательность симпатичнаго имъ кощунства автора. Вотъ почему оффиціальные отзывы написаны темно и неопредѣленно, а похвалы ихъ вращаются все около трудолюбія автора (и заставляютъ читателя вспоминать басню: Мартышка и чурбанъ). Вотъ почему его сослуживцамъ понадобились и спеціальные пріемы для защиты автора въ видѣ перепечатанія въ академическомъ журналѣ газетной статейки Е. Барсова изъ „Московскаго Листка“ (sic!), статейки не только вовсе не научной, состоящей изъ однѣхъ фразъ, безъ видимаго знакомства ея автора съ диссертаціей, но и обнаруживающей постыдную неосвѣдомленность въ предметѣ. Возьмите, напр., такое изреченіе г. Барсова:“ и если донынѣ церковь поетъ: „веселыми ногами пасху хваляще вѣчную“, то ужели это одно и то же съ сектантскимъ призывомъ скакать и плясать? Бѣдный г. Барсовъ видимо давно не слушалъ пасхальнаго канона и началъ забывать славянскій языкъ: „хваляще“ относится не къ церкви, — тогда было-бы „хвалящи“, и не церковь, не молящіеся въ ней изображены хвалящими пасху, но древніе адскіе узники: они-то, зряще безмѣрное благоутробіе Христа, сошедшаго въ адъ, „къ свѣту идяху веселыми ногами, пасху хваляще вѣчную“.

Не лучше этого и выраженіе г. Барсова объ „изнуреніи плоти и земныхъ ляганіяхъ“ (стр. 658 и 662 „Богосл. Вѣстн.“ дек. 1908 г.). — Не ляганіе, г. Барсовъ, а леганіе, т. е, лежаніе на землѣ. Какъ жаль, что въ вашей памяти церковныя молитвы сохраняются только въ ихъ фарсовыхъ искаженіяхъ, допускаемыхъ въ запьянцовскихъ компаніяхъ, а не въ подлинныхъ созвучіяхъ на церковномъ клиросѣ или священной книгѣ.

Впрочемъ въ сознательномъ усвоеніи церковныхъ молитвъ не силенъ и самъ г. Коноваловъ: такъ въ своей магистерской рѣчи онъ приводитъ первыя слова литургійнаго гимна такъ: „Тебѣ поемъ“, т. е. ставитъ мѣстоименіе въ дательномъ падежѣ, вмѣсто винительнаго, который пишется: „Тебе“. Мудрено-ли, что ему такъ трудно было разобраться въ словахъ греческихъ и они завели его въ топкое болото произвольныхъ блужданій вмѣстѣ съ его апологетами.

Но среди этихъ неудачныхъ апологетовъ болѣе всего утопилъ нашего автора нѣкто А. въ газетѣ „Столичная Молва“. Желая расхвалить нашего либеральнаго изслѣдователя, онъ брякнулъ со всею откровенностью то, что оффиціальные рецензенты выражали только обинякомъ: этотъ г. А. пишетъ:

„Проводя эту параллель (древнихъ христіанъ съ хлыстами), авторъ (г. Коноваловъ) видимо склонялся къ мысли, что христіанство въ началѣ точно также носило сектантскій характеръ. Въ доказательство этого положенія онъ привелъ цѣлый рядъ выписокъ“ и т. д. Да именно цѣлый рядъ не къ дѣлу относящихся древнихъ свидѣтельствъ, да не только древнихъ: авторъ находитъ нужнымъ приводить и длинныя строфы изъ комическихъ стихотвореній Некрасова (Эй, Иванъ) и А. Толстого (пляска Морского Царя подъ музыку Садко). Вообще онъ отличился на славу своею диссертаціей по наукѣ обличенія сектантства и защиты православія: въ этой диссертаціи нѣтъ ни православія, ни богословія, ни вообще какой-либо науки. И никто такъ не унижаетъ науку вообще, какъ ученые апологеты г. Коновалова готовые съ пѣной у рта кричать о неприкосновенности знанія, свободы изслѣдованія науки и мысли — тамъ, гдѣ нѣтъ ни того, ни другого, ни третьяго. Вотъ почему, при всемъ желаніи поддержать и ободрить искреннюю научную мысль, мы, съ своей стороны, полагаемъ, что этотъ I выпускъ I части будущей диссертаціи г. Коновалова не только не даетъ ему права на какую-либо богословскую и вообще ученую степень, но и представляется довольно непонятнымъ, какъ оправдываютъ онъ и его апологеты своего пребываніе на службѣ въ высшей конфессіональной школѣ, сдѣлавшись постепенно профессіональными врагами того вѣроисповѣданія, во имя котораго существуетъ учрежденіе, ихъ питающее и уполномочивающее.

Впрочемъ, если христіанство развилось изъ самообольщенія экстатиковъ, если нѣтъ Бога и будущей жизни, то конечно нѣтъ и различія между добромъ и зломъ, честнымъ и безчестнымъ: все это пережитки средневѣковыхъ суевѣрій, а то модное направленіе мысли, которое господствуетъ теперь въ университетской средѣ, признаетъ только понятія выгоднаго и невыгоднаго, а на укоры совѣсти взираетъ, какъ на такую дань темной наслѣдственности, съ которой должно всѣми мѣрами бороться.

Оффиціальный отзывъ о диссертаціи профессора Громогласова о 48-й главѣ Кормчей [1]).

Мнѣ поручено Святѣйшимъ Синодомъ представить отзывъ о сочиненіи и. д. доцента московской академіи г. Громогла-

[1]) Перепечатано изъ журнала „Миссіонерское Обозр.“ м. Февраль, 1909 г.

сова, удостоеніе коего магистерскою степенью со стороны совѣта означенной академіи признано Святѣйшимъ Синодомъ, согласно рапорту Высочайше назначеннаго ревизора академіи, преосвященнѣйшаго архіепископа Димитрія — незаконнымъ и несостоявшимся, по той причинѣ, что оппонентомъ и рецензентомъ сей диссертаціи, вопреки уставу духовныхъ академій, явился профессоръ университета г. Андреевъ уже по оставленіи имъ академической службы, притомъ открыто заявившій о своей неосвѣдомленности въ изложенномъ у автора предметѣ.

Прочитавъ отзывъ г. Андреева, я былъ удивленъ небрежнымъ отношеніемъ автора къ своему ученому долгу: весь отзывъ не заключаетъ и полуторыхъ малыхъ листиковъ почтовой бумаги и содержитъ въ себѣ значительно меньше словъ, чѣмъ предначинательный 103-й псаломъ. Половина этого лаконическаго отзыва состоитъ изъ повтореннаго (приблизительно) оглавленія диссертаціи, а другая половина изъ восхваленія ея языка—точнаго, сжатаго и яснаго, а также и того ея свойства, что „добрая половина содержанія книги отодвинута въ очень сложныя примѣчанія“. Дѣйствительно, скажемъ мы: добрая половина. Примѣчанія, выписанныя, главнымъ образомъ, изъ Павлова и Чишмана, занимаютъ собою 123 стр., а самое изложеніе 73; сюда же включается и сравнительно длинное, темное и довольно безтолковое введеніе. Краткость диссертаціи иногда искупается творческимъ ея содержаніемъ, свѣжестью выводовъ, смѣлостью талантливыхъ открытій. Но ничего этого въ работѣ г. Громогласова читатель не найдетъ. Какъ ни коротко изложеніе ученой темы на 73 страницахъ, но оно является у автора размазаннымъ и мало связаннымъ по содержанію. Скудость содержанія своей работы авторъ старается прикрыть довольно обычнымъ въ такихъ случаяхъ пріемомъ: онъ именуетъ свою работу первымъ выпускомъ болѣе обширнаго труда: „Опредѣленія брака въ Кормчей и ихъ значеніе при изслѣдованіи вопроса о формѣ христіанскаго бракозаключенія“. Въ первомъ выпускѣ мы имѣемъ введеніе ко всему обѣщанному труду автора и „Опредѣленіе брака въ 48 гл. Кормчей“. При подобномъ пріемѣ магистранта невольно вспоминается русская пословица: „не сули журавля въ небѣ, а подай синицу въ руки“, а если вспомнимъ, что авторъ состоитъ на ученой службѣ ровно 15 лѣтъ, т. е. опоздалъ поданіемъ диссертаціи болѣе, чѣмъ на 12 лѣтъ; то его попытка замѣнить недостатокъ затребованной работы обѣщаніями можетъ быть приравнена только къ подобной же отговоркѣ китайскихъ мандариновъ въ извѣстной пародіи А. Толстого, отговоркѣ, закончившейся для нихъ такъ печально. Вотъ почему другой отзывъ о разбираемой диссертаціи профессора

Заозерскаго, написанный повышеннымъ, даже ходульнымъ, тономъ, вовсе не производитъ впечатлѣнія искренности въ расточаемыхъ автору похвалахъ, конечно, самаго общаго характера, но скорѣе напоминаетъ высокій запросъ опытнаго продавца на посредственный товаръ съ разсчетомъ склонить такимъ образомъ довѣрчиваго покупателя къ тому, чтобы хоть какъ нибудь сбыть ему залежавшееся въ лавкѣ добро, которое рецензентъ, согласно заглавію книги, опредѣляетъ, какъ „фрагментъ громадной работы, скоро имѣющей увидѣть свѣтъ", такъ что у читателя невольно возникаетъ вопросъ: почему бы не отложить на этотъ скорый срокъ и самое увѣнчаніе магистранта ученою степенью? Мы, впрочемъ, съ своей стороны не находимъ препятствій къ тому, чтобы авторъ диссертаціи получилъ магистерскую степень и за представленный имъ трудъ, и вотъ почему.

Содержаніе диссертаціи представляетъ собою анализъ такъ называемой Модестиновой брачной формулы, принадлежавшей языческому писателю юристу III вѣка Модестину, повторенной въ Дигестахъ Юстиніана и затѣмъ цѣликомъ воспринятой въ XLVIII главу Кормчей книги въ такой формѣ: „бракъ есть мужеви и женѣ сочетаніе и сбытіе (соучастіе) во всей жизни, божественныя же и человѣческія правды (собств. права) общеніе". Вотъ это то краткое изреченіе авторъ изъясняетъ на протяженіи всей своей книжки, но не такъ, чтобы читатель дѣйствительно могъ найти въ этой формулѣ все то разнообразное содержаніе каноническаго ученія о бракѣ, которое развиваетъ авторъ; а такъ, какъ изъясняется въ церковной проповѣди краткое изреченіе евангелія; проповѣдникъ возгласитъ повторенную Христомъ заповѣдь: „чти отца твоего и матерь твою", и начнетъ перечислять всѣ наши обязанности въ отношеніи къ родителямъ и всѣ виды тѣхъ общественныхъ служеній, представителя которыхъ мы должны чтить: царя, священника, учителя, хозяина и пр. Подобнымъ же способомъ г. Громогласовъ пріурочиваетъ къ формулѣ Кормчей почти все содержаніе, которое входитъ въ брачное право, какъ по понятіямъ римской юриспруденціи, такъ и по понятіямъ нашей каноники. Профессоръ Гидуляновъ за такой пріемъ подвергаетъ нашего ученаго жестокому издѣвательству, но съ магистерской точки зрѣнія это отклоненіе автора нужно скорѣе признать достоинствомъ диссертаціи, особенно, если бы онъ озаглавилъ ее такъ: „важнѣйшіе элементы христіанскаго каноническаго понятія о бракѣ въ связи ихъ съ понятіемъ римскаго права, объединеннаго съ нашею каноникой въ формулѣ Модестина". Тогда бы заглавіе книги болѣе соотвѣтствовало ея содержанію, каковое въ его цѣлости невозможно извлечь

изъ приведенной формулы Модестина даже при самомъ живомъ воображеніи. Вѣдь авторъ говоритъ намъ и о единобрачіи, и о второмъ, и третьемъ бракѣ (безъ малаго 10 страницъ), и о разводѣ съ его поводами (44 стран.), и о бракахъ съ еретиками, и язычниками, говоритъ онъ и о супружескомъ единомысліи, и объ относительномъ равноправіи супруговъ, и объ аскетическомъ воздержаніи супруговъ отъ ложа, и объ епитиміяхъ за многобрачіе, и объ имуществѣ супруговъ—совмѣстномъ и раздѣльномъ. Тщетно мы бы стали искать всей этой энциклопедіи брачныхъ каноновъ въ какомъ-либо современномъ или даже послѣдующемъ Модестину и Кормчей древнемъ толкованіи; искать и находить эту энциклопедію въ приведенной формулѣ, не заключающей въ себѣ и 15 словъ, желаетъ во чтобы то ни стало только самъ г. Громогласовъ: но все же его изложеніе важнѣйшихъ элементовъ нашего брачнаго права не лишено научной цѣнности. Онъ старается каждый изъ приведенныхъ принциповъ провести по исторіи церковнаго, а иногда и древне-римскаго законодательства, приводитъ нерѣдко и весьма цѣнныя святоотеческія изреченія по этимъ вопросамъ и пытается давать логическое обоснованіе различнымъ требованіямъ брачной каноники съ точки зрѣнія основного ея принципа, изложенниго въ XLVIII гл. Кормчей и съ точки зрѣнія христіанскаго ученія о жизни человѣка вообще.

Не удалось только нашему автору ослабить церковное воспрещеніе браковъ съ еретиками: онъ признаетъ это воспрещеніе не безусловнымъ, а только желательнымъ потому, что 1) оно не приведено со всею ясностью въ священномъ писаніи (но вѣдь тамъ нѣтъ и яснаго воспрещенія многоженства, ни даже упоминанія о какомъ-либо брачномъ священнодѣйствіи), 2) самая необходимость повторенія увѣщаній (на различныхъ соборахъ) противъ смѣшанныхъ браковъ показываетъ, что жизнь заставляла часто поступать вопреки этимъ увѣщаніямъ; но вѣдь не менѣе часто повторяются соборныя увѣщанія противъ симоніи; неужели отсюда заключать и ея дозволительность? Вѣдь 72 правило VI собора ясно воспрещаетъ браки съ еретиками и повелѣваетъ ихъ расторгать, а не слушающихся подвергать анаѳемѣ, каковой подлежатъ христіане за одно совмѣстное моленіе съ еретиками; какъ же возможно преподавать имъ церковное таинство? Очевидно, здѣсь авторъ допустилъ уже сознательное извращеніе церковной истины ради либерализма, стараясь прикрыться тѣмъ, что вселенскіе соборы именуетъ здѣсь „древними соборами“ (137 стр.). Но въ одномъ примѣчаніи, на стр. 182, авторъ допустилъ уже значительный промахъ въ толкованіи древнихъ церковныхъ

постановленій. „По нашему мнѣнію“, пишетъ авторъ: „нельзя сдѣлать никакого рѣшительнаго вывода и изъ того мѣста Эклоги, которое говоритъ о бракахъ только христіанъ, хотя Захарія и усматриваетъ здѣсь косвенный намекъ на недозволительность даже смѣшанныхъ браковъ съ еретиками“ (а не съ язычниками только). Авторъ, очевидно, не знаетъ, что еретики никогда не назывались на церковномъ языкѣ христіанами, пока школьное наше богословіе не стало подъ вліяніе западно-европейскаго въ XVII вѣкѣ. Мы бы посовѣтовали автору прочитать 31-е правило Лаодикійскаго собора, которое разрѣшаетъ христіанамъ брать невѣстъ отъ еретиковъ, „аще обѣщаются христіанами быти“ (ср. 95 прав. VI всел. собора).

Въ другомъ мѣстѣ авторъ оказался неисправнымъ въ отношеніи къ современной мысли, именно невнимательнымъ къ очень претенціозному толкователю евангельскихъ изреченій о бракѣ и о разводѣ графу Толстому. Г. Громогласовъ довольно подробно останавливается на различномъ пониманіи словъ Христовыхъ: „развѣ словесе прелюбодѣйна“, но не удѣляетъ вниманія толстовскому толкованію, коимъ современный философъ старается вовсе устранить дозволенность развода, именно, Толстой старается навязать Евангелію такой смыслъ: кто разведется, тотъ, кромѣ словесе прелюбодѣйна, т. е. кромѣ того, что уже этимъ самымъ совершилъ прелюбодѣяніе, еще женится на другой и т. д.

Еще одинъ замѣтный промахъ допускаетъ авторъ въ отношеніи установленій современной церковной жизни: онъ упоминаетъ объ обычаѣ воздержанія древнихъ христіанъ отъ брачнаго ложа въ продолженіе одного, двухъ или трехъ дней послѣ бракосочетанія (стр. 53) и ссылается на А. П. Лебедева, который говоритъ, что „исторія христіанства представляетъ и изъ послѣдующаго времени не мало примѣровъ добровольнаго соглашенія супруговъ на воздержаніе, какъ съ перваго дня брака“ и т. д. (стр. 54). Автору очевидно не извѣстно, что по смыслу нашего Требника новобрачные должны 7 дней воздерживаться отъ ложа и только на 8 день имъ читается молитва на разрѣшеніе вѣнцовъ, которыхъ на православномъ югѣ они и не снимаютъ съ головы въ продолженіе цѣлой седьмицы; это семидневное воздержаніе съ особенною строгостью соблюдается у старообрядцевъ.

Въ заключеніе мы должны отчасти оттѣнить, а отчасти и извинить замѣчаемую у автора невыдержанность изложенія: онъ самъ едва ли возьмется объяснить, почему иное онъ вноситъ въ текстъ, иное въ примѣчанія. Такъ, распространяясь о поводахъ къ расторженію брака, онъ говоритъ въ текстѣ о 22 новеллѣ Юстиніана, а то, чѣмъ она дорога ему и чита-

телю, т. е. перечисленіе пяти поводовъ, спускаетъ въ примѣчаніе. На стр. 93 и 94 онъ приводитъ длинное разсужденіе св. Астерія Амасійскаго о святости брака, а не менѣе значительныя иногда классическія изреченія болѣе знаменитыхъ отцевъ—Василія Великаго и Іоанна Златоуста помѣщаетъ въ примѣчаніяхъ (стр. 118 и др.), хотя однажды поднимаетъ его слово и въ текстъ безъ особой нужды (стр. 52). Иногда онъ ни съ того, ни съ сего приводитъ отеческія изреченія по гречески или по латыни, напр. Златоуста, Григорія, Ѳеодорита, Іеронима, Августина (стр. 123—124), но, приводя ихъ въ другихъ мѣстахъ по русскому тексту, для чего то указываетъ и мѣсто и страницу въ греко-латинскомъ изданіи Миня. Очевидно авторъ не освободился отъ наивнаго студенческаго взгляда на значеніе примѣчаній, не какъ на поясняющія текстъ добавки, а какъ на цѣль въ себѣ, какъ на необходимыя доказательства авторской начитанности, хотя бы и ненужныя для изъясненія самаго текста книги. Впрочемъ эта неразбериха между болѣе существеннымъ въ книгѣ и менѣе существеннымъ зависѣла въ значительной степени отъ насильственнаго пристегиванія ея содержанія къ Модестиновой формулѣ, и въ этомъ смыслѣ можетъ быть извинена автору, но во всякомъ случаѣ она вовсе не согласуется съ восхваленіями оппонентовъ кристальной чистоты, краткости и математической точности его изложенія.

Не отрицаемъ однако въ диссертаціи г. Громогласова и нѣкоторыхъ нравственно-цѣнныхъ принциповъ, какъ, напр., разрѣшеніе вопроса о женскомъ равноправіи въ сторону добровольнаго послушанія жены мужу и уступчивости мужа женѣ по слову Апостола: „любы не ищетъ своихъ си“. Не можемъ не отмѣтить и того, что авторъ, исключая трактата о смѣшанныхъ бракахъ, послѣдовательно отмѣчаетъ и выдерживаетъ церковную точку зрѣнія на бракъ: говоритъ о церковной мысли, какъ о самотожественной (стр. 117), а не какъ о случайныхъ историческихъ наслоеніяхъ, что свойственно протестантскимъ и протестантствующимъ изслѣдованіямъ. Всѣ эти добрыя стороны давали бы кажется право г. Громогласову на магистерскую степень, хотя и оставляютъ желать лучшаго отъ диссертаціи академическаго преподавателя на 15-мъ году его службы. Зная съ своей стороны, что главной помѣхой для успѣшной разработки имъ богословской науки является то обстоятельство, что онъ, проживая въ Москвѣ, завѣдуетъ Коммерческимъ Пансіономъ, мы полагали бы справедливымъ потребовать отъ него именемъ Святѣйшаго Сѵнода прекратить съ полученіемъ званія экстраординарнаго профессора таковое совмѣстительство и избрать одно изъ двухъ: или давно же-

ланную имъ и недавно полученную новую каѳедру Церковнаго Права, или руководство подрастающаго поколѣнія въ усвоеніи познаній коммерческихъ.

Бесѣда противъ тѣхъ, которые утверждаютъ, будто Іисусъ Христосъ былъ революціонеромъ [1]).

Какъ ни страннымъ представляется причисленіе Господа Іисуса къ числу революціонеровъ, но оно настойчиво повторяется людьми легкомысленными, не освѣдомленными съ Евангеліемъ; иногда же людьми, сознательно лгущими и вводящими въ обманъ другихъ. А потому благовременно, съ полнымъ безпристрастіемъ, разсмотрѣть это мнѣніе.

Разбирать его можно съ точки зрѣнія ученія Христова и съ точки зрѣнія жизни Его, ибо въ событіяхъ Его жизни воплотилось и Его ученіе. Сообразно этимъ двумъ точкамъ зрѣнія, можно доказать, что въ ученіи Іисуса Христа не было ничего революціоннаго и отсюда сдѣлать выводъ, что Онъ не былъ революціонеромъ; или разсмотрѣть жизнь Іисуса Христа и изъ нея сдѣлать положительный выводъ, что Онъ чуждъ подобнаго наименованія. Впрочемъ, ученіе Христа такъ явно указываетъ высшія побужденія для нашей нравственности въ жизни будущей и такъ ясно учитъ о безропотномъ перенесеніи въ настоящей жизни бѣдности, скорбей и всякихъ золъ, что затѣя находить въ Его ученіи побужденіе къ революціи до очевидности нелѣпа. Поэтому „христіанскіе соціалисты-революціонеры“ говорятъ: „въ ученіи Христосъ, пожалуй, и не революціонеръ, но зато Самъ вездѣ былъ защитникомъ простого народа, и за это былъ распятъ“. Одинъ довольно извѣстный публицистъ, бывшій священникъ Петровъ, пишетъ: „Христосъ былъ демократъ: черносотенцы учинили надъ нимъ полевой судъ, приговорили къ повѣшенію и повѣсили“. Французскій писатель Ренанъ представлялъ жизнь и дѣятельность Іисуса Христа, какъ постоянный протестъ противъ власти, а казнь Его, какъ наказаніе за этотъ протестъ. У насъ еще въ шестидесятыхъ и семидесятыхъ годахъ эти мысли были распространены, какъ мы знаемъ, изъ Достоевскаго: мальчикъ Коля Красоткинъ, начитавшись Герценовскаго Колокола, былъ вполнѣ убѣжденъ въ томъ, что Христосъ былъ революціонеръ и соціалистъ. Устремимъ же

---

[1]) Вышло отдѣльнымъ изданіемъ Московской Миссіонер. Библіотеки прот. „Н. П. Любимова“ 1909 г.

свое вниманіе на святое Евангеліе и посмотримъ, есть ли въ немъ какое-нибудь основаніе усматривать въ ученіи и жизни Іисуса Христа что-либо благопріятное соціализму и революціи.

Никогда и нигдѣ стремленіе къ свободѣ не было такъ сильно, какъ въ Еврейскомъ народѣ. Еще за 500 лѣтъ до Рождества Христова, когда этотъ народъ былъ порабощенъ Навуходоносоромъ, и тогда жажда политической свободы въ немъ была неутолимая и превосходила всякіе предѣлы. Побѣжденный народъ не оставлялъ своихъ свободолюбивыхъ замысловъ, хотя противъ нихъ шелъ самый почитаемый, или, говоря по современному, популярный пророкъ Іеремія. Напрасно пророкъ постоянно и со скорбію осуждалъ эти замыслы и убѣждалъ покориться Навуходоносору: его не слушали и въ негодованіи бросили его въ тинистый ровъ. Пророкъ убѣждалъ, что времена политической свободы для іудеевъ прошли навсегда; съ XXVI по XXXVIII — всѣ главы книги этого пророка-народолюбца наполнены увѣщаніями, чтобы покоренный народъ не противился иноплеменному царю. Народъ не слушался, измѣнилъ покорителю, вошелъ въ тайныя сношенія съ египтянами для того, чтобы съ ихъ помощью свергнуть иго Навуходоносора. Тогда послѣдовало второе и третье разореніе страны и Іерусалима. Царь Седекія былъ отведенъ въ плѣнъ, его дѣти были заколоты на его глазахъ, и самъ онъ былъ ослѣпленъ; въ Іерусалимѣ же былъ оставленъ царскій намѣстникъ Навузарданъ. Но, несмотря на все это, эти придавленные люди возмутились: Годолію, еврея, намѣстника Навузардана, они убили, Іеремію насильно схватили и увели въ Египетъ, гдѣ и обрѣли себѣ могилу. Выпущенные изъ Вавилонскаго плѣна черезъ 70 лѣтъ, іудеи съ изумительнымъ геройствомъ защищали дарованную имъ свободу, строили стѣны вокругъ Іерусалима, несмотря на всевозможныя помѣхи этой постройкѣ со стороны самарянъ и другихъ враговъ. Впослѣдствіи, когда подпали подъ греческое иго Антіоха Епифана, они съ безумной отвагой рѣшились защищать свободу; не только рискуя, но и прямо жертвуя своей жизнью, дѣйствовали Маккавеи: терпя большой недостатокъ въ хлѣбѣ и воинахъ, сражаясь съ врагомъ въ сто разъ сильнѣйшимъ ихъ, они оказывались нерѣдко побѣдителями, благодаря своей неукротимой храбрости. Пришли другія времена: оскудѣлъ князь отъ Іуды, и Іудея была сдѣлана римскою провинціей. Но стремленіе къ свободѣ оставалось господствующимъ стремленіемъ въ народѣ, было господствующей его страстью. Всѣ пророчества о будущихъ блаженныхъ временахъ толковались въ такомъ смыслѣ, что евреи должны будутъ покорить всѣ другіе народы, и вездѣ водворить правду и судъ. Ученіе со-

ціалистовъ, которое проповѣдуется главнымъ образомъ еврейской расой, является лишь повтореніемъ чаяній тогдашняго еврейства. Судите сами: въ такое время, когда революція и свобода стали религіей народа, могъ ли бы пострадать отъ этого народа такой учитель, который бы самъ требовалъ подобной свободы? Это было бы совершенно невозможно. Наоборотъ, онъ сталъ бы народнымъ героемъ въ гораздо большей степени, чѣмъ тѣ двѣ личности, о которыхъ говорятъ іудейскій историкъ Іосифъ Флавій и книга Дѣяній Апостольскихъ: Іуда Галилеянинъ и Ѳевда. Въ Дѣяніяхъ (V, 36 — 37) сказано: *„явился Ѳевда, выдавая себя за кого-то великаго*, за посланника Божія, *и къ нему пристало около четырехъ сотъ человѣкъ; но онъ былъ убитъ, и всѣ, которые слушались его, разсѣялись и исчезли. Послѣ него, во время переписи, явился Іуда Галилеянинъ и увлекъ за собою довольно народа; но и онъ погибъ, и всѣ, которые слушались его, разсыпались“*. Однако, этотъ урокъ не былъ усвоенъ народомъ іудейскимъ. Какъ извѣстно, черезъ 33 года послѣ вознесенія Спасителя началось возстаніе іудеевъ противъ римлянъ, возстаніе велось съ безумною отвагою и постоянствомъ, хотя концомъ его были разгромъ Іерусалима, ссылка іудеевъ въ Египетъ и разсѣяніе ихъ по всему свѣту, во исполненіе еще древнихъ пророчествъ Моисея. Но всѣ изображенныя бѣдствія не вразумляли свободолюбиваго народа. Въ 135 году повторилось опять возстаніе іудеевъ, но и оно было подавлено римлянами, и съ тѣхъ поръ еврейство, какъ народъ, прекратило свое существованіе.

Возможно ли теперь допустить, чтобы Христосъ погибъ отъ еврейскаго народа, если бы и самъ имѣлъ одушевлявшія этотъ народъ мысли о свободѣ и революціи. Напротивъ, изъ дальнѣйшаго показанія Евангелія увидимъ, что Онъ принялъ смерть, разсуждая по земному, какъ жертва революціоннаго движенія евреевъ. Этимъ, конечно, не исключается, что для Его добровольной жертвы за животъ міра были и другія земныя причины: корыстолюбіе Іуды, недовольство Имъ старцевъ за нарушеніе законныхъ преданій, малодушіе Пилата. Но изъ этихъ земныхъ причинъ смерти Христовой главнѣйшею была еврейская революція, которая мстила Христу за то, что Онъ не стоялъ съ нею заодно въ ея стремленіи свергнуть иноплеменное иго съ народа и пріобрѣсти ему политическую свободу.

Прежде чѣмъ перейти къ обоснованію сей мысли, нужно замѣтить, что это же движеніе было и причиной казни Крестителя. Въ Евангеліи самъ Господь указываетъ на эту причину. Когда, послѣ преславнаго преображенія Христа, Апо-

столы сходили съ горы, и, размышляя о прославленіи Христа, спросили Его: *„какъ же книжники говорятъ, что Иліи надлежитъ прійти прежде?“ Іисусъ сказалъ имъ въ отвѣтъ: „правда, Илія долженъ прійти прежде и устроитъ все. Но говорю вамъ, что Илія уже пришелъ и не узнали его, а поступили съ нимъ, какъ хотѣли: такъ и Сынъ Человѣческій пострадаетъ отъ нихъ“. Тогда ученики поняли, что Онъ говорилъ имъ объ Іоаннѣ Крестителѣ* (Мат. XVII, 10 — 13). Въ приведенныхъ словахъ Спаситель указывалъ апостоламъ, что тѣ же самые люди будутъ виновниками и Его смерти, которые были виновниками смерти и Іоанна Крестителя. И преданіе церковное подтверждаетъ намъ, что Иродіаду, негодовавшую на Іоанна за обличенія ея беззаконій съ Иродомъ, вооружали противъ Предтечи именно книжники за то, что онъ обличалъ ихъ и отвлекалъ вниманіе народа отъ интересовъ политическихъ въ область чисто личной добродѣтели. Нужно знать, что когда какое-либо увлеченіе овладѣваетъ толпой народа, тогда эта толпа не столько вооружается противъ простого реакціонера, который отстаиваетъ старый порядокъ, вращаясь въ области тѣхъ же политическихъ понятій, сколько противъ такого человѣка, который отвлекаетъ народное сознаніе совершенно въ другую сторону, хотя бы онъ и не противодѣйствовалъ прямо задуманному дѣлу. Партія иродіанъ, жившая при не сочувствіи народа, но покровительствомъ властей, была ненавистна, но иродіанъ на крестъ не возводили. Также были ненавистны и другіе прислужники Рима: мытари, грабившіе народъ, и воины, обижавшіе его; но противъ нихъ не столько возбуждалась ненависть книжниковъ и фарисеевъ, какъ противъ проповѣдниковъ совершенно новыхъ истинъ, новыхъ горизонтовъ, говоря посовременному, —каковыми были Іоаннъ Креститель и Христосъ Спаситель. На вопросъ народу, что намъ дѣлать?— на который ожидался отвѣтъ въ агитаціонномъ, организаціонномъ духѣ,—Іоаннъ отвѣчалъ: *„у кого двѣ одежды, тотъ дай неимущему; и у кого есть пища, дѣлай то же“* (Лук. III, 11). Этотъ и подобные отвѣты страшно раздражали книжниковъ. Они поняли, что такой проповѣдникъ для нихъ гораздо опаснѣе, чѣмъ иродіане, мытари и воины, которые, огорчая народъ, усиливаютъ его жажду къ возстанію. И вотъ они поступили съ нимъ, какъ хотѣли.

То ожиданіе будущаго царства, которое соединилось у евреевъ съ революціонными замыслами, имѣло гораздо болѣе тѣсную связь съ началомъ нравственнымъ, съ религіей, чѣмъ у современныхъ намъ соціалистовъ. Они такъ толковали древнія пророчества, какъ ихъ толкуютъ современные намъ рав-

вины, и какъ ихъ толковалъ, къ сожалѣнію, нашъ философъ Соловьевъ. Они приводятъ въ доказательство своихъ понятій такія слова, которыя дѣйствительно есть у пророковъ, и если ихъ попытаетъ опровергать собесѣдникъ неопытный, то его побьетъ всякій мало-мальски начитанный раввинъ. Всѣ принятыя у насъ толкованія пророчествъ онъ разобьетъ въ какихъ-нибудь пять минутъ, и если вы не подготовлены къ мысли, что пророчество объ установленіи новаго царства надо понимать въ смыслѣ установленія духовнаго царства на землѣ или Христовой церкви, а разрушеніе царствъ въ смыслѣ нравственномъ, какъ разрушеніе ложныхъ вѣръ, — если вы не сумѣете доказать правильность такого пониманія пророчествъ, то всѣ ваши положительные доводы встрѣтятъ быстрое опроверженіе.

Насколько былъ увлекателенъ тотъ идеалъ мірского царства, какимъ жили іудеи, можно видѣть изъ того, что и теперь многіе христіанскіе юноши и даже люди болѣе зрѣлаго возраста увлекаются имъ, забывая для него истиннаго Христа. И вотъ это будущее царствованіе евреевъ надъ множествомъ народовъ называлось то „царствомъ святыхъ“, то „царствомъ Божіимъ“, почему и Христосъ, проповѣдавшій на основаніи пророчествъ совсѣмъ иное ученіе чѣмъ раввины, нарочно избралъ эти термины, чтобы постепенно вытѣснять изъ сознанія народнаго прежнее настроеніе и прежнее направленіе мысли. Для той же цѣли Онъ наименовалъ себя Сыномъ Человѣческимъ, чтобы, отстраняя мысль о возстаніи противъ римлянъ, пріучить мысль народа къ пониманію Мессіи, какъ царя духовнаго. У Даніила содержатся пророчества, что нѣкогда взамѣнъ земныхъ царствъ, олицетворенныхъ въ видѣ страшныхъ звѣрей, наступитъ вѣчное царство и честь, и власть Сына Человѣческаго (гл. VII). Въ этомъ образѣ пророкъ хотѣлъ показать, что іудейскій народъ, который поганые язычники держали въ своихъ рукахъ, долженъ дать человѣчеству идею и типъ совершенства нравственнаго, коему и суждено осуществитъ древнее обѣтованіе о томъ, что въ потомствѣ Авраама благословятся всѣ племена земныя. Исполняя сіе обѣтованіе, и Господь намъ называлъ себя Сыномъ Человѣческимъ. Особенно тогда любилъ Господь употреблять это имя, когда говорилъ о славѣ Своей. Такъ, на вопросъ первосвященника Каіафы: *заклинаю тебя Богомъ живымъ, скажи намъ, Ты ли Христосъ, Сынъ Божій? Іисусъ говоритъ ему: Ты сказалъ, даже сказываю вамъ, отнынѣ узрите Сына Человѣческаго, сидящаго одесную силы и грядущаго на облакахъ небесныхъ.* (Матѳ. XXVI, 63—64, ср. Марк. XIV, 62). Первосвященникъ отлично понялъ, что утверждаетъ этими словами

Христосъ и, чтобы оставить допросъ, сказалъ: Онъ богохульствуетъ. Тогда всѣ закричали: смерть Ему! Но какое же богохульство повторять пророчество? Точно такъ же и Стефанъ, апостолъ и первомученикъ, говорилъ въ Синедріонѣ: *„вотъ я вижу небеса отверсты и Сына Человѣческаго, стоящаго одесную Бога“* (дѣян. VII, 56). Всѣ эти выраженія имѣли цѣлью напомнить іудеямъ истинное ученіе пророковъ о Христѣ и разбить ихъ ложное ученіе о Мессіи, какъ о земномъ царѣ, хотя бы и посланномъ отъ Бога.

Если вы будете разсматривать различныя рѣчи, въ которыхъ Христосъ касался вопроса о царствѣ Божіемъ, съ этой точки зрѣнія, то вы поймете связь мыслей въ рѣчахъ Христовыхъ тамъ, гдѣ она совершенно неуловима, внѣ этой точки зрѣнія, поймете, почему Онъ иногда совершенно неожиданно переходитъ отъ одного предмета къ другому, къ полному недоумѣнію современныхъ нѣмецкихъ толкователей, заявляющихъ, что въ этихъ рѣчахъ ничего не разберешь,— гдѣ кончаются слова Спасителя и гдѣ начинается рѣчь самого повѣствователя—апостола Іоанна. Но вы скоро возстановите связь рѣчи, когда поставите предъ сознаніемъ тѣ вопросы, какіе были на умѣ у собесѣдниковъ Христа, которые они вѣроятно держали про-себя, а можетъ быть, и высказывали ихъ, но они остались невнесенными въ текстъ евангелія. Для поясненія нашей мысли мы возьмемъ двѣ такихъ рѣчи, въ которыхъ связь рѣчи Господней признается неуловимой.

Кто не помнитъ бесѣды Христовой съ Никодимомъ? Никодимъ пришелъ ко Христу и сказалъ Ему: *Равви! мы знаемъ, что ты учитель, пришедшій отъ Бога, ибо такихъ чудесъ, какія Ты творишь, никто не можетъ творить, если не будетъ съ нимъ Богъ. Іисусъ сказалъ ему въ отвѣтъ: истинно говорю тебѣ: если кто не родится свыше, не можетъ увидѣть царствія Божія“*. Но развѣ это отвѣтъ на вопросъ Никодима? Конечно, отвѣтъ, но не логическій, а отвѣтъ на внутренній смыслъ обращенія, на то чаяніе, съ какимъ говорилъ Никодимъ. Онъ признавалъ Христа Мессіею; но, представляя Мессію земнымъ царемъ, избавителемъ евреевъ отъ римскаго рабства, и не видя, чтобы Христосъ предпринималъ что-либо къ осуществленію ихъ мечты, въ недоумѣніи спрашивалъ: почему же Ты, учитель, отъ Бога посланный освободить насъ отъ нашихъ враговъ, не собираешь рати изъ насъ для сверженія языческаго ига и для образованія нашего собственнаго царства? Вотъ на этотъ-то недоговоренный, но ясно чувствуемый вопросъ Никодима и отвѣчаетъ Христосъ: чтобы войти въ Мое царство, необходимо новое рожденіе: *истинно, истинно говорю тебѣ: если кто не родится свыше, не*

можетъ видѣть царствія Божія". Никодимъ на это отвѣчаетъ: „*какъ можетъ человѣкъ родиться, будучи старъ? неужели онъ можетъ въ другой разъ войти въ утробу матери своей и родиться?*" Обыкновенно толкователи представляютъ, что Никодимъ ничего не понялъ изъ отвѣта Христова, забывая, что Никодимъ былъ не только не ребенокъ, но и ученый человѣкъ. На самомъ же дѣлѣ онъ отлично понялъ отвѣтъ Христовъ, но ему представляется совершенною фантастичностью тотъ пріемъ, какимъ Христосъ хочетъ собрать и устроить свое царство. Если для одного человѣка трудно очень возродиться, то тѣмъ большая трудность для цѣлаго народа. Нравственное возрожденіе человѣчества, которое проповѣдуетъ Іисусъ, какъ условіе для входа въ Его царстно, показалось Никодиму не меньшей фантазіей, какъ и для современныхъ намъ соціалистовъ ученіе объ этомъ возрожденіи. Христосъ, повторяя свою мысль, сказалъ: „Мы говоримъ не о томъ, чего не знаемъ, а о томъ, что знаемъ. Т.-е., да, возрожденіе, по плотскому разумѣнію, дѣло невозможное, но Я сошелъ съ неба на землю и знаю, что говорю: правда, донынѣ было невозможно полное возрожденіе даже честнаго человѣка, но я принесъ новыя истины съ неба и новыя силы, о коихъ говорю по опыту, по высшему вѣдѣнію: „*какъ вѣтеръ дышетъ, гдѣ хочетъ, и голосъ его слышишь, а не знаешь, откуда приходитъ и куда уходитъ: такъ бываетъ со всякимъ рожденнымъ отъ Духа*". Потомъ, Христосъ, повидимому, совершенно неожиданно и необъяснимо почему, заговорилъ о судѣ. Но эти слова Его будутъ для насъ ясны, если мы опять вспомнимъ, что Христосъ отвѣчаетъ на чаянія собесѣдника, хотя не высказанныя, но всегда ему близкія. Въ ветхомъ завѣтѣ понятія о судѣ и справедливости были нѣсколько иными, чѣмъ въ наше время. Мы съ понятіемъ о судѣ соединяемъ представленіе о чемъ-то грозномъ и карающемъ. Такъ о судѣ говорили люди угнетенные и оскорбленные. Вся проблема жизни сводилась къ вопросу: какъ примирить, что въ здѣшнемъ мірѣ праведные и благочестивые страдаютъ, а грѣшные и нечестивые наслаждаются? Этотъ вопросъ встрѣчается во псалмахъ, въ книгѣ Іова и въ другихъ священныхъ книгахъ. Вездѣ настойчиво ждутъ и требуютъ суда. „*Вотъ отрокъ мой, котораго Я держу за руку; избранный Мой, къ Которому благоволитъ душа Моя. Положу духъ Мой на Него, и возвѣститъ народамъ судъ; не возопіетъ, и не возвыситъ голоса Своего, и не дастъ услышать его на улицахъ; трости надломленной не переломитъ и льна курящагося не угаситъ, пока не доставитъ суду побѣду (Ис. XLII, 1 — 4).* Чаяніе суда или справедли-

вости составляло жажду еврейской души и ветхозавѣтной мысли. Когда Господь говорилъ о возрожденіи, какъ необходимомъ условіи для вступленій въ Его духовное царство, Никодимъ думалъ: гдѣ же тотъ обѣщанный пророками судъ, который совершитъ надъ народами Мессія? И Господь отвѣчалъ ему: „*Не послалъ Богъ Сына Своего въ міръ, чтобы судитъ міръ, но чтобы міръ спасенъ былъ чрезъ Него*“. Это есть отвѣтъ на напряженное чаяніе народа о судѣ. Но гдѣ же судъ и въ чемъ онъ? „*Вѣрующій въ Него не судится, а не вѣрующій уже осужденъ, потому что не увѣровалъ во имя Единороднаго Сына Божія. Судъ же состоитъ въ томъ, что свѣтъ пришелъ въ міръ; но люди болѣе возлюбили тьму, нежели свѣтъ, потому что дѣла ихъ были злы. Ибо всякій, дѣлающій злое, ненавидитъ свѣтъ и не идетъ ко свѣту, чтобы не обличились дѣла его, потому что они злы. А поступающій по правдѣ идетъ къ свѣту, дабы ясны были дѣла его, потому что они въ Богѣ содѣланы*“. И конецъ бесѣды! Ясно, что здѣсь въ своихъ отвѣтахъ Никодиму Спаситель согласуется съ высказаннымъ или продуманнымъ его собесѣдникомъ. О судѣ говорили пророки, и онъ долженъ былъ наступить. Да, — отвѣчаетъ Христосъ, — судъ пришелъ уже и наступилъ, но онъ въ томъ, что свѣтъ пришелъ въ міръ и прочее... Онъ придаетъ этому пророками предсказанному суду значеніе нравственное: Господь пришелъ обличить и посрамить грѣшниковъ, а наказаніе имъ будетъ въ другомъ мірѣ.

Теперь обратимся къ такому Евангельскому сказанію, въ которомъ съ особенною ясностью выразился духовный характеръ устроеннаго Христомъ на землѣ царства, противоположнаго ожидаемому евреями царству земному. Сказаніе это — о чудѣ насыщенія пятью хлѣбами пяти тысячъ человѣкъ. Оно разсказано въ трехъ евангеліяхъ, но освѣщеніе этого событія мы находимъ только въ евангеліи отъ Іоанна. Оно не такъ поразительно, какъ напр., воскрешеніе Лазаря, или сына Наинской вдовы, или исцѣленіе бѣсноватыхъ. Но ни одно изъ тѣхъ столь страшныхъ чудесъ не произвело на народъ такого дѣйствія и впечатлѣнія, какъ это болѣе скромное чудо насыщенія людей, предавшихся въ волю Божію. Почему же это такъ? Тѣ чудеса, хотя и были радостны, но не имѣли никакой связи съ излюбленными стремленіями народа къ свободѣ, какую усмотрѣли евреи въ этомъ чудѣ. Это чудо въ глазахъ іудеевъ съ чаяніями имѣло такое же значеніе, какъ если бы, напр., какому-либо государству подарить нѣсколько десятковъ броненосцевъ. На войнѣ, какъ, извѣстно, никакая храбрость, никакая сила не можетъ имѣть значенія, если будетъ недоста-

токъ въ оружіи и особенно въ пищѣ. Іуда Маккавей при всей храбрости своего войска, часто не могъ имѣть успѣха по недостатку въ пищѣ. И вотъ теперь явился учитель, который можетъ однимъ словомъ насытить нѣсколько тысячъ человѣкъ. Вотъ почему, когда народъ понялъ, какое совершено предъ нимъ чудо, то хотѣли прійти и нечаянно взять Христа и сдѣлать царемъ. Но Іисусъ узналъ о семъ и удалился, употребивъ для этого новое чудо, чтобы избѣгнуть ихъ рукъ, пройдя по водамъ, какъ по-суху.

Что было дальше? Замѣтьте, что хотя это чудо было въ Галилеѣ, но за Христомъ пошли іудеяне, іерусалимляне, которые наиболѣе враждебно относились къ Нему. Это была передовая часть націи, съ особенною жаждою стремившаяся къ бунту противъ римлянъ. Послѣ этого чуда они вскорѣ встрѣтились со Христомъ въ Іерусалимѣ, но еще раньше обнаружили свое недовольство Имъ. Зная, что Христосъ не сѣлъ съ апостолами въ лодку послѣ чуда насыщенія и однако оказался въ Капернаумѣ вмѣстѣ съ ними, народъ спрашивалъ: „*учитель, когда ты прибылъ сюда?*“ *Іисусъ имъ отвѣчалъ: „истинно, истинно говорю вамъ: вы ищите Меня не потому, что видѣли чудеса, но потому, что ѣли хлѣбъ и насытились. Старайтесь не о пищѣ тлѣнной, но о пищѣ, пребывающей въ жизнь вѣчную, которую дастъ вамъ Сынъ Человѣческій*“. И какъ только сказалъ Господь эту мысль, бывшую такъ далеко отъ воображенія народа, тотчасъ же началось раздраженное возраженіе противъ нея и требованіе, чтобы благодать Христова постоянно соединялась съ этимъ чудеснымъ хлѣбомъ, подобно тому, какъ это уже однажды было при Моисеѣ. Но Господь начинаетъ говорить, что вмѣсто этого чудеснаго чувственнаго питанія Онъ дастъ вѣрующимъ въ Него другое, духовное питаніе, свою плоть и кровь. Услышавъ эти слова, они говорятъ: „жестоко слово сіе, и кто можетъ послушати Его“, и отходятъ отъ Него, не только іудеи, но многіе изъ учениковъ Его. Тогда Іисусъ обратился къ двѣнадцати: „не хотите ли и вы отойти?“ Апостолы дали отвѣтъ устами Петра: „*Господь! куда намъ идти? Ты имѣешь глаголы вѣчной жизни. И мы увѣровали и поняли, что Ты Христосъ Сынъ Божій. Іисусъ отвѣчалъ имъ: не двѣнадцать ли васъ Я избралъ и одинъ изъ васъ діаволъ*“. Видимъ, что въ сердцѣ Іуды совершился теперь впервые рѣшительный переворотъ, когда онъ изъ этой бесѣды увидѣлъ, что отъ учителя нельзя ждать удовлетворенія его страсти къ земнымъ стяжаніямъ. И сами іудеи окончательно поняли, что Христосъ никакого сочувствія и участія въ возстаніи противъ римлянъ не приметъ. Послѣ сего Іисусъ ходилъ по

Галилеѣ, ибо по Іудеѣ не хотѣлъ ходить, потому что іудеи искали убить Его (Іоан. VII, 1). И даже на праздникъ, когда братья Его пришли въ Іерусалимъ, Онъ пришелъ туда не явно, но тайно. На праздникѣ о Немъ произошелъ въ народѣ споръ: одни говорили, что Онъ добръ, а другіе, — что обольщаетъ народъ. Христосъ снова начинаетъ убѣждать въ духовномъ пониманіи царства Божія. „*Въ послѣдній день праздника стоялъ Іисусъ и возгласилъ: кто жаждетъ, иди ко Мнѣ и пей. Кто вѣруетъ въ Меня, у того, какъ сказано въ Писаніи, изъ чрева потекутъ рѣки воды живой*“ (Іоан. VII, 38). Нѣкоторые, доселѣ не вѣровавшіе въ Него, начинаютъ теперь вѣровать. Но, видимо, колебаніе между сомнѣніемъ и вѣрою въ этого Учителя, Который говорилъ такъ, какъ „никогда никто не говорилъ изъ людей“, еще продолжается. Отвѣчая на эту колеблющуюся вѣру народа, Господь опять говорилъ, повидимому, внѣ связи съ предметомъ: „*если пребудете въ словѣ Моемъ, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сдѣлаетъ васъ свободными*“ (VIII, 31—32). Почему тутъ вдругъ рѣчь о свободѣ? Конечно, въ отвѣтъ на недоумѣніе начавшихъ вѣровать іудеевъ: если ты истинный Мессія, то почему ты отказался стать во главу нашего освобожденія?—Господь и говорилъ имъ о свободѣ нравственной. Разочарованные слушатели заявляютъ, что они и безъ того свободны. Они могли говорить такъ, когда имъ отказали въ страстно желаемой дѣйствительной свободѣ политической. Кажущуюся политическую свободу они имѣли, имѣли свое еврейское духовное начальство, своихъ воиновъ. Словомъ, по видимости имъ была предоставлена почти полная автономія. Но давно имъ пришлось убѣдиться въ томъ, что они юридически свободные, фактически были безправными рабами. Люди, находящіеся въ такомъ положеніи, хотя и бываютъ въ высшей степени недовольны имъ, но очень оскорбительно принимаютъ, когда кто-либо напоминаетъ имъ объ этомъ рабствѣ. Такъ и іудеи оскорбились словами Господа о томъ, что „Сынъ Человѣческій освободитъ ихъ“. — „Мы никогда не были ничьими рабами. Мы дѣти Авраама. Какъ же Ты говоришь: сдѣлаетесь свободными“. Христосъ имъ отвѣтилъ: „истинно, истинно говорю вамъ: всякій дѣлающій грѣхъ, рабъ есть грѣха“. Послѣ этихъ словъ іудеи спорятъ все напряженнѣе, наконецъ, хватаютъ камни и хотятъ убить Того, Кого нѣсколько недѣль назадъ хотѣли сдѣлать царемъ надъ собой.

Итакъ, вражда іудеевъ противъ Христа все болѣе усиливается; іудеи хотятъ неоднократно убить Его; уже ученики Его, которые недавно мечтали, что скоро должно наступить

царство ихъ Учителя, — теперь, когда Онъ зоветъ ихъ въ Іерусалимъ, въ Іудею на воскрешеніе Лазаря, говорятъ Ему: „Равви, давно ли іудеи искали убить Тебя камнями? и Ты опять идешь туда“,—и боятся идти съ Нимъ, и только одинъ Ѳома мужественно говоритъ: „*пойдемъ и мы умремъ вмѣстѣ съ Нимъ*“ (Іоан. гл. II).

Впрочемъ Господь показывалъ, что, при всей кажущейся неизбѣжности смертнаго исхода, при этой разгорѣвшейся ненависти іудеевъ, Онъ идетъ на смерть свободно. Въ часъ преданія, когда Іуда, взявъ отрядъ воиновъ и служителей отъ первосвященниковъ и фарисеевъ, пришелъ въ Геѳсиманскій садъ, гдѣ былъ Господь съ тремя избранными апостолами, съ фонарями и свѣтильниками и оружіемъ, Іисусъ, зная все, что съ Нимъ будетъ, вышелъ и сказалъ имъ: кого ищете? Ему отвѣтили: Іисуса Назорея. Іисусъ говоритъ имъ: „это Я“. И когда сказалъ имъ: это Я,—они отступили назадъ и пали. И когда ясно стало, что не физическая невозможность сопротивляться была виною взятія Его, Онъ отдался врагамъ въ руки, по писанію пророковъ, во исполненіе пророчествъ... Это видѣли Его ученики. Но еще раньше Господу было угодно показать предъ всѣми, что сами по себѣ ненависть и невѣріе не могутъ сокрушить Его силу. Чтобы явить это, Онъ воскрешаетъ Лазаря на глазахъ народа. Въ началѣ Своего служенія совершаетъ Онъ такія чудеса тайно и рѣдко, руководясь жалостью, какъ воскрешены были дочь Іаира, сынъ Наинской вдовы. Воскресивъ дочь Іаира, Господь не хочетъ, чтобы о чудѣ разглашали и, какъ бы желая утаить его, говоритъ, что дѣвица не умерла, но спитъ (Мат. IX, 17). А Лазаря воскрешаетъ торжественно при множествѣ народа, послѣ того, какъ сестры его, Марѳа и Марія, засвидѣтельствовали, что онъ мертвый и уже смердитъ. Это чудо имѣло своимъ послѣдствіемъ то, что многіе увѣровали въ Него. Тутъ, при этомъ чудѣ, въ умахъ людей, конечно, совершился страшный переворотъ. Прежде имъ казалось, что болѣе высокаго и заманчиваго идеала, какъ покореніе іудеямъ всѣхъ народовъ, водвореніе въ этомъ всемірномъ царствѣ правды и справедливости, быть не можетъ. Но когда передъ этимъ Учителемъ отверзаются двери гроба и по одному Его слову воскресаетъ мертвецъ, то предъ такою властью блѣднѣетъ всякій человѣческій замыселъ: а вѣдь и слава, и царство, и судъ — все это до гроба, и до смерти, а потомъ надъ всѣмъ воцаряется смерть, и всякая слава подвергается гніенію въ могилѣ, а душа суду. А тутъ Учитель владычествуетъ надъ самой смертью. Кто же Онъ, и не истинно ли Его слово и ученіе? Не подобаетъ ли оставить всѣ прежнія чаянія и отдаться въ

Его волю? „*Тогда многіе изъ іудеевъ, пришедшихъ къ Маріи и видѣвшихъ, что сотворилъ Іисусъ, увѣровали въ Него. А нѣкоторые изъ нихъ пошли къ фарисеямъ и сказали имъ, что сдѣлалъ Іисусъ*". Тутъ-то и былъ произнесенъ приговоръ надъ Іисусомъ: „*съ этого дня положили убить Его*" (XI, 53), т.-е. послѣ воскрешенія Лазаря непосредственно. Обратите вниманіе на значеніе этого чуда для земной участи нашего Господа. Изъ-за него именно и былъ произнесенъ Синедріономъ смертный приговоръ надъ Спасителемъ. Отрицателямъ этого чуда трудно найти окончательный поводъ для сего приговора въ жизни Спасителя, и они выдумываютъ такой поводъ совершенно произвольно. Таковъ извѣстный Ренанъ. Онъ отрицаетъ это чудо и представляетъ его ,какъ обманъ со стороны Іисуса Христа, Который будто бы дозволилъ Своему другу притвориться мертвымъ и лечь въ гробъ, а потомъ и было продѣлано мнимое воскрешеніе. Правда Ренанъ, писалъ для французовъ, у которыхъ настолько стерлось различіе между ложью и истиной, что для нихъ обманъ и шантажъ не противны: лишь бы было красиво исполнено. Но насколько гнусно и невѣроятно для понимающихъ Христа такое толкованіе, это видно изъ того, что, желая сохранить довѣріе читателей къ автору, русскіе переводчики пропустили это мѣсто въ книгѣ Ренана. Желая сдѣлать изъ Христа подобнаго современникамъ своимъ джентльмена, Ренанъ дѣлаетъ причиной осужденія іудеями Христа прощеніе имъ грѣшницы: іудеи будто бы не могли извинить Христу этого прощенія и осудили Его на смерть. Но прощеніе, дарованное Христомъ грѣщницѣ, было въ полномъ соотвѣтствіи съ Моисеевымъ закономъ. Въ XVII главѣ Второзаконія повелѣвается, чтобы свидѣтели преступленія первые бросили камень въ преступника для того, чтобы нести на себѣ отвѣтственность предъ родственниками убитаго, въ несправедливой казни [1]). Вотъ почему книжники не могли видѣть ничего оскорбительнаго въ словахъ Христа: кто изъ васъ безъ грѣха, пусть первый броситъ въ нее камень, и удалились обличаемые совѣстью поодиночкѣ. Привлечь это событіе, какъ конечную причину

[1]) Такъ, когда казнили первомученика Стефана, Савлъ какъ написано, былъ свидѣтелемъ казни: свидѣтели, снявши одежды свои, положили ихъ у ногъ юноши, именемъ Савла (Дѣян. 7, 58). Не думайте, что значеніе Савла было здѣсь малое. Стефанъ обвинялся въ страшномъ преступленіи, въ богохульствѣ и прельщеніи новою вѣрой, что по закону (Втор. 13, 8, 9) каралось смертью. Одежды обвинителей, сложенныя у ногъ особаго человѣка, служили доказательствомъ, что они не отопрутся отъ своихъ показаній. Одежды ихъ были закладомъ, или залогомъ ихъ участія въ казни, за что они должны были понести наказаніе передъ римскимъ правительствомъ.

осужденія Христа, Ренанъ постарался только для того, чтобы навязать Спасителю видъ современнаго свободнаго рѣшителя женскаго вопроса. Итакъ, приговоръ противъ Христа былъ произнесенъ въ то время, когда Онъ воскресилъ Лазаря. Нѣкоторые изъ свидѣтелей чуда воскрешенія пошли къ фарисеямъ и сказали имъ, что сдѣлалъ Іисусъ „*Тогда первосвященники и фарисеи собрали совѣтъ и говорили: что намъ дѣлать? Этотъ человѣкъ творитъ много чудесъ. Если оставимъ Его такъ, то всѣ увѣруютъ въ Него; и пріидутъ римляне, овладѣютъ мѣстомъ нашимъ и народомъ*". Съ своей точки зрѣнія они были правы. Вѣдь, въ самомъ дѣлѣ, если бы всѣ увѣровали въ Христа, тогда для нихъ революція и возстаніе противъ римской власти представилось бы дѣломъ совершенно ничтожнымъ. Увлеченный чудесами въ область жизни загробной, народъ пересталъ бы ревниво оберегать даже ту тѣнь автономіи, которую онъ сохранялъ еще въ то время, и тогда римляне безпрепятственно бы стерли остатокъ его самобытности. „*Одинъ же изъ нихъ, нѣкто Каіафа, будучи въ тотъ годъ первосвященникомъ, сказалъ имъ: „вы ничего не знаете; и не подумаете, что лучше намъ, чтобы одинъ человѣкъ умеръ, за людей нежели весь народъ погибъ"... Съ этого дня положили убить Его*" (Іоан. XI, 53). Въ этихъ словахъ евангелиста видно прямое указаніе на то, что здѣсь состоялся приговоръ.

Далѣе мы видимъ, что, когда Господь за это чудо былъ встрѣченъ съ такимъ восторгомъ всѣмъ народомъ въ Іерусалимѣ, злоба фарисеевъ, рѣшившихся уже расправиться съ Іисусомъ, усилилась еще болѣе. Первосвященники положили убить и Лазаря, потому что ради его многіе изъ іудеевъ приходили и вѣровали въ Іисуса. Церковная исторія говоритъ намъ, что Лазарь, спасаясь отъ злобы іудеевъ, бѣжалъ изъ своего отечества на островъ Кипръ, гдѣ былъ впослѣдствіи епископомъ, а Синаксарь въ Лазареву субботу объясняетъ, почему объ этомъ чудѣ говоритъ только одно четвертое евангеліе. У двухъ первыхъ евангелистовъ не поясняется, почему встрѣтилъ Его народъ съ такой славой. У Луки сказано: за всѣ Его чудеса (19, 37). Почему же они молчатъ объ этомъ послѣднемъ чудѣ? Лазарь очень тяготился вопросомъ о томъ, что было съ нимъ во время четырехдневнаго его пребыванія въ аду. Упоминаніе о немъ въ евангеліи могло умножить эти разспросы, могло открыть мѣсто его удаленія, поэтому три евангелиста, писавшіе свои евангелія еще при жизни Кипрскаго епископа, не упоминали объ его воскрешеніи въ своихъ евангеліяхъ, а четвертый, описывая уже послѣ второй смерти Лазаря торжественный входъ Господа въ Іерусалимъ, объяс-

нилъ причину такой встрѣчи: „*Народъ, бывшій съ Нимъ прежде, свидѣтельствовалъ, что Онъ вызвалъ изъ гроба Лазаря и воскресилъ его изъ мертвыхъ. Поэтому и встрѣтилъ Его народъ, ибо слышалъ, что Онъ сотворилъ это чудо*“ (XII, 17—18). Евангелистъ какъ бы такъ говоритъ своимъ читателямъ: „вы знаете изъ первыхъ евангелій, какъ народъ встрѣтилъ Христа; но не знаете, почему онъ такъ сдѣлалъ; теперь знайте, что сдѣлалъ народъ это потому, что видѣлъ, какъ Христосъ сотворилъ такое знаменіе“.

Итакъ, ненависть іудеевъ, толпы народной, которая недавно заставляла учениковъ удерживать Іисуса Христа отъ вступленія въ Іерусалимъ, какъ бы исчезла совсѣмъ, подъ вліяніемъ этого чуда: эта толпа теперь восторженно встрѣчаетъ Христа, какъ Сына Давидова, какъ посланника Божія,— и „потрясеся весь градъ“.

Затѣмъ еще одно событіе, изъ котораго видно, что слава Христова въ это время дошла до апогея. Изъ пришедшихъ на поклоненіе въ праздникъ были эллины. Они просили Филиппа: „Господинъ! намъ хочется Іисуса видѣть“. Филиппъ говоритъ объ этомъ Андрею и вмѣстѣ съ нимъ сказываютъ о томъ Іисусу. *Іисусъ же сказалъ имъ въ отвѣтъ: „Пришелъ часъ прославиться Сыну Человѣческому. Истинно, истинно говорю вамъ: если пшеничное зерно, падши на землю, не умретъ, то останется одно*“, и прочее. Почему связываетъ Христосъ эллинскую вѣру въ Него съ Своей скорой смертью? Главная причина ненависти іудеевъ противъ Христа была та, что они чувствовали, что устрояемое Христомъ царство не будетъ націоналистическимъ, а всемірнымъ. Какъ раньше, когда Онъ говорилъ имъ о Своей смерти, они спрашивали, не хочетъ ли Онъ идти къ эллинамъ, такъ и здѣсь, когда эллины увѣровали въ Него, Онъ тотчасъ начинаетъ говорить о смерти. Ясно, что и Онъ связываетъ Свою кончину съ еврейскимъ націонализмомъ, съ его ненавистью къ чужеземцамъ и желаніемъ не мириться съ ними, но покорить ихъ себѣ.

Еще яснѣе представимъ мы себѣ эту причинность, когда всмотримся въ обстоятельства суда надъ Спасителемъ.

Духовные проповѣдники обыкновенно истощаютъ свое краснорѣчіе, оплакивая непостоянство іудейскаго народа, который въ вербное воскресенье восторженно встрѣчалъ Господа криками „осанна“, а въ пятницу уже кричалъ Пилату: „распни, распни Его“. Но на самомъ дѣлѣ переломъ совершился еще въ менѣе продолжительный срокъ. Еще въ четвергъ вечеромъ народъ былъ на сторонѣ Христа, потому что первосвященники должны были искать Его наединѣ и ночью. Ночью

же, вопреки закону своему, судили Его, и рано утромъ пошли къ Пилату, чтобы просить его утвердить ихъ приговоръ надъ Христомъ. Спрашивается, какимъ образомъ, если все дѣлалось безъ участія народа, у дворца Пилата оказалась огромная толпа народа? На этотъ вопросъ въ существующихъ толкованіяхъ нѣтъ разрѣшенія, и я самъ добрался до него только въ прошломъ году! Надѣюсь, что мои слушатели, выслушавъ меня, раздѣлятъ со мной мою догадку. Обыкновенно мы представляемъ, что народная толпа собралась по дѣлу Іисуса Христа къ Пилату, вмѣстѣ съ его предателями. Пилатъ, желая отпустить невиннаго Іисуса, предлагалъ народу оправдать Его, а народъ требовалъ оправдать Варавву. Однако дѣло обстояло не такъ. Замѣтимъ, что сперва отношенія народа къ Іисусу не особенно враждебны; обвиняющими передъ Пилатомъ являются книжники и фарисеи; народъ сначала молчитъ, а потомъ вдругъ остервенился и народъ, и кричитъ: „распни, распни Его". Чтобы понять эту неожиданную перемѣну въ настроеніи народа, нужно обратиться къ евангелисту Марку. Тамъ дѣло представлено нѣсколько яснѣе. „*Немедленно по утру первосвященники со старѣйшинами и книжниками и весь синедріонъ составили совѣщаніе и, связавъ Іисуса, отвели и предали Пилату. Пилатъ спросилъ Его, Ты царь іудейскій? Онъ же сказалъ ему въ отвѣтъ: ты говоришь. И первосвященники обвиняли Его во многомъ. Пилатъ же опять спросилъ Его: Ты ничего не отвѣчаешь? видишь, какъ много противъ тебя обвиненій. Но Іисусъ и на это ничего не отвѣчалъ, такъ что Пилатъ дивился. На всякій же праздникъ отпускалъ онъ имъ одного узника, о которомъ просили. Тогда былъ въ узахъ нѣкто, по имени Варавва, со своими сообщниками, которые во время мятежа сдѣлали убійство. И народъ началъ кричать и просить Пилата о томъ, что онъ всегда дѣлалъ для нихъ*" (Марк. XV, 1—8). Всѣ наши затрудненія разрѣшатся, если мы, согласно съ евангеліемъ отъ Марка, представимъ дѣло такъ, что въ то время, когда первосвященники и фарисеи привели Христа къ Пилату на судъ, народъ уже собрался у Пилата по другому дѣлу, именно для того, чтобы требовать у Пилата, по обычаю, одного изъ узниковъ. Тутъ станетъ понятно, откуда взялся у Пилата народъ, понятно, почему онъ не столько враждебно, сколько благодушно на первыхъ порахъ относился къ Іисусу. Но Пилатъ заговариваетъ первый о Варавѣ,—онъ только отвѣчаетъ на требованіе народа, предлагая вмѣсто Варавы отпустить Іисуса. Но когда Пилатъ спросилъ: хотите ли, отпущу вамъ царя іудейскаго? — *Первосвященники возбудили народъ просить*,

чтобы отпустилъ имъ лучше Варавву. Слѣдовательно, народъ самъ по себѣ относился ко Христу не враждебно. Вѣроятно народъ, собравшійся совершенно по другому дѣлу и вначалѣ вовсе не знавшій, что и Іисусъ въ узахъ (Его взяли ночью и тайно, безъ народа), — думалъ, что Іисуса и такъ, безъ его просьбы, отпустятъ. Ему было извѣстно, что начальники ненавидятъ Христа, стараются его завинить, но онъ никакъ не думалъ, что дѣло такъ ужасно окончится. Онъ видѣлъ, что и самъ Пилатъ старается Его оправдать, и думалъ, что Христа и такъ отпустятъ. Они просятъ отпустить имъ Варавву, но Пилатъ не хочетъ отпустить Варавву, онъ хочетъ отпустить Христа. Но чѣмъ же полюбился народу Варавва? Вѣдь Варавва былъ, какъ написано (Іоан. XVIII, 40), разбойникъ. Такъ,—но это былъ не обыкновенный разбойникъ, а бунтовщикъ. Прямо сказано въ евангеліи (Лук. XXIII, 19), былъ посаженъ за ковъ (возмущеніе) и убійство. Итакъ, это не догадка, а прямой фактъ: Варавва былъ бунтовщикъ. И, конечно, народъ, который былъ весь одной революціонной бандой, потому такъ настойчиво и просилъ за этого бунтовщика. За простого разбойника народъ не сталъ бы просить; вѣдь и теперь когда судьи, по какимъ либо, иногда чисто формальнымъ причинамъ, напр., по недостатку уликъ освобождаютъ, напр., конокрада, народъ возмущается этимъ оправданіемъ, и нерѣдко казнитъ такого преступника своимъ собственнымъ судомъ. Утвердивъ положеніе, что народъ пришелъ просить Пилата за Варавву и неожиданно встрѣтился съ желаніемъ Пилата отпустить не Варавву, а Іисуса, мы поймемъ, почему онъ сталъ постепенно ожесточаться на Іисуса, къ которому не имѣлъ вражды. Апостолъ Петръ въ Дѣяніяхъ (III, 13 — 15) говоритъ обращаясь къ іудеямъ: „вы предали Сына Божія Іисуса и отреклись отъ Него, предъ лицомъ Пилата, когда онъ полагалъ отпустить Его. Но вы отъ святого и праведнаго отреклись, и просили даровать вамъ человѣка убійцу, а начальника жизни убили". Апостолъ указываетъ на тотъ моментъ, когда народъ, встрѣтившись съ Іисусомъ, повидимому колебался, кого просить у Пилата: Іисуса или Варавву, и еще не былъ враждебно настроенъ къ Спасителю. Напротивъ, по первому и третьему евангелію выходитъ, будто народъ сталъ требовать распятія Господня. Но тамъ описывается моментъ, когда Христосъ возвратился отъ Ирода въ одеждѣ поруганія. Въ евангеліи Іоанна возрастаніе злобы народной описывается постепенно, опредѣленно и ясно. Сначала только одни книжники требуютъ казни Іисусовой, а затѣмъ и народъ. Сперва народъ относится къ Іисусу довольно спокойно, а затѣмъ крайне озлобленно. Приводятъ Іисуса отъ

Каіафы въ преторію. Пилатъ вышелъ къ нимъ и сказалъ: въ чемъ вы обвиняете человѣка сего? Они сказали ему въ отвѣтъ: *„если бы Онъ не былъ злодѣй, мы не предали бы Его тебѣ“*. Тутъ именно проявилось то столкновеніе автономіи іудейской съ дѣйствительнымъ ихъ рабствомъ Риму, которое было имъ такъ несносно. Нерѣдко, быть-можетъ, бывало, что римскія власти относились къ приговорамъ іудейскихъ властей совершенно формально, не вникая въ ихъ существо, и утверждали ихъ безъ спора. Но на этотъ разъ Пилатъ не захотѣлъ такъ поступить, онъ отвѣтилъ: *„если такъ, то возьмите Его вы и судите по закону вашему“*. Пришлось покориться и докладывать обвинительные пункты. Тогда начался формальный судебный процессъ. Быть-можетъ, дерзкій отвѣтъ первосвященниковъ, быть-можетъ, жалость къ обвиняемому побудили Пилата отнестись къ дѣлу серьезнѣе. Начинается у Пилата бесѣда со Христомъ по обвиненію. Пилатъ спросилъ у Христа: „Ты царь іудейскій?“ Господь не отрицаетъ того, что Онъ царь, но только поясняетъ, что царство Его не отъ міра сего, и что Онъ родился и пришелъ въ міръ для того, чтобы свидѣтельствовать истину. Пилатъ вышелъ къ іудеямъ и сказалъ, что онъ не нашелъ въ Іисусѣ никакой вины. Потомъ онъ велитъ бить Іисуса и изводитъ Его іудеямъ въ терновомъ вѣнцѣ и въ багряницѣ, и опять объявляетъ, что не находитъ въ Немъ никакой вины. Начинается рѣчь о Варавве. Но еще ничего враждебнаго Іисусу народъ не говоритъ. *„И воины сплетши терновый вѣнецъ, возложили ему на главу, и одѣли Его въ багряницу, и говорили: радуйся, Царь Іудейскій, и били Его по ланитамъ. Пилатъ опять вышелъ и сказалъ имъ: вотъ, я вывожу Его къ вамъ, чтобы вы знали, что я не нахожу въ Немъ никакой вины“*. Въ это время Іисусъ былъ водимъ къ Ироду, воротился, подвергшись тамъ вторичному поруганію. *„Тогда вышелъ Іисусъ въ терновомъ вѣнцѣ и въ багряницѣ. И сказалъ имъ Пилатъ: се человѣкъ!“* Пилатъ надѣялся разжалобить народъ. Онъ зналъ, что этотъ народъ прославлялъ Исаію, Іеремію, Маккавеевъ, которые страдали за истину. Это не были гордые римляне, для которыхъ одинъ видъ угнетеннаго внушалъ презрѣніе. Одного Пилатъ не догадался, что нельзя было показывать народу въ позорной одеждѣ мнимаго царя іудейскаго, когда все желаніе народа было видѣть настоящаго царя. Народъ сначала молчитъ. Тогда первосвященники и служители закричали: распни! Кричали одни, народъ пока не кричалъ. Пилатъ опять объявляетъ, что онъ никакой вины во Христѣ не находитъ. Тогда іудеи говорятъ: по нашему закону Онъ долженъ умереть, потому что сдѣлалъ

себя Сыномъ Божіимъ. Тогда Пилатъ, убоявшись еще больше, опять вводитъ Іисуса въ преторію. Но теперь въ сердцѣ народномъ начинается колебаніе. Видъ Царя Іудейскаго оплеваннаго, заушеннаго, униженнаго былъ страшнымъ оскорбленіемъ для національнаго народнаго чувства. Этимъ Пилатъ погубилъ Іисуса въ глазахъ народа. Пилатъ взываетъ къ народу объ освобожденіи Іисуса, безжалостные книжники и первосвященники требуютъ Его казни. Не дождавшись отвѣта, Пилатъ снова старается отпустить Іисуса. Іудеи кричатъ: если отпустишь Его, то ты не другъ кесарю. Пилатъ снова садится на лиѳостротонъ. Христосъ стоитъ все въ одеждѣ поруганія. Пилатъ имѣлъ неосторожность сказать: „вотъ Царь вашъ". И тогда всѣ закричали: возьми, распни Его. Кому не извѣстно, что озлобленное настроеніе толпы, когда не можетъ быть направлено противъ главнаго виновника своего озлобленія, устремлятся хоть на кого-нибудь для своего выхода. Толпа видитъ Того Іисуса, Которому подчинялась сама смерть, Который пятью хлѣбами насытилъ пять тысячъ народа, отъ одного слова Котораго падали пришедшіе взять Его воины, и этотъ самый Іисусъ позволилъ поругаться надъ собою и надругаться надъ идеей Іудейскаго царя. Народъ не могъ перенести, чтобы нечестивые язычники въ лицѣ этого человѣка оплевывали и поругали эту идею. При видѣ Христа, какъ поруганнаго царя іудейскаго, страшное бѣшенство овладѣло толпой, и вотъ они закричали: распни Его. Насколько сильна была злоба на Христа, насколько она убила всякое состраданіе къ Нему за то, что Онъ позволилъ въ Своемъ лицѣ надругаться надъ національно-революціонной идеей, видно изъ того, что, когда даже Онъ висѣлъ на крестѣ, они кричали: „если ты Сынъ Божій, сойди со креста. Другихъ спасалъ, Себя ли не можешь спасти". Ихъ ожесточало, что такой чудотворецъ остался въ поруганномъ видѣ, унижалъ идею царя. Пилатъ, неохотно отпустившій бунтовщика Варавву, въ надписи надъ крестомъ Христовымъ хотѣлъ отомстить іудеямъ со всею силою, за ихъ заступничество за революціонера,—онъ написалъ: „Іисусъ Назорей, Царь Іудейскій". Книжники и фарисеи упрашивали Пилата пощадить хоть въ этомъ народное самолюбіе. Надпись читали многіе, и она вызывала новыя кощунства. Но Пилатъ отвѣчалъ: „еже писахъ, писахъ", а подстрекаемый этою надписью народъ съ книжниками, изливалъ свою злобу на Спасителя: „другихъ спасалъ, а Себя не можетъ спасти! *Христосъ, Царь Израилевъ, пустъ сойдетъ теперь со креста*" (Марк. XV, 31, 32).—Когда Господь умеръ, многіе возвращались отъ креста; видя мракъ и землетрясеніе, они били себя въ перси, но злоба

первосвященниковъ не насытилась и самой смертью Христа. Самое воскресеніе Его изъ мертвыхъ не прекратило этой злобы. Чтобы затмить свѣтъ воскресенія, книжники выдумали невѣроятную басню о кражѣ учениками тѣла Іисусова, и эта басня разошлась по народу сейчасъ же. Воины, не устерегшіе гроба Христова и не воспрепятствовавшіе мнимому похищенію, остались ненаказанными, тогда какъ другіе воины, которые стерегли апостола Петра въ темницѣ, когда Ангелъ вывелъ его оттуда, были казнены Иродомъ (Дѣян. XII, 12). Ясно было, что Христосъ самъ воскресъ, но Іудеи не хотѣли увѣровать въ Того, въ комъ язычники поругали ихъ излюбленную мечту.

Чудеса святыхъ апостоловъ, когда они получили на свои главы Духа Святого въ огненныхъ языкахъ и стали проповѣдывать на разныхъ неизвѣстныхъ имъ дотолѣ языкахъ, на долгое время, на нѣсколько лѣтъ какъ бы парализовали злобу книжниковъ. Они не смѣли вооружать на апостоловъ народъ, чтобы погубить ихъ, какъ погубили ихъ Учителя. Многіе священники увѣровали во Христа, и величали, ублажали апостоловъ люди. Но настроеніе народа измѣнилось, когда онъ справедливо увидѣлъ въ апостолахъ смерть іудейскому человѣконенавистничеству, когда язычники стали допускаться апостолами въ церковь. Въ народѣ продолжалось напряженное стремленіе къ революціи, разрѣшившееся прямымъ возстаніемъ при Титѣ и Веспасіанѣ, которые и разрушили за это Іерусалимъ. Собирались для возстанія необходимые для него припасы и деньги не только съ жившихъ въ Палестинѣ іудеевъ, но и съ отдаленныхъ пришельцевъ, которые приходили въ Іерусалимъ на великіе праздники. Іудеи увидѣли, что къ христіанству, которое они считали доселѣ все же своею сектою, присоединяются язычники и что оно открываетъ новые виды, новые горизонты, и вотъ они всюду ходятъ за апостолами; лишь только тѣ обращались къ язычникамъ, какъ іудеи доносятъ на нихъ язычникамъ, или возбуждаютъ противъ нихъ толпу. Но съ особенною силою ненависть противъ христіанства, какъ противъ общечеловѣческаго ученія, сказалась въ исторіи апостола Павла. Когда апостолъ былъ въ Іерусалимѣ, то его оклеветали, что онъ повсюду учитъ противъ народа и закона и мѣста сего, притомъ и эллиновъ ввелъ въ храмъ и осквернилъ святое мѣсто сіе. Апостолъ былъ схваченъ и, если бы не заступничество тысяченачальника, то былъ бы убитъ. Когда начальникъ позволилъ ему говорить народу, то Павелъ началъ рѣчь на еврейскомъ языкѣ. Конечно, одушевленное слово апостола показывало, что его нельзя считать лжецомъ.

И Павелъ съ восторгомъ началъ свое оправданіе. Сказавъ о своемъ происхожденіи и о воспитаніи при ногахъ знаменитаго Гамаліила, онъ разсказалъ о томъ, какъ онъ гналъ христіанъ и какъ явился ему на пути въ Дамаскъ Господь, какъ осіялъ его около полудня великій свѣтъ съ неба, и онъ упалъ на землю и слышалъ голосъ, говорившій ему: „Савлъ, Савлъ, что ты гонишь меня? Я отвѣчалъ: кто ты, Господи?— Я Іисусъ, котораго ты гонишь, но трудно тебѣ идти противъ рожна". Разсказавъ про это видѣніе ему Господа, Павелъ продолжалъ, какъ онъ пришелъ въ Дамаскъ, какъ былъ крещенъ Ананіей, какъ прозрѣлъ, и народъ внималъ ему. Но вотъ Павелъ дошелъ въ своей рѣчи до того мѣста, когда въ храмѣ Іерусалимскомъ явился ему Господь и сказалъ: *„Поспѣши и выйди скорѣе изъ Іерусалима, потому что здѣсь не примутъ твоего свидѣтельства обо Мнѣ. Я сказалъ: Господи! имъ извѣстно, что я вѣрующихъ въ Тебя заключалъ въ темницы и билъ въ синагогахъ; и когда проливалась кровь Стефана, свидѣтеля Твоего, я тамъ стоялъ, одобрялъ убіеніе его и стерегъ одежды побивавшихъ его. И Онъ сказалъ мнѣ: иди. Я пошлю тебя далеко къ язычникамъ"* (Дѣян. гл. XXI, 22). *До сего слова и времени слушали его, а за симъ подняли крикъ, говоря: истреби отъ земли такого, ибо ему не должно жить. Смерть ему!..* Вскорѣ болѣе сорока человѣкъ поклялись не пить, не ѣсть, доколѣ не убьютъ Павла (Дѣян. XXIII, 12). Вы видите, что продолженіе іудейской злобы на учениковъ Христовыхъ происходитъ не за уничтоженіе ими преданій старцевъ, закона Моисеева, это было только предлогомъ, чтобы дать законное основаніе ихъ ненависти и преслѣдованію апостоловъ. Они возстаютъ противъ апостоловъ даже не за проповѣдь о воскресеніи Христовомъ. Объ этомъ они терпѣливо выслушиваютъ апостольское слово. Но вотъ когда всенародное, космополитическое, а не національное только значеніе христіанства излагалось апостолами все яснѣе и яснѣе, тогда іудеи не могли примириться уже съ самыми явными чудесами и вооружались противъ апостоловъ съ тою же ненавистью, съ какой возстали противъ своего благодѣтеля, исцѣлителя и учителя Господа Іисуса Христа.

Теперь, вспомнивши все сказанное, нельзя не понять и не согласиться со мной, что ненависть противъ Іисуса Христа возникла потому въ народѣ іудейскомъ, что Онъ не хотѣлъ принять и возглавить собою возстаніе ихъ противъ римлянъ. Разочарованіе во Христѣ и огорченіе за то, что Онъ обѣщалъ имъ вмѣсто политической свободы нравственную и вмѣсто питанія ихъ тѣлесной пищей — пищу и питіе духовное, смѣ-

нились въ ихъ душахъ прямою злобою противъ Него, когда Онъ отказался быть земнымъ царемъ и сталъ обличать ихъ въ ихъ невѣріи и, наконецъ, когда, было, поколебалось ихъ упорство, когда Онъ воскресилъ Лазаря, книжники рѣшили убить Его, опасаясь, что иначе ихъ затѣя разстроится. Христосъ былъ тайно схваченъ и приведенъ къ Пилату. Народъ не зналъ объ этомъ, когда явился къ Пилату ходатайствовать за Варавву и тутъ случайно встрѣтилъ Христа. Народъ увидѣлъ, что Христосъ-Чудотворецъ не борется, а позволяетъ нечестивому язычнику надругаться надъ идеей національнаго царя. Тогда онъ возненавидѣлъ Христа страшною ненавистью и потребовалъ у Пилата его смерти, пока, наконецъ, сошествіе Св. Духа на апостоловъ не смягчило нѣсколько этой ненависти. Апостолы также пали отъ злобы іудейской, когда въ нихъ народъ увидѣлъ помѣху ихъ національнымъ мечтаніямъ. Не римская власть умертвила Христа, а народъ еврейскій. На смерть Христа осудилъ Пилатъ, но онъ сдѣлалъ это вопреки собственному желанію, — онъ хотѣлъ все время отпустить его,—а по требованію народному; безъ этого требованія съ угрозой, что, если не осудитъ, будетъ недругъ кесаря, онъ видѣлъ бы, что нечего бояться, и отпустилъ бы. Этого требованія не было бы, если бы на Христа не возстали книжники и первосвященники, настроившіе и народъ просить у Пилата Варавву, а не Христа. Конечно, возгорѣвшаяся къ Христу ненависть не была единственною причиной Его осужденія. Безъ предательства Іудина не могли бы взять Христа. Не будь противъ Него давнишней злобной зависти фарисеевъ, не былъ бы Онъ тогда взятъ подъ стражу. Безъ всѣхъ этихъ условій не совершилась бы смерть Господа, а слѣдовательно и наше спасеніе. Но всѣ эти причины были бы безсильны, если бы Христосъ самъ не желалъ пойти на крестную смерть, во исполненіе древнихъ пророчествъ, для нашего искупленія.

Напомню еще разъ, что негодованіе и возмущеніе толпы, охваченной какой либо идеей, направляется не столько противъ тѣхъ, кто прямо противодѣйствуетъ этимъ ея стремленіямъ и замысламъ, сколько противъ тѣхъ, кто взамѣнъ направленія мыслей и чувствъ народа къ земнымъ и государственнымъ стремленіямъ, выставляетъ возвышенную нравственную и церковную цѣль, которая отвлекаетъ вниманіе народа къ высшимъ стремленіямъ. Вотъ почему и современные намъ революціонеры съ особенною яростью возстаютъ противъ такихъ общественныхъ дѣятелей, какъ недавно скончавшійся отецъ Іоаннъ Кронштадтскій. Въ 1905 — 1906 годахъ въ красныхъ журналахъ вылилась вся злоба ихъ на этого проповѣдника нравственнаго совершенства и христіанскаго дѣланія. Пуска-

лись въ ходъ всевозможныя клеветы, чтобы унизить его прославленное имя. Его изображали то въ самыхъ отвратительныхъ позахъ, то въ смѣшномъ и тупомъ видѣ. Ненавистники добродѣтелей подвижника забыли, что тотъ, котораго они съ такимъ цинизмомъ злословили, имѣлъ 77 лѣтъ отъ роду. Но злоба такъ слѣпа, что ничего не видитъ.

И вамъ, добрымъ христіанамъ, приходилось вѣроятно въ это печальное время терпѣть озлобленіе и ненависть со стороны не только чужихъ, но и со стороны вашихъ знакомыхъ, родныхъ, даже собственныхъ дѣтей за благочестивую жизнь и за вниманіе къ слову Церкви. Знайте же, что эта ваша горькая участь есть блаженная участь Господа Іисуса. Утѣшайте себя этимъ. И какъ Онъ, будучи распинаемъ, молился за своихъ враговъ: „*Отче, отпусти имъ, не вѣдятъ бо, что творятъ*“ (Лук. XXIII, 34), такъ и вы, когда вамъ за вашу вѣру и благочестіе приходится терпѣть ненависть и насмѣшки, скажите въ вашемъ сердцѣ: „Отче, прости имъ, и они не вѣдаютъ, что творятъ“.

Еврейскій вопросъ и святая Библія [1]).

Часто слушая споры за и противъ евреевъ, мы никогда не встрѣчали, ни со стороны противниковъ еврейства, ни со стороны его защитниковъ, желанія дознать, какъ учитъ объ этомъ предметѣ слово Божіе, та св. Библія, большую часть которой, т. е. Ветхій Завѣтъ, признаютъ и христіане и іудеи откровеніемъ Божества. Не мудрено если этимъ не интересуются евреи „интеллигентные“, т. е. потерявшіе всякую религію; понятно, что подобный интересъ чуждъ и русскимъ атеистамъ, но удивительно то, какъ не хотятъ поставить себѣ этого вопроса ни вѣрующіе христіане, ни вѣрующіе іудеи. Особенно обидно за первыхъ; обидно, что они забыли дѣло Божіе ради дѣлъ человѣческихъ. Можно ли, напримѣръ, безъ горячаго негодованія читать разсужденія покойнаго генерала Драгомирова объ Іосифѣ Прекрасномъ, какъ фокусникѣ, пройдохѣ и вымогателѣ? Боже мой! Вѣдь этотъ великій праведникъ болѣе всѣхъ ветхозавѣтныхъ угодниковъ Божіихъ уподобился Христу по своимъ подвигамъ правдолюбія, братолюбія, цѣломудрія и неповинныхъ страданій; въ церкви мы молимся ему во дни говѣнія Великаго Понедѣльника; а въ домахъ читаемъ безразсудныя хулы на святого. Считайте

[1]) Вышла отдѣльнымъ изданіемъ Почаевъ. 1907 г. Переведена на еврейскій языкъ (жаргонъ).

современныхъ евреевъ вредными людьми, боритесь съ ними всѣми законными средствами, если это согласно съ вашими мыслями о нуждахъ родины, но *„не прикасайтесь помазаннымъ Моимъ и пророкамъ Моимъ не мыслите зла“* (Пс. CIV, 15). Порочить праведниковъ, коихъ жизнь была руководима Богомъ, значитъ хулить самого Бога; народъ библейскій водился Его десницею къ высшимъ, міровымъ, вѣчнымъ цѣлямъ, и измѣрять ихъ грошевою мѣркой современной борьбы за наживу и удобства житейскія—дѣло крайняго легкомыслія. Въ такое же легкомысліе впадаютъ, впрочемъ, и тѣ изъ вѣрующихъ іудеевъ, которые тянутся за бундистами и прочими своими непрошенными освободителями, ничего не видящими кромѣ земныхъ выгодъ, т. е., денегъ и правъ, а священнымъ вѣрованіямъ отцевъ своихъ вовсе чуждыми. Эти несчастные отщепенцы своего племени не имѣютъ ни вѣры, ни народности, ни родины, ни преданій, но, приходя въ возрастъ зрѣлый, соединяютъ все худшее изъ всѣхъ культуръ и никому не причиняютъ столько зла, сколько своимъ же единоплеменникамъ. И вотъ за ними пошли многіе вѣрующіе и молящіеся евреи, не замѣчая, какъ по этому мнимо освободительному пути они теряютъ и уже отчасти потеряли и вѣру, и нравы, и дисциплину духовную, и все, что они почитали великимъ и священнымъ. Не нужно забывать о цѣли, пріобрѣтая средства; иначе самое пріобрѣтеніе послѣднихъ отдаляетъ или даже уничтожаетъ первую. Если вы думали, что прежнія стѣсненія препятствовали вамъ исполнять волю Божію о васъ, то развѣ не видите, что равноправіе, добываемое преступными средствами, совершенно отвратило отъ Бога вашихъ сыновъ? Взгляните на равноправныхъ евреевъ во Франціи, гдѣ они добились своего вмѣстѣ съ паденіемъ религіи того народа: загубили евреи-масоны вѣру у французовъ, дали равноправіе своимъ, а что теперь осталось іудейскаго у французскихъ евреевъ? Ни вѣры, ни семейныхъ нравовъ, ни языка, ни любви къ своимъ, ни совѣсти, ни даже желанія назвать себя іудеемъ. Они тамъ уничтожили себя, какъ народъ, какъ единовѣрное общество, т. е. сдѣлали такое зло іудейству, какого не могли сдѣлать ни Фараонъ, ни Навуходоносоръ, ни Титъ, ни Адріанъ, ни Богданъ Хмѣльницкій. Вотъ что значитъ добиваться жизненныхъ благъ преступными средствами безъ воли Божіей.

Какъ же намъ узнать волю Божію? Учитесь ей въ словѣ Божіемъ, въ законѣ и пророкахъ. О нихъ то и будетъ наша рѣчь.

Исторія народа Божія отъ Моисея до разрушенія Іерусалима знаетъ много *освободительныхъ движеній* и очень

ясно опредѣляетъ отношеніе воли Божіей къ каждому изъ нихъ. Кто желаетъ знать волю Божію о современныхъ намъ русскихъ евреяхъ, тотъ можетъ ее найти въ Библіи со всею опредѣленностью. Остановимся на главнѣйшихъ освободительныхъ событіяхъ библейской исторіи: они обнимаютъ собою всѣ разнообразныя взаимныя отношенія Бога и народа, т. е., когда Господь требовалъ освобожденія, а народъ не хотѣлъ, когда его хотѣлъ народъ, но не благоволилъ Богъ, далѣе, когда того хотѣлъ Богъ и народъ соглашался, и обратно,— когда того искалъ народъ, а Богъ его благословилъ на возстаніе. События эти: 1) освобожденіе изъ плѣна Вавилонскаго, 2) возстаніе противъ римлянъ послѣ Христова Вознесенія, 3) освобожденіе изъ Египта и 4) возстаніе Маккавеевъ. Изложимъ ихъ въ историческомъ порядкѣ.

Господь Самъ постановилъ освободить народъ іудейскій изъ подъ ига Фараона, согласно обѣтованію Своему праотцамъ. Избранный пророкъ освободитель долгое время не рѣшался изъявить покорность Божественному призыву, пока Богъ не пригрозилъ ему Своимъ гнѣвомъ. Когда затѣмъ онъ явился своему народу, ему съ радостью повѣрили. Народъ тяготился мучительнымъ рабствомъ, онъ почти забылъ вѣру своихъ отцевъ и научился подражать египетскимъ мерзостямъ. Господь обѣщалъ ему свободу, но свободу ли земныхъ наслажденій?

Нѣтъ, ему предстояло испытаніе тяжкое и продолжительное. Египтяне, озлобленные казнями Божіими, еще болѣе отягчили евреевъ гнетущими работами и вскорѣ довели ихъ до ропота на Моисея, а когда этотъ ропотъ повторился среди уже освобожденнаго народа въ пустынѣ, когда народъ началъ горько сожалѣть о покинутомъ рабствѣ и покушался возвратиться въ землю Египетскую: то среди многихъ карательныхъ прещеній Божіихъ ему было открыто, что въ землю обѣтованную не войдетъ ни одинъ человѣкъ изъ перешедшихъ чудесно Чермное море, кромѣ Іисуса Навина и Халева. При этомъ Господь постоянно напоминалъ евреямъ, что не земное счастье является цѣлью его освобожденія отъ языческаго ига, а святость, не гражданская свобода, а послушаніе Богу. „*Онъ смирялъ тебя, томилъ тебя голодомъ, питалъ тебя манною, которой не зналъ ты, ни отцы твои, дабы показать тебѣ, что не однимъ хлѣбомъ живетъ человѣкъ, но всякимъ словомъ, исходящимъ изъ устъ Господа, живетъ человѣкъ*“ (Втор. VIII, 3). Постоянно повторяя свое требованіе святости отъ израильтянъ, какъ цѣли жизни личной и народной, Господь присовокуплялъ имъ обѣтованія внѣшняго благополучія, лишь какъ доказательство Своей вседержительной власти, лишь, какъ подтвержденіе справедливости своихъ

заповѣдей. Кто читалъ святую Тору, тотъ знаетъ, сколько десятковъ изреченій Божіихъ можно привести въ доказательство этой истины; главное изъ нихъ—это слова Божіи Аврааму, опредѣляющія міровое назначеніе его потомства: „*отъ Авраама точно произойдетъ народъ великій и сильный и благословятся въ немъ всѣ народы земли. Ибо Я избралъ его для того, чтобы онъ заповѣдалъ сынамъ своимъ и дому своему послѣ себя ходить путемъ Господнимъ, творя правду и судъ, и исполнилъ Господь надъ Авраамомъ все, что сказалъ о немъ*“ (Быт. XVIII, 18, 19).

Понятно, что для такого назначенія народу нужна была свобода нравственная, а не правовая, та свобода, которая рѣдко совпадаетъ съ удовольствіемъ, и вотъ почему народъ неоднократно выражалъ въ пустынѣ предпочтеніе сытому египетскому рабству предъ свободнымъ подвигомъ скитальчества въ пустынѣ, которая стала гробомъ для всѣхъ избѣжавшихъ Фараонова ига. Многочисленныя повѣствованія книги Судей раскрываютъ ту-же картину постояннаго колебанія народа между стремленіемъ къ счастью, влекшему за собою порабощеніе, и между вѣрностью волѣ Божіей, дававшей ему суровую свободу. Народъ мало дорожилъ ею и неохотно шелъ за судьями—освободителями. Богъ звалъ его къ освобожденію, а онъ снова тянулся къ сладкимъ цѣпямъ рабства.

Но настало время, когда порабощеніе народа Навуходоносору было волею Божіей, а народъ совершенно охладѣвшій къ вѣрѣ и глухой къ обличительной проповѣди Іереміи съ безумнымъ упорствомъ отстаивалъ свою политическую свободу.

Тщетно великій пророкъ именемъ Божіимъ умолялъ народъ признать свою зависимость отъ Вавилона и не вступать въ союзъ съ враждебными ему египтянами: тщетно повторялъ онъ эти увѣщанія послѣ перваго и второго пораженія страны Навуходоносоромъ; народъ остался упоренъ въ своемъ противленіи даже и послѣ переселенія лучшей его части въ Вавилонъ; именно оставленная для воздѣлыванія земли чернь возстала противъ своихъ правителей и бѣжала въ Египетъ, гдѣ и погибла еще на пути. Такъ не благословилъ Богъ того освободительнаго движенія, которое имѣло чисто свѣтскій характеръ. Эти свѣтскіе элементы іудейскаго племени забыли свою родину въ странѣ рабства и слились съ иноплеменниками, отпали отъ лучшей части народа, строго соблюдавшей законъ Божій въ вавилонской странѣ. Въ такомъ отдѣленіи пшеницы отъ плевелъ и заключалась цѣль Божественнаго промысла о своемъ народѣ, и когда такое отдѣленіе обозначилось, то Господь снова даруетъ свободу іудеямъ. Замѣтьте, однако, что это, второе великое освобожденіе народа, подобно пер-

вому—при Моисеѣ,—совершилось не иначе, какъ по волѣ царя-покорителя. Въ первомъ случаѣ Господь великими казнями отомстилъ Фараону и египтянамъ за угнетеніе народа, Онъ спасъ послѣдній страшными чудесами, ужаснувшими вселенную, но не вывелъ его изъ страны рабства, пока о томъ не послѣдовало царскаго повелѣнія. Во второмъ случаѣ царь Киръ явился добровольнымъ освободителемъ избраннаго народа, задолго до своего рожденія названнымъ по имени въ книгѣ пророка Исаіи (XLIV, 28, и XLV, 1).

По словамъ св. Библіи Киръ освободилъ народъ для исполненія воли Божіей. Какъ отнесся народъ къ этому радостному событію? Увы! Только 46 тысячъ воспользовались даннымъ разрѣшеніемъ, а было ихъ свыше полутора милліона. Впрочемъ, и эти 46 тысячъ вышли не сразу и не охотно: большинство ихъ двинулось уже послѣ Кира при Даріи и Зоровавелѣ, когда переселенцамъ дали сопровождающую стражу и всякія царскія льготы. Опять не радостную, не сытую, не господственную свободу далъ Богъ своему народу; Онъ бросилъ его среди враговъ — самарянъ и аммонитянъ, и повелѣлъ въ великомъ стѣсненіи, борьбѣ возстановлять храмъ и стѣны города. Священникъ Ездра сурово обличалъ народъ за браки съ иноплеменницами и безъ всякой жалости расторгъ эти браки и изгналъ женъ иноплеменницъ, собственноручно наказывая ихъ мужей — нарушителей закона. Вообще возвратившійся въ обѣтованную землю народъ получилъ свободу не болѣе легкую, чѣмъ его предки, скитавшіеся по пустынѣ аравійской: и та, и эта свобода были возложены Богомъ на народъ противъ его воли.

Самостоятельное освобожденіе народа, угодное Богу, было только при Маккавеяхъ. Но напрасно современные русскіе евреи сближаютъ то событіе своей исторіи съ современною русскою революціей, которую „евреи вынесли на своихъ плечахъ“ (см. заграничная брошюра: Житомірская самооборона 1905 г.). Маккавеи возстали не за свои государственныя и имущественныя права, а единственно за законъ Божій, который исполнять имъ насильно воспрещалъ Антіохъ Епифанъ. Они возстали не за права, а противъ „правъ александрійскихъ гражданъ“, которыя имъ навязывались греками (3 Мак. III, 16). Они не желали быть греческими дворянами, но имъ не дозволяли быть еврейскою чернью и предавали мученіямъ за храненіе субботы и невкушеніе воспрещенной закономъ пищи. Самоотверженная ревность ихъ была велика: ее прославляетъ и христіанская церковь, установившая праздникъ 1-го августа въ честь мучениковъ Маккавеевъ, восхваляя и ихъ мужество, и ясно выраженную непоколебимую вѣру въ будущее воскресеніе.

Да, народъ зналъ, что вѣрность закону Божію, побудившая его на возстаніе противъ богохульниковъ, не обѣщаетъ ему земного счастья. Правда, рука Божія была съ его вождями и воинами, но ихъ блестящія побѣды стоили имъ постоянныхъ жертвъ, и сыновья Маттавіи, преемственно принимавшіе начальство, были избиваемы то въ сраженіяхъ, то отъ руки вѣроломныхъ союзниковъ; цѣлое столѣтіе народъ провелъ въ изнурительныхъ войнахъ, не упрочивъ своей политической свободы, но сохранивъ свободу религіозную подъ властью римлянъ, своихъ прежнихъ союзниковъ (1 Макк. VIII).

Однако скоро іудеямъ захотѣлось и полной политической свободы; постепенно эта идея охватила съ такою силою народную фантазію, что вожди народные не щадили ничего, отвлекавшаго людей отъ „освободительнаго движенія“. Первосвященники (Іоан. XI, 47—53) именно за это приговорили къ смерти нашего Спасителя, а народъ, хотѣвшій Его провозгласить царемъ-освободителемъ, даже насильно (Іоан. VI, 15), уже на другой день искалъ Его убить за ученіе о вѣчномъ блаженствѣ, а не земномъ счастьѣ, котораго они искали (VII, 1); когда же Господь вскорѣ послѣ этого началъ имъ говорить о свободѣ духа, а свободу политическую при отсутствіи первой назвалъ рабствомъ, рабствомъ грѣху, то они *„взяли каменья, чтобы бросить на Него;* но *Іисусъ скрылся и вышелъ изъ храма, прошедши посреди ихъ, и пошелъ далѣе“* (VIII, 59). Совершивъ преступленіе богоубійства во имя „освободительнаго движенія“, іудеи еще крѣпче прилѣпились къ послѣднему; оно имѣло не религіозный характеръ, потому, что римляне не стѣсняли ни ихъ богопочтенія, ни даже ихъ проповѣди иновѣрцамъ, какъ это видно изъ книги Дѣяній; но іудеи искали политической свободы ради нея самой, стремились къ ней съ такой безумной отвагой, что рѣшились возстать своимъ маленькимъ племенемъ противъ всемірной въ то время римской имперіи. Вотъ это возстаніе 67 — 70 годовъ было весьма похоже на современную ихъ революцію въ Россіи: свобода ради свободы, не для исполненія воли Божіей, но просто для собственнаго земного счастья, для земной мечты. Таково же было и возстаніе Варькохеба при Адріанѣ.

Благословилъ ли Богъ ту революцію? Нѣтъ, она закончилась сперва разрушеніемъ храма и городскихъ твердынь, а затѣмъ въ 135 году уже полнымъ уничтоженіемъ св. града и всего государства ихъ: послѣ перваго возстанія іудеевъ распродавали въ рабство на рынкахъ Александріи, а послѣ второго и остальныхъ изгнали изъ св. земли. Ужасное бѣдствіе осады и послѣдствіе обоихъ этихъ возстаній съ такою точностью осуществили пророческія слова Моисея, что они мало усту-

паютъ современному событіямъ историку Іосифу Флавію въ обстоятельности описанія этихъ страшныхъ годинъ: „*Пошлетъ на тебя Господь народъ издалека отъ края земли; какъ орелъ налетитъ народъ, котораго языка ты не разумѣешь, народъ наглый, который не уважитъ старца и не пощадитъ юноши... и будетъ тѣснить тебя во всѣхъ жилищахъ твоихъ, доколѣ во всей землѣ твоей не разрушитъ высокихъ и крѣпкихъ стѣнъ твоихъ, на которыя ты надѣешься, и будетъ тѣснить тебя во всѣхъ жилищахъ твоихъ, и во всей землѣ твоей, которую Господь Богъ твой далъ тебѣ. И будешь ѣсть плодъ чрева твоего, плоть сыновъ твоихъ и дочерей твоихъ, которыхъ Господь Богъ твой далъ тебѣ, въ осадѣ и въ стѣсненіи, въ которомъ стѣснитъ тебя врагъ твой... И разсѣетъ тебя Господь Богъ твой по всѣмъ народамъ отъ края земли до края земли и будешь тамъ служить инымъ богамъ, которыхъ не зналъ ни ты, ни отцы твои, дереву и камнямъ. Но и между этими народами не успокоишься, и не будетъ мѣста покоя для ноги твоей, и Господь дастъ тебѣ трепещущее сердце, истаеваніе очей и изнываніе души. Жизнь твоя будетъ висѣть предъ тобою, и будешь трепетать ночью и днемъ, и не будешь увѣренъ въ жизни твоей. Отъ трепета сердца твоего, которымъ ты будешь объятъ и отъ того, что будешь видѣть глазами твоими, утромъ ты скажешь: о, если бы пришелъ вечеръ, а вечеромъ скажешь: о, если бы наступило утро! И возвратитъ тебя Господь въ Египетъ на корабляхъ тѣмъ путемъ, о которомъ я сказалъ тебѣ: „ты болѣе не увидишь его“; и тамъ будете продаваться врагамъ вашимъ въ рабовъ и рабынь, и не будетъ покупающаго*“ (Втор. XXVIII, 49—68).

Итакъ знай, Израиль, что не благоволитъ Богъ къ возстаніямъ твоимъ за свои права, имущественныя и государственныя: Онъ самъ спасалъ тебя отъ порабощенія, но тогда лишь, когда покорители препятствовали тебѣ исполнить законъ Моисея и спасалъ тебя Богъ не иначе, какъ по изволенію царей народовъ тѣхъ, спасалъ не для богатства и довольства, а для суроваго подвига благочестія; разсуди теперь, будетъ ли рука Божія съ нынѣшними радѣтелями твоего „равноправія“, мятежниками, ни во что невѣрующими, не только не соблюдающими закона, но и осмѣивающими тѣхъ, кто его соблюдаетъ среди сыновъ твоихъ. Они—развратители твои и развратители народа русскаго, пріютившаго тебя.

Но, можетъ быть, ты, Израиль, оправдываешь ихъ („освободителей“) развращающую дѣятельность среди христіанъ въ неразумной надеждѣ на то, что съ ослабленіемъ своей вѣры

христіане будутъ лучше относиться къ тебѣ? Напрасная надежда! Пока не было среди тебя безбожниковъ, русскіе тебя не обижали: они умѣли чтить и твое благочестіе, а погромы еврейскіе начались лишь 25 лѣтъ тому назадъ, когда обозначился въ Россіи типъ еврея-нигилиста, который и понынѣ возбуждаетъ народную ненависть къ роду сыновъ твоихъ. Не вѣрь своему Бебелю, мнимому соціалъ-демократу, а подлинному милліонеру-кулаку, который твердитъ, будто христіанство и частнѣе — преданность христіанъ распятому отцами твоими Іисусу служитъ причиной угнетенія Израиля. Мысль эта, завѣдомо ложная, легко опровергается и Ветхимъ и Новымъ Завѣтомъ. На ней впрочемъ нужно остановиться подробнѣе, чтобы разсѣять то заблужденіе, будто для евреевъ выгодно ослаблять благочестіе христіанъ. Читайте книгу Эсфирь, книгу Ездры и Маккавейскія и узнаете, съ какою радостью иноплеменники встрѣчали неудачи евреевъ, какъ ликовали они, когда вышло повелѣніе сперва Артаксеркса, а потомъ Птоломея Филопатора избить всѣхъ іудеевъ, какъ *„учреждались народныя пиршества съ радостными кликами, какъ будто закоренѣвшая издавна въ душѣ вражда, теперь обнаружилась дерзновенно“* (3 Макк. IV, 1). Самые указы Артаксеркса и Птоломея Филопатора, въ подлинности приводимые Библіей (Есѳ. III, 13 и 3 Макк. III, 9—22), представляютъ доказательство, сколько безчеловѣчной жестокости къ евреямъ своихъ авторовъ, столько и того несомнѣннаго обстоятельства, что эту жестокую ненависть къ іудейскому племени раздѣляли и всѣ народы тѣхъ государствъ. Не безызвѣстно и гоненіе на евреевъ императора Клавдія въ первой половинѣ перваго вѣка нашей эры (Дѣян. XVIII, 2) и вообще то гадливое презрѣніе, какое питали къ нимъ греки и римляне. Кто былъ виновниками этой вражды? Пороки ли древняго Израиля, какъ хотятъ представить юдофобы? Нѣтъ, вожди народные, точнѣе же выражаясь — самъ Господь нарочно творилъ раздѣленіе между Своимъ народомъ и прочими племенами. Такъ Онъ не дозволялъ Аврааму и племени его брать женъ сынамъ своимъ изъ хананеевъ, ни вообще дружить съ ними, а когда Онъ переселилъ избранное племя въ Египетъ, то Іосифъ предупредилъ ихъ, чтобы сказались Фараону скотоводами отъ юности своей, *„ибо мерзость для египтянина всякій пастухъ овецъ“* (Быт. XLVI, 34).

Еще опредѣленнѣе узаконенія, данныя Богомъ народу Своему въ пустынѣ, не заключать союза съ племенами хананейскими и мадіамскими (Исх. XXIII, 27—33) и враждовать съ ними постоянно (Числ. XXV, 17—18); эти повелѣнія повторяются неоднократно, но всего сильнѣе они выражены въ

VII главѣ Второзаконія: „*И предастъ ихъ тебѣ Господь Богъ твой, и порази ихъ; тогда предай ихъ заклятію; не вступай съ ними въ союзъ и не щади ихъ* и пр. „*Ибо они отвратятъ сыновъ твоихъ отъ Меня, чтобы служить инымъ богамъ*“ и пр. „*Ибо ты народъ святой у Господа Бога твоего; тебя избралъ Господь Богъ твой, чтобы ты былъ собственнымъ Его народомъ изъ всѣхъ народовъ, которые на землѣ*“ и пр. „*И истребишь всѣ народы, которые Господь Богъ твой предастъ тебѣ; да не пощадитъ ихъ глазъ твой, и не служи богамъ ихъ, ибо это сѣть для тебя*“. Упоминать ли объ исторіи Саула съ Агагомъ, царемъ Амаликитскимъ? Говорить ли о томъ, что вся исторія царей, начиная отъ Соломона, свидѣтельствуетъ намъ, какъ неуклонно строго требовали пророки Божіи самаго замкнутаго, недружелюбнаго къ иноплеменникамъ строя государственнаго и народнаго быта? Ни чѣмъ такъ не прогнѣвляли Бога цари еврейскіе, какъ дружбой съ иноплеменниками. Причина тому со всею ясностью изложена въ вышеприведенныхъ изреченіяхъ Божіихъ: нельзя было охранить истинную вѣру у Израиля иначе, какъ при полной замкнутости и даже враждебности его къ сосѣднимъ язычникамъ; впрочемъ, и при этомъ условіи,— съ какимъ трудомъ боролись пророки противъ идолопоклонства и многобожія народа іудейскаго и царей его! Понятно, что и окрестные народы ненавидѣли Израиля, презиравшаго ихъ и гнушавшагося входить въ домы ихъ и принимать съ ними пищу. Но эту вражду также несправедливо ставить въ вину древнимъ евреямъ, какъ несправедливо связывать вражду къ нимъ христіанскихъ народовъ съ личностью нашего Спасителя.

Дѣянія Апостольскія довольно опредѣленно изображаютъ картину установившейся вражды іудеевъ противъ христіанства. Она не въ личности Христа коренилась. Пока проповѣдь Апостоловъ раздавалась только среди іудеевъ, то врагами ихъ были лишь книжники и синедріонъ, боявшіеся, что проповѣдники Воскресшаго могутъ „*навести на насъ кровь Того Человѣка*“ (V, 28), а что касается до народа, то „*всѣ прославляли Бога за происшедшее*“ (IV, 21), также прославляли и христіанъ (V, 14), даже „*и изъ священниковъ очень многіе покорились вѣрѣ*“ (VI, 7), а первыя гоненія—на Стефана и гоненіе Савлово были распоряженіями синедріона и первосвященника. Затѣмъ проповѣдь обращеннаго Павла іудеи принимали по городамъ со вниманіемъ и одушевленіемъ, а иногда, правда, съ сомнѣніемъ, но когда онъ обращалъ свое слово къ язычникамъ, то іудеи охватывались злобою, производили мятежъ или дѣлали доносъ и изгоняли Апостоловъ съ безчестіемъ и

побоями. Особенно ясно говорятъ намъ о враждебности іудеевъ не къ самому вѣроученію христіанскому, а его космополитизму, событія плѣненія Павлова. Его арестовали по клеветѣ о введеніи имъ въ храмъ язычниковъ (чего не было) и обвиняли въ осквернеціи храма. Оправдываясь, Павелъ началъ излагать предъ многотысячною толпою исторію своего обращенія ко Христу, явившемуся ему съ небесъ; разсвирѣпѣвшая толпа умолкла и внимала его повѣствованію. Затѣмъ Павелъ, продолжая рѣчь, началъ разсказывать, какъ Господь вторично явился ему въ храмѣ и сказалъ: „*иди, Я пошлю тебя далеко къ язычникамъ*“. *До этого слова слушали его, а за симъ подняли крикъ, говоря: истреби отъ земли таковаго! ибо ему не должно жить. Между тѣмъ какъ они кричали, метали одежды и бросали пыль на воздухъ*“ и пр. (XXII, 21 — 24); затѣмъ вскорѣ болѣе 40 іудеевъ „*заклялись не пѣсть и не пить, доколѣ не убьютъ Павла*“ (XXIII, 12, 13). Это противленіе іудеевъ Христу за принятіе имъ въ церковь язычниковъ апостолъ Павелъ объясняетъ въ XI главѣ къ Римлянамъ, какъ дѣло Промысла Божія, и всѣ изучавшіе исторію знаютъ, что ненависть іудеевъ противъ христіанъ росла и росла въ первые три вѣка, не встрѣчая мести отъ гонимыхъ, іудеи же возбуждали противъ христіанъ и властителей римскихъ и народъ. Но, повторяемъ, ни ихъ злоба на христіанъ не основывалась на личности І. Христа, ни обратно, ибо первые христіане не умѣли ненавидѣть, но умѣли прощать и любить всѣхъ.

Пусть же поймутъ и современные евреи, что не охлаждать религіозность христіанъ они должны, если желаютъ ослабить ненависть своихъ недоброжелателей, а перестать поддерживать своими интригами взглядъ на еврейское племя, какъ на враговъ религіи и развратителей народа. Правда, ихъ обижали въ средніе вѣка католики, но истинные, т. е. православные, христіане всегда знали, что невозможно угодить Христу враждою и злобою и не трогали ихъ, пока не увидѣли въ нихъ враговъ всякаго богопочтенія и благочестія.

Но скажутъ евреи,—вѣдь полной дружбы, полнаго братства все равно никогда не будетъ между нами и вѣрующими христіанами? Полнаго братства, конечно, нѣтъ, отвѣтимъ мы: но бываетъ ли такое братство между какими-либо народами вовсе невѣрующими? Возможно ли оно даже между сынами одного и того же безрелигіознаго народа? Осталось ли оно между евреями французскими и американскими? Не гораздо ли теплѣе и уступчивѣе относились прежніе наши малороссы къ русскимъ евреямъ хассидамъ, нежели различные арійскіе народы между собою, когда послѣдніе живутъ уже не религіознымъ, а правовымъ бытомъ? Конечно, такъ!

Полнаго братства съ русскими прежде всего сами евреи никогда не допустятъ и не пожелаютъ, но отношенія взаимнаго уваженія, взаимнаго терпѣнія и взаимной помощи возстановятся у русскихъ съ евреями, когда послѣдніе возвратятся къ быту религіозному и прекратятъ свою революціонную и деморализаціонную дѣятельность.

Повторяю, никому столько зла не дѣлаютъ „передовые" евреи, какъ своему народу и себѣ самимъ. Они зачеркиваютъ свою исторію, свою культуру. Они гонятся за отбросами безъидейной, мелочной, себялюбивой европейской культуры, отрекшейся отъ христіанства и не прибавившей ничего существенно новаго къ идеямъ римскаго права, кромѣ нѣсколькихъ суевѣрій германскихъ варваровъ въ родѣ дуэли. Эта культура холодная, правовая никогда не удовлетворитъ дѣтей священнаго Востока. У евреевъ есть огромный запасъ идей нравственной философіи, разработанный изъ святой Библіи учителями III и затѣмъ XI вѣка, идей несравненно высшихъ, несравненно чистѣйшихъ, чѣмъ унизительный для человѣческаго достоинства позитивизмъ, соціализмъ и марксизмъ, могущіе нравиться только врагамъ всякаго благочестія, всякой вѣры въ Высшее Существо и въ загробную жизнь. Патріоты еврейской народности не о томъ должны заботиться, чтобы слить свою народность съ европейскими язычниками, но если не хотятъ сближаться съ истиннымъ христіанствомъ, то пусть раскрываютъ въ научномъ и эстетическомъ творчествѣ начала своей духовной культуры; пусть они хлопочутъ не объ юридическомъ и экономическомъ равноправіи русскихъ евреевъ, что можетъ окончиться въ лучшемъ для нихъ случаѣ погромами, а въ худшемъ — постепеннымъ вымираніемъ еврейской націи, какъ во Франціи: нѣтъ, пусть они домогаются, чтобы еврейству, подобно магометанству, дана была возможность имѣть свои среднія и высшія религіозныя школы; чтобы еврейскіе мальчики, учащіеся въ русскихъ школахъ, учили законъ своей вѣры, а не лишались бы ея въ 12 лѣтъ, какъ это теперь бываетъ. Пусть образованные евреи знаютъ не только Ницше, Маркса и Бебеля, но пророковъ и мудрецовъ Ветхаго Завѣта, пусть знаютъ Рабби Гиллела и Моисея Маймонида. Не нужно думать, что это еще болѣе раздѣлитъ ихъ съ русскими. Неправда, люди, благоговѣющіе предъ Богомъ, всегда ближе другъ къ другу, чѣмъ жалкіе безбожники, и я нисколько не стыжусь сказать, что чувствую себя гораздо ближе къ вѣрующему еврею или магометанину, чѣмъ невѣрующему русскому.

Я глубоко убѣжденъ въ томъ, что, изучая свой законъ и своихъ средневѣковыхъ богослововъ, евреи больше будутъ уважать и христіанскую вѣру, и русскіе тогда будутъ вести

съ ними искренній обмѣнъ своихъ религіозныхъ убѣжденій. Такъ напр., пр. Ѳеодосій Печерскій по ночамъ выходилъ на торгъ и бесѣдовалъ съ евреями о вѣрѣ; блаженный Іеронимъ въ своихъ толкованіяхъ древнихъ пророковъ приводитъ и мнѣнія „помогавшаго ему въ переводѣ текста“ еврея, и нужно сказать, мнѣнія весьма основательны, приближающіяся нерѣдко къ чистому христіанству.

Отдѣли же, Израиль, отъ себя своихъ доморощенныхъ безбожниковъ и не ходи въ слѣдъ ихъ. Вспомни, какими проклятіями угрожаетъ Богъ чрезъ Моѵсея и чрезъ Давида-псалмопѣвца народу, если онъ будетъ слушать такихъ людей. *„Да не будетъ между вами корня, произрастающаго ядъ и полынь, такого человѣка, который, услышавъ слово проклятія сего, похвалялся бы въ сердцѣ своемъ, говоря: я буду счастливъ, не смотря на то, что буду ходить по произволу сердца своего, — и пропадетъ такимъ образомъ сытый съ голоднымъ. Не проститъ Богъ человѣку такому, но тотчасъ возгорится гнѣвъ Господа и ярость Его на такого человѣка и падетъ на него все проклятіе завѣта сего, написанное въ сей книгѣ закона и изгладитъ Господь имя его изъ поднебесной“* (Втор. XXIX, 18—21).

Не слушайте и русскихъ, вашихъ продажныхъ друзей, которые сегодня за деньги защищаютъ васъ, а завтра предадутъ васъ. Гдѣ нѣтъ вѣры въ Бога, тамъ нѣтъ безкорыстнаго человѣколюбія, а одно лицемѣріе и пронырство. Только среди русскихъ — вѣрующихъ въ Бога и во Христа, можете вы встрѣтить людей, имѣющихъ къ вамъ жалость, а прочіе поддерживаютъ рѣчь о вашихъ правахъ не потому, чтобы жалѣли васъ, а для того только, чтобы разрушить свое отечество, которое они ненавидятъ, какъ ненавидѣлъ отчизну Авессаломъ и Самей, сынъ Бихри, и Ахавъ, и Гоѳолія, и Пасхоръ, сынъ Эммеровъ. Любить сыновъ чуждаго и иногда враждебнаго отечеству своему народа, жалѣть ихъ и вразумлять ихъ безкорыстно могутъ только тѣ, которые смотрятъ дальше политической минуты, дальше дверей этой земной жизни, которые прозираютъ въ вѣчность и, любя сыновъ своей вѣры, какъ исполнителей воли Промыслителя, скорбятъ о душахъ не познавшихъ истины, потому что и этимъ душамъ предстоитъ явиться на судъ Божій. Голосомъ участія, голосомъ любви говорятъ къ вамъ не кадеты и соціалисты, не тѣ, которые домогаются вашего равноправія, а тѣ, которые любятъ Христа, говорившаго на вашемъ языкѣ и восклицавшаго со слезами: *„Іерусалимъ, Іерусалимъ, избивающій пророковъ и камнями побивающій посланныхъ къ тебѣ,—сколько разъ хотѣлъ Я собрать дѣтей твоихъ, какъ птица собираетъ*

птенцовъ своихъ подъ крылья, а вы не захотѣли“ (Матѳ. XXIII, 37).

Вы не хотите пока познавать Христа, но по крайней мѣрѣ, не покидайте познанія закона и пророковъ въ погонѣ за призраками земного счастія. Не отрывайте сердецъ своихъ отъ Бога отцовъ вашихъ, не идите вслѣдъ за безбожниками. Только легкомысленные среди русскихъ христіанъ боятся, что ваша преданность вѣрѣ продолжитъ вражду. Напротивъ, апостолъ Павелъ выражаетъ надежду, что всѣ мы соединимся въ познаніи Мессіи, если іудеи сохранятъ вѣру; они, говоритъ онъ, *„если не пребудутъ въ невѣріи, привьются“* къ мыслямъ истиннаго ученія (Римл. XI, 23). Смотрите, глубокіе умы, даже изъ современныхъ радикаловъ въ родѣ Максима Горькаго, и тѣ видятъ будущность іудейства не въ безличномъ космополитѣ-безбожникѣ, а въ патріархальной семьѣ хассидовъ или караимовъ и выражаютъ сожалѣніе, что евреи оставляютъ свой патріархальный строй и берутся за обноски нашей безпринципной культуры. Повѣрьте-же моему слову: я защищалъ васъ отъ избіенія, когда никто за васъ не заступался, но теперь ваши передовые дѣятели до того озлобили русскій народъ, что едва-ли и меня послушаютъ въ день испытанія. Пока еще есть время, одумайтесь и отрекитесь отъ своихъ революціонеровъ-безбожниковъ, которые осмѣиваютъ въ газетахъ вашъ-же законъ, называютъ установленное Богомъ обрѣзаніе омерзительнымъ обрядомъ и тѣмъ выдаютъ свою холодность не только къ вѣрѣ, но и къ народу своему. Пусть они погибнутъ въ безславіи вмѣстѣ съ отщепенцами русскаго народа. Мы, русскіе христіане, и чтущіе Бога отцовъ своихъ іудеи рождены для познанія воли Господней, для наученія людей добродѣтели, для умерщвленія грѣховныхъ страстей. Въ этомъ всемірное призваніе священнаго Востока и не намъ, и не вамъ мѣнять его на жалкую суету безбожной западной культуры, работающей только чреву и карману.

Возрожденіе церковнаго искусства [1]).

Насъ учили признавать четыре благородныхъ искусства: поэзію, музыку, живопись съ ваяніемъ и архитектуру; къ этимъ искусствамъ не смѣютъ приравнивать себя прочія изящныя ремесла—шитье красивой одежды, устройство роскошной обстановки комнатъ, изобрѣтеніе затѣйливой иллюминаціи и т. п.—Однако, наши русскіе предки (а раньше ихъ греки) не только высоко цѣнили въ теоріи, но и горячо любили своимъ благочестивымъ сердцемъ еще одинъ, за послѣднее время почти утерянный видъ, благороднаго искусства — храмовое благолѣпіе. Что здѣсь разумѣлось? Не только самая архитектура, иконопись и пѣніе, но сверхъ того—расположеніе или группировка иконописи по храму, устроеніе иконостаса, подсвѣчниковъ, ракъ со святыми мощами и паникадилъ, затѣмъ и устроеніе отдѣльныхъ священныхъ предметовъ — крестовъ, сосудовъ, Евангелій, облаченій клиру и на престолъ, хоругвей, кадильницъ, сіоновъ и проч. Такими предметами славились святые храмы, а любители благолѣпія—архіереи, іереи, цари, бояре, дворяне, купцы и крестьяне почитали за счастье любоваться на эти предметы, когда имъ было возможно достигнуть въ тотъ или иной знаменитый храмъ, а въ своемъ храмѣ дождаться праздника, въ который износилась та или иная церковная драгоцѣнность. У купечества и крестьянства этотъ духовный восторгъ предъ священными предметами церковнаго искусства не погасъ и понынѣ. Съѣзжающіеся на ярмарку купцы хвалятся — одинъ Николо-Угрѣшскимъ иконостасомъ, другой—Тихвинской ризою, третій Юрьевскими митрами, четвертый Троице-Сергіевскимъ паникадиломъ въ холодномъ соборѣ и т. д. Является ли это простымъ удивленіемъ предъ размѣрами или денежною цѣнностью предметовъ?

Нѣтъ — вы здѣсь услышите только о предметахъ старинныхъ, или, если не старинныхъ, то устроенныхъ на старинный ладъ, а все, что имѣетъ характеръ эпохи послѣ-Петровской, не можетъ возбудить умиленнаго восторга русскихъ людей.

Восторгъ и умиленіе возбуждаетъ только благородное искусство: предъ красивымъ диваномъ или этажеркой никто не будетъ проливать слезъ, также и предъ иконостасами церквей Петербургскихъ или Житомірскихъ; но войдите въ Новгородскую Софію или въ Московскій Успенскій соборъ, и вы, даже не-хотя почувствуете прибой волнъ благодатнаго чувства къ своему сердцу: Божественное величіе, святость Христова, чистота Приснодѣвы и райскій Востокъ святыхъ рас-

[1]) Напечатано въ „Церковныхъ Вѣдомостяхъ“ 1909 и 1910 г., № 52—8.

крывается въ вашей душѣ, какъ будто бы вступившей не въ пустующее помѣщеніе, а въ среду живыхъ небесныхъ Существъ. Вотъ такое-то настроеніе въ зрителѣ возбуждали и возбуждаютъ не только самыя священныя изображенія, но и прочіе священные предметы, устроенные въ древности или по древнимъ образцамъ. Отсюда ясно, что ихъ мастера были не ремесленники, а художники, и самое созданіе этихъ предметовъ есть *благородное искусство*, а не ремесло. Назовите его пятымъ видомъ благородныхъ искусствъ, или разновидностью архитектуры, но вы должны признать, что такое вліяніе ихъ на благочестиваго созерцателя достигается тѣмъ же условіемъ ихъ творчества, какъ вліяніе прекрасной иконы Кіевопечерской, Херувимской пѣсни или внятно прочитанной поэтической церковной молитвы. Какое же это условіе? Именно то, коимъ опредѣляется вообще отличительное свойство благороднаго искусства и религіознаго искусства въ частности: творецъ этихъ вещей сумѣлъ вложить въ нихъ свое благочестивое вдохновеніе, соединилъ съ ихъ видимымъ видомъ ту или иную идею. Зритель, пожалуй, не дастъ себѣ и отчета въ томъ, какая идея раскрыта въ такомъ-то древнемъ хоросѣ, въ такомъ-то подсвѣчникѣ или кадильницѣ, но онъ любуется этими вещами, глазъ отъ нихъ не можетъ оторвать, и взятые вмѣстѣ эти предметы возносятъ духъ его къ раю, къ ангеламъ, къ Богу.

Любуется онъ и умиляется на иконную ризу, на сіяющій иконостасъ съ такимъ же восторгомъ, какъ на чудо церковной архитектуры, но также не даетъ себѣ отчета въ своихъ чувствахъ, какъ не можетъ пояснить псковичъ или новгородецъ, въ чемъ красота ихъ городскихъ соборовъ, и лишь очень немногіе сумѣютъ уловить самую идею послѣднихъ, изображающихъ въ первомъ случаѣ человѣка, возносящагося къ небу въ восторженномъ порывѣ души, а во второмъ случаѣ—самое небо, спускающееся на землю въ бѣлыхъ облачкахъ, раззолоченныхъ заходящимъ солнцемъ.

Вотъ именно подобную же религіозную идею умѣли древніе русскіе и византійскіе мастера вложить въ формы различныхъ священныхъ предметовъ, напр., въ лампаду идею молитвы, несущейся къ небу чрезъ воздушную сферу, въ подсвѣчникъ—идею молящагося человѣка, желающаго оторваться отъ земли и приблизиться къ Спасителю, предъ которымъ горитъ свѣча; широкій хоросъ—изображаетъ небесный кругъ, усѣянный звѣздами, славящими Бога; хоругвь—это побѣдное знамя или даже ангелъ, летящій по небу съ вѣстью о приближеніи Господа и т. д. Всего не объяснить, но душа, взирая на это благолѣпіе, переживаетъ въ доступной ей степени чувства мастера-художника, устроившаго эти вещи. Новое мастерство въ стилѣ ампиръ и въ стилѣ рококо ничего подобнаго создать

не можетъ, и его произведенія различаются отъ древней утвари церковной такъ же, какъ пошлые, фальшивые стихи штундистовъ отъ возвышенныхъ ирмосовъ Дамаскина.

Теперь Господь сжалился надъ нами, — любителями церковнаго благолѣпія: древнее вдохновенное творчество священныхъ предметовъ возстановлено новымъ художникомъ С. И. Вашковымъ, котораго имя займетъ въ исторіи нашего церковнаго благолѣпія одно изъ почетнѣйшихъ мѣстъ, быть можетъ, на ряду съ Андреемъ Рублевымъ и Симономъ Ушаковымъ. Никѣмъ и ничѣмъ не побуждаемый, пожелалъ я подѣлиться съ русскимъ духовенствомъ этою своею радостью еще въ 1907 году, когда увидѣлъ церковную обстановку его созданія въ освященномъ тогда мною храмѣ св. Петра митрополита въ помѣстьѣ Н. И. Оржевской (м. Н. Чарторія, Волынской губ., близъ станціи Печановка). Геніальная кисть Нестерова и орнаментура знаменитаго Прахова тамъ вполнѣ гармонируетъ съ высоко-талантливою утварью Вашкова, которая вырабатывается извѣстною Московскою фирмою Оловянишниковыхъ. Недавно я подробно осматривалъ большое собраніе такой утвари въ ихъ Петербургскомъ гостинодворскомъ магазинѣ, если только можно назвать магазиномъ этотъ въ сущности великолѣпный, научно-историческій и высоко-талантливый *музей церковной красоты*, куда бы слѣдовало приводить экскурсіи учащагося юношества, преимущественно предъ всякими фототеатрами, звѣринцами и цирками, гдѣ души не созидаются, а развращаются.—Я убѣдилъ управляющихъ этою сокровищницею церковной красоты подѣлиться съ подписчиками нашего общественнаго журнала изображеніемъ нѣкоторыхъ предметовъ своего собранія. Какъ они прекрасны! То воздушная легкость, то разнообразный блескъ, то, напротивъ, массивность глубокой сѣдой древности воплощена въ этотъ металлъ или дерево. Въ одномъ предметѣ вы находите Пасхальное радостное славословіе, застывшее въ серебрѣ или бронзѣ, въ другомъ—покаянное самобичеваніе, здѣсь — Христово смиреніе, тамъ чистота святыхъ ангеловъ. Все это воспроизведенія древнихъ формъ церковнаго искусства отъ XI вѣка до начала XVIII-го,—когда христіане жили тѣломъ на землѣ, а духомъ на небѣ, сердцемъ въ Церкви и душою со Спасителемъ, памятью—въ Евангеліи и дѣяніяхъ апостоловъ и святыхъ угодниковъ, а ожиданіемъ—предъ Страшнымъ Судіей и вѣчнымъ воздаяніемъ добрымъ и злымъ. Этому возрожденію церковнаго искусства, на которое посылались уже многочисленные запросы со всѣхъ концовъ Россіи, начиная съ дворцовыхъ соборовъ и кончая сельскими церквами, я приписываю весьма важное церковно-народное значеніе въ нашъ развращенный вѣкъ отступничества и предательства. Искусство есть

великая сила: оно побѣдоносно влечетъ къ себѣ сердца даже въ то время, когда подавленная упрямымъ ожесточеніемъ мысль упорно и тупо отклоняетъ свое вниманіе отъ призыва къ истинѣ чрезъ проповѣдь науки или разумнаго слова.

Призовемъ же на помощь слову и искусство церковное, призовемъ церковное пѣніе, церковную живопись, церковное зодчество и утварное церковное украшеніе — взамѣнъ того бездарнаго, безъидейнаго, грубо-чувственнаго французскаго и итальянскаго рококо, которое совсѣмъ, было, хотѣло оторвать нашу современность петербургскаго періода отъ священнаго, вселенско-церковнаго строя русскаго быта московской и кіевской древности! Да возрождается же церковное искусство древности, да украшается оно новыми и новыми прекрасными цвѣтами молодыхъ талантовъ, вырастающихъ на единомъ корнѣ Іессеовымъ, соединяющемъ нашу Русь съ Византіей, со вселенскими отцами, со святымъ Евангеліемъ!

Привѣтствуя широкое распространеніе церковной утвари древняго византійско-русскаго образца, мы не упомянули о томъ, еще болѣе отрадномъ явленіи, что, благодаря Высочайшему повелѣнію покойнаго Государя Александра III-го, а также и другимъ условіямъ, мы начали возвращаться къ тому же, истинно церковному стилю и въ церковномъ *зодчествѣ*. Посмотрите на Петербургскіе храмы, выстроенные за послѣднія тридцать лѣтъ: вы найдете здѣсь и стиль эпохи Алексѣя Михайловича — поднятую центральную часть церкви съ пятью главками, и стиль, особенно излюбленный въ XVI-мъ и въ началѣ XVII-го вѣка—пять толстыхъ куполовъ на прямоугольномъ ящикѣ съ тремя апсидами, и подражаніе геніальному храму Василія Блаженнаго въ Москвѣ, и стиль Нарышкинскій; таковы церкви: 1) Покрова на Боровой, Скорбящей на Стеклянномъ, Троицы на Стремянной, 2) Ново-Аѳонское подворье, 3) Воскресенія на Крови и отчасти Андреевское подворье на Пескахъ, 4) новая церковь на Смоленскомъ кладбищѣ. У насъ на Волыни въ г. Овручѣ возстановленъ изъ развалинъ, но еще не отдѣланъ, храмъ XII вѣка св. Василія Великаго въ точномъ подобіи своей первоначальной постройкѣ; затѣмъ строится въ Почаевской лаврѣ теплый Троицкій соборъ—подражаніе Троицкому собору Сергіевой лавры (начало XV вѣка), но вчетверо обширнѣе своего оригинала. Постройки эти выполняетъ талантливѣйшій современный архитекторъ А. В. Щусевъ, которому принадлежитъ и проектъ храма на Куликовомъ полѣ въ стилѣ, современномъ событію (1380 г.) Псковской архитектуры,—и новосозданный Великою Княгинею храмъ при Марѳо-Маріинскомъ пріютѣ въ Москвѣ. Проекты эти удостоились Высочайшаго одобренія. Однако, во всѣхъ многочисленныхъ на Руси новыхъ храмахъ древняго стиля недо-

стаетъ того, что составляетъ главную красоту церковную,—недостаетъ настоящаго русскаго *иконостаса*. Вотъ объ этомъ-то предметѣ и желалъ бы я побесѣдовать съ достопочтенными читателями „Церковныхъ Вѣдомостей“, составляющихъ собою весь освященный соборъ помѣстной Церкви Россійской.

Принято думать, что въ исторіи все усовершенствуется, но не отрицаютъ и того, что нѣкоторыя отрасли искусства представляютъ собою пока замѣтныя исключенія изъ этого правила (для меня лично — весьма сомнительнаго). Таково искусство ваянія, бывшее при язычникѣ Фидіи на большей высотѣ, нежели въ средневѣковой и современной Европѣ; таково же и искусство зодчества, которымъ классическая, а отчасти и христіанская древность превосходитъ современную новизну и притомъ не только въ области красоты, но въ нѣкоторыхъ случаяхъ — и въ области технической. Искусство церковное въ Россіи возвышалось въ своемъ органическомъ ростѣ отъ древнѣйшихъ временъ до временъ Петровыхъ, когда начался его упадокъ, продолжавшійся до прошлаго царствованія. Поэтому, высшимъ завершеніемъ (кульминаціоннымъ пунктомъ) церковнаго искусства—зодчества, живописи и церковной утвари является *XVII вѣкъ* и онъ-то долженъ быть учителемъ иконописцевъ и архитекторовъ. Сколько намъ извѣстно, и нынѣ великій Васнецовъ держится такого убѣжденія и слѣдуетъ ему „фанатически“, какъ выражаются о немъ современные художники.

Мы не хотимъ сказать, будто исторія нашего церковнаго искусства имѣла характеръ безусловнаго усовершенствованія во всѣхъ отношеніяхъ и что произведенія русской архитектуры и живописи XVII вѣка во всемъ превосходятъ Византію; еще далѣе мы отъ мысли о томъ, будто XVII вѣкъ не подлежитъ дальнѣйшему усовершенствованію; но въ этомъ именно вѣкѣ временно пріостановилось или, вѣрнѣе,—было подавлено, органическое развитіе тѣхъ формъ живописи и зодчества, которыя внушались религіознымъ энтузіазмомъ *православнаго общецерковнаго* чувства и общецерковной мысли. Эти же формы были и національно-русскими, но не въ томъ смыслѣ, чтобы народность наша положила свой мірской отпечатокъ на христіанскую идею, какъ это было въ западномъ мірѣ,—а въ томъ, что русское сердце, какъ это уже замѣчено современными художниками, сумѣло воплотить въ краски и камень ту святую настроенность примиреннаго, покорнаго *умиленія*, которое давалось христіанамъ Востока только на высшихъ ступеняхъ духовной жизни и, поэтому, не могло такъ широко отразиться на произведеніяхъ ихъ искусства.

Итакъ, XVII вѣкъ нашей исторіи долженъ быть прямымъ руководителемъ нашимъ въ церковной живописи, архитектурѣ

и особенно въ самомъ внутреннемъ убранствѣ храмовъ, надъ чѣмъ особенно много потрудился православно-русскій геній. А трудился онъ за это время болѣе всего въ названной области искусства надъ *устроеніемъ иконостасовъ*, чего современное церковное строительство, къ сожалѣнію, еще не переняло, хотя оно и старается быть церковно-національнымъ.

Гоненіе на иконостасы началось у насъ вмѣстѣ съ гоненіемъ на стѣнную живопись (получившую теперь вновь право гражданства), а, можетъ быть, и немного попозже. Противъ стѣнной живописи былъ даже изданъ Высочайшій указъ при Потемкинѣ, въ царствованіе императрицы Екатерины Второй: роспись храмовыхъ стѣнъ признали неблагоговѣйною и приказали ее замазывать и замѣнять отдѣльными иконами въ рамахъ; такъ устроены всѣ столичныя церкви, кромѣ новѣйшихъ.

Иконостасы еще со временъ Петровыхъ, а особенно съ начала XIX вѣка, стали постепенно приближаться къ характеру костельныхъ запрестольныхъ орнаментуръ. Католичество, эта религія поддѣлокъ, не очень любитъ священныя изображенія, но любитъ огромнѣйшія около нихъ рамы и орнаменты. Войдите въ любой костелъ: за престоломъ нѣчто въ родѣ современнаго Петербургскаго иконостаса — сооруженіе въ 3—4 квадратныхъ сажени, но образъ въ немъ собственно только одинъ — иногда въ полтора квадратныхъ аршина; за то вокругъ него — рама, другая рама, третья рама въ видѣ пары колоннъ съ каждой стороны, сверху корона въ громадныхъ деревянныхъ золоченыхъ лучахъ, сбоку — деревянныя тіары, барабаны съ римскими цифрами, обозначающими заповѣди Моисея, затѣмъ — монстранція, аттрибуты епископскаго сана, щиты съ монограммами и т. д. и т. д.—словомъ цѣлый мебельный магазинъ, и все это вокругъ одного образа.

Такую же безтолковую мѣшанину всякихъ орнаментовъ въ стилѣ рококо представляютъ собою и наши иконостасы XIX-го вѣка: частнѣйшее ихъ сходство съ костеломъ и отступленіе отъ православнаго стиля заключается въ томъ, что они не простираются поперекъ всего храма, а занимаютъ только центральную часть восточной стороны церкви, оставляя направо и налѣво отъ себя либо два слѣпыхъ угла (соборъ Александро-Невской лавры, соборъ Почаевской лавры, храмъ Спасителя въ Москвѣ, соборъ святого Владиміра въ Кіевѣ), либо уступая мѣсто особымъ иконостасамъ придѣловъ (что можете видѣть едва ли не во всѣхъ большихъ храмахъ XIX-го и конца XVIII вѣка), либо дополняя себя особыми, другого стиля, иконостасами въ родѣ фальшивыхъ придѣловъ (храмъ Воскресенія на крови, Житомірскій каѳедральный соборъ и мн. др.). Между тѣмъ, первое свойство настоящаго православнаго иконостаса то, что онъ непремѣнно простирается

отъ сѣверной стѣны церковнаго зданія до южной, а если имѣетъ боковые алтари, то они помѣщаются въ восточныхъ апсидахъ зданія: въ иконостасѣ вмѣсто нѣкоторыхъ иконъ устраиваются двери или арки, ведущія въ новую церковку со своимъ иконостасомъ и алтаремъ. Въ этомъ отношеніи Исаакіевскій соборъ сохранилъ православное преданіе. Жаль только, что изъ подражанія костеламъ въ немъ расписаны потолки, на которыхъ ничего не видно, а огромныя свѣтлыя стѣны стоятъ совершенно голыя, напоминая собою быки подъ Николаевскимъ мостомъ.

Итакъ, иконостасъ долженъ распростираться въ длину отъ стѣны до стѣны, а въ вышину?—„Въ древности были низкіе иконостасы, и мы потому ставимъ такіе“, отвѣтятъ современные строители. Вѣрно, но въ такомъ случаѣ, для чего вы строите храмъ въ стилѣ XVII вѣка, нарочно слаженный для высокаго иконостаса? Вѣдь стиль Алексѣя Михайловича, т. е. стиль длиннаго храма съ низкою западною частью, съ низкимъ алтаремъ, но очень высокимъ колодцемъ въ центрѣ, разсчитанъ именно на пятиярусный иконостасъ; тяжелые, но внушительные храмы-ящики XVI вѣка, напр., Успенскій соборъ Сергіевой лавры, Знаменья въ Новгородѣ (XVII в.), Успенья въ Тихвинскомъ (XVI в.) или въ Валдайскомъ-Иверскомъ (XVII в.) монастыряхъ, имѣющіе не круглыя Византійскія очертанія, но изобилующіе прямыми углами и прямоугольными поверхностями, совершенно не могутъ быть удовлетворены одною спѣшною росписью, искупающею отсутствіе или низкій размѣръ иконостаса въ Византійскихъ крутыхъ или кучеобразныхъ постройкахъ, напр., въ соборѣ святого Владиміра въ Кіевѣ.

„Но вѣдь жалко закрывать иконостасомъ роспись горняго мѣста“. Да! русскіе рѣшались на это не сразу. Иконостасы Троицкаго собора Сергіевой лавры или Новгородской Софіи доходятъ только до двухъ третей храма; но затѣмъ развитіе иконостасовъ пошло далѣе, и въ XVII вѣкѣ достигло чудной красоты, богато замѣняющей собою для стоящихъ въ церкви людей алтарную роспись. Древнѣйшіе иконостасы—это просто сдвинутые ряды иконъ; иконостасы же болѣе поздніе — это чудо искусства сами по себѣ, и не напрасно русскіе считаютъ ихъ лучшимъ украшеніемъ храма и сравниваютъ храмы между собою по красотѣ иконостасовъ. — Классическіе иконостасы XVII вѣка, сохраняя главное свойство древне-православнаго храма, красующагося только иконами, т. е. святыми изображеніями (а не безыдейною орнаментикой—мебелью костеловъ въ стилѣ рококо), вносятъ въ красоту церковную особую идею художественнаго сочетанія этихъ изображеній другъ съ другомъ. Такъ называемое *тѣло иконостаса* въ высшей сте-

пени просто: по направленію вширь оно представляетъ собою полное однообразіе рамъ или раздѣленій между иконами; по направленію снизу вверхъ требуется небольшое разнообразіе и притомъ не столько въ самомъ составѣ рамъ, сколько въ формѣ святыхъ иконъ, иконныхъ досокъ. Нижній рядъ составляется изъ нарочитыхъ, особо чтимыхъ большихъ иконъ различной ширины, второй рядъ — праздники — низкіе и широкіе, третій рядъ—Апостолы во весь ростъ, узкіе и высокіе, четвертый рядъ — поясныя изображенія пророковъ — парами, раздѣленными сверху, но только до половины. Самыя перегородки, или тѣло иконостаса, не шире четверти аршина; если вы вынете изъ него иконы, получится самый заурядный трафаретъ, но когда вставите священныя изображенія, восхищенный взоръ вашъ не можетъ оторваться отъ этого чуднаго цѣлаго.

Что такое изображаетъ собою подобный иконостасъ? Это лѣствица Іакова, по которой восходятъ и нисходятъ не только святые ангелы, но вся торжествующая Церковь. Благоговѣйному богомольцу представляется весь сонмъ святыхъ живымъ, движущимся вверхъ и внизъ. Въ первомъ ряду Спаситель, Богородица, Предтеча, Никола и мѣстные святые говорятъ ему: „вотъ мы здѣсь, всегда съ тобою, мы сошли съ неба, чтобы звать тебя туда, къ намъ“. Событія нашего искупленія во второмъ ряду какъ бы медленно спускаются сверху и говорятъ: „вотъ что совершилъ, что претерпѣлъ для тебя Христосъ, преклонившій небеса и сошедшій на землю: смотри, сколько святыхъ, вдохновившись этими событіями, забыли землю и пошли на небо“. Богомолецъ поднимаетъ свой взоръ выше: тамъ святые апостолы, простираясь къ Царю славы, будто готовятся пройти все выше и выше по иконостаснымъ перегородкамъ, какъ по ступенямъ. А въ храмахъ Малороссіи этотъ рядъ устроенъ дугой и восхожденіе святыхъ выражено еще рельефнѣе. Пророки уже удостоились небесныхъ высотъ и устремили восторженный взглядъ на центральный образъ воплощенія отъ Пречистой Дѣвы, торжественно подъемля свитки своихъ пророчествъ, гдѣ все это было предсказано Святымъ Духомъ. Богомолецъ переводитъ свой взоръ на центръ иконостаса. „Да, это Мое царство“, говоритъ ему Пантократоръ изъ Деисиса: „Я и понынѣ раздѣляю Тайную Вечерю со Своими послѣдователями“, вторитъ Онъ ему со второго ряда иконостаса. „А смотри, какъ прекрасенъ входъ къ престолу Божію, къ Его тайнамъ“, говорятъ ему Царскія врата.

Отцы и братіе! если будете строить или перестраивать храмы, ставьте большіе, многоярусные иконостасы: нѣтъ большей красоты церковной, какъ эта полнота церкви торжествующей, представленной по одной громадной плоскости

предъ взоромъ народа, обращеннаго на Востокъ. Не слушайте тѣхъ, кто говоритъ, будто иконостасы умалили значеніе стѣнной росписи: оно сохраняется во всей силѣ; только алтарь скрытъ, но сіе и подобаетъ въ наше время, о чемъ скажемъ при случаѣ. А церковная стѣнная роспись вся на глазахъ у народа. Когда богомолецъ отстоитъ службу и повернется къ боковымъ стѣнамъ, святые говорятъ ему со столбовъ: „и здѣсь мы, весь міръ подчиненъ нашему сердцу“. Богомолецъ поднимеетъ голову кверху: тамъ въ куполѣ онъ видитъ Христа и вспоминаетъ слово Писанія: *дабы все небесное и земное соединитъ подъ Главою Христомъ* (Ефес. I, 10). И дѣйствительно, вокругъ Него ангелы, тамъ — апостолы, евангелисты, а на боковыхъ стѣнахъ какъ бы продолжается второй рядъ иконостаса—событія евангельскія и вселенскіе соборы. Богомолецъ направляется къ выходу. „Ты возвращаешься къ земнымъ дѣламъ, но помни, чѣмъ всѣ они кончатся“, говоритъ ему ангелъ съ картины Страшнаго Суда, раскинувшейся по всей западной стѣнѣ храма. Богомолецъ не спѣшитъ выйти, онъ трепетно всматривается въ грозное изображеніе: „помышляю день страшный и плачуся дѣяній моихъ лукавыхъ, како отвѣщаю Безсмертному Царю или коимъ дерзновеніемъ воззрю на Судію блудный азъ“, говоритъ онъ себѣ и оборачивается на востокъ, чтобы сотворить три выходныя метанія. А тамъ опять сіяетъ благолѣпный иконостасъ, и святые его говорятъ: „не страха ради, но ради нетлѣнной красоты Христова царства помни о немъ, когда выйдешь отсюда на рынокъ жизни“. И богомолецъ примиренный и просвѣтленный выходитъ на дѣло свое и на дѣяніе свое до вечера, а тамъ, становясь на молитву, снова обращаетъ свою мысль къ Страшному Суду Божію и къ красотѣ торжествующаго собора святыхъ въ царствѣ Христовомъ.

Нѣтъ, не испортили Малороссія, и Москва, и Новгородъ византійскую красоту церковную огромными иконостасами, не испортили, а усовершили; объ этомъ совершенствѣ красоты церковной во всей ея сложности сравнительно съ простотой христіанской древности можно сказать то же, что сказано о философіи христіанскихъ истинъ, или о Богословіи трехъ Вселенскихъ учителей: „премудрость пріемше отъ Бога, словомъ разума составляете догматы, яже прежде словесы простыми низлагаху рыбаріе въ разумѣ силою Духа: *подобаше бо такъ простыи нашей вѣрѣ составленіе стяжати*“ (сѣдаленъ 30 января). Святые отцы увѣнчали истины нашей вѣры богословскою системой, а художники византійскіе и русскіе—выразили ихъ красоту духовную въ иконахъ и въ иконномъ сочетаніи на стѣнахъ святыхъ храмовъ и въ ихъ иконоста-

сахъ. Лучшіе иконостасы мы помнимъ слѣдующіе: два въ соборахъ Сергіевой лавры, четыре въ Московскомъ Кремлѣ, одинъ—новый—у Николы Угрѣши, также въ соборѣ Псковскомъ (особенно прекрасный), также у Знаменья въ Новгородѣ, также въ Тихвинѣ. Но едва ли не всѣ ихъ превосходитъ иконостасъ Валдайскаго Иверскаго монастыря, сооруженный величайшимъ человѣкомъ русской исторіи—Святѣйшимъ Никономъ патріархомъ. Великолѣпная празелень иконостаснаго тѣла и фоновъ придаетъ особенную духовность многоярусному сочетанію священныхъ изображеній: не только сами святые кажутся поднимающимися къ небу, но они будто поднимаютъ за собою и богомольца, и онъ готовъ восклицать съ Петромъ: „Господи, добро намъ есть здѣ быти!“

Чего ожидать пастырямъ церковнымъ въ наступившемъ году?[1]).

Tempora pessima sunt: vigilemus!

„Наступило отрезвленіе! проснулось національное сознаніе! революціи конецъ! Мы говорили, что Россія сумѣетъ выйти съ честью изъ своего затрудненія, и вотъ наше предсказаніе подтверждается!“ — Такими самодовольными возгласами наполняются новогоднія газетныя передовицы и атмосфера общественныхъ собраній; возгласы эти начали раздаваться еще съ 1906 года, окрѣпли въ 1907, а съ 1908 стали уже общимъ мѣстомъ для ораторовъ на самыхъ разнообразныхъ трибунахъ и каѳедрахъ, не исключая, къ сожалѣнію, и каѳедры церковной.

Почему: „къ сожалѣнію?“ Да потому, что отрезвленіе не наступило, національное сознаніе, настоящее, народное вовсе не проснулось, а разница между настроеніемъ общества и части народа сравнительно съ настроеніемъ революціоннаго года несущественная и малоутѣшительная. Вотъ, если вы спросите себя, въ чемъ разница между настроеніемъ и бытомъ общественнымъ теперь сравнительно съ тѣмъ, что было 10 лѣтъ тому назадъ, то здѣсь обнаружится перемѣна разительная и горестная. Правда, и тогда, и даже еще раньше, за 50 и за 100 лѣтъ *недовольство* общественными нравами и мысли о нравственномъ возрожденіи общества и народа были великою думою всѣхъ лучшихъ и многихъ заурядныхъ людей; несоотвѣтствіе жизни съ заповѣдями Божіими было исходнымъ началомъ для всякой новой идеи русскихъ философовъ, не говоря уже о нравоучителяхъ церковныхъ. Но если мы сравнимъ наличное нравственное состояніе тогдашняго общества и народа съ современнымъ, то первое представится намъ, какъ ангельское сравнительно съ діавольскимъ.

Двадцать пять лѣтъ тому назадъ обыватели не знали, что такое оружіе; по деревнямъ даже помѣщики не запирали на ночь домовъ; глухою ночью, безъ всякихъ предосторожностей, ѣхали крестьяне, священники и помѣщики за 20 верстъ на станцію; церкви стояли почти безъ всякой охраны съ полными сундуками денегъ, не смотря на консисторское требованіе сдавать ихъ въ казну; деревня жила патріархальною

[1]) Напечатана въ „Церк. Вѣд.“ № 4, 1911 г.

жизнью: появленіе незаконнорожденнаго ребенка возбуждало всеобщее негодованіе, не бывало у насъ въ Малороссіи случаевъ уклоненія прихожанина отъ исповѣди; священники не слышали отъ нихъ грубаго слова, а родители привыкли къ полному послушанію дѣтей. А теперь? Теперь, вмѣсто стада Божія, пастырь часто видитъ себя среди шайки наглецовъ, пьяницъ, кощунниковъ, разбойниковъ.

Но главное обнаруженіе того глубокаго нравственнаго паденія, въ которое повергла насъ революція и связанный съ нею западническій духъ, заключается въ томъ, что русскіе люди лишились своего главнаго духовнаго украшенія, отличавшаго ихъ отъ западныхъ народовъ,—правды, *правдивости*. Она поражала еще въ XVII вѣкѣ прибывшихъ къ намъ, нашихъ ближайшихъ сосѣдей поляковъ, уже изолгавшихся въ то время, такъ какъ Западу романскому всякая правдивость давно-давно стала чужда, сперва чрезъ Ватиканъ и іезуитовъ, а потомъ чрезъ парламентскій строй.

Теперь правдивость перестаетъ быть и нашимъ достояніемъ. Это всего ужаснѣе для служителей Евангелія. Можно бороться съ заблужденіемъ, можно бороться съ застарѣлыми пороками, личными и общественными: но насколько трудною, почти безплодною, становится борьба, когда люди не только истины не знаютъ, но и знать не хотятъ, — когда съ порокомъ бороться бываютъ не только сами безсильны, но и порокомъ его не признаютъ! А такое именно настроеніе овладѣло современнымъ обществомъ и, увы, начинаетъ овладѣвать народомъ.

„*Истина сдѣлаетъ васъ свободными*“, говоритъ Господь (Іоан. VIII, 32). Діаволъ не устоялъ въ истинѣ, продолжаетъ Спаситель: „*когда говоритъ онъ ложь, говоритъ свое, ибо онъ ложь и отецъ лжи. А какъ Я истину говорю, то не вѣрите Мнѣ* (XLIV, 45). „*Всякій, кто отъ истины, слушаетъ гласа Моего*“, сказалъ Господь Пилату (Іоан. XVIII, 37). — Пороки, преступленіе, маловѣріе, предубѣжденіе, — все это бывало у насъ на Руси и до революціи, но все-таки всѣ люди цѣнили истину, если уразумѣвали ее, а теперь ее не цѣнятъ ни во что. Вотъ это горько, вотъ это больно! Прежде о всякой новой мысли, о всякомъ слышанномъ словѣ человѣкъ спрашивалъ себя: вѣрно это или нѣтъ? Теперь мало кто объ этомъ спрашиваетъ, а смотритъ лишь на то: выгодно ли ему говорить такъ или иначе? Можетъ ли онъ что-либо выиграть, или, напротивъ, налетѣть на непріятность, если будетъ повторять или даже слушать или читать то или это?—Люди стали продажны, стали въ душѣ рабами, и притомъ не только предъ своими начальниками, но предъ

всѣми, какъ Грибоѣдовскій Молчалинъ, и, гоняясь за свободой личности, потеряли и свободу и даже самую свою личность, замѣнивъ всѣ ея многообразные интересы и разнообразныя духовныя и нравственныя потребности только однимъ интересомъ успѣха или выгоды.

На Западѣ давно уже вся жизнь сведена къ этому несложному побужденію; но тамошніе нравоучители вмѣсто того, чтобы ужасаться тому глубокому паденію, въ которое повержено человѣчество, мнящее себя передовымъ (по дорогѣ въ преисподнюю), тамошніе, говорю, философы вполнѣ оправдали такое состояніе нравовъ и признали его нормальнымъ, создавъ этику утилитаризма, а затѣмъ и марксизма, гдѣ понятіе выгоды и пользы еще болѣе суживается и сводится всецѣло къ карману. Скажите, чѣмъ эта философія лучше жизненной профессіи карманниковъ?

Революція и парламентаризмъ съ его борьбой и ложью переносятъ и къ намъ этотъ пакостный духъ, такъ что теперь вполнѣ приличными членами общества, школьнаго товарищества, товарищества служебнаго, считаются такіе типы, отъ которыхъ десять лѣтъ тому назадъ съ отвращеніемъ отвертывались бы всѣ ближніе, какъ отъ предателей, обманщиковъ, отступниковъ, безчестныхъ льстецовъ, продающихъ то свое тѣло, то свою душу. Если бы встали изъ гробовъ, не скажу отцы и дѣды наши, но даже старшіе братья, умершіе десять лѣтъ тому назадъ, то они не узнали бы теперь своихъ друзей и родственниковъ въ ихъ постыдной нравственной расшатанности и почти полной безрелигіозности, а узнавши содрогнулись бы отъ ужаса и негодованія, и поспѣшили бы скорѣе къ своимъ кладбищамъ и гробамъ. Не вѣрьте же, отцы и братіе, газетнымъ толкамъ объ образумленіи, объ успокоеніи, о возрожденіи общества: ничего этого нѣтъ.

Возможно, что революція и не будетъ долгое время, но не будетъ во-первыхъ потому, что она и безъ того продолжается съ полнымъ успѣхомъ чрезъ расшатываніе нравственныхъ основъ жизни въ печати и въ парламентахъ, чрезъ постепенное упраздненіе религіи и Церкви, а во-вторыхъ — по той причинѣ, что наши современники крѣпко возлюбили свою шкуру и не скоро пожелаютъ подставлять ее подъ пули.

Революціи, можетъ быть, не будетъ, но нѣтъ и никакого вразумленія или возрожденія. — Скажутъ: „да вѣдь оно же несомнѣнно наступало въ Россіи послѣ всѣхъ внѣшнихъ и внутреннихъ разгромовъ—послѣ 1812 года, послѣ 1881 наконецъ. Чѣмъ же разнится наше общественное настроеніе сравнительно съ тѣмъ, при которомъ вступилъ на престолъ покойный Государь послѣ ужаснаго цареубійства 1-го марта?

И тогда и теперь люди стали дорожить законностью, порядкомъ, заговорили о національнизмѣ, объ общественномъ благоустройствѣ".

Разница, отвѣтимъ мы, существенная и огромная. Намъ недостаетъ того, чѣмъ спаслась Россія послѣ самозванцевъ, послѣ француза, послѣ цареубійства; недостаетъ—*покаянія*. Громко и открыто возносилось оно къ небесамъ во дни тѣхъ лихолѣтій. Даже 30 лѣтъ тому назадъ и печать и профессура, и трибуны покрылись самобичеваніемъ. Россія спаслась, какъ спасся Благоразумный разбойникъ, какъ спасался древній Израиль послѣ своихъ отступничествъ, какъ спаслась Ниневія послѣ проповѣди пророка Іоны. *Теперь покаянія нѣтъ*. Наше кажущееся успокоеніе есть успокоеніе алкоголика послѣ безобразнаго, продолжительнаго запоя. Вотъ онъ не пьетъ уже недѣлю, двѣ, три; но, если онъ не кается, не налагаетъ на себя подвиговъ, развѣ не будете вы увѣрены, что онъ запьетъ снова послѣ отдыха, запьетъ горькую, запьетъ мертвую, запьетъ на нѣсколько недѣль? Порокъ, отступничество отъ вѣры, предательство родины, преступленіе въ видѣ грабежей и убійствъ сами собою не излечиваются: они излечиваются или собственнымъ покаяніемъ, страданіемъ, добровольнымъ, либо невольнымъ, въ видѣ общественныхъ бѣдствій, вразумляющихъ народъ, — или, наконецъ, появленіемъ среди народа одушевленнаго, огненнаго проповѣдника покаянія и возрожденія.

Вотъ къ этой-то проповѣди и призываю я васъ, братіе, въ наше лихолѣтіе. Одного проповѣдника вся Россія слушать теперь не можетъ: она слишкомъ велика и многолюдна. Но если все наше пятидесятитысячное священство подниметъ голосъ покаяннаго плача, если будетъ постоянно предъявлять совѣсти общества и народа, чѣмъ онъ былъ и чѣмъ сталъ, какія растерялъ онъ сокровища своего сердца и своего быта, какъ онъ развратился, какъ изолгался, какъ ослабѣлъ и какъ очерствѣлъ: то этимъ, только этимъ, средствомъ будетъ возможно спасти нашу паству, нашу Русь, отъ конечнаго нравственнаго разложенія и погибели, или отвратить грозную Божественную кару, какъ послѣднее средство для вразумленія народа. Пастырь Церкви! *„взывай громко, не удерживайся; возвысь голосъ твой подобно трубѣ и укажи народу Моему на бѣзаконія его и дому Іаковлеву на грѣхи его!"* (Ис. XLVIII, 1).

Голосъ горечи, внушенной сострадательною любовію и священною ревностью, дойдетъ постепенно и до очерствѣлаго сердца и либо обратитъ народъ къ истинѣ, либо раздѣлитъ спасающихся отъ погибающихъ, но и въ такомъ случаѣ сохранитъ лучшихъ отъ погибели, сохранитъ путь благочестія

въ народѣ, не предастъ Церкви Христовой на растлѣніе, но въ большомъ ли, въ маломъ ли числѣ создастъ среди потопа страстей и отступничества безопасный ковчегъ для спасаемыхъ.

Не обольщайте себя надеждою на земную побѣду. Пусть прочія 33 борющіяся партіи кричатъ: побѣда будетъ за нами! Вѣдь 32 изъ нихъ ошибутся. А мы скажемъ такъ: если и суждено злу умножаться, а добру и христіанству умаляться согласно Христову и Павлову пророченію, то и тогда мы ему не измѣнимъ, лишь бы сохранить самое христіанство, лишь бы намъ послужить его несомнѣнному сохраненію на землѣ, въ славѣ ли Церкви, или въ ея уничиженіи. Оно одинаково истинно, свято и дорого намъ и при множествѣ его послѣдователей и при множествѣ отступниковъ. Въ этомъ наша неодолимая сила, что наша преданность дѣлу не стоитъ въ зависимости отъ внѣшняго успѣха, ибо нашъ успѣхъ на небѣ, въ вѣчности, какъ научаетъ насъ Апостолъ Павелъ: *при всякомъ дерзновеніи и нынѣ, какъ и всегда, возвеличится Христосъ въ тѣлѣ моемъ, жизнію ли то или смертію. Ибо для меня жизнь Христосъ, а смерть пріобрѣтеніе* (Фил. I, 20, 2).

Итакъ никакому успокоенію, обновленію и вразумленію общества мы не вѣримъ, а работать будемъ для братьевъ и для Христа, въ Которомъ *„если внѣшній человѣкъ нашъ тлѣетъ, то внутренній со дня на день обновляется“* (2 Коринѳ. IV, 16).

Письмо къ Константинопольскому патріарху о болгарахъ.

Всесвятѣйшій мой Владыко и Вселенскій Патріархъ, вѣнецъ всего современнаго христіанства, Божественнѣйшій, Богоблагодатнѣйшій Святитель Христовъ, главнѣйшій Кормчій Церковнаго Корабля и свѣтило монаховъ.

Апостолъ Христовъ научаетъ насъ ревновать о любви, которая „не радуется неправдѣ, но сорадуется истинѣ“ (1 Кор. XIII, 6). Такую то радость испыталъ и я грѣшный, и самый недостойный изъ архіереевъ, когда узналъ сегодня изъ газетъ, будто Ваша любвеобильная пастырская ревность простирается на то, чтобы, отколовшійся отъ Церкви Христовой, народъ болгарскій вновь соединить Христову тѣлу и возвратить милліонамъ людей дары Божественной благодати, которой нигдѣ нѣтъ внѣ Церкви, какъ разъясняли намъ богопросвѣщенные Отцы въ 68 правилѣ Карѳагенскаго Собора, говоря: „единая

Церковь есть голубица, единственная матерь христіанъ, и въ которой одной пріемлются всѣ таинства, вѣчныя и животворящія".

Сообразно съ симъ православнымъ ученіемъ, послѣдуя рѣшенію Собора, бывшаго въ Константинополѣ 40 лѣтъ тому назадъ, мы рѣшились принять двухъ болгаръ въ клиръ Волынской церкви только чрезъ покаяніе и по отреченіи ихъ отъ болгарской схизмы устно и письменно, какъ людей, не принадлежавшихъ къ единой Христовой Церкви. Тѣмъ болѣе радуемся мы теперь, когда пронесся слухъ, что не двое или трое, а всѣ вмѣстѣ болгаре, духовные и міряне, близятся къ возвращенію въ Церковь.

Но, если сему сорадуется наше смиренное братолюбіе, то дозвольте уповать, что Ваша Апостольская и Святительская любовь, стократно сильнѣе горящая въ Вашемъ преподобномъ сердцѣ и направленная нынѣ къ сосѣднему племени болгарскому, болѣе тысячи лѣтъ исповѣдающему Божественную истину, обратится и на меня грѣшнаго и на дальнѣйшія строки моего почтительнѣйшаго доклада съ тѣми своими свойствами, которыя перечисляетъ Христовъ Апостолъ, говоря, что любовь долготерпитъ, милосердствуетъ, все покрываетъ, все переноситъ (1 Кор. XIII, 4, 7).

Въ такой надеждѣ на Ваше отеческое снисхожденіе ко мнѣ, рѣшаюсь доложить Вашему Святѣйшеству ту мысль свою относительно возвращенія болгаръ, которую я предлагалъ на Предсоборномъ Присутствіи, бывшемъ въ Петербургѣ въ 1906 году относительно раскольничьей, такъ называемой, австрійской іерархіи и ея послѣдователей, значительно болѣе уклонившейся отъ истины, нежели болгаре.

Именно я указывалъ на 112 правило Карѳагенскаго Собора, которое гласитъ о донатистахъ, возсоединяющихся съ Церковью, слѣдующее: „Народъ, обращающійся отъ донатистовъ, имѣющій епископа, поставленнаго безъ соизволенія собора, да будетъ несомнѣнно удостоенъ имѣти онаго. Народу, имѣвшему епископа, и по смерти его, не восхотѣвшему имѣти своего епископа, но желающему по приличію присоединиться къ епархіи иного котораго либо епископа, не должно въ семъ отказывати. Предложено и сіе: яко епископы, прежде объявленія закона царскаго о единеніи, обратившіе къ католической вѣрѣ народъ, который имѣли въ управленіи, должны удержати власть надъ онымъ".

Отсюда видно, что Святый Духъ, ради снисхожденія немощи прежде ожесточенныхъ, но потомъ обратившихся къ церкви, раскольниковъ съ глаголемыми епископами, не требуетъ удаленія послѣднихъ отъ пастырской власти, но дозво-

ляетъ въ единомъ градѣ пребывать и прежнему, не отступавшему отъ истины епископу и другому, вновь къ Церкви отъ ереси обращенному со своею паствою: не только дозволяетъ, но и предпочитаетъ на время сохранять такое двоевластіе въ единой помѣстной церкви, дабы не возникало новыхъ поводовъ ко враждѣ, но постепенно утверждалось спасительное единство.

Сіе снисхожденіе Божественнаго Параклита, глаголавшаго намъ чрезъ Соборы Святыхъ Отецъ, простиралось такъ далеко, что, и по смерти обращеннаго отъ ереси и раскола епископа, его, возсоединенная съ Церковью, паства не обязывалась непремѣнно къ подчиненію пастырскому руководству древнеправославнаго епископа, но таковое полное сліяніе съ паствою послѣдняго ей только разрѣшалось и благословлялось, а слѣдовательно не возбранялось ей избрать вновь въ томъ же градѣ второго епископа изъ своей среды, если еще не вполнѣ утвердилось единодушіе и полное тожество въ обычаяхъ молитвы и благочестивыхъ подвигахъ.

И если таковое благоснисхожденіе проявлялъ Божественный Духъ къ обращающимся отъ ереси или раскола церквамъ къ единой истинной Церкви въ тѣ святыя и обильныя чудесами угодниковъ Божіихъ времена, когда познать превосходство Церкви и вѣры православной было легче, чѣмъ въ настоящее время всеобщаго разслабленія, — въ тѣ древнія времена, когда только самое упорное противленіе истинѣ могло отторгать отъ церкви людей, когда отторгались отъ нея только гордецы и лжецы, то тѣмъ болѣе во времена настоящія, когда свѣтъ истины потемненъ и грѣхами христіанъ и хитрымъ искусствомъ лжеучителей, такое снисхожденіе было бы вполнѣ умѣстно для заблудшихъ братій нашихъ, оторванныхъ отъ Церкви не столько злою волею своею, сколько неразумѣніемъ и неопытностью.

Вотъ почему и я, ничтожнѣйшій послушникъ Вашего Святѣйшества, полагаю, что нѣтъ каноническихъ препятствій къ тому, чтобы въ случаѣ покаянія раскольниковъ-болгаръ (и раскольниковъ русскихъ), ихъ архіереямъ дозволено было, по возстановленіи ихъ чрезъ таинство исповѣди въ ихъ іерархическомъ санѣ, котораго они лишились чрезъ отпаденіе отъ Церкви (о чемъ ясно говоритъ 1-е правило Великаго Василія), остаться пастырями своего племени, даже въ тѣхъ городахъ, гдѣ живутъ православные іерархи греческаго или славянскаго происхожденія, которыхъ имена они должны бы поминать на божественной службѣ. Затѣмъ, когда обращенные къ Церкви іерархи будутъ отходить къ Предвѣчному Судіи, то паствѣ ихъ можно предоставить либо сопричисляться къ стаду мѣст-

наго іерарха, подчиненнаго патріарху, либо вновь выбирать себѣ единоплеменнаго архипастыря, пока совсѣмъ не исчезнетъ неугодная Спасителю нашему племенная вражда и пока не восторжествуетъ надъ нею преданность всѣхъ царству Божію, въ которомъ: „нѣсть эллинъ и іудей, обрѣзаніе и необрѣзаніе, варваръ и скиѳъ, рабъ и свободь, но всяческая и во всѣхъ Христосъ“ (Кол. III, 11).

Не поставьте мнѣ въ вину, Всесвятѣйшій Владыко, что я дерзнулъ привести сію справку изъ священныхъ каноновъ, которые Вашей мудрости извѣстнѣе, чѣмъ моему убожеству, но примите мои смиренныя соображенія, какъ малую лепту въ сокровищницу общецерковнаго единомыслія, которымъ утѣшается нашъ Спаситель Господь Іисусъ Христосъ. Прошу Вашего Святительскаго благословенія и цѣлуя Ваши достоблаженныя стопы, остаюсь

Вашего Всесвятѣйшества нижайшій послушникъ смиренный Антоній, архіепископъ волынскій и житомірскій.

13-го ноября 1910 г.

Слово сказанное на панихидѣ въ сороковой день кончины И. И. Репойто-Дубяго [1]).

О чемъ говоритъ это многолюдное собраніе молящихся въ нашемъ соборномъ храмѣ въ будничный день? Огромная толпа людей самыхъ разнообразныхъ положеній, возрастовъ и состояній тѣснится въ продолженіе нѣсколькихъ часовъ въ церкви Божіей, окружая безмолвный гробъ и хладное тѣло, вознося дружную молитву о покинувшей его душѣ.

Не одинокая семья покойника только, не горсточка его родныхъ и знакомыхъ, а, можно сказать, весь вѣрующій и молящійся градъ призналъ усопшаго дорогимъ, близкимъ для себя человѣкомъ, вознесъ о немъ прощальную молитву, раздѣлилъ съ присными его скорбь о безвременной, казалось-бы, утратѣ.

Чѣмъ же дорогъ былъ для насъ незабвенный Иванъ Ивановичъ? почему всѣ сословія объединились въ общей печали и молитвѣ у его гроба?

Мы печалимся о томъ, что лишились — прежде всего своего общаго утѣшителя въ той всенародной, глубокой пе-

---

[1]) Напечатано въ „Жизни Волыни“ 22 февраля, 1911 г.

чали, которую испытывали мы со всѣми русскими людьми въ тяжелый, постыдный — 1905 г.

Правда, наша Волынь не пріобщалась гнусной измѣнѣ, она не озарялась и заревомъ разбойничьихъ пожаровъ усадебъ, не осквернилась и преступными разграбленіями помѣстій. Но, когда вокругъ нашей окраины совершались всѣ эти злодѣянія, а повременная печать изрыгала хулы на все святое и дорогое для русскаго человѣка, прозрачно намекая на скорую и якобы неминуемую погибель нашего царства, котораго вѣрные воины тогда умирали на Дальнемъ Востокѣ отъ рукъ нечестивыхъ язычниковъ;—когда, выражаясь словами апостола, испытывались *„отвнѣ нападенія и внутри страхи“* (2 Кор. VII, 5): тогда всеобщее на Руси уныніе конечно овладѣло и нашими обывателями и притомъ съ тѣмъ большею силою, что мы оставались безъ начальника губерніи и его помощника, т. к. и та и другая должность оказались вакантными.

Тутъ, среди страднаго лѣта, прибылъ къ намъ Иванъ Ивановичъ, дотолѣ намъ невѣдомый, но сразу же сроднившійся духомъ со всѣми русскими людьми края, скажу точнѣе,— со всѣми благонамѣренными его жителями. Всѣ какъ-то вдругъ почувствовали успокосніе; всѣ убѣдились въ томъ, что шнырявшіе по городу и по губерніи революціонеры власти не захватятъ, что всѣ враги отечества, враги законности получатъ должное возмездіе, а вѣрные сыны Россіи не будутъ даны въ обиду.

Чѣмъ вселилъ такую бодрость въ сердца новый начальникъ, исправлявшій должность губернатора? Явился ли онъ тяжелымъ бичемъ людей? или грознымъ обращеніемъ своимъ и злобными угрозами навелъ повсюду страхъ и заставилъ тѣмъ всѣхъ умолкнуть? Нѣтъ, ничего подобнаго! Нашъ дорогой покойникъ влилъ бодрость и успокоеніе жителямъ нашего города, а отсюда всей губерніи, прежде всего своимъ собственнымъ неустрашимымъ *настроеніемъ*, въ которомъ свѣтило и русское добродушіе, русская открытость души, и непоколебимая убѣжденность въ побѣдѣ надъ всѣми внутренними врагами отечества, надъ всѣми сложными интригами и тою путаницей отношеній, которыя у немалаго числа тогдашнихъ губернаторовъ выбила изъ рукъ ихъ законную власть, и ихъ самихъ отклонила отъ вѣрности долгу предъ Богомъ, Царемъ и отечествомъ. Не такимъ оказался нашъ Иванъ Ивановичъ.

Быстро войдя въ жизнь учрежденій подчиненныхъ, поспѣшно ознакомившись съ настроеніемъ прочихъ учрежденій и затѣмъ всего общества и народа,—онъ привелъ въ состояніе полной готовности полицію, пожарныхъ и всѣ вообще инстанціи, причастныя къ охранѣ порядка, и скоро заставилъ всѣхъ, и

добрыхъ и лихихъ людей, понять, что, будучи чуждъ недоброжелательства, злобы и мстительности личной, онъ, при всемъ своемъ добродушіи и благородной довѣрчивости, не остановится предъ крупными мѣрами усмиренія, если онѣ потребуются жизнью; на примѣненіе такихъ мѣръ ни у кого позволенія спрашивать не будетъ, и ради водворенія правды и порядка не подорожитъ ни своею службой, ни даже своею жизнью.

Скажемъ рѣшительно: еслибъ во всѣхъ губернскихъ городахъ населеніе встрѣчало въ начальникахъ губерній то, что встрѣтили мы въ Иванѣ Ивановичѣ, то мятежъ 1905 года не могъ бы разлиться по лицу родной земли, и не вросъ бы въ нее своими гадкими послѣдствіями. Въ нашей губерніи онъ былъ подавленъ, благодаря усопшему другу нашему въ самомъ корнѣ, и къ осени того года прибывшій новый губернаторъ нашелъ уже губернію въ порядкѣ, такъ что безобразные октябрьскіе всероссійскіе скандалы почти вовсе не нашли себѣ мѣста на Волыни, а напротивъ того, великимъ подъемомъ вѣрноподданнаго патріотизма былъ ознаменованъ день 21-го октября и послѣдующіе, причемъ народъ нашъ, не проявилъ стремленія бить и грабить евреевъ, но служилъ завиднымъ для другихъ городовъ примѣромъ законности и благонамѣренности.

Съ этого времени наступила пора открыться во всей своей широтѣ мирному и благожелательному сердцу нашего Ивана Ивановича. Всегда исправный и усердный къ своимъ служебнымъ обязаностямъ, распорядительный, внимательный и находчивый, онъ широко открываетъ двери своего гостепріимнаго дома и вмѣстѣ со своимъ любящимъ и единомыслящимъ семействомъ является не только добрымъ знакомымъ, но и сердечнымъ другомъ всѣхъ членовъ различныхъ отраслей мѣстнаго управленія, всего мѣстнаго общества, которое находило у него въ домѣ уже рѣдко гдѣ сохранившійся отъ древняго помѣщичьяго быта духъ безкорыстнаго, христіанскаго гостепріимства, искренней открытости, русской простоты и умиротворенной преданности Промыслу: вотъ какія именно черты семейной жизни нынѣ осиротѣвшаго дома сдѣлали его вдвойнѣ дорогимъ нашему обществу, въ настоящее время, столь скудному этимъ русскимъ благодушіемъ и братолюбіемъ.

Но не одному только просвѣщенному обществу былъ дорогъ этотъ осиротѣвшій нынѣ домъ. Туда же тянулись и бѣдняки съ другихъ концовъ города, тамъ же собирался совѣтъ нашего благотворительнаго общества; тамъ же обдумывались и выполнялись многочисленныя благотворительныя предпріятія, посредствомъ которыхъ уже нѣсколько лѣтъ собираются сред-

ства на устроеніе въ городѣ большого пріюта для сиротъ, бѣгающихъ теперь съ протянутой рукой по улицамъ. Нашъ усопшій другъ не былъ подобенъ неправедному богачу, не былъ *„собираяй себѣ, а не въ Бога богатѣя“*. Это было не свойственно такому типичному старому русскому офицеру и помѣщику, какимъ былъ Иванъ Ивановичъ среди своего семейства и мѣстнаго общества. Достатокъ свой онъ гостепріимно раздѣлялъ со многими, а свои гражданскія заслуги принесъ Богу и обществу тоже безъ выгоды для себя. Не къ нему относятся слова Христовы о фарисеяхъ, уже на землѣ въ чести человѣческой пріемлющихъ мзду за свои подвиги (Матѳ. 6, 2). Земная власть не успѣла достойно вознаградить его труды заслуженнымъ повышеніемъ по службѣ, а внѣшній знакъ своихъ заслугъ предъ Царемъ и Отечествомъ онъ получилъ лишь за двѣ недѣли до своей кончины. Но иная, болѣе цѣнная для души усопшаго, награда воздается ему въ день погребенія. Дѣйствительно, сколько самыхъ высшихъ сановниковъ государства, украшенныхъ андреевскими крестами, съ великою радостью пожертвовали бы всѣми своими чинами и богатствами, лишь бы стяжать себѣ хоть десятокъ искреннихъ ходатаевъ предъ Вѣчнымъ Судіей въ страшный день загробнаго отвѣта. А здѣсь мы видимъ многія сотни, даже тысячи такихъ ходатаевъ за душу новопреставленнаго христіанина, раба Божія Іоанна.

Но не чрезъ людей только сподобилъ его Господь достойной награды за вѣрность Церкви, Царю и Родинѣ. Онъ сподобилъ его и другой награды, о которой добрые христіане молятся ежедневно: сподобилъ непостыдной христіанской кончины, предваренной сознательною, теплою исповѣдью, причащеніемъ святыхъ таинъ и отходнаго канона. Тяжкими, но терпѣливо перенесенными страданіями плоти Господь очистилъ его совѣсть отъ содѣянныхъ въ житіи семъ грѣховъ и прегрѣшеній и облегчилъ ими скорбь разлуки съ міромъ и съ домомъ своимъ. Слезы и молитвы его жены, дѣтей и друзей услаждали приступы предсмертной борьбы и страховъ и вливали въ душу его справедливую надежду на то, что рожденныя отъ него пять молодыхъ жизней сохранятъ и возрастятъ подъ руководствомъ любящей матери тѣ правила вѣры и преданности Государю, которыми онъ жилъ самъ и отъ которыхъ не отступилъ до послѣдняго издыханія; — что они въ наше лукавое, себялюбивое и черствое время, сохранятъ и тотъ старый русскій духъ честной откровенности, безкорыстнаго человѣколюбія и христіанскаго гостепріимства, который онъ самъ унаслѣдовалъ отъ своихъ вѣрующихъ русскихъ предковъ.

Помолимся же, братіе, о томъ, чтобы Господь, Пресвятая Богородица, Святые Ангелы и Святые Угодники открыли ему неукорный путь въ небесное царство, чтобы ниспослали благодатное утѣшеніе его скорбящей семьѣ, чтобы упрочили въ ней, и во всѣхъ насъ, исконныя начала нашего русскаго христіанства и дали бы намъ всѣмъ силу быть имъ вѣрными въ жизни и съ ними умереть такою же христіанскою кончиною и оставить по себѣ такихъ же благодарныхъ молитвенниковъ, какъ покойный нашъ Иванъ Ивановичъ. Аминь".

ПРИБАВЛЕНІЕ КЪ III-му ТОМУ.

Толкованіе на книгу пророка Михея [1]).

ВВЕДЕНІЕ.

Предварительныя замѣчанія.

Литература нашей свящ. книги на русскомъ языкѣ, весьма не богата. Кромѣ толкованій на 12 пророковъ архіепископа псковскаго Иринея, одного изъ обильнѣйшихъ библеистовъ русскихъ, жившаго въ началѣ нашего XIX вѣка, и болѣе слабыхъ толкованій епископа Палладія олонецкаго, мы имѣемъ лишь разбросанныхъ по духовнымъ журналамъ менѣе 10 числомъ замѣтокъ, касающихся то личности пр. Михея, то толкованія, но вовсе не научнаго, — какихъ-либо выдающихся мѣстъ его пророчествъ. Ректоръ рязанской семинаріи прот. Смирновъ помѣщалъ по нашему предмету статьи въ „Чтеніяхъ въ Общ. любителей дух. просвѣщенія", въ коихъ предлагалъ популярныя толкованія на всѣхъ пророковъ; тамъ отведено до 50 стр. и прор. Михею. Между краткими журнальными замѣтками о немъ обращаютъ на себя вниманіе статьи м. Филарета конспективнаго характера, касающіяся личности и самой общей характеристики твореній нашего пророка. Съ прошлаго года начались печатаніемъ толкованія проф. Юнгерова въ „Правосл. Собесѣдникѣ". Изъ отцевъ церкви на нашу рѣчь переведены только изъясненія на малыхъ пророковъ преп. Ефрема Сирина и блаж. Ѳеодорита, да двѣ коротенькихъ замѣтки о Михеѣ Аѳанасія и Іоанна Златоуста, въ его краткомъ обозрѣніи содержанія книгъ Свящ. Писанія Ветхаго Завѣта. Полезнѣйшія толкованія бл. Іеронима остаются непереведенными.

Толкователей прежде всего занимаетъ вопросъ *о времени написанія* нашей книги. Правда, она сама въ себѣ заклю-

---

[1]) Вышла отдѣльнымъ изданіемъ въ 1890 году, С.-П-бургъ.

чаетъ весьма точныя на то указанія: „во время Іоѳама, Ахаза и Езекіи, царей іудейскихъ“, но ученые не находятъ этого указанія достаточно точнымъ и ухищряются въ предположеніяхъ о болѣе обстоятельныхъ датахъ. Такъ нѣкоторые, какъ напр., Гартманъ, склонны думать, что царствованіе Езекіи едва ли имѣлось въ виду при изобличеніяхъ Михея, потому что это царствованіе было весьма благочестивое, и слѣдовательно перечисляемые въ нихъ пороки указываютъ скорѣе на беззаконныя дѣянія его сына Манассіи. Но развѣ добродѣтель царя обусловливаетъ жизнь загрубѣлаго въ грѣхахъ идолослуженія народа?! Развѣ можетъ одинъ человѣкъ исправить то, что портили многіе, кончая предшественникомъ Езекіи Ахазомъ? Развѣ не во дни Езекіи обличали Исаія, Осія, и Амосъ? а Софонія не во дни ли благочестиваго Іосіи? и Малахія не во дни ли Ездры? Наконецъ, неужели недостаточнымъ подтвержденіемъ хронологической даты пророчества служитъ упоминаніе о продолжающемся еще существованіи царства израильскаго? и слова Іереміи XXVI, 18, буквально воспроизводящія Мих. III, 12 и относящія ихъ ко времени Езекіи?

Гораздо ближе къ дѣлу хронологическая замѣтка блаж. Ѳеодорита, который останавливается на современности Михея съ Осіей, Іоилемъ и Амосомъ, и на сходствѣ ихъ поученій, какъ на общемъ средствѣ домостроительной десницы вразумить нечестивыхъ. Не лишена значенія и прибавка арх. Иринея, указывающаго на необходимость соотносить проповѣдь пророка съ обстоятельствами современной жизни народа, чтобы имѣть возможность усмотрѣть, каковое отношеніе имѣетъ проповѣдь эта для нашей жизни. Т. е. рѣчь идетъ о *нравственной идеѣ* пророчества. Съ этой стороны дѣйствительно необходимо изучать современную ему жизнь, чтобы отлитать въ пророчествахъ то, что имѣетъ (принципіальное) чисто религіозное значеніе, отъ историческаго матеріала.

Переходимъ ко второму вопросу—объ *авторѣ* книги. Въ подлинности надписанія нѣтъ причинъ сомнѣваться, но любознательность простирается, 1) на отношеніе нашего Михея къ Михею же, предсказавшему пораженіе Ахава и Іосафата, 2) на разборъ самаго слова Михей и 3) на нахожденіе мѣста происхожденія пророка. Почему-то они находятъ препятствіе къ отождествленію двухъ Михеевъ не въ томъ, что между Іосафатомъ и Іоаѳамомъ прошло полтора вѣка (Іорамъ, Охозія, Іоасъ, Амассія и Азарія) — до Езекіи — цѣлыхъ два, но въ томъ, весьма шаткомъ положеніи. что первый Михей (3 Цар. XXII, 8—29=2 Цар. XVIII, 6—28) пророчествовалъ въ Самаріи, а второй *преимущественно* въ Іудеѣ. —

Филологическій составъ евр. имени пророка מִיכָה (миха) въ книгѣ Іерем. XXVI, 18 читается מִיכָיְהוּ (Михайя) = кто какъ Іегова, ср. Михаилъ = кто какъ Богъ (אֵל—эл). Переводъ этого названія блаж. Іеронимомъ, какъ *смиреніе*, не имѣютъ въ свою пользу данныхъ въ нынѣшнихъ евр. словаряхъ, хотя вмѣстѣ съ переводомъ города Марасѳы (откуда родомъ значится Михей), какъ *наслѣдство* (согласно евр. филологіи: מוֹרָשׁ = имѣніе, наслѣдіе) оно даетъ ему поводъ разсуждать на ту тему, что наслѣдіе Своего царства Господь даруетъ лишь смиреннымъ. Вѣроятно была во время бл. Іеронима связь между реченіемъ: кто какъ Богъ? и обозначеніемъ добродѣтели смиренія. Это вѣроятнѣе, чѣмъ объясненіе Іеронима Шеггомъ, который думаетъ, будто св. отецъ производитъ слово отъ מָכַךְ (махах)—быть тощимъ, подавленнымъ (но не смиреннымъ) [1]).

Тотъ же отецъ церкви, какъ жившій въ Палестинѣ, свидѣтельствуетъ, что Мореша, въ его время, было селеніе вблизи отъ Елевтерополиса, въ Іудеѣ на югъ отъ Іерусалима. Это тоже занимаетъ ученыхъ, какъ иноземныхъ, такъ и м. Филарета и Ив. Ст. Якимова въ его литограф. конспектѣ. Городъ сей, думаютъ они, лежалъ близъ Геѳа, почему въ связи съ нимъ и называется у Мих. I, 14.—Что касается до *слога* пророчества, то толкователи находили его живымъ, *отрывочнымъ* съ быстрыми переходами съ предмета на предметъ, а потому и *темнымъ* для читателя. Къ этому должно прибавить, что едвали не всѣ почти пророки и прочіе св. писатели, кромѣ историковъ, отличаются подобными же свойствами рѣчи, чему причиной семитическій субъективизмъ, который выражаетъ настроенія души говоряшаго въ ихъ непосредственной послѣдовательности, не заботясь о внѣшнихъ основаніяхъ: поэтому и для уловленія связи представленій толкователь долженъ су-

[1]) Во всякомъ случаѣ символическое значеніе имени пророка не должно быть встрѣчаемо съ насмѣшкой; если всмотрѣться въ то значеніе, которое іудеи придавали собственнымъ именамъ, то мы поймемъ, что самая попытка бл. Іеронима не должна быть осуждаема съ библейской точки зрѣнія. Обратимъ вниманіе на имена, которыя давала дѣтямъ своимъ Ева, затѣмъ Сарра, затѣмъ Рахиль и Лія, далѣе Моисей и проч. — и мы увидимъ, что въ этихъ именахъ праотцами изъ ихъ непосредственнаго настроенія высказывалось то жизненное чаяніе, которое наполняло ихъ существованіе и выражалось въ чадородіи. Имена, даваемыя какъ вымышленнымъ, такъ и настоящимъ личностямъ въ жизни пророковъ, напр., Ос. I, 4—10, или Іер. XX, 3, или Ис. VII, 14, VIII, 3, XI, 6 (или непосредственно самимъ Богомъ: Аврааму и Саррѣ, Предтечѣ и Христу Спасителю) — показываютъ, что въ нихъ мыслилось нѣчто гораздо большее, нежели въ именахъ теперешнихъ, почему свящ. писатели не опускаютъ безъ вниманія даже тѣхъ именъ, которыя давались язычниками, напр., Іосифу или тремъ отрокамъ, называютъ дочерей Іова и т. п. Итакъ, ничего не говоря въ защиту догадокъ блаж. Іеронима объ имени Михея, мы не можемъ осудить самаго-то пріема толкованія значенія этого имени.

мѣть войти въ это настроеніе и тогда уже слѣдить за говорящимъ при помощи своего собственнаго внутренняго опыта.

Поэтому мало естественнымъ представляется принимаемое почти всѣми *дѣленіе* книги на основаніи внѣшняго признака, т. е. повторяемаго трижды слова: слушайте. Еще менѣе основательно поступаютъ тѣ изслѣдователи, которые, какъ напр., Смирновъ, принимаютъ эти дѣленія за три цѣлостныхъ рѣчи пророка. Напротивъ отрывочность и повторяемость заставляютъ другихъ предполагать, что книга Михея представляетъ собою не болѣе, какъ запись его многочисленныхъ пророческихъ изреченій (Розенмюллеръ), при чемъ нѣкоторые думаютъ, что эта запись сдѣлана для царя Езекіи и дана ему въ качествѣ оружія для борьбы съ остатками язычества.

Гораздо достойнѣе замѣчанія тожественность многихъ мыслей и даже выраженій нашей книги съ книгой Исаіи [1]).

Михей	Исаія
II, 11	XXVIII, 7
III, 5—7	XXIXX, 9—12
III. 12	XXXII, 13
IV, 1—5	II, 2—5
V, 2—4	VII, 14; IX, 6.

По поводу этого еще арх. Ириней замѣчалъ, что Исаія, будучи старше Михея, нашелъ въ немъ продолжателя своей дѣятельности въ томъ смыслѣ, что жестоковыйный и непонятливый народъ, чрезъ повтореніе однимъ пророкомъ словъ другого, долженъ былъ наконецъ уразумѣть ихъ грозное значеніе. Каково же было тогдашнее состояніе религіозной жизни у Израиля и Іуды? Весьма печальное. Молодой Ахазъ, поддавшись вліянію языческой партіи, не только покланялся Астартамъ и Молоху, но и показалъ прямо враждебное отношеніе къ истинному богопочтенію, изломавъ сосуды храма Божія и даже вовсе заперевъ его двери и всѣ входы. Въ это же время царствовалъ надъ Израилемъ жестокій Факей, губившій Іуду въ гибельномъ для себя же союзѣ съ Рециномъ, царемъ ассирійскимъ, и совершившій колоссальное злодѣйство избіеніемъ 120,000 іудеевъ. Вотъ эти-то явленія, т. е. языческія наклонности обоихъ царствованій, ихъ взаимная ожесточенная вражда и затѣмъ все усиливающееся давленіе на обоихъ со стороны ассирійскихъ царей—Θеглаѳфелласара, Салманассара и Сеннахерима, давленіе не только военной си-

[1]) Это подобіе давно замѣчено въ наукѣ; изъ новѣйшихъ на немъ останавливается Кейль: Шеггъ находитъ впрочемъ иного рода параллелизмъ.

лой, но и нравственной или культурной, насколько усиленіе Ассиріи Ахазъ объяснялъ ихъ религіозной силой; вотъ, говоримъ, тѣ внѣшнія историческія условія, при которыхъ приходилось пророчествовать Михею. Что касается до нравственнаго состоянія самого населенія израильскаго и іудейскаго, то весьма естественно, что религія, ставшая предметомъ политическаго орудія царей, которые мѣняли культы, какъ только каждый желалъ, давно лишалась соотвѣтствующаго ей нравственнаго вліянія на души и обратилась въ свящ. церемоніалъ какимъ угодно богамъ. Обличенія современныхъ Михею Исаіи, Амоса и Осіи, указываютъ на формальное отношеніе людей къ религіи, на паденіе пастырства у священниковъ, на изнѣженную и нечестную жизнь аристократіи и вообще на полнѣйшій упадокъ религіозно-народной идеи, или того духовнаго патріотизма, безъ котораго народъ быстро идетъ къ разложенію. Сколь неосновательными послѣ этого могутъ представиться разсужденія и споры ученыхъ о литературной зависимости Исаіи и Михея, при чемъ то одинъ, то другой считается предшественникомъ или оригиналомъ. Шеггъ напр., строитъ цѣлую повѣсть о томъ, что юный Исаія, просвѣщенный въ годъ смерти Озіи, отца Іоѳама, видѣніемъ Господа Саваоѳа и углемъ отъ руки Его Ангела, не сразу выступилъ на пророческое поприще (?), но лишь вдохновляемый примѣромъ обличителя—Михея, котораго онъ сталъ ученикомъ (?), вскорѣ превосшедшимъ своего учителя. И замѣчательно, что этотъ ученый принимаетъ за основаніе ихъ взаимной связи не реторическія совпаденія, не единство выраженій, которое онъ считаетъ произведеніемъ эпохи, но единство ихъ мыслей. Между тѣмъ весьма естественно, что обличительная ревность охватываетъ въ извѣстной степени всѣхъ проповѣдниковъ истинной религіи, помимо всякой взаимной связи, такъ что нѣтъ нужды говорить о зависимости Михея отъ Исаіи. И если мы пересмотримъ вышеуказанныя параллельныя мѣста, то найдемъ лишь самое общее сходство, кромѣ одного (Мих. IV, 1 — 5), которое у Исаіи совершенно тожественно во II гл. 2—5.

Дѣйствительно, какъ слуги нравственнаго міропорядка, какъ провозвѣстники того Владыки, котораго „царство не отъ міра сего“, пророки свои поученія ставили въ зависимость не отъ политической жизни, не считали себя, какъ и Исполнитель ихъ пророчествъ, поставленными судить между людьми: но боролись съ княземъ міра сего, съ пороками нравственными, съ уклоненіями отъ религіознаго предназначенія народа. Когда оно становилось въ связь съ замыслами политиковъ, тогда только послѣдніе становятся предметомъ пророческаго

обличенія, предметомъ, но не руководящимъ началомъ, направляющимъ смыслъ рѣчи. Такъ, Іеремія борется съ египетскими симпатіями іудейскихъ аристократовъ, Исаія ободряетъ царя Ахаза обѣщаніемъ чуда; еще ранѣе Гадъ и Наѳанъ обличаютъ Давида, неизвѣстный пророкъ Іеровоама и Илія съ Елисеемъ Ахава и его преемниковъ: но всѣ они стоятъ на почвѣ чистой добродѣтели и религіи и обращаются къ царямъ, какъ свободнымъ нравственно-отвѣтственнымъ *личностямъ*, а—къ ихъ поступкамъ—съ точки зрѣнія царства Божія. Оно-то было предметомъ ихъ проповѣди и лишь въ связи съ нимъ послѣдняя обращалась къ царямъ, оставаясь вѣрна своей цѣли—руководства церкви, или религіознаго воспитанія народа. Даже помазаніе Иліей 2-хъ царей не было исключеніемъ: характеръ сего помазанія былъ чисто моральный, вовсе не политическій (3 Цар. XIX; 4 Цар. VIII—IX). Напротивъ, учителей съ политическими тенденціями, какъ цѣлью пророчествъ, грозно обличали оба Михея, Іезекіиль, Іеремія и Исаія. Истинный пророкъ, какъ противостоящій этимъ придворнымъ представителямъ религіи, какъ *богочтецъ* противъ *человѣкоугодниковъ*, есть любимый образъ В. Завѣта, начиная съ Іосифа и Моисея въ Египтѣ и кончая Даніиломъ у Навуходоносора и Дарія. Можно сказать еще болѣе: что со времени отдѣленія свѣтской политической жизни отъ церковной пророки возставали именно тогда, когда естественные учители вѣры, т. е. священники, сходили съ своего пастырскаго поста, увлекаясь интересами политической минуты, и ради нея благопріятствовали свѣтскимъ идеаламъ. Это отдѣленіе случилось со смертью Самуила, который не даромъ выдѣляется между пророками не однажды и въ Новомъ Завѣтѣ. Общимъ содержаніемъ пророческихъ рѣчей служило именно противопоставленіе нравственнаго міропорядка физическому и политическому, истиннаго закона внѣшнимъ обрядамъ. Чѣмъ сильнѣе дѣло клонилось къ тому, чтобы превратить весь культъ въ средство государственной свѣтской жизни—тѣмъ грознѣе и многочисленнѣе выступали пророки. Между тѣмъ едва ли не къ этому именно омірщенію религіи сводилось и идолопоклонство царей и поклоненія тельцамъ. Поэтому-то пророки и не раздѣляютъ почти понятій идолопоклонства и грѣха; эти понятія для нихъ тожественны. Только сознательныхъ начинателей идолослуженія обличаютъ они прямо за безнравственность, какъ за большее зло, чѣмъ самые идолы (Іер. XXIII, 12—16). Итакъ содержаніе пророческихъ рѣчей обращено къ явленіямъ нравственной жизни народа, которая выражалась уже послѣ всего въ явленіяхъ политической жизни, а главнымъ образомъ—въ исполненіи заповѣдей десятословія: съ ними то свѣряютъ про-

роки жизнь народа. Внѣшнее различіе пророческихъ рѣчей отъ закона Моисея заключается въ кажущемся противопоставленіи внѣшняго культа внутреннему настроенію духа. Но и это не то значитъ, будто бы пророки *доросли до мысли* о превосходствѣ послѣдняго надъ первымъ, тогда какъ Моисей не понималъ, что Богъ требуетъ не внѣшняго культа, а духовнаго (а многіе ученые именно такъ представляютъ дѣло): нѣтъ, этотъ фактъ указываетъ лишь на раздвоеніе народнаго сознанія. Для патріархальнаго полудикаго племени не было разницы между обрядомъ и настроеніемъ: первый замѣнялъ живую рѣчь и являлся непосредственнымъ выраженіемъ послѣдняго. Только культура могла внести въ жизнь, что внутреннее настроеніе отдѣляется отъ проявленій внѣшнихъ и такимъ образомъ даетъ просторъ къ религіозному лицемѣрію, которое и изобличали пророки.

Если мы будемъ разсматривать *содержаніе пророческихъ рѣчей Михея*, то увидимъ, что все оно заключается въ противопоставленіи идеи, или должнаго, тому, что существуетъ на самомъ дѣлѣ въ современномъ Израилѣ. Мысль пророка проходитъ по главнѣйшимъ проявленіямъ церковно-народной жизни и народныхъ чаяній и стремленій и вездѣ проводитъ это противопоставленіе. Однако мысль его не является точнымъ *перечисленіемъ* соотвѣтствующихъ предметовъ, но нерѣдко возвращается вновь и вновь къ одному и тому же, освѣщая его съ разныхъ точекъ зрѣнія. Намъ представляется существенно необходимымъ еще почастнѣе раскрыть содержаніе пророчества прежде, нежели приступить къ толкованію стихъ за стихомъ. Если отцы церкви не видѣли въ этомъ нужды, то по той причинѣ, что ихъ читатели и современники и по складу мышленія были несравненно ближе къ библейскому, такъ что могли уже сами усвоить связь мыслей пророка, а главное — они были вполнѣ склонны, на основаніи одной только вѣры въ богодухновенность Библіи, отрѣшаться отъ того смысла каждаго стиха, который для насъ представляется ближайшимъ, и помимо всякихъ внѣшнихъ доказательствъ восходить къ чисто религіозному характеру изреченій [1]).

Современнаго же читателя нужно нарочно убѣждать въ томъ, что ближайшій смыслъ не есть окончательный, убѣждать главнымъ образомъ посредствомъ воспроизведенія связи цѣлыхъ священныхъ книгъ, чрезъ которую и въ обыкновенныхъ

[1]) Такъ въ Пс. 19 слова „тіи вспяти быша и падоша“ и пр. безъ всякихъ доказательствъ отцы относятъ къ паденію стражи предъ І. Христомъ въ саду Геѳсиманскомъ; или блаж. Іеронимъ чрезъ переводъ словъ Михей Морасѳитянинъ толкуетъ о томъ, что смиреніе (Михей) получаетъ наслѣдіе (*морашетъ*) Божіе.

рѣчахъ всего лучше усматривать истинный смыслъ отдѣльныхъ выраженій. Посмотримъ, какимъ же образомъ связывается содержаніе отдѣльныхъ главъ съ основною идеею противопоставленія духовнаго Израиля (Гал. VI, 16: Израиль Божій) наличному народу, истиннаго Сіона Божія — наличному Іерусалиму, истиннаго закона — современному лицемѣрію и пр.

Пророкъ какъ бы окидываетъ взоромъ наслѣдіе Божіе и видитъ, что оба царства оставили Господа и уповаютъ на свою лишь силу. Поэтому онъ начинаетъ рѣчь съ угрозы о томъ, что самъ Богъ Израилевъ сойдетъ съ неба и сокрушитъ домъ Іакова (I, 1—5). Беззаконіе его тѣмъ и отвратительно, что его виновниками являются оба правительства іудейское и израильское, распространяющія идоловъ въ виду политическихъ соображеній (5—10); посему Господь разрушитъ оба царства и политическіе замыслы окончатся разрушеніемъ всѣхъ городовъ: не радоваться объ успѣхахъ замысловъ нужно, а горько плакать (10—16). Со 2 главы пророкъ начинаетъ перечислять беззаконія правительствъ, противополагая ихъ внѣшнему усиленію будущее разрушеніе. Пользуясь безнаказанностью, сильные міра грабятъ слабыхъ, но вотъ сами будутъ „совершенно раззорены“ (II, 1—5). Не только внѣшнее богатство, но и пророчество было у Израиля, но пророчество ложное; наконецъ весь народъ предается беззаконіямъ — насилію и грабежу, за что и будетъ раззоренъ (5—12). Но Господь не оставитъ Своего наслѣдія: какъ бы въ прямомъ противорѣчіи съ предыдущими словами, пророкъ вдругъ предсказываетъ несомнѣнное возсозданіе истиннаго Израиля на погибели ложнаго (12—13). Въ III главѣ онъ снова обращаетъ взоръ въ третій разъ на печальную дѣйствительность и если въ первой онъ говорилъ о распространеніи грѣха по всей землѣ, а во второй—о его различныхъ видахъ, то здѣсь онъ прямо обращается на главныхъ его виновниковъ: на вельможъ-грабителей (1—5) и на взяточниковъ теократовъ (5—8), которымъ грозитъ духовнымъ ослѣпленіемъ и противополагаетъ себя какъ истиннаго пророка (8). Въ чемъ же сущность его пророчествъ? видимая теократія, а на дѣлѣ гнусная предъ Богомъ, напрасно надѣется на вѣчность священнаго города: какъ внѣшній центръ внѣшняго Израиля, Іерусалимъ будетъ до конца разрушенъ (9—12), а вмѣсто него Господь создастъ Іерусалимъ духовный, какъ столицу духовнаго Израиля, и къ нему то относится обѣтованіе о возсозданіи Іакова; его и описываетъ гл. V и VI. Глава IV. Не теперешнія языческія стремленія царей имѣютъ будущность: въ послѣдніе дни народы сольются, но не ради политики, а потекутъ къ горѣ Дома Божія ради того *священ. закона*, ради того *слова Божія*,

что выйдетъ изъ Іерусалима (1—3); онъ обличитъ племена въ ихъ заблужденіяхъ и они всѣ примирятся и перекуютъ мечи на орала (3—6); храмлющее и слабое въ мірскомъ смыслѣ будетъ господственнымъ въ царствѣ Божіемъ (6—9). Пусть теперь сѣмя этого истиннаго Израиля угнетено, пусть мірскіе цари, отступившіе отъ Бога, доведутъ его до плѣна въ Вавилонѣ, но да не страшится Израиль, „ибо знающіе мысли Господни“ поймутъ, что это для искупленія его же творитъ Богъ (9—12), чтобы дать ему высшую силу (13). Но это униженіе истиннаго наслѣдія Божія, дщери Іерусалимской, имѣетъ еще ближайшее отношеніе къ грядущему судьѣ Израилеву (V, 1); Онъ то, родившись въ Виѳлеемѣ, и объединитъ человѣчество въ общемъ мирѣ (2—5); Онъ то избавитъ насъ Божественною силою отъ Ассура и возставитъ истинный остатокъ Израиля противъ беззаконниковъ своихъ и иноплеменныхъ; итакъ обѣщанный миръ будетъ духовнымъ мечемъ (5—15). Начертавъ въ пяти главахъ судъ Божій о внѣшнемъ Израилѣ, казнь грѣшныхъ и будущее торжество угнетаемыхъ праведниковъ, пророкъ въ VI главѣ обращается къ слушателямъ или читателямъ-современникамъ какъ бы съ прямымъ нравственнымъ приложеніемъ, а въ VII—къ себѣ, какъ провозвѣстнику Божественной истины. Такъ далеко отстала жизнь народная отъ закона Божія, что является прямымъ оскорбителемъ своего Господа и Богъ предъ лицемъ неба и земли судится съ нимъ, напоминая ему о своихъ благодѣяніяхъ съ Моисея (VI, 1—6). Призывая народъ къ истинному пути жизни, пророкъ противополагаетъ обрядовому лицемѣрію добродѣтель любви и смиренія, говоритъ о тщетѣ благочестія обманщиковъ (6—13) и угрожаетъ имъ какъ прямою казнью Божьею, такъ и неудовлетворимостью въ своихъ жизненныхъ цѣляхъ (13—16). Послѣдняя глава есть изліяніе горестныхъ чувствъ пророка при видѣ общихъ беззаконій и внутренняго развращенія людей и семействъ (VII, 1—7). Но пророкъ утѣшаетъ себя размышленіемъ о пути Господнемъ и угнетеніе свое непріятельницею, т. е. олицетвореніемъ общественнаго зла, онъ считаетъ какъ бы преддверіемъ своего прославленія и духовной побѣды. Такимъ образомъ, здѣсь его самосознаніе является уже мессіанскимъ (7—12). Воспѣвается духовное царство народовъ на опустошенной землѣ Іуды и прославляется Пастырь стада Божія (12—15) предъ лицемъ посрамленныхъ враговъ истиннаго Израиля (15—18). Дѣло это будетъ твореніемъ рукъ Господа, всесильнаго Примирителя и Искупителя грѣховъ, исполняющаго въ немъ обѣтованія, данныя Имъ съ клятвою Аврааму и отцамъ. Такимъ образомъ, конецъ VII главы есть возвращеніе къ тѣмъ же мыслямъ, что въ началѣ V и IV

и въ концѣ II. Одна и та же идея нѣсколько разъ воспроизводится въ книгѣ. Видимая сила беззаконниковъ при ихъ внутреннемъ безобразіи; Божіе обличеніе и казнь ихъ, ужасающая народы; съ другой стороны видимое пригнетеніе праведниковъ, грядущее ихъ искупленіе, состоящее въ прославленіи ихъ во всемъ мірѣ чрезъ проповѣдь, примиряющую народы. Во главѣ этого оправданія будетъ идти старѣйшина изъ Виѳлеема, который чрезъ невинныя страданія получитъ славу отъ Господа и явится Пастыремъ всенароднаго стада Божія, давъ послѣднему непобѣдимую силу и Онъ то посрамитъ и низложитъ всѣхъ враговъ Божіихъ. Такимъ образомъ общій характеръ пророческой книги Михея является нравственно-мессіанскимъ и не только со стороны этой общей идеи, но и по частному его проведенію чрезъ явленія жизни; потому она оказывается въ тѣсномъ родствѣ по идеѣ со многими другими свящ. книгами какъ Ветхаго, такъ и Новаго Завѣта, а также и съ твореніями мужей апостольскихъ; однимъ словомъ — мы можемъ утверждать, что въ краткихъ рѣчахъ Михея съ полною силою выразилась центральная идея Откровенія. Исторія Іосифа, Моисея, Самуила и Давида, затѣмъ идея псалмовъ 9, 17, 21, 30, 34, 37—40, 49—50, 54, 58, 67—68, 87, 93, 101, 108, 128, 140, 142 и мн. др., цѣликомъ книга Іова, отчасти — Соломоновы, особенно въ своей совокупности, затѣмъ Исаія, Іеремія, Осія, Амосъ, Наумъ, Захарія и Малахія:—всѣ эти богодухновенныя творенія предъизображаютъ, а посланія апостоловъ и мужей апостольскихъ (о двухъ путяхъ) разъясняютъ главнѣйшую идею какъ Христовой земной жизни, такъ и проповѣди, (напр. о Мытарѣ и фарисеѣ, Богатомъ и Лазарѣ и о Злыхъ виноградаряхъ). Какъ извѣстно, мірская жизнь направляется внѣшними интересами и за ними-то влекутся отдѣльныя личности, хотя бы вопреки Божественному закону. Основное содержаніе Откровенія и состоитъ въ противопоставленіи имъ иной высшей жизни, не по внѣшности только богоугодной, но по подвигамъ. Послѣдователи этой жизни „предъ лицемъ человѣческимъ аще и муку пріимутъ, но упованіе ихъ безсмертія исполнено“. Ее то воплотилъ и Божественный Учитель, оклеветанный и казненный, но воскресшій и прославившійся, какъ Онъ говорилъ — „да сбудутся Писанія; надлежитъ исполниться всему, о чемъ говорили пророки“ etc. Съ точки зрѣнія этой-то идеи начнемъ толкованіе книги пророка Михея.

Изложивъ общія мысли пророчествъ Михея, мы теперь можемъ гораздо легче улавливать связь между отдѣльными стихами, что съ такимъ трудомъ удается современнымъ уче-

нымъ. Но спрашивается, неужели ихъ труды филологическіе и географическіе ничѣмъ не могутъ послужить для нашей цѣли—уясненія религіознаго смысла Библіи? Напротивъ, если признать, что этотъ религіозный смыслъ ближайшимъ образомъ почерпается изъ разъясненія внутреннихъ настроеній свящ. писателей, а равно и другихъ лицъ, дѣйствующихъ на библейскихъ картинахъ, то естественно, что и всѣ оттѣнки ихъ рѣчей, всѣ особенности языка получаютъ въ нашихъ глазахъ двойной интересъ сравнительно съ современной наукой, насколько намъ эти свѣдѣнія нужны не только для возстановленія въ возможной чистотѣ самаго текста, но и для точнѣйшаго раскрытія внутреннихъ душевныхъ движеній говорящихъ. Поэтому, въ виду первой цѣли, намъ необходимо слѣдить за отеческими и научными замѣчаніями по сравнительной критикѣ греческаго и масоретско-еврейскаго текста, а въ виду второй — изучать различные обороты послѣдняго, изучать, такъ сказать, психологію еврейскаго языка на всемъ протяженіи словесной науки отъ фонетики до реторики.

ГЛАВА I.

Пророческая книга Михея начинается съ предсказанія или видѣнія Господа, являющагося міру на судъ о народѣ іудейскомъ. Весьма важно опредѣлить, какое именно значеніе придавали свящ. писатели подобнаго рода образамъ, потому что они являются въ свящ. книгахъ нерѣдко. Чтобы сколько-нибудь дать себѣ отчетъ въ искомомъ, обратимся къ параллельнымъ образамъ. Призваніе всѣхъ народовъ и самой земли свидѣтелями сошествія Божія съ неба на землю въ огнѣ и громѣ, при колебаніи горъ и долинъ, для суда надъ Израилемъ чрезъ откровеніе Его истинной воли, многократно упоминается въ Библіи съ различною степенью полноты картины: общія черты ея находимъ въ псалмахъ: X, 4—7, XVII, 7—18; XLVII, 1: XLIX весь; XCVI, 4—10; CI, 17—25 и у пророковъ: Ис. VI, 1;—13; XXVI, 21; XXXIV, 1; LXIII, 19;—LXIV, 2; Іез. I—III; Ам. IV, 13; IX, 5—13; Мих. VI, 2; Мал. III, Втор. XXXII, 1—XXXIII, 23. Собирая нѣкоторыя изъ этихъ мѣстъ, соврем. толкователи ограничиваются указаніемъ сходства выраженій, но вовсе мало обращаютъ вниманія на то, что не только вся эта картина, но и частныя ея выраженія, какъ-то: призваніе всѣхъ народовъ въ свидѣтели, хотя бы и безъ дальнѣйшаго богоявленія, или видѣніе снисходящаго на землю Бога и т. п. равно оказываются вводящими въ одну и ту же нравственную идею, а именно откровенія Божественнаго закона и суда надъ людьми. Но этимъ не оканчивается тожество

моральной идеи этихъ образовъ: судъ заключается именно въ *осужденіи* мірскихъ порядковъ, въ избавленіи оклеветаннаго и нищаго по псалмамъ, даже болѣе — въ осужденіи ложнаго благочестія, внѣшняго и обрядоваго строя, замѣнившаго очищеніе сердца: пс. XLIX, Мал. III и Мих. I и VI—одинаково развиваютъ эту мысль. Теперь спросимъ, почему же именно такою картиною вводятъ свящ. писатели проповѣдуемую идею духовнаго служенія Богу? Образъ этотъ—Божественное схожденіе во громѣ на ужасъ всей земли при колебаніи горъ и долинъ имѣлъ 1) психологическое, 2) историческое и 3) пророчественное значеніе. Общая отеческимъ экзегетамъ мысль та, что пророкъ въ виду особеннаго упорства и жестокосердія народа желаетъ пробудить ихъ совѣсть угрозой о непосредственномъ обличеніи Божьемъ ихъ неправдъ, которое онъ и представляетъ съ этою цѣлью въ такихъ ужасающихъ образахъ, призывая въ свидѣтели всю природу. Думается, что этому общему разъясненію мы придадимъ двойную достовѣрность, если вспомнимъ, что предначертываемый образъ не только не былъ самъ по себѣ чуждъ воображенію іудея, но послѣдній зналъ его какъ историческое событіе при бывшемъ ему Богоявленіи на Санаѣ (Исх. XIX, 9 — 12, 16 — 21; XX, 20 — 22; Втор. IV, 4 — 13, пс. CXIII, 4 — 9). Здѣсь мы видимъ, не только явленіе той же внѣшней картины, въ которой изображаютъ явленіе Божіе пророки, но и слѣдующее затѣмъ откровеніе Божественной воли, и—мало того—испытаніе человѣческаго существа (Исх. XX, 20) и проявленіе его ничтожества и грѣховности предъ Богомъ, бывшей причиной тому, что народъ проситъ впредь Моисея одного бесѣдовать съ Богомъ, „чтобы не умереть всѣмъ“. Естественно, что пророки, желая пробудить,—какъ выражаются отцы,—*уснувшую совѣсть* іудеевъ, успокоившуюся при видимомъ благополучіи до полнаго невѣрія словамъ правды (бл. Іеронимъ), воскрешаютъ въ ихъ сознаніи тотъ великій и страшный день, когда народъ позналъ у Синая святую волю Божію и свою грѣховность и ничтожество. Желая теперь обличить не явныя только беззаконія людей (какъ Давидъ), но и оправданное ими лицемѣріе, пророки почти съ необходимостью должны были отрѣшиться отъ прозаической формы книгъ и напомнить о синайскомъ Законодателѣ и Обличителѣ, предъ Которымъ „не оправдится всякъ живый“, предъ которымъ не правъ даже Іовъ. Но образъ этотъ имѣетъ и пророческое значеніе; оно явствуетъ въ тѣхъ мѣстахъ, образъ гдѣ доведенъ до конца, а именно у Мал. III и Ис. XL, 3 — 5. Въ послѣднемъ пророчествѣ находимъ подтвержденіе той мысли св. Ефрема Сирина и бл. Іеронима и Ѳеодорита, что подъ горами и долинами нужно разумѣть не

одну только мертвую природу, но людей гордыхъ и людей смиренныхъ. Толкованіе это можетъ казаться натянутымъ. Но если имѣть въ виду *общее значеніе* образа Михея и другого—Малахіи и Исаіи, то станетъ ясно, что пророки имѣютъ въ виду не столько отраженіе пришествія Господня на мертвой природѣ, сколько на человѣческой жизни, на жизненной дѣйствительности, которую они уподобляютъ видимому горизонту, картинѣ природы внѣшней. Спокойно красуется видимый пейзажъ, ничто кажется не можетъ поколебать вѣковыхъ горъ и вѣчную красу долинъ, но вотъ явится съ неба знаменіе, и горы будутъ таять, а долины польются, какъ вода. Такъ и грѣховная жизнь іудейскаго народа съ ея вѣковыми твердынями и несокрушимою гордостью вельможъ и священниковъ вдругъ посрамится и вовсе разрушится въ пришествіи Господнемъ (Мал. III). Очевидно, что если мы будемъ понимать картину внѣшней природы за изображеніе жизни человѣческой, то раскрытіе этой картины дастъ намъ въ образѣ вѣковыхъ горъ — гордецовъ, возносящихся силой и пр.

Теперь чрезъ подобное толкованіе станетъ намъ понятно и мессіанское значеніе пророчества: на комъ же какъ не на Христѣ оно осуществилось? не Онъ ли съ Предтечей, согласно пророчеству Малахіи, выравнялъ пути жизни, низвергъ горы человѣческой гордости и наполнилъ долы униженія? Самъ Господь свидѣтельствуетъ, что Его пришествіе и Его слово совершенно преобразовываютъ состояніе и законы предшествовавшей жизни: „на судъ пришелъ Я въ міръ сей, чтобы невидящіе видѣли, и видящіе стали слѣпы“ (Іоан. IX, 39). Вотъ почему Ефремъ Сиринъ и бл. Іеронимъ относятъ начало пророчествъ Михея ко Христу, прибавляя, что оное исшествіе Божіе можно толковать не только въ смыслѣ сошествія Христова, но и исшествія Его слова изъ устъ Апостоловъ и учителей церкви, въ которыхъ Онъ почиваетъ, какъ въ *Своемъ мѣстѣ* (Мих. I, 3).—Такимъ образомъ, отцы церкви не раздѣляютъ пророчественнаго значенія словъ отъ нагляднаго, но лишь раскрываютъ послѣднее въ первомъ: въ словахъ пророка мы видимъ идею противопоставленія всеиспытывающей правды Божіей неправдѣ мірской жизни, которое достигло особенно разительной силы въ видимомъ явленіи Бога міру въ Своемъ Сынѣ. Итакъ, мессіанское значеніе пророчествъ не есть единственное, исключающее современный смыслъ рѣчи, ни второе значеніе, но просто болѣе полное раскрытіе единой идеи.

Выяснивъ христіанское пониманіе существа всего образа, перейдемъ къ анализу текста и разъясненію отдѣльныхъ выраженій.

Глава а̑.

а̑. Сло́во Гд̑не, е́же бысть ѣ̀ Міхе́ю Мштасѳі́тинѹ̀, во дни Іѡаѳа́ма, и Ахаа́за, и Є҃зекі́и, царе́й Іѹ̀диныхъ ѡ̀ ни́хже ви́дѣ ѡ̀ Самаріи и ѡ̀ Іерѹ̀сали́мѣ.

ГЛАВА I.

1. Слово Господне, которое было къ Михею Морасѳитину во дни Іоаѳама, Ахаза и Езекіи, царей Іудейскихъ, и которое открыто ему о Самаріи и Іерусалимѣ.

Ст. 1. Не повторяя хронологическихъ замѣчаній, остановимся на славянскомъ выраженіи: *о нихже видѣ о Самаріи* и пр., ср. русск.: *„которое открыто ему“* (т. е. слово Господне). Еврейское слово חָזָה (хаза) означаетъ „созерцать“ и встрѣчается въ Библіи, какъ въ этомъ общемъ смыслѣ (Іов. XIX, 26; XXIII, 9) такъ и въ смыслѣ вообще такого усвоенія какихъ-либо идей, которыя по своей ясности и точности равны видѣнію глазъ (Пс. XLV, 9); это есть то самое слово, отъ котораго образовалось חוֹזֶה (хоза) — провидецъ, пророкъ. Напрасно ученые не останавливаются на томъ фактѣ, что именно этимъ словомъ означаютъ пророки бывшія имъ откровенія (Ис. I, 1, II, 1; Ам. I, 1; Авв. I, 1). „Слово Божіе — еже видѣ“: слѣдовательно рѣчь идетъ ни о простой диктовкѣ Божественныхъ словъ, ни о простомъ видѣніи глазъ. Да и по дальнѣйшему характеру рѣчи не опредѣлить *видѣніе* ли видитъ Михей, или передаетъ *слышанную рѣчь: се Господь исходитъ отъ мѣста своего* и пр.—„Какъ видятъ пророки?“ спрашиваетъ при толкованіи подобнаго же мѣста Златоустъ (на Ис. I, 1) и продолжаетъ: „объяснить словомъ способа ихъ видѣнія мы не можемъ, но... если изобразить дѣло подобіемъ, то мнѣ кажется, съ пророками происходило тоже, какъ если бы чистая вода, принявъ въ себя солнечные лучи, просвѣтилась. Такъ и души пророковъ, очистившись напередъ собственною добродѣтелію, принимаютъ *даръ* Духа и, проникнувшись этимъ свѣтомъ, получаютъ видѣніе будущаго“. Итакъ рѣчь идетъ о нѣкоторомъ, болѣе общемъ озареніи скорѣе, чѣмъ о видѣніяхъ. Богопросвѣщаемая душа пророка проникается разумѣніемъ грядущей воли Божіей съ такою увѣренностію, что событія будущаго разстилаются предъ нимъ, какъ живыя картины природы (еже видѣ) и съ такою ясностью, съ такимъ точнымъ пониманіемъ смысла всѣхъ этихъ событій, что какъ бы Самъ Богъ словесно ему ихъ разъясняетъ (слово Божіе). Поэтому нельзя ничего сказать противъ славянскаго чтенія: „о нихже видѣ“ и пр.

Ст. 2. Выраженіе: *„слушайте народы“* и пр. объясняется толкователями, какъ вводное въ нѣкоторое весьма важное

в. Слы́шите лю́діе вси словеса́, и внемли́ земле́, и вси, и́же на не́й, и бу́детъ Гдь Бг̃ъ в̀ васъ в̀ послу́шествованіе, Гдь ѿ до́му̀ ст̃агѡ своегѡ̀.

2. Слушайте, всѣ народы, внимай, земля и все, что наполняетъ ее! Да будетъ Господь свидѣтелемъ противъ васъ, Господь изъ святаго храма Своего.

дальнѣйшее сообщеніе, для возбужденія вниманія, къ которому пророкъ призываетъ въ свидѣтели народы и все исполненіе земли, что, какъ выше сказано, предваряетъ въ Библіи лишь особо грозныя и существенныя обличенія. „Всѣ народы“, или „люди вси“, какъ по славянски? т. е., всѣ ли народы, или всѣ израильтяне, какъ объясняютъ отцы, толкуя множественное число чрезъ указаніе на два царства? Отцы опирались на значеніе соотвѣт. слова עַמִּים (амим), которое противопоставляется другому גּוֹיִם (гоим), какъ названіе народа Божія названію враждебныхъ ему язычниковъ. Нужно однако сказать, что эти два евр. понятія разграничиваются не по предмету, ими означаемому, но по настроенію говорящаго, такъ что и первое слово употребляется не только для означенія израильскаго народа, но вообще, когда говорящій относится къ названному благопріятно, напр. „Авраамъ поклонился предъ народомъ земли той“ (Быт. XXIII, 12, также Быт. XLII, 6; Числ. XXI, 29 и др.). Наконецъ это слово *амим* можетъ означать вообще родъ человѣческій, напр., Іов. XII, 2 (въ почетномъ смыслѣ: „подлинно, только вы люди“) или Ис. XL, XLII, 5, гдѣ славянскій переводъ правильнѣе, нежели русскій, передаетъ это понятіе чрезъ слово *людіе*, а не *народъ*.

Итакъ здѣсь (Мих. I, 2) рѣчь не о колѣнахъ израильскихъ, но о всѣхъ людяхъ, съ дружественнымъ къ нимъ отношеніемъ, какъ будущимъ слышателямъ словъ Бога-Мессіи. Исаія относительно всемірнаго значенія грядущей проповѣди говоритъ, *„смѣлѣе“* (Ап. Пав. Рим. X, 20) о томъ, что גּוֹיִם (гоим — язычники), презираемые евреями иноземцы, нѣкогда обратятся (LXV, 1) и будутъ уповать на имя Божіе: Михей только приподнимаетъ завѣсу, раздѣлявшую народы, и всѣхъ ихъ, въ виду имѣющаго открыться слова Божія, называетъ непривычнымъ именемъ „амимъ“. — Далѣе разночтеніе: *всѣ народы*, а по греч. λαοὶ λόγους. Славян. на этотъ разъ не слѣдуетъ LXX, и соединяетъ оба чтенія: *слышите люди вси словеса*. Соотвѣт. евр. слово כֻּלָּם (кюлам) собственно означаетъ „совокупность ихъ“ = всѣ ихъ (вин. п.), т. е. „всѣ эти слова“. — *Земля и иже на ней“* не столь правильно, какъ *„что наполняетъ ее“*, ибо то же самое выраженіе въ пс. XXIII, 1: „Господня земля и исполненіе ея“. Подъ послѣднимъ словомъ разумѣется вообще вся природа, живая и мер-

г. Понеже сѣ Гдь исхо́дитъ ѿ мѣ́ста своегѡ̀: и́ сни́детъ, и́ наступи́тъ на высоты̀ земны́м:

д. И́ поколе́блются го́ры по́дъ ни́мъ, и́ юдо́ли расто́ютъ ꙗ̑кѡ во́скъ ѿ лица̀ о́гнѧ, и́ ꙗ̑ко вода̀ сходя́щам со о́бстремле́нїемъ:

3. Ибо вотъ, Господь исходитъ отъ мѣста Своего, низойдетъ и наступитъ на высоты земли, —

4. и горы растаютъ подъ Нимъ; долины распадутся, какъ воскъ отъ огня, какъ воды, льющіяся съ крутизны.

твая, которая во всей совокупности нерѣдко призывается къ служенію или восхваленію Господа (см. напр. пс. CXLIII или пѣснь трехъ отроковъ. Дан. III). Народы и земля призываются въ судьи надъ нечестіемъ Іакова, какъ и въ главѣ VI, какъ и въ пс. XLIX. — Богъ является какъ бы свидѣтелемъ, или точнѣе, истцомъ противъ своего народа (ср. Ис. V, 1—5), нарушившаго *Его завѣтъ* (ибо судъ умѣстенъ тамъ, гдѣ былъ завѣтъ, — пс. XLIX). Но далѣе раскрывается картина уже прямо суда Божія, какъ и въ пс. XLIX-мъ: „судія сей есть Богъ“. Итакъ Богъ то судія, то истецъ. Это кажущееся словесное противорѣчіе разрѣшается Спасителемъ, Который говоритъ: „Азъ не сужду никому-же“, а въ другомъ мѣстѣ утверждаетъ, что Отецъ весь судъ предалъ Сыну. Грядущій Господь лишь просвѣщаетъ очи людей, чтобы они поняли, что добро и что зло, а приговоръ надъ ними совершаютъ они сами, согласно многократнымъ повтореніямъ библейской мысли о томъ, что „путь нечестивыхъ погибнетъ“. — Текстъ: по слав. *въ послушествованіе* (ср. 9-ю заповѣдь) а по русск. *свидѣтелемъ*, что правильнѣе со слова ע (эд) — свидѣтель. *„Господь изъ святаго храма Своего“*, прибавляетъ пророкъ, какъ бы настаивая на томъ, что онъ будетъ обличать іудеевъ съ точки зрѣнія не новой какой-либо религіи, но В. Завѣта, который они надѣялись выполнить чрезъ внѣшній культъ; та же ссылка имѣется у Мал. III и пс. XLIX-мъ. Такъ и объясняетъ арх. Ириней, что іудеямъ, гордившимся своимъ храмомъ (ср. Мих. III, 11) нужно было грозить гнѣвомъ Божіимъ изъ того же святаго храма.

Ст. 3—4. „Ибо вотъ Господь исходитъ“, т. е. въ этомъ состоитъ начало Его свидѣтельства противъ Израиля.— Въ чемъ же оно состоитъ? Такъ какъ разночтенія текстовъ здѣсь совершенно незначительныя, то обратимся къ смыслу. Отцы церкви и Ириней псковскій *подъ горами* разумѣютъ діавола, поверженнаго во прахъ Сыномъ Божіимъ, пришедшимъ на землю, а бл. Іеронимъ предлагаетъ нѣсколько объясненій: посрамленіе *гордыхъ на земли* (всякій холмъ да смирится) или иное, болѣе отвлеченное, по которому подъ горами велитъ разумѣть *возвышенныя души*, и подъ доли-

ѕ. Нечéстїѧ рáди Їáковлѧ всѧ сі́ѧ, і. грѣхá рáди дóмꙋ Їи́лева. кóе нечéстїе домꙋ Їáковлю; не Сама́рїа ли; и́ кі́й грѣ́хъ дóмꙋ Ю́дина; не Їерꙋсали́мъ ли;

ѕ. И́ положꙋ Сама́рїю во с вощное храни́лище сéльное, и́ въ сáдъ вїногрáда, и развéргꙋ въ прóпасть ка́мєніе є́ѧ, и ѡснованїѧ є́ѧ ѡкры́ю:

5. Все это—за нечестіе Іакова, за грѣхъ дома Израилева. Отъ кого нечестіе Іакова? не отъ Самаріи ли? Кто устроилъ высоты въ Іудеи? не Іерусалимъ ли?

6. За то сдѣлаю Самарію грудою развалинъ въ полѣ, мѣстомъ для разведенія винограда; низрину въ долину камни ея и обнажу основанія ея.

нами—низменныя. Первыя поколеблются въ пришествіи Господнемъ, а вторыя—вовсе пропадутъ; наконецъ, подъ земными долинами, землею вообще и Самаріей въ отличіе отъ Іерусалима—въ частности, онъ научаетъ разумѣть *еретиковъ*. Всѣ эти объясненія вполнѣ совмѣстимы: послѣднее — конечно въ смыслѣ не разъясненія, но примѣненія библейской идеи къ современнымъ событіямъ, а первыя два — при томъ вполнѣ естественномъ предположеніи, что мысль пророка не представляетъ собою искусственнаго запутыванія опредѣленныхъ и отдѣльныхъ мыслей въ картины природы, но въ смыслѣ общаго уподобленія наличной жизни поверженной въ ужасъ природѣ, такъ что частности этой картины могутъ быть и не пріурочены заранѣе къ извѣстнымъ уже явленіямъ жизни, а предоставлены при толкованіи логикѣ самихъ вещей. Въ частности *таяніе, какъ воскъ отъ лица огня*, означаетъ обезсиленіе, ослабленіе чего-либо казавшагося крѣпкимъ (т. LXVII, 3), а *разлитіе воды* —смерть (2 Цар. XIV, 14); все же вмѣстѣ—конечную внѣшнюю и нравственную гибель враговъ Божіихъ. Пророкъ именно хочетъ предсказать, что главенствующія мірскія, грѣшныя начала жизни, на которыхъ зиждется и которыми защищаетъ себя кажущаяся сила современнаго Израиля, будутъ обличены, посрамлены пришествіемъ Бога, да и царство Израиля погибнетъ. — *Ст. 5.* — Израиль погибнетъ за нечестіе и за грѣхи. Грѣхи эти не случайны, не маловажны: самые центры обоихъ царствъ, самыя ихъ правительства являются предводителями грѣха вообще и въ частности матери всѣхъ прочихъ беззаконій — идолопоклонства, какъ сознательнаго противленія волѣ Божіей и отступленія отъ истинной религіи.

Ст. 6. „*Сдѣлаю Самарію грудой развалинъ*“, такъ продолжается образъ Божественнаго сошествія на землю: горы поколеблются предъ Нимъ, а беззаконный городъ превратится въ развалины. Современные толкователи разсуждаютъ такъ,

что или образъ сошествія оконченъ и начинаются отдѣльныя предсказанія, или это сошествіе не должно быть относимо къ Господу Іисусу Христу, но слѣдуетъ подъ нимъ разумѣть вообще явленіе суда Божія, выразившееся въ раззореніи Самаріи ассиріянами. На самомъ же дѣлѣ ничто не препятствуетъ подъ сошествіемъ Божіимъ разумѣть и то, и другое: „Я есмь альфа и омега, начало и конецъ, отъ начала сущій", говорилъ Господь. Его видимое явленіе на землѣ было лишь завершеніемъ прежнихъ явленій Его воли чрезъ различныя домостроительныя дѣйствія надъ народомъ Своимъ. Смыслъ *(идея)* событія раззоренія Самаріи, насколько она отразилась въ пророческихъ рѣчахъ, какъ идея посрамленія человѣческой мірской силы, основанной на неправдѣ,—есть та же самая, какъ и явленіе Спасителя, обличившаго міръ—„о грѣсѣ, о правѣ и о судѣ"; *на жизни* оба эти событія отразились одинаково, какъ доказательство того, что только въ истинномъ благочестіи заключается жизненная сила.—Разночтеніе: „*груда развалинъ*" или „*овощное хранилище?*" Ни ученые, встрѣтившіеся намъ, комментаріи, ни словари не могутъ дать филологич. разъясненія послѣднему чтенію. Между тѣмъ изъ отцевъ—Кириллъ, Ефремъ и Ѳеодоритъ его держатся, и первый изъ нихъ объясняетъ, что это хранилище, — которое было въ родѣ колыбели, привязанной къ древесному суку, — послѣ вынутія изъ него плодовъ отбрасывалось, какъ ненужная вещь. Въ славян. текстѣ Библіи подобное выраженіе и въ томъ же смыслѣ употребляется въ Пс. LXXVIII, 2 и Ис. XXIV, 20, при чемъ лишь въ первомъ случаѣ въ евр. текстѣ стоитъ то же слово ציון (и), что и здѣсь. Напротивъ это же слово въ Ис. XVII, 1, и по LXX переведено, какъ *груда развалинъ*. Контекстъ за славянское пониманіе: Самарія будетъ какъ брошенное овощное хранилище, какъ расчищенный виноградникъ. Впрочемъ и толкованіе бл. Іеронима, думается, правильнѣе, чѣмъ современное чтеніе. По Іерониму: „сдѣлаю грудой камней, какъ бы при насажденіи виноградника" = грудой камней (собранныхъ съ поля) для насажденія виноградника (на этомъ полѣ). Дѣйствительно, Самарія была раззорена Сеннахиримомъ, то тотчасъ же и заселена, а не была воздѣланнымъ виноградникомъ (вопреки соврем. чтенію); да этому современному смыслу не соотвѣтствуетъ и дальнѣйшее выраженіе: „обнажу основанія ея", т. е. по снесеніи домовъ открою фундаменты — рѣчь идетъ слѣд. о полномъ раззореніи. Выраженіе человѣкообразное, столь свойственное семитическому воображенію: Самарія будетъ опозорена, какъ обнаженная женщина; въ этомъ тѣлесномъ обнаженіи будетъ познано ея нравственное безобразіе, прикрываемое теперь роскошью и силой. Уподобленіе города

з. И всѧ изваѧнныѧ єѧ сокрꙋша́тъ, и всѧ мзды̀ єѧ запала́тъ ѻгнемъ, и всѧ кꙋмі́ры єѧ положꙋ̀ въ па́гꙋвꙋ: понѐже ѿ наймà блꙋдà совра̀, и ѿ наймà блꙋже́нїѧ совратѝ.

7. Всѣ истуканы ея будутъ разбиты и всѣ любодѣйные дары ея сожжены будутъ огнемъ, и всѣхъ идоловъ ея предамъ разрушенію, ибо изъ любодѣйныхъ даровъ она устроивала ихъ; на любодѣйные дары они и будутъ обращены.

и. Сегѡ ра́ди .возрыда́етъ, и воспла́чется, по́йдетъ боса̀ и нага̀: сотвори́тъ пла́чь ѧ̀ки змі́евъ, и рыда́нїе, ѧ̀ки дше́рей сі́рінскихъ.

8. Объ этомъ буду я плакать и рыдать, буду ходить, какъ ограбленный и обнаженный, выть, какъ шакалы, и плакать, какъ страусы.

женщинѣ весьма свойственно Библіи; кто не знаетъ постоянно встрѣчающагося выраженія: дщерь Іерусалима? Не единственное здѣсь и слово „обнаженіе“ въ человѣкообразномъ смыслѣ, оно повторяется у Осіи II и др., гдѣ, какъ и здѣсь у Михея, какъ и во многихъ другихъ мѣстахъ Библіи, это обнаженіе является, какъ позорная казнь города-блудницы, измѣнившей союзу, или завѣту обрученія съ Господомъ. — (Обнажу основанія, можно переводить также: обнажу тайны ея — ср. Ам. III, 7). Такимъ образомъ, у насъ пополняется вышераскрытая Θεοφάνεια (богоявленіе): Господь придетъ судиться съ землей въ нарушеніи брачнаго союза съ Нимъ черезъ блудъ идолопоклонства; мысль объ этомъ-то брачномъ союзѣ, выражающемся въ истинномъ благочестіи, проходитъ черезъ всю Библію и особенно чрезъ Пѣснь пѣсней, Іеремію, Іезекіиля и Осію; съ точки зрѣнія этой-то идеи идолопоклонство всегда называется въ Библіи измѣной, блудомъ, какъ и здѣсь.

Та же мысль—въ слѣд. *стихѣ 7*. Конечно здѣсь разумѣется не блудъ въ прямомъ смыслѣ, и едвали набранные въ храмы идоловъ дары блудныхъ женъ, какъ думаетъ бл. Θеодоритъ, но согласно преп. Ефрему и бл. Іерониму и Иринею псковскому,—вообще всѣ украшенія и богатства столицы, собранныя при помощи космополитической и языческой культуры; мысль та, что внѣшняя красота города собрана чрезъ религіозный компромиссъ, чрезъ идолопоклонство: поэтому она и сдѣлается достояніемъ блудодѣйной Ниневіи, ея храмовъ и пиршествъ.

Со *стиха 8-го* начинаются существенныя разночтенія между русскимъ и славянскимъ текстомъ, къ разбору которыхъ мы и обратимся. Существеннѣйшее заключается въ томъ, что еврейскіе масореты читаютъ этотъ стихъ въ 1 лицѣ, опи-

сывая въ немъ свою собственную печаль („объ этомъ я буду плакать и рыдать"), и LXX переводятъ его въ 3-мъ лицѣ, относя картину къ олицетворенной Самаріи; также древній сирійскій переводъ, употребляющій здѣсь еще повелит. наклоненіе, а халдейскій—изъявительное, но множ. числа, т. е. разумѣя жителей Самаріи. Такимъ образомъ, древнія чтенія за славянскій съ греческаго текстъ, но у бл. Іеронима и Ефрема Сирина читается согласно съ масоретами. Что касается до контекста, то умѣстно и то, и другое пониманіе, потому что нѣкоторое олицетвореніе Самаріи имѣется и въ предыдущихъ стихахъ. Однако все же какъ ни сроденъ характеръ пророческаго плача о Самаріи съ плачемъ Іереміи о Іерусалимѣ, но думается пониманіе LXX имѣетъ преимущество со стороны связи съ дальнѣйшими стихами: тамъ идетъ рѣчь о судьбѣ отдѣльныхъ городовъ и имъ тоже указывается плачъ и горе (ст. 16), при чемъ такое же уподобленіе птицамъ. Въ частности шакалы, упоминаемые здѣсь, дѣйствительно воютъ у развалинъ, и страусы надъ раздавленными яйцами, которыя они кладутъ въ пескѣ. Филологическаго объясненія разночтенію не даютъ комментаторы; въ теперешнемъ евр. текстѣ вездѣ стоитъ префиксъ перваго лица א (алеф), тогда какъ префиксъ 3 лица женскаго рода ת (тав); между тѣмъ въ этомъ стихѣ слова, предшествующія этимъ глаголамъ, оканчиваются то на ת (тавъ), то на ה (ге), т. е. на буквы почти одинаковыя по написанію. За всѣмъ тѣмъ остается вопросъ: греки ли отдернули послѣднія буквы предыдущихъ словъ къ послѣдующимъ, или наоборотъ, — масореты отодвинули первыя буквы глаголовъ въ флексіи предшествующихъ? Разночтенія: „*зміевъ*" (у отцевъ: „драконы") и „*шакалы*" объясняется различнымъ синонимическимъ переводомъ одного и того же еврейскаго слова תַּנִּים (танимъ), которое означаетъ у Іез. XXIX, 3, крокодилъ, драконъ, а LXX-ю переводится большею частію (въ др. мѣстахъ Библіи) какъ *сиринъ*, каковымъ словомъ здѣсь-то переведено слово: „страусъ", передаваемое въ прочихъ мѣстахъ славянскою Библіей тѣмъ же словомъ „струфіоны", какъ и у бл. Іеронима называется страусъ.—Слѣдовательно, LXX переводчиковъ имѣли другой порядокъ словъ въ евр. текстѣ, нежели теперешній, т. е. вѣроятное это слово „танимъ" было послѣднимъ, и съ предпослѣднимъ בְּנוֹת (бенот), что теперь переводится: „плачъ",—читалось „*дщерей* (отъ בַּת (ббать); возможно, что LXX разумѣли подъ этимъ выраженіемъ *самокъ страусовыхъ*, plur. בְּנוֹת—бенотъ—дочь) *сиринскихъ*".

Ст. 9. „*Понеже одержа язва ея*", по-русски: „*потому что болѣзненно пораженіе ея*". Названіе здѣсь Самаріи

9. Ѳ. Ѩкѡ ѡдержа҃ ра҃зва ѥ҆мѹ, понѐже прїи́де да́же до Ю҃ды, и҆ коснѐсѧ до вра́тъ люде́й мои́хъ да́же до Іерѹсали́ма.

9. Потому что болѣзненно пораженіе ея, дошло до Іуды, достигло даже до воротъ народа моего до Іерусалима.

10. Ї. Ѩ҆же въ Гѳѳ҃ѣ не велича́йтесѧ и҆ Іенаки́млѧне не сограждáйте и҆̀з до́мѹ на посмѣ́нїе, пе́рстїю посы́плите посмѣ́нїе ва́ше.

10. Не объявляйте объ этомъ въ Геоѣ, не плачьте тамъ громко; но въ селеніи Офра покрой себя пепломъ.

чрезъ мѣстоименіе 3-го лица заставляетъ думать, что этотъ сравнит. объективный тонъ является скорѣе продолженіемъ рѣчи въ 3-мъ лицѣ, а не въ 1-мъ, т. е. склоняться въ пользу греческо-славянскаго толкованія предыдущаго стиха. Пророкъ хочетъ указать на полное внутреннее разложеніе самарійскаго царства десяти колѣнъ: оно неисцѣлимо. Напрасно думаютъ, будто здѣсь слѣдуетъ разумѣть только нашествіе ассиріянъ на Іерусалимъ послѣ завоеванія Самаріи: рѣчь идетъ вообще о духовной заразѣ идолопоклонства, распространившейся даже до Іерусалима, а затѣмъ уже и о слѣдующемъ за нею по пятамъ политическомъ раззореніи. Разночтеніе перваго слова этого стиха остается не разъясненнымъ ни у Розенмюллера, ни у другихъ: вѣроятно евр. прилагательное жен. рода אֲנוּשָׁה (аноша) приняли за глагольную форму отъ основы אָנַשׁ (анашъ)— привыкать, отсюда — пожалуй — овладѣвать.

Ст. 10. Имѣя въ виду конечный результатъ духовной болѣзни Самаріи, состоящій въ ея будущемъ внѣшнемъ позорѣ, не смотря на теперешнее кажущееся величіе, пророкъ прибѣгаетъ къ обычному въ Библіи способу подчеркиванія мысли: *„не возвѣщайте объ этомъ въ Геоѣ“* и пр., какъ и Давидъ оплакивалъ смерть Саула 2 Цар. I, 20: „не разсказывайте въ Геоѣ, не возвѣщайте на улицахъ Аскалона, чтобы не радовались дочери филистимлянъ“ и пр. Эти два города упоминаются, можетъ быть, какъ на вѣки устрашенные враги Израиля, которые тщетно желали овладѣть ковчегомъ завѣта (ср. также пс. XXIV, 2); а теперь этотъ страхъ ихъ прекратится, когда до нихъ дойдетъ вѣсть о паденіи царства. Здѣсь евр. чтеніе вѣрнѣе (бегетъ алтагиду—созвучіе), и LXX читали: бегет алтагдилу — отъ глагола גָּדַל (гадал) — возвеличивать; такъ читали и Кириллъ Ал. и бл. Ѳеодоритъ, но Ефремъ Сиринъ и бл. Іеронимъ держатся масоретскаго текста. Далѣе разночтеніе усложняется; по-русски — съ еврейскаго: *„плачемъ не плачьте“*—получили: *„не плачьте тамъ громко“*, а славянскіе перевели съ греческаго: *„енакимляне не сограждайте“*, а въ греческомъ было не „οἱ ἐναχείμ“, но — οἱ ἐν ἀχείμ, т. е. въ городѣ Акко (Суд. I, 31), что выражается та-

ві. Ѡбита́ющам до́брѐ во гра-
дѣ́хъ свои́хъ, не и҃зы́де живу́щам
въ Сеннаа́рѣ, пла́читесѧ до́му
(сѹ́щагѡ) близъ е҆́ѧ, прі́и҃метъ ѿ
васъ глаѕ҃ болѣ́знеи҃.

11. Переселяйтесь, жительницы Шафира, срамно обнаженныя; не убѣжитъ и живущая въ Цаанѣ, плачъ въ селеніи Ецель не дастъ вамъ остановиться въ немъ.

кимъ же начертаніемъ евр. буквъ, какъ и слово: „плачемъ“, а именно בָּכוּ вм. בְּעַכּוֹ (бакко вм. беакко), откуда возстановляется и параллелизмъ, подобно 2 Ц. I, 20.—Но далѣе LXX вопреки созвучію читали не תִּבְכּוּ (тибко), но תִּבְנוּ (тибно) — и вмѣсто: „плачьте“ переводили „сограждайте“, т. е. производили отъ гл. אָבַן (абан)—утѣснять, сгущать, даже вѣроятнѣе— отъ бана — строить, оттуда — сограждайте. Дополненіе этого глагола слѣдовало дальше *„изъ дому на посмѣяніе, перстію посыплите посмѣяніе ваше“*, а по-русски „но въ селеніи Офра покрой себя пепломъ“ и пр.; бл. Іеронимъ переводилъ черезъ нарицательное: „въ дому пепла пепломъ посыплетесь“, а преп. Ефремъ читалъ: „въ Ефрафѣ“ вм. Офра; да и думается, что не отсутствовали основанія упоминать эти іудейскаго царства города при предсказаніи бѣдствій царства израильскаго, потому что это бѣдствіе не пройдетъ благополучно и для жителей Іудеи. По справедливому замѣчанію Розенмюллера, здѣсь уже потому удобнѣе видѣть собственныя имена, что такъ лучше выдерживается параллелизмъ съ предыдущимъ выраженіемъ о Геѳѣ и Акко, съ которыхъ начинается игра словъ (т. е. собственнаго имени и однозвучащаго глагола); ср. Соф. II, 4; Ис. XXI, 2; Іер. VI, I. Напротивъ, въ славянскомъ пониманіи является много синонимовъ. Дѣйствительно, разночтеніе здѣсь только и заключается въ томъ, собственное ли или нарицательное (пепелъ) значеніе усваивать еврейск. слову עַכְרַת (афра). Смыслъ стиха слѣдовательно тотъ: пораженіе Самаріи ужасно: пусть о немъ не знали бы враги (тогда какъ они знаютъ и величаются, ср. Ис. XXXVI, 19), а пусть примутъ это во вниманіе іудеи (тогда какъ они вовсе не хотятъ вразумиться карой надъ Самаріей и продолжаютъ свои беззаконія; см. напр. Іез. XVI).

Ст. 11. Жительница Шафира, — по свидѣтельству Евсевія, — небольшого городка подъ Асколономъ; названіе города означаетъ: „прекрасная“, почему это выраженіе и переведено LXX-ю: *„добрѣ обитающая“*. Далѣе по-русски: *„срамно обнаженная“*, и по LXX: *„во градѣхъ твоихъ“*, съ еврейскаго עֶרְיַת בֹּשֶׁת (ерейа бошет), изъ коихъ первое слово, означающее „наготу“, переведено какъ „города твои“ отъ עָר (р)—городъ, עָרִיךְ (арейка)—города твои. Очень естественно.

ві. Кто̀ нача̀ во бл҃га҃м҃ всели́вшейсѧ въ болѣ́знехъ; ѩ҆кѡ снидо́ша зла҃м҃ ѿ Гд҃а на вра́та Іерусали́мл҃ѧ.

12. Горюетъ о своемъ добрѣ жительница Мароѳы, ибо сошло бѣдствіе отъ Господа къ воротамъ Іерусалима.

что рядъ упоминаемыхъ здѣсь городовъ, въ другихъ мѣстахъ Библіи почти вовсе не встрѣчающихся, не былъ знакомъ александрійскимъ переводчикамъ, а такъ какъ города подобраны пророкомъ именно такіе, которыхъ названія означаютъ какое-либо нарицательное качество, то переводчики, и переводили ихъ въ видѣ нарицательныхъ именъ. Далѣе: *„не изыде живущая въ Сеннаарѣ“*, а въ русскомъ *„не убѣжитъ и живущая въ Цаанѣ“*, собственно цеананъ (см. I. Нав. XV, 37), что по. переводу съ евр. языка означаетъ „исходъ“.

И такъ мы замѣчаемъ, что видимое разнообразіе предсказанныхъ пророками казней имѣетъ ближайшее отношеніе къ созвучію этихъ казней съ разными городами: вотъ разгадка, почему именно эти-то маловажные города упоминаются. Такимъ образомъ это названіе возможно объяснить съ достовѣрностью, хотя всѣ древніе переводы читаютъ его различно: то Сеннааръ, то—Энанъ (бл. Ѳеодоритъ), то—Цоанъ, Цаанъ и проч.; едва ли найдется три согласныхъ другъ другу древнихъ чтенія. Гораздо труднѣе протолковать дальнѣйшія слова: *„плачъ въ селеніи Эцель не даетъ ей остановиться“*; а LXX: *„плачитеся дому (сущаго) близъ ея* (Эцель), *пріиметъ отъ васъ язву болѣзней“*; а преп. Ефремъ: „плачъ Бетъ-Узелъ, пріиметъ отъ васъ язву болѣзней“. У другихъ парафрастовъ и отеческихъ толкователей др. разночтенія. Смысла опредѣленнаго здѣсь толкователи не добились (ни даже Риссель, написавшій толкованіе на VII гл. Михея въ 300 стр.); созвучія тутъ нѣтъ между названіемъ города и его грядущей судьбой, но есть противопоставленіе по смыслу. Эцель или Узелъ — означаетъ сторона, сосѣдство; этотъ-то Бетъ-Узелъ останется пусть вамъ для остановки въ немъ. Можетъ быть съ этимъ городомъ соединялась мысль о гостепріимномъ перепутьѣ. Итакъ жители Исхода (Цеанона) не уйдутъ, а плачъ въ городѣ Сосѣдства (Бетъ-Узелѣ) помѣшаетъ вамъ заходить въ него на перепутьѣ.

Ст. 12. „Горюетъ о своемъ добрѣ жительница Мароѳа“, славян.: *„кто нача во благая вселившейся въ болѣзнехъ“*, конецъ стиха = русскому: „яко снидошася злая во врата Іерусалима“. Опять видимъ, что LXX переводятъ, какъ нарицательное, имя города. „*Ибо горюетъ*“ כִּי־חָלָה (ки-хала) LXX читали מִי־חָחֵל (ми-гехел) — „кто начинаетъ“. Такъ читали св. Кириллъ и Ѳеодоритъ; согласно съ русскимъ бл. Іеронимъ

ѓі. Шꙋмъ колесни́цъ и ко́нникꙋвъ: живꙋщаѧ въ Лахі́сѣ нача́лница грѣха̀ тѣ̀ е҆́сть дще́ри Сіѡ́ни, ꙗ҆́кѡ въ тебѣ̀ ѡ҆брѣто́шасѧ нечести́ꙗ Ізі́лева.

ѓ҆. Сегѡ̀ ра́ди да́стъ посила́емыѧ да́же до насле́діѧ Гѳ҃ова, домы сꙋ́етны: вотщѐ быша цр҃е́мъ Ізі́левымъ.

13. Запрягай въ колесницу быстрыхъ, жительница Лахиса; ты—начало грѣха дщери Сіоновой, ибо у тебя появились преступленія Израиля.

14. Посему ты посылать будешь дары въ Морешеоъ-Геоъ; но селенія Ахзива будутъ обманомъ для царей Израилевыхъ.

и Ефремъ, который однако вмѣстѣ съ восточными парафрастами переводитъ Мароѳа — нарицательнымъ; слово это означаетъ *горечь*. Такимъ образомъ отъ Бетъ-Узелъ (ст. 11) идетъ, сближеніе синонимическихъ понятій безъ отрицательной частицы и затѣмъ безъ созвучія, по одному только логическому приближенію. Городъ Мароѳа (I. Нав. XV, 35) былъ въ колѣнѣ Іудовомъ и, можетъ быть, раззоренъ и ограбленъ ассиріянами во время осады Іерусалима при царѣ Езекіи, къ каковой всѣ древніе толкователи относятъ послѣднія слова стиха.

Ст. 13. Запрягай רֶכֶשׁ (рехом), толковники читали חֲמָס (хамам), что значитъ „*шумъ*“. На сей разъ съ ними согласенъ и бл. Іеронимъ, но Ефремъ стоитъ за масоретовъ соотноситъ это мѣсто съ 4 Цар. XIV, 20, гдѣ говорится о колесницахъ или коняхъ, на которыхъ возвратили изъ Лахиса тѣло царя Амассіи, убитаго подданными. Возможно, что пророкъ напоминаетъ это беззаконіе городу и предсказываетъ, что ему вновь придется запрягать своихъ коней, но уже для бѣгства. Игра словъ здѣсь уже только въ созвучіи, а не въ смыслѣ: конь — рекеш, а городъ Лакишъ (לָכִישׁ).

Ст. 14. Читается почти одинаково. „Морешет-Геоъ“ переведено чрезъ „*наслѣдники Геовы*“, что имѣетъ резоны, ибо мы знаемъ, что Морешетъ — городъ іудейскій, а Геоъ былъ такимъ во время Давида, и потомъ вновь отнятъ филистимлянами, которые и называются поэтому его наслѣдниками. Но филистимляне не овладѣвали израилемъ послѣ Михея; гораздо лучше вмѣстѣ съ франц. толкователемъ XVIII вѣка Кокцейусомъ (Coccеius) переводить слово, что по русск. переводу „*данъ*“, а по славян. „*посылаемое*“ за отпущенную (Исх. XVIII, 2), отпускную грамату (שִׁלּוּחִים —шилухим), послѣ чего станетъ понятенъ предлогъ עַל (ал), стоящій предъ собств. именемъ (Морешетъ-Геоъ) и означающій не дательный падежъ (какъ выходитъ по совр. чтенію), но предлогъ: о, на, т. е. „ты дашь отпускную на Морешетъ-Геоъ, городъ іудейскій; откажешься отъ своего наслѣдства“. „*Домы суетны*“ LXX перевели съ собств. имени

ѓ. До́ндеже насл҃ѣдники приведу́ тебѣ́ живу́щаѧ въ Лаχі́сѣ насл҃ѣдіе да́же до Одолла́ма прі́йдетъ сла́ва дщери Сі҃ѡни.

15. Еще наслѣдника приведу къ тебѣ, жительница Мореша; онъ пройдетъ до Одоллама, славы Израиля.

Ахзивъ, которое означаетъ „обманъ"; это былъ городокъ близъ Іерусалима, исполненный идолами царскими, по свидѣтельству раввиновъ. Посему надѣющіеся на царскій родъ іудеевъ цари израильскіе будутъ обмануты.

Ст. 15. Толкователи, кромѣ нѣкоторыхъ отцевъ, видятъ здѣсь продолженіе предсказываемыхъ казней городовъ. Но обратите вниманіе на перемѣну рѣчи — *я приведу наслѣдника;* еще, т. е. совсѣмъ иного, чѣмъ тѣ грабители. Обратите далѣе вниманіе на то, что и слѣдующая глава совершенно противъ общаго тона рѣчи оканчивается подобнымъ же переходомъ къ мессіанскимъ временамъ: „непремѣнно соберу тебя, Іаковъ" и пр. Отсюда естественно согласиться съ мессіанскимъ толкованіемъ отцами и этого стиха. Дальнѣйшія слова русскаго текста не вполнѣ точно передаютъ еврейскій, который переводится: „до Одоллама пойдетъ слава Израиля", съ чѣмъ согласны и всѣ древніе толкователи. Пусть „жительница Мореша" представляетъ собою всего Израиля, но при чемъ же Одолламъ со стороны игры словъ? Слово это означаетъ „оправданіе народовъ", которое и послѣдуетъ, по III-й главѣ нашего пророка, съ пришествіемъ Мессіи, наслѣдника духовнаго винограда. Смыслъ такой: еще (иного) Наслѣдника приведу Я къ тебѣ жительница (Моего) Наслѣдія (=Мореша): Онъ — слава Израиля дойдетъ до Оправданія Народовъ.

Итакъ, какъ въ слѣдующихъ главахъ, такъ и въ этой, проводится въ полнотѣ идея противопоставленія путей Божіихъ, истинной жизни,—путямъ мірскимъ. Мы сказали, что въ этой главѣ пророкъ бичуетъ заблужденія, озирая ихъ въ ширину, а въ слѣдующей—въ высоту (по сословіямъ), а въ слѣдующей (III-й) еще въ глубину, т. е. по различнаго рода порокамъ сердецъ человѣческихъ. Начавъ съ общаго противопоставленія теперешней гордости Самаріи и Сіона — ихъ внутренняго безобразія и грядущаго уничиженія, и заключивъ картину плачемъ, пророкъ обращается къ тѣмъ отдѣльнымъ внѣшнимъ красотамъ, коими гордились царства, назвавъ свои города почетными именами: съ ними будетъ какъ разъ противъ смысла ихъ имени; напротивъ, оправдаютъ свои имена тѣ города, что названы именами печальными—Офра и Мароѳа (къ сожалѣнію малоизвѣстны эти города и потому трудно сказать, являются ли они въ глазахъ пророка представителями колѣнъ, или каждый изъ нихъ представителемъ всего народа сообразно

ѕі. Ѿбросни́сѧ, и ѡстризи́сѧ по ча́дѣхъ свои́хъ млады́хъ: разшири҆ ѡбросне́нїе твое҆ ꙗ҆кѡ ѻре́лъ, поне́же пле҃не́ни бы́ша ѿ тебе҆.

16. Сними съ себя волосы, остригись, скорбя о нѣжно любимыхъ сынахъ твоихъ; расширь изъ-за нихъ лысину, какъ у линяющаго орла, ибо они переселены будутъ отъ тебя.

съ тѣмъ изъ имѣющихъ постигнуть его бѣдствій, которое совпадаетъ съ городомъ по имени). Но какъ безчестной и коварной политикѣ пророкъ во II-й главѣ противопоставляетъ истинное церковное единство людей въ стадѣ Божіемъ, такъ и здѣсь въ гл. I-й различнымъ горделивымъ именамъ городовъ противопоставляетъ ихъ униженія и грядущаго отъ Бога Наслѣдника царства израильскаго, котораго слава будетъ не въ любодѣйныхъ дарахъ, но въ оправданіи народовъ; Онъ-то воцарится на развалинахъ погибшаго мірскаго царства, Онъ-то скрѣпитъ и соединитъ въ одно стадо (II, 13) распадающійся народъ.

Ст. 16. Еще разъ бросаетъ пророкъ взглядъ на беззаконную землю и предвидя ея близкое раззореніе, снова, какъ и въ ст. 8, приглашаетъ къ плачу о погибающихъ городахъ и людяхъ. „Сними съ себя волосы... расширь лысину, какъ у линяющаго орла". Орелъ силенъ и прекрасенъ, но во время линянія печаленъ и безсиленъ. Такъ и земля іудейская и израильская напрасно возносится своей силой: она—при концѣ, и вся страна раззорится, обнищаетъ, облиняетъ, какъ тотъ же орелъ.

Нарисовавъ въ I главѣ картину теперешняго видимаго благополучія страны и ея будущаго раззоренія, пророкъ въ главѣ II-й раскрываетъ внутреннее безобразіе Израиля, жестокость, безнравственность и лицемѣріе его духовныхъ и свѣтскихъ правителей. Та же идея противопоставленія истинной богоугодной жизни наличному злу и неправдѣ проходитъ и чрезъ эту главу. Перечисляемыя въ ней беззаконія начальниковъ не являются частными грѣхами народа, послѣ общаго, указаннаго въ 1-й главѣ и заключающагося въ идолопоклонствѣ: но какъ бы только другою стороною той же самой вины Израиля. Такое общее значеніе этихъ грѣховъ,—т. е. царящаго всюду насилія и лжи и сознательнаго попранія правды,—явствуетъ изъ того, что они представляются здѣсь непосредственною причиною грядущаго переселенія народа (на что указываетъ преп. Ефремъ). — Глава собственно раздѣляется на три прещенія; правителямъ, пророкамъ и народу; все это заключается обѣтованіемъ о стадѣ духовномъ.

Глава̀ в̄.

а̄. Бы́ша помышлм́ающе тр҃ды, и дѣлающе злà на ло́жахъ свои́хъ, и́ к҃пнш со днéмъ соверша́х҃ та́: понеже нє воздвигóша къ Бг҃ рр҃къ своихъ:

Глава 2.

1. Горе замышляющимъ беззаконіе и на ложахъ своихъ придумывающимъ злодѣянія, которыя совершаютъ утромъ на разсвѣтѣ, потому что есть въ рукѣ ихъ сила!

Стихъ 1-й изображаетъ безнравственную жизнь аристократіи, которая, будучи безнаказанна и лишена страха Божія и праздна, какъ бы всю свою мысль направляетъ къ измышленію и исполненію разныхъ беззаконныхъ предпріятій; праздность и произволъ—это тѣ двѣ ужасныхъ змѣи, которыя ввели въ грѣхъ вѣроломнаго убійства Давида и затѣмъ Ахава. На преступленіе послѣдняго какъ бы прямо указываетъ 2-й стихъ: „пожелаютъ полей и берутъ ихъ силой“ и пр. Но остановимся еще на разночтеніи нашего стиха. *„Горе замышляющимъ беззаконія“;* а по славян. *„быша помышляюще труды“*. „Горе“ — הוֹי (гой) толковники перевели отъ сл. הַיְ (гайу) — были; между тѣмъ подобное же евр. выраженіе въ 1 стихѣ XXIII-й гл. Іереміи переведено правильно: „горе пастыремъ“ и пр. *„На ложахъ своихъ“*. Это выраженіе въ Библіи означаетъ совершенное отожествленіе духа человѣка съ какимъ-либо содержаніемъ. Въ пс. CXVIII праведникъ на ложѣ своемъ вспоминаетъ о величіи Божіемъ, также въ 62-мъ; напротивъ злодѣи даже и во снѣ не покидаютъ коварныхъ мыслей — пс. XXXV, 5. Кто, дѣйствительно, не знаетъ, что, когда насъ волнуетъ или интересуетъ какая-либо мысль, то она воспроизводится и въ ночномъ снѣ? „Утромъ на разсвѣтѣ“ торопятся утолить поскорѣе свою корыстную жажду, какъ пьяницы, принимающіеся за вино съ утра: „горе возстающимъ заутра и сикеру гонящимъ“. Далѣе пророкъ объясняетъ возможность такого поведенія: *„потому что въ рукахъ ихъ есть сила“*; славянское: *„понеже не воздвигоша къ Богу рукъ своихъ“*. То и другое чтеніе не вполнѣ понятнымъ образомъ получается съ еврейскаго, которое собств. означаетъ: „потому что есть къ Богу руки ихъ“. LXX вѣроятно и переводили какъ Іеронимъ: „противъ Бога руки ихъ“, но тогда бы вмѣсто префикса לְ (ле) было бы בְּ (бе), (сравн. Быт. XVI, 12 объ Измаилѣ). Другіе, напр., русскіе переводчики, читаютъ или לְאֵל (ле-эл) не „къ Богу“, но „къ этому“, какъ и переводится это слово въ Быт. XIX, 8: „мужамъ тѣмъ“ (הָאֵל—га-эл): или слово „эл“ переводятъ въ смыслѣ сила: „ибо есть къ силѣ рука ихъ“ (ср. Притч. III, 27, Быт. XXXI, 29). Это значеніе

в. Й желáхѫ сéлъ и грáблѧхѫ сирѡ́тъ, й дóмы ѿимáхѫ, й расхищáхѫ мѫ́жа й дóмъ егѡ̀, й мѫ́жа й наслѣ́діе егѡ̀.

2. Пожелаютъ полей, и берутъ ихъ силою, домовъ, — и отнимаютъ ихъ; обираютъ человѣка и его домъ, мужа и его наслѣдіе.

слова „эл“ принято считать первоначальнымъ, а означеніе имъ понятія „о Богѣ“ — выводнымъ: Богъ есть сила. Но въ виду того, что этотъ корень чуть ли не на всѣхъ семитическихъ нарѣчіяхъ означаетъ Бога, трудно сказать, свойство ли дало названіе лицу, или, напротивъ, имя Божіе переносилось на личности, Ему подобныя своимъ возвышеніемъ изъ ряду другихъ, какъ въ пс. LXXXI-мъ. Пожалуй можно именно переводить: „у Бога руки ихъ“ собств. буквально: „къ Богу стояніе рукъ ихъ“. Богъ нерѣдко даетъ въ В. Завѣтѣ временную власть нечестивымъ (Фараону, Навуходоносору, или царямъ еврейскимъ же, какъ Ахаву, Манассіи), чтобы затѣмъ вдвойнѣ посрамить ихъ Своею казнью и вдвойнѣ прославить Свое имя. Есть въ Библіи мѣсто, которое предъявляетъ понятіе, среднее между личностью Бога и свойствомъ силы; это именно 3 Цар. XX, 23, гдѣ говорится, что Богъ израильтянъ есть Богъ горъ, при чемъ подъ этимъ словомъ (Эл, Элогим) разумѣется собственно сила; вѣдь еще съ исторіи Авраама и Іакова видно, что отношеніе къ Богу понималось прежде всего какъ жизненный успѣхъ, какъ сила; такъ и объясняетъ Премудрый скорби Іакова у Лавана и послѣдовавшее затѣмъ обогащеніе: „дабы онъ зналъ, что благочестіе всего сильнѣе“ (Прем. X, 12). Разность именно еврейской религіи отъ другихъ симитическихъ въ томъ, что сила Іелова являлась не безсодержательная, какъ у боговъ пр. народовъ, но именно какъ *святая*, какъ благочестіе; семитъ могъ бы перевести: „чтобы онъ зналъ, что въ благочестіи есть Богъ“, т. е. что къ истинному Богу, — къ успѣху, къ пониманію жизни нужно идти путемъ благочестія, добродѣтели; силы мірскія естественно выставляли другихъ боговъ—Вааловъ,—но безъ этого свойства добродѣтели, почему къ нимъ спеціально прилагается названіе *грѣха* (объ Іеровоамѣ: онъ ввелъ Израиля во грѣхъ, т. е. чрезъ культъ тельцовъ), или любодѣянія; знаменательны въ этомъ отношеніи Іовъ XXXI, 24—29; Втор. XXXII, 15—18. Итакъ нашъ стихъ 1-й можно читать: „въ рукахъ ихъ сила“ и „руки ихъ къ Богу“ (впредь до кары).

Ст. 2-й. „*Пожелаютъ полей*“ и пр., по славянски: „*и желаху*“, какъ и дальнѣйшіе глаголы въ соверш. видѣ прошедшаго времени, что буквально-то не соотвѣтствуетъ поставленному здѣсь 1-му аористу въ евр. текстѣ; но это же время употребляется и въ общемъ видѣ: „*всякій разъ когда*“, что

Г. Сегѡ̀ ра́ди сі́м гд҃е́тъ Гд҃ь: се́ а҃зъ помышля́ю на пле́мя сіе́ зла́я ѿ ни́хже не подви́гнете вы́й ва́шихъ, и҃ не по́йдете про́сти внезапу̀, я҃кѡ вре́мя зло е́сть.

3. По сему такъ говоритъ Господь: вотъ Я помышляю навесть на этотъ родъ такое бѣдствіе, котораго вы не свергнете съ шеи вашей, и не будете ходить выпрямившись; ибо это время злое.

по гречески обыкновенно выражается ὅταν, а по-русски можетъ обойтись точно также безъ всякаго союза; это одинъ изъ многихъ сходныхъ оборотовъ нашей рѣчи и еврейской. Слово „сиротъ“ не имѣетъ у масоретовъ соотвѣтствующаго, такъ что остается неизвѣстнымъ, выпало ли оно впослѣдствіи, или напротивъ вошло по ошибкѣ въ греческій текстъ. Нравственный смыслъ стиха буквально совпадаетъ съ притчей Наѳана пророка по поводу грѣхопаденія Давида; а слова: „поле, мужъ, наслѣдіе“ напоминаютъ грабительство Ахава. Можетъ быть пророкъ нарочно желаетъ сравнить современные пороки сильныхъ міра съ этимъ злодѣяніемъ, чтобы крѣпче повѣрили изрекаемой затѣмъ угрозѣ чрезъ воспоминаніе той ужасной участи, которой подверглось многочисленное потомство Ахава отъ руки Іуя, начиная съ самого царя Іорама, убитаго на полѣ Навуѳея (4 Цар. IX, 24—27, см. и X гл.), что произошло лѣтъ за 80 до пророчествованія Михея, если подъ царствованіемъ Іоѳама разумѣть и года его правленія при отцѣ.

Ст. 3-й. Различныя выраженія усиливаютъ значеніе бѣдствія: *„его не свергнутъ съ шеи“* — намекается на рабство, на ярмо; *„время злое“*, т. е. бѣдствіе какъ бы переполняетъ сознаніе и рѣчь изъ описательной переходитъ въ восклицаніе; ср. предсказанія І. Христа о погибели Іерусалима, или Его выраженія: „дни отмщенія“. Такъ и здѣсь въ слѣд. стихѣ указывается значеніе грядущаго горя съ всемірной точки зрѣнія, Іеремія точно также предсказываетъ такое горе іудеямъ, которое выше ихъ ожиданія, (XXVI, 3, XXXVI, 3). Таково именно и было плѣненіе Вавилонское, которое они видимо не представляли возможнымъ (Мих. III, 11—12), надѣясь на вѣчность Іерусалима и храма, что и побуждало ихъ бороться съ Вавилономъ, даже послѣ перваго и второго плѣненія, посредствомъ политическихъ связей съ Египтомъ. Пророкъ Амосъ въ V-й главѣ тоже предсказываетъ за безсудность и взяточничество полную погибель Израилю и переселеніе въ Дамаскъ, какъ наказаніе за тѣже беззаконія, что и здѣсь во II-й гл. Михея. Ст. 16. V-й гл. Амоса, предсказывающій о горькомъ плачѣ и искусныхъ плакальщицахъ на улицахъ израильскихъ,

д. Въ тóй дéнь пріи́метсѧ на вы̀ прúтча, ѝ воспла́четсѧ пла́чь съ пѣ́снію, глаго́лющь: бѣ́дство пострада́хомъ: ча́сть людéй мои́хъ ѝзмѣ́рисѧ оу̀жемъ, ѝ не бѣ̀ возбранѧ́ѩй е́го̀, ѝ́же ѿвратитцсѧ: села ва́ша раздѣле́на бы̀ша.

4. Въ тотъ день произнесутъ о васъ притчу, и будутъ плакать горькимъ плачемъ и говорить: «мы совершенно раззорены! удѣлъ народа моего отданъ другимъ; какъ возвратится ко мнѣ! поля наши уже раздѣлены иноплемянникамъ».

вполнѣ соотвѣтствуетъ ст. 4-му Михея и точно также имѣетъ въ виду неожиданность для народа грядущаго бѣдствія. Изъ Амоса, какъ и Михея III, 11,—ясно, что іудеи, подобно своимъ потомкамъ—современникамъ Христа, даже плохо сознавали свою неугодность Богу, будучи сравнительно исправны въ служеніи жертвъ и обрядовъ. Пророки здѣсь являются проповѣдниками *жизненной религіи*, вопреки формальной или исключительно богослужебной, что яснѣе всего у Ис. I, Амос. V Мих. VI, пс. XLIX и пр. Разночтеніе этого стиха, а равно и первой половины слѣдующаго совершенно ничтожно.

Ст. 4. Теперешнему безнаказанному торжеству іудейской аристократіи, ея произволу и роскоши, противопоставляется будущее горе и раззореніе. Но почему оно называется *притчею*, это не вполнѣ понятно; общій смыслъ, вѣроятно, тотъ же, что и въ угрозахъ Второзаконія: ты станешь притчею, т. е. *примѣромъ* того, какъ Богъ наказываетъ непокорный народъ; но вѣроятно нѣкоторая соль кроется въ самомъ выраженіи: „мы совершенно раззорены“. Можетъ быть Михей спеціально пророчествуетъ о плачѣ Іереміи надъ раззореннымъ Іерусалимомъ. Слово שֹׁדַד (шадад) означаетъ совершенное уничтоженіе города; Наумъ употребляетъ параллельный образъ о Неневіи: „всякій побѣжитъ отъ нея и скажетъ: „Неневія раззорена“ (III, 7). „*Удѣлъ народа моего отданъ другимъ*“, по славянски: „*часть людей моихъ измѣрися ужемъ*“. Собств. буквально: „удѣлъ народа моего перемѣнитъ“ (т. е. Богъ?), но эта конструкція не естественна. Послѣднее слово יָמִיר (ямиръ) LXX читали за יָמִיד (ямидъ—отъ гл. мада или мадад—измѣрять) и переводили: измѣрися ужемъ (землемѣрная вервь). Это, пожалуй, вѣрнѣе и означаетъ несомнѣнное завоеваніе врагами: земля какъ бы раздѣлена Богомъ въ достояніе врагамъ; ср. чудесную надпись: „взвѣсилъ, исчислилъ, раздѣлилъ“ и соотв. толкованіе Даніила, какъ и здѣсь у Михея далѣе говорится, что поля раздѣлены. „*Какъ возвратится ко Мнѣ*“, а славян. „*и не бѣ возбраняй его*“, что вѣрнѣе, потому что понимать подъ первымъ лицомъ Бога, какъ хотятъ толкователи,—нельзя, ибо Его всемогущество дѣлаетъ подобную фразу

ѕ. Сегѡ̀ ра́ди не бу́детъ тебѣ вмѣ́щѵщь оу́жа въ сонмѣ̀ Г҃дни.

ѕ. Не пла́читесѧ слеза́ми, нижѐ да слезѧ́тъ ѿ сѝхъ: не ѿве́ржетъ бо оу́коризны.

5. Посему не будетъ у тебя никого, кто бросилъ бы жребій для измѣренія въ собраніи предъ Господомъ.

6. Не пророчествуйте, пророки; не пророчествуйте, имъ, чтобы не постигло васъ безчестіе.

неумѣстной... *Какъ?* — по евр. אַיִךְ (эйк), и LXX читали אַיִן (эйн)—*нѣтъ*, что слав. всегда переводятъ: не бѣ; „ко мнѣ— לִי (ли) греки читали לוֹ (ло) — ему, его. Выраженіе: „и не бѣ возбраняяй, или помогаяй"—самое обычное для подтвержденія предыдущей мысли. Далѣе: „иноплеменникамъ (לְשׁוֹבֵב ле-шобеб) раздѣлены наши поля"; славян. же текстъ первое слово относитъ къ предыдущему и понимаетъ какъ неопр. наклоненіе гл. שׁוּב (шуб), переводитъ — „еже отвратитися"; и не было препятствующаго ему отвратиться, потеряться отъ Меня. Въ смыслѣ „иноплеменникъ" это слово едва ли употребляется; причастіе означаетъ: отдѣленный, смыслъ вообще темный въ обоихъ.

Ст. 5-й читается одинаково. „*Уже*", или вервь измѣренія означаетъ иногда удѣлъ (Нав. XVII, 14), но здѣсь, вѣроятно, рѣчь идетъ о нарѣзываніи земли по наслѣдству въ народномъ собраніи, что составляетъ всегда праздникъ для земледѣльческаго населенія и совершается почетными членами общества или аристократами. Но скоро не будетъ чего измѣривать—все отойдетъ ассиріянамъ, да и некому, ибо аристократы будутъ уведены въ плѣнъ.

Ст. 6-й. „*Не пророчествуйте пророки*", по LXX: „*не плачитеся слезами*". Начинается рядъ разночтеній. Русскій смыслъ тотъ, что истинному пророку заграждаютъ уста, грозя безчестіемъ. Отеческіе же толкователи читаютъ: „не плачьте" и изъясняютъ въ томъ смыслѣ, что плакать нужно не о внѣшнемъ бѣдствіи, но о грѣхѣ, его вызвавшемъ. Оба чтенія происходятъ отъ глагола נָטַף (натаф) — кропить (Іов. XXIX, 22), каковое слово у Іезек. XXI, 2 переводится и LXX-ю, и русскими какъ „пророчествовать". Частое удареніе словъ на слуховой органъ удобопляется каплямъ дождя. Судя по Втор. XXXII, 1 — 3 и по вышеуказаннымъ мѣстамъ, этотъ образъ относится къ сильной импонирующей рѣчи. „Чтобы не постигло васъ безчестіе", конечно переведено съ тѣхъ же словъ, какъ и славянское: „не отвержетъ укоризны", причемъ послѣднее слово принято въ винит. падежѣ, а подлежащаго нѣтъ. Однако эта мысль не только вводится сюда безъ связи, но не имѣетъ и яснаго разрѣшенія, въ родѣ, напр. III, 8. Во всѣхъ древ-

3. Глаго́лай: до́мъ Іа́кwвль разгнѣ́ва дх҃ъ Гд҃ень: не сі́и ли сѫ́ть начина́нія є҆гѡ̀; не словеса́ ли є҆гѡ̀ сѫ́ть добра́ съ ни́мъ, ѝ пра́вїи ходи́ша;

й. Ѝ пре́жде лю́дїе моѝ во вражду́ сопроти́вишасѧ, проти́ву ми́ру̀ своему́: ко́жу є҆гѡ̀ wдра́ша, є́же ѿ́ѧти оу҆пова́нїе сокрꙋше́нїе ратное.

7. О, называющійся домомъ Іакова! развѣ умалился Духъ Господень? таковы дѣйствія Его? не благотворны ли слова Мои для того, кто поступаетъ справедливо?

8. Народъ же, который былъ прежде Моимъ, возсталъ, какъ врагъ, и вы отнимаете какъ верхнюю, такъ и нижнюю одежду у проходящихъ мирно, отвращающихся войны.

нихъ восточныхъ переводахъ здѣсь разночтеніе. Слово „отвратитъ“, что на русскомъ „постигло“ неизвѣстно въ лексиконахъ въ подобномъ написаніи נַסַּג (насаг), а נָשַׂג (выговоръ — тотъ же—насаг), да и форма тутъ средняго залога. Можетъ быть, эти слова обращены къ ложнымъ предсказателямъ, предвѣщающимъ ложно миръ, милость Божію, за что Михей и др. истинные пророки грозятъ имъ безчестіемъ и ослѣпленіемъ. Тогда слѣдующій стихъ: „развѣ умалился Духъ Господень“ слѣдуетъ понимать въ томъ же смыслѣ, какъ отвѣтъ Иліи Охозіи (развѣ нѣтъ Бога въ Израилѣ?), пославшему къ ложнымъ предсказателямъ (4 Цар. I, 3).

Ст. 7-й читается LXX-ю иначе: „*глаголяй домъ Іаковль разгнѣва духъ Господень*“. Частицу восклицательную הֲ (ге) они приняли за членъ, который однако неумѣстенъ въ дѣепричастной формѣ, а причастіе — за активное. Русскій смыслъ (ср. бл. Іеронима) естественнѣе, какъ и Іеремія: „вы, которые названы именемъ Израиля“. Развѣ умалился Духъ Господень?“ здѣсь тоже слово, что Ис. L, 2: „развѣ коротка стала рука Моя?“ Съ этимъ толкованіемъ согласенъ и халдейскій парафразъ. Но вѣроятно истиннаго пророка не слушали именно по причинѣ зловѣщаго характера его предсказаній (вспомнимъ отзывъ Ахава о первомъ Михеѣ), поэтому онъ далѣе объясняетъ, что тому причиной не его характеръ, а беззаконія народа: „не благотворны ли слова Мои для поступающихъ справедливо?“ не такъ съ греческаго: „не словеса ли его добра суть и правіи ходиша?“ съ такимъ чтеніемъ не согласенъ текстъ у преп. Ефрема, который въ этомъ стихѣ держится русскаго чтенія и притомъ въ утвердительной формѣ; „вотъ слова Мои добры“. Смысла у LXX мудрено найти. Чтеніе евр. עִם־יָשָׁר (им. гайашар — для правильно... ходящаго) они переиначили въ וּמְהֵישָׁר (вема-яшар: и какъ прямые).

Ст. 8-й. Развитіе той же мысли: не пророкъ безъ нужды

ѳ. Сегѡ ра́ди старѣ́йшины люде́й мои́хъ и҃звергѹ́тсѧ и҃з домѡ́въ сла́дости своеѧ̀, лы́хъ ра́ди начина́ній свои́хъ ѿриновѣ́ни бы́ша, приближи́тесѧ гора́мъ вѣ́чнымъ:

9. Женъ народа Моего вы изгоняете изъ пріятныхъ домовъ: у дѣтей ихъ вы навсегда отнимаете украшеніе Мое.

грозенъ, но народъ недостоинъ благопріятныхъ предсказаній: „народъ же, который прежде былъ Моимъ, возсталъ, какъ врагъ“. Не единственная укоризна на народное нечестіе. Все та же идея о духовномъ служеніи Богу. Тщетно народъ считаетъ себя достояніемъ Божіимъ и своихъ враговъ за враговъ Божіихъ (Быт. XII, 3): онъ былъ народомъ Божіимъ лишь пока поступалъ справедливо, а теперь—врагъ Божій; въ этомъ смыслѣ Исаія и Іезекіиль называютъ Израиля Содомомъ; на этихъ же выраженіяхъ зиждется ученіе ап. Павла о духовномъ Израилѣ и чадахъ Авраама по вѣрѣ. Замѣчательно, что идея единенія съ Іеговой у израильтянъ, начиная съ откровеній Аврааму, носитъ на себѣ всегда телеологическую жизненную окраску. Жизнь есть какъ бы путь или борьба; въ ней много путей и много враговъ; каждый встрѣчается съ врагами и борется. Всѣ народы ходятъ по разнымъ путямъ, блуждаютъ и гибнутъ отъ враговъ. Одинъ только Израиль ходитъ путемъ истиннымъ во имя Господа Бога (Мих. IV, 5) и потому, имѣя Его Помощникомъ и Покровителемъ, надѣется одолѣть всѣхъ враговъ (см. Пѣснь Моисея, Анны, Захаріи и Богородицы). Но Богъ теперь и даетъ понять, что не формальное, завѣтное, но нравственное единство съ Нимъ нужно для спасенія. Безъ этого условія Самъ Израиль есть Его врагъ: не содѣйствовать ему будетъ Богъ, но его же казнить. Именно въ этомъ презрѣніи закона заповѣдей и заключается возстаніе Израиля противъ Бога: вы отнимаете одежды и пр. Тутъ уже не вельможи и пророки, но весь народъ обвиняется въ грабительствѣ, которое, и по свидѣтельству Исаіи, было распространено подъ Іерусалимомъ. Греческіе тутъ снова спутали: „и прежде людіе мои во вражду сопротивишася“ — смыслъ тотъ же, но далѣе: „противу миру своему; кожу его (чью?) одраша, еже отъяти упованіе, сокрушеніе ратное“. Отдѣльныя слова тѣ же, что и въ русскомъ текстѣ, но объяснить, какъ они ихъ перевели, мудрено, потому что и по гречески-то нѣтъ смысла; халдейскій согласенъ съ масоретами.

Ст. 9-й. Продолжается исчисленіе народныхъ беззаконій: сильные обижаютъ слабыхъ и изгоняютъ женъ изъ домовъ. LXX поняли это предложеніе вмѣсто активной формы въ пассивной, а слово, соотвѣт. „женъ“, перевели за подлежащее: „старѣйшины людей моихъ извергнутся изъ домовъ“ и пр.

і. Воста́ни и́ пойди́, и҃ко нѣ́сть тебѣ́ се́й поко́й нечистоты ра́ди, и́стлѣ́сте тлѣ́ніемъ,

10. Встаньте и уходите; ибо *страна* сія не есть мѣсто покоя; за нечистоту она будетъ разорена и притомъ жестокимъ разоренiемъ.

аі. Прогна́стесѧ никто́мже гони́ми: дх҃ъ поста́ви лжу́, и́ска́па тебѣ́ въ ві҃но́ и пі҃а́нство: и бу́детъ, ѿ ка́плн люде́й си́хъ,

11. Если бы какой либо вѣтренникъ выдумалъ ложь, и сказалъ: я буду проповѣдывать тебѣ о винѣ и сикерѣ; то онъ и былъ бы угоднымъ проповѣдникомъ для этого народа.

Вставленное здѣсь выраженіе LXX: „приближитеся къ горамъ вѣчнымъ“ едвали прибавлены толкователями, какъ думаетъ арх. Ириней, но скорѣе слова: „украшеніе Мое навсегда (отнимаете), они вмѣсто перваго слова הַדָּרִי (гадари), прочитали הָעָרִי (гаари), что означаетъ „горы“. Бл. Іеронимъ отказывается здѣсь истолковывать греческій текстъ по его запутанности.

Ст. 10-й снова читается различно; его вторая половина отнесена греками къ 11-му.—Здѣсь пророкъ рѣшительно предсказываетъ переселеніе, причемъ, по примѣру другихъ свящ. провидцевъ, представляетъ дѣло какъ бы совершившимся и выпроваживаетъ жителей вонъ. „Мѣсто покоя“ имѣетъ особенное значеніе въ сознаніи евреевъ; слова Апостола о томъ, что для нихъ еще не настало истинное субботство, указываютъ на то (Евр. III, 17—IV, 14), что подъ этимъ словомъ и праздникомъ іудеи разумѣли идеальную самоудовлетворенную жизнь. Апостолъ, какъ и Михей, объясняетъ, что она заключается не въ обѣтованной землѣ, не въ празднованіи седьмаго дня, а въ исполненіи слова Божія. Именно по Второз. XII, 9 этимъ же словомъ означается обѣтованная земля מְנוּחָה (минуха), т. е. земля покоя (Ср. Нав. I, 13 и пс. XCIV, 11). Народъ Мой сталъ врагомъ, а земля покоя перестала быть ею. Подобное противопоставленіе у Осіи I Лоамми — не Мой народъ. Дальнѣйшія слова этого стиха въ русскомъ переводѣ относятся къ землѣ, а въ славянскомъ къ людямъ, и потому глаголъ стоитъ во 2 лицѣ множ. числа. Вообще въ этомъ отрывкѣ идетъ противопоставленіе терминовъ уже не географическихъ, а философскихъ: — Богъ, народъ, покой; указывается, что какъ тамъ, такъ и здѣсь, содержаніе этихъ священныхъ понятій совершенно исчезло изъ народнаго сознанія.

Ст. 11-й различно читается почти всѣми древними переводчиками и толкователями, да и немногими, одинаково читаю-

щими, изъясняется различно. „Если вѣтренникъ выдумалъ ложь и сказалъ“... Слав. „Прогнастеся никимже гоними: духъ постави лжу“... Первыя три слова этого стиха славянскіе соединили съ послѣдними предыдущаго, который кончается: *разсореніемъ великимъ;* послѣднее слово 70 вмѣсто гл. марац производили въ искаженіи отъ глаг. халац—удалять и читали: *прогнастеся.* „Если бы мужъ вѣтренникъ выдумалъ; при прочтеніи условнаго союза לוּ (лу) за לֹא (ло-не); а вѣтренникъ тамъ собств. просто человѣкъ гуляющій, получаемъ: не мужемъ гонимы (вм. гуляющій)=прогнастеся никѣмъ же гонимы. Буквальное значеніе союза לוּ (лу) не условное, а желательное, какъ у бл. Іеронима: о, если бы я былъ мужемъ не (?) имѣющимъ духа, а говорилъ бы лучше ложь. Правильнѣе: „Если бы мужъ, водимый духомъ лжи искапалъ (т. е. толковалъ бы) вино и сикеру“. Такъ у Иринея псковскаго. Значеніе слав. перевода по Іерониму: духъ, т. е. Божій, остановилъ ложь и былъ во опьяненіе (т. е. во осужденіе). Но такія ухищренныя толкованія, кажется, излишни, потому что слово *духъ* вовсе не обязательно принимать въ смыслѣ: духъ Божій: ср. Іез. XIII, 3 и особенно слова перваго Михея о духѣ лжи въ ложныхъ пророкахъ (3 Цар. XXII, 20—24).

Пророкъ предсказывалъ народу гибель, но зная объ его нравственной косности, онъ выражаетъ увѣренность, что его никто не послушаетъ, потому что истина не дорога имъ, но противна. Напротивъ, только проповѣдь лжи и корыстолюбія угодна такимъ людямъ. Замѣчательно, что при противопоставленіи истинной жизни ложному ея направленію, провозвѣстники, указывая на неспособность слушателей принять ихъ слово, говорятъ о томъ, что только ложный предсказатель былъ бы для тѣхъ угоденъ (Угоднымъ проповѣдникомъ; послѣднее слав. слово: капля, буквал. кропящій, см. ст. 6). Таковы слова Спасителя Іоан. III, 11, а особенно V, 42—45. Пророкъ Исаія, встрѣтивъ подобное недовѣрчивое отношеніе къ пророчествамъ у Ахаза, противопоставляетъ его невѣрію великое пророчество уже не о частномъ избавленіи отъ израильтянъ и сиріянъ, но о грядущемъ Избавителѣ Эммануилѣ, рождаемомъ отъ Дѣвы. Точно также и здѣсь прор. Михей въ отвѣтъ на небрежное отношеніе къ его пророчествамъ нечестивыхъ современниковъ, желающихъ слышать только веселыя и вообще добрыя (ст. 6) предсказанія,—вдругъ рисуетъ имъ надо всѣмъ предстоящимъ раззореніемъ земли—картину грядущаго соединенія духовнаго Израиля, какъ и въ слѣд. главѣ—построеніе духовнаго Іерусалима вмѣсто раззореннаго Іерусалима чувственнаго.—*Ст. 12 и 13-й,* содержащіе эту идею, однако совсѣмъ иначе изъясняются LXX-ю переводчиками и ихъ толкователями

ві. Собира́емъ собере́тсѧ Ія́кѡвъ со всѣ́ми: пріе́млмй пріимꙋ̀ ѡ҃ста́вшихъ Ізра́илевыхъ, вкꙋ́пѣ положꙋ̀ возвраще́нїе его̀: а́ки о҃́вцы въ ско́рби, а҃́кѡ па́ствꙋ посредѣ̀ ло́жа и҃́хъ изско́чатъ ѿ҃ человѣ́къ.

Гі. Ѵзы́ди просѣче́нїе́мъ пре́дъ лице́мъ и҃́хъ: просѣко́ша, ѝ проидо́ша врата́, ѝ ѵзыдо́ша ими: ѝ ѵзы́де ца́рь и҃́хъ пре́дъ лице́мъ и҃́хъ, Гд҃ь же вождь и҃́хъ бꙋ́детъ.

12. Непремѣнно соберу всего тебя Іаковъ, непремѣнно соединю остатки Израиля, совокуплю ихъ во едино, какъ овецъ въ Восорѣ, какъ стадо въ овечьемъ загонѣ; зашумятъ они отъ многолюдства.

13. Передъ ними пойдетъ стѣнорушитель; они сокрушатъ преграды, войдутъ ими; и царь ихъ пойдетъ передъ ними, а во главѣ ихъ Господь.

и относятся ими не къ мессіанскимъ временамъ, а къ плѣненію земли ассиріянами и вавилонянами, какового смысла держатся и нѣкоторые древніе послѣдователи сирскаго (съ еврейскаго) перевода, какъ преп. Ефремъ, который даже ст. 11-й читаетъ: „мужъ ходящій въ духѣ лжи и коварства искапать тебѣ вино“, и толкуетъ, что царь ассирійскій будетъ поить виномъ ярости, т. е. погубитъ израильтянъ. *Всѣхъ* (ст. 12) *соберетъ Богъ въ изгнаніи*, для чего враги посѣщающіе войдутъ въ ворота Самаріи и раззорятъ ее; подобный же смыслъ стихамъ этимъ придаетъ арх. Иринеи. Но обратимся къ тексту. Начало стиха читается почти одинаково, только въ русскомъ переводѣ рѣчь Божія въ первомъ лицѣ, а въ слав.—въ 3-мъ лицѣ средняго залога: собираемъ соберется Іаковъ. Но далѣе слав. „вкупѣ положу возвращеніе его, аки овцы въ скорби“, а русск. „совокуплю во едино, какъ овецъ въ Восорѣ, какъ стадо въ овечьемъ загонѣ“. Восоръ, обилующій овцами городъ моавитянъ съ другою пунктуаціей LXX прочитали какъ בְּצָרָה (бецара)—въ скорби. „Зашумятъ они отъ многолюдства“; дѣйствительно, большое стадо овецъ поднимается и бѣгаетъ съ особеннымъ, издали слышащимся, шумомъ. Слав. „изскочатъ отъ человѣкъ“ (по Ефрему: скроются отъ человѣкъ); стоящая въ евр. текстѣ форма, можетъ быть произведена отъ глагола הָמָה (гама) — шумѣть, и отъ הָמַם (гамам) — выскакивать; зашумятъ отъ людей—вотъ буквальный переводъ; едвали русскій не приходится признать вольнымъ.

Ст. 13-й почти одинаково читается, но въ зависимости отъ смысла предыдущаго объясняется или въ мессіанскомъ, или въ противоположномъ пессимистическомъ смыслѣ, относящемся къ завоеванію Самаріи и Іерусалима врагами подъ предводительствомъ отомщающаго Господа — по однимъ, по другимъ — Господь пойдетъ впереди плѣнниковъ за рѣку,

Глава̀ г̃.

а̃. И̂ рече́тъ: слы́шите оу̑бо сі́и̂ вла́сти до́мꙋ Ія́кшвлѧ, и ѡ̑ста́вшіи до́мꙋ Їи̑лева: не ва́мъ ли е̑сть е̑же разꙋмѣ́ти сꙋ́дъ;

в̃ Ненави́дѧщіи добра̀, а̀ и́щꙋщіи зла̀, похища́ющіи ко́жи и̑́хъ съ ни́хъ, и плѡ́ти и̑́хъ ѿ костей и̑́хъ.

Глава 3.

1. И сказалъ я: слушайте, главы Іакова и князья дома Израилева: не вамъ ли должно знать правду?

2. А вы ненавидите доброе и любите злое; сдираете съ нихъ кожу ихъ и плоть съ костей ихъ.

чтобы тамъ ихъ защищать. По смыслу русскаго перевода здѣсь изображается побѣдоносное шествіе Новаго Израиля. Вхожденіе и исхожденіе воротами есть признакъ власти (Іез. 44, 2—3, Іоан. X, 9), свойство хозяина. Духовное разумѣніе побѣды этого духовнаго Израиля конечно должно относить рѣчь ко всепобѣждающей силѣ христіанской истины, противъ которой не устояли никакія мірскія преграды. Эту-то силу пророкъ противопоставляетъ коварной политикѣ царей. Духовный царь Новаго Израиля по смыслу стиха почти сливается въ своемъ отношеніи къ народу съ Самимъ Господомъ, являясь съ Нимъ вмѣстѣ предводителемъ воинства.

III глава пророческой книги Михея, какъ мы сказали, описываетъ собственно нравств. паденіе израилево, раскрывая грѣхи не по городамъ земли и не по различнымъ сословіямъ народа, а по свойствамъ самаго грѣха, который можно опредѣлить, какъ религіозную эксплоатацію вообще; во второй части главы пророкъ противопоставляетъ себя развращеннымъ теократамъ Израиля и начинаетъ отсюда новый рядъ пророчествъ, продолжающійся до самой VII главы.

Ст. 1—4-й. Съ евр. въ русскомъ: „и я сказалъ“; правильнѣе по славянски: „онъ скажетъ“; слово можетъ быть при различной пунктуаціи переведено и такъ и иначе: וָאֹמַר (ваомар—я сказалъ) или וְיֹאמַר (веамаръ—онъ скажетъ, онъ сказалъ). Но второй переводъ правильнѣе потому, что въ 3 стихѣ: народъ *Мой*, а въ ст. 2 дополненіе означено прямо мѣстоименіемъ (т. е. овцы), такъ что онъ мыслится въ тѣснѣйшей связи съ 13-мъ стихомъ гл. II и раздѣленіе на главы едва ли здѣсь умѣстно. Ефремъ Сиринъ не указываетъ здѣсь чтенія; бл. Ѳеодоритъ держится за чтеніе 70-ти. Влагать дальнѣйшую рѣчь въ уста Божія будетъ вполнѣ согласно съ подобными же обличеніями грядущаго Господа съ XLIX псалмѣ, III гл. Малахіи и V, 9 и сл. Амоса, гдѣ обличителемъ явится именно Господь, вводящій стѣнорушителя. Тогда исчезаетъ и тожде-

г. Їйкоже ѡ҃ѣ҆доша плѡ́ти людє́й мои́хъ, и҆ кѡ́жи и҆́хъ ѿ костє́й и҆́хъ ѿдра́ша, и҆ кѡ́сти и҆́хъ столкоша́, и҆ содроби́ша а҆́кѡ плѡ́ти въ конобѣ́, и҆ а҆́кѡ мѧ́сѡ въ горнє́цѣ:

д. Та́кѡ возопію́тъ ко Гу҃ю, и҆ не послу҃ша́етъ и҆́хъ: и҆ ѿврати́тъ лицє́ свое́ ѿ ни́хъ въ то́ вре́мѧ, понє́же слу҃ка́вноваша въ начина́нїихъ свои́хъ на нѧ̀.

4. Ѣдите плоть народа Моего, и сдираете съ нихъ кожу ихъ, а кости ихъ ломаете и дробите какъ бы въ горшокъ, и плоть какъ бы въ котелъ.

4. И будутъ они взывать къ Господу; но Онъ не услышитъ ихъ, и сокроетъ лице Свое отъ нихъ на то время, какъ они злодѣйствуютъ.

словность начала этой главы съ началомъ предыдущей: тамъ изобличалъ пророкъ, а здѣсь явится на изобличеніе Самъ Господь, истинный пастырь, собирающій воедино стадо израилево (ср. Ін. X). Обличеніе слѣдуетъ самое коренное: искаженіе истины, обирательство и даже угнетеніе народа, какъ и въ указанныхъ параллельныхъ мѣстахъ, какъ и въ XXIII гл. Мѳ. Разночтенія больше нѣтъ до ст. 4-го. Образы, взятые въ этомъ трехстишіи, извѣстны въ псалмахъ: жестокое пояденіе народа (пс. XIII) и угнетатель бѣднаго, любящій зло болѣе, чѣмъ добро (пс. LI) — равно будутъ наказаны Богомъ. Іезек. въ XXIV главѣ въ этомъ образѣ закланія овецъ и сбрасыванія ихъ по частямъ въ кипящій котелъ изображаетъ полнѣйшее раззореніе и избіеніе народа. Псаломъ XVII точно также изображаетъ явленіе изобличителя Бога и погибель враговъ праведника, которые, усмотрѣвъ свое посрамленіе, тщетно взываютъ къ Господу (пс. XVII, 42), какъ и здѣсь въ ст. 4-мъ. Думается, что въ этомъ образѣ Обличителя и затѣмъ Карателя соединяется и пришествіе Христово и слѣдовавшее затѣмъ раззореніе Іерусалима (см. ст. 12), которое и Спаситель называетъ пришествіемъ Сына человѣческаго, когда Господь уже не слышалъ мольбы отверженнаго народа. Со ст. 4-го рѣчь возвращается въ уста пророка. „Сокроетъ лицо свое на время, какъ они злодѣйствуютъ“. Славянскій текстъ: отвратитъ лице свое отъ нихъ, понеже слуковновоша въ начинаніяхъ своихъ на ня“. Русскій смыслъ вовсе неясный; здѣсь очевидно та же идея, какъ Іер. XI, 11; Іов. XXXV, 12; Притч. XXI, 13 и др., что Господь не услышитъ жестокихъ, когда они уже будутъ обличены; при чемъ же тутъ: „на время, когда?“ Соотв. слово כַּאֲשֶׁר (каашеръ — предл. и мѣстоим. относит.) означаетъ причину, напр., въ словахъ Божіихъ Моисею (Числ. XXVII, 14) и еще въ др. мѣстахъ Библіи, и потому надо предпочесть славянское толкованіе.

ѕ. Сі҃мъ глаго́летъ Гд҃ь на проро́ки льстѧ́щымъ люде́й мои́хъ, оу҃грыза́ющымъ зу́бы свои́ми, и҆ проповѣ́дающымъ миръ҃ на ни́хъ, и҆ не вдасть во оу҃ста̀ и҃́хъ, возста́виша на ни́хъ ра́ть:

5. Такъ говоритъ Господь на пророковъ, вводящихъ въ заблужденіе народъ Мой, которые грызутъ зубами своими, и проповѣдуютъ миръ, а кто ничего не кладетъ имъ въ ротъ, противъ того объявляютъ войну.

ѕ. Сегѡ̀ ра́ди но́щь бу҃де́тъ ва́мъ ѿ̀ видѣ́нїѧ и҆ тма̀ бу҃де́тъ ва́мъ ѿ̀ волхова́нїѧ, и҆ зайде́тъ со́лнце на проро́ки, и҆ помѣ́ркнетъ на нн҃̀ де́нь:

6. Посему ночь будетъ вамъ вмѣсто видѣнія, и тьма вмѣсто предвѣщаній; зайдетъ солнце надъ пророками и потемнѣетъ день надъ нами.

Ст. 5—6-й. Если главнымъ порокомъ правителей и священниковъ были жадность и насиліе, то пророки грѣшили жадностью и лестью; деньги точно также замѣняли у нихъ истину и волю Божію. Рѣчь идетъ не только о ложныхъ пророкахъ, но и относительно знающихъ волю Божію, но погрѣшающихъ, какъ Валаамъ, или если не о знающихъ, то во всякомъ случаѣ мыслящихъ себя въ общеніи съ Богомъ, какъ, напр. Седекія, современникъ и врагъ перваго Михея, который въ видѣніи видѣлъ, какъ Господь послалъ духа лжива въ уста Седекіи; так. обр., тѣхъ пророковъ не мыслили простыми обманщиками, но льстецами, за что Михей второй и грозитъ имъ прекращеніемъ для нихъ этихъ высшихъ озареній въ наказаніе за лесть. „Кладетъ въ зубы“—выраженіе параллельное „снѣденію народа“, гдѣ пріобрѣтеніе собственно отожествляется со снѣдію. Указываемыя здѣсь пророкомъ обѣщанія мира, равно какъ и у Іезекіиля (XIII гл.), нужно понимать не въ смыслѣ противоположномъ войнѣ, но въ смыслѣ вообще благополучія; ср. извѣстное библейское выраженіе „съ миромъ ли идешь?“ Та ночь, которою грозитъ Михей лживымъ пророкамъ, означаетъ вѣроятно не просто лишеніе пророческаго дара, но и вообще разнаго рода бѣдствія, которыя нерѣдко называются ночью или тьмою, приближавшеюся въ сознаніи іудеевъ къ мысли о смерти и вообще погибели (положиша мя въ ровѣ преисподнемъ, въ темныхъ и сѣни смертнѣй (пс. LXXXVII); и покры мя тьма (пс. LIV); также въ XII гл. Экклезіаста, ср. Амос. V, 18: день Господень не свѣтъ, а тьма); какъ и Господь говоритъ, что пришествіе Его есть судъ, чтобы невидѣвшіе видѣли, а видѣвшіе стали слѣпы; пришествіе Господне уничтожитъ эксплоатацію.

Ст. 7-й. „Отвѣтъ отъ Бога“ прекратится въ день бѣдствія для всего израиля, какъ сбылось по словамъ плача

з. Й оу҃срамѧ́тсѧ ви́дѧщіи сѡ́нїѧ, й посмѣ́ни бу҃ду҃тъ волсви́, й возглаго́лютъ на ни́хъ вси́ сіи, занѐ нѐ бу҃дѐтъ послу҃шаѧ́й и҃хъ.

7. И устыдятся прозорливцы, и посрамлены будутъ гадатели и закроютъ уста свои всѣ они, потому что не будетъ отвѣта отъ Бога.

и. Й҆ще а҃зъ нѐ напо́лню си́лы дх҃омъ Гд҃нимъ й҆ сл҃до́мъ й҆ си́лою, е҆́же возвѣсти́ти Іакѡ́вѹ нечѐстїѧ е҆гѡ̀, й Ізра҃илеви грѣхи́ е҆гѡ̀.

8. А я исполненъ силы Духа Господня, правоты и твердости, чтобы высказать Іакову преступленіе его и Израилю—грѣхъ его.

Іереміи — II, 9. Это нерѣдко повторяющееся въ Библіи выраженіе (ср. Іер. XLII, 4; пс. LXXIII, 9) вмѣстѣ съ фактами вопрошенія пророковъ царями (Давидомъ, Ахавомъ, Іорамомъ и др.) указываетъ на обычай, существовавшій и у язычниковъ: спрашивать Бога относительно жизненныхъ предпріятій чрезъ нарочито занимающихся этимъ людей, входящихъ въ особенное отношеніе съ Богомъ; грядущій день Господень посрамитъ гадателей предъ лицомъ ихъ вопрошавшихъ".

Причина разночтенія послѣдняго слова со славян.: „и не будетъ послушаяй ихъ" — непонятна; утрачено слово Элогимъ, которымъ оканчивается 7 ст., а противополагающій смыслъ ст. 8-го понятъ въ смыслѣ условія: „аще Азъ не наполню силы" и пр., но бл. Ѳеодоритъ даже это мѣсто читаетъ согласно съ LXX.

Ст. 8-й. „А я исполненъ силы"; точнѣе: напротивъ, я исполненъ... и пр. Противопоставленіе Михеемъ себя ложнымъ пророкамъ оттѣняетъ здѣсь, какъ и выше, не столько обманъ послѣднихъ, сколько развращенность ихъ и небогоугодность. Повидимому въ сознаніи іудейскаго народа извѣстное вдохновеніе само по себѣ считалось пророчественнымъ состояніемъ и разъ оно было на лицо, то пророчество считалось божественнымъ. Поэтому не всѣ истинные пророки его называютъ ложное вдохновеніе ложнымъ и не всѣ находятъ возможнымъ удерживать народъ отъ обращенія къ такимъ предвѣщателямъ, но предпочитаютъ обличать сихъ послѣднихъ за противорелигіозное настроеніе. Подобная точка зрѣнія народа, пожалуй, явствуетъ изъ тѣхъ мѣстъ Исаіи (XLI гл.), гдѣ онъ съ такимъ усиліемъ учитъ различать истинное пророчество отъ обманнаго по *ихъ исполнимости*, что въ иномъ-то случаѣ само собою должно бы разумѣться. Видимо народъ считалъ за пророческую всякую духовную силу. Посему и Михей свое вдохновеніе противопоставляетъ только этому будущему ослабленію пророческаго духа своихъ враговъ, и говоритъ

ѳ. Слы́шите сі́и старѣ́йшины до́мъ Іа́кѡвлѧ, и̑ ѡ̑ста́вшіи до́мъ Ізра́илева гнꙋша́ющіисѧ сꙋдо́мъ, и̑ всѣ́ пра́вам развраща́ющіи.

9. Слушайте же это, главы дома Іаковлева и князья дома Израилева, гнушающіеся правосудіемъ и искривляющіе все прямое.

і. Созида́ющіи Сі́ѡна кровьмі̀, и̑ Іерли́ма непра́вдами:

10. Созидающіе Сіонъ кровью и Іерусалимъ—неправдою!

какъ бы въ такомъ смыслѣ: „Тѣ пророки вамъ льстятъ, но меня духъ Господень помазалъ не на угожденіе, а на обличеніе“. Ученіе ап. Павла о раздѣленіи дарованій Св. Духа, перечисленныхъ еще Исаіей, было извѣстно и изъ другихъ книгъ В. Завѣта. Такъ, Духъ Господень помогаетъ Сампсону избить челюстью ослиною полки и унести ворота Газы; Саула Онъ побуждаетъ раздѣться и пророчествовать и т. п. Вообще Его предполагали тамъ, гдѣ являлся религіозный экстазъ и дерзновеніе. „Правоты и твердости“ нужно было пророку, чтобы обличать всего Израиля (ср. Ис. LXIII, 1), ибо, потерявъ путь правды, народъ однако не потерялъ своего сознанія близости къ Богу и святости (см. ст. II), какъ и во время Спасителя; а потому пророкъ долженъ былъ съ особенною силою обличать его, чтобы привести къ покаянію, а не къ негодованію на себя только за хулу на народъ Божій и храмъ, въ чемъ обвиняли Христа Спасителя, архидіакона Стефана и ап. Павла. Недаромъ дерзновенное обличеніе Михея такъ твердо легло въ народной памяти, что воспоминаніе о немъ спасло отъ казни другого обличителя — Іеремію (XXVI, 18). Итакъ 8-й ст. является предисловіемъ къ новому классу предсказаній, гдѣ царство Божіе, духовный Іерусалимъ и духовный Израиль уже прямо противопоставляются чувственнымъ представленіямъ и ожиданіямъ іудеевъ, о чемъ раньше пророкъ говоритъ только въ общихъ выраженіяхъ, иносказательно.

Ст. 9-й — 10-й начинается съ вводныхъ словъ къ дальнѣйшимъ предсказаніямъ: слушайте же *это*, т. е. послѣдствіе вашего беззаконія; въ обращеніи къ начальникамъ Іакова повторяются въ нѣсколькихъ словахъ всѣ тѣ грѣхи, въ которыхъ ихъ обличалъ пророкъ выше: неправосудіе, ложь, корысть и жестокость. Слав. чт. вм. „князья“ — „оставшіися“. Причина разночтенія, вѣроятно, та, что соотв. еврейск. слово קְצִין (кацин) происходитъ отъ гл. קָצָה (каца), означающаго— отрѣзывать, отдѣлять; LXX толковниковъ — вѣроятно — и поняли въ смыслѣ отглагольнаго существительнаго. Слова: „кривой и прямой“ имѣютъ отношеніе къ нравственной правдѣ, какъ и у Эклез. I, 15.

аї. Старѣйшины ѥгѡ на дарѣхъ сѫждаѭ, и жрецы ѥгѡ на мздѣ ѿвѣщаваѭ и пророцы ѥгѡ на сребрѣ волхвоваѭ, и на Гдѣ почиваѭ, глаголюще: не Гдь ли въ насъ ѥсть; не пріидѫтъ на ны злаѧ.

11. Главы его судятъ за подарки и священники его учатъ за плату и пророки его предвѣщаютъ за деньги, а между тѣмъ опираются на Господа, говоря: «не среди ли насъ Господь? Не постигнетъ насъ бѣда?»

Ст. 11-й. Пророкъ усиливаетъ выраженія вины жителей Іерусалима, въ чемъ заключается второй способъ подготовки къ изрекаемому ужасному бѣдствію, погибели города и храма, столь чуждому сознанію евреевъ. Толкователи, кромѣ арх. Иринея, затрудняются выраженіемъ: „созидающіе Сіонъ кровью“ и говорятъ о построеніи начальниками домовъ на деньги ограбленныхъ. Но тутъ кажется идетъ рѣчь вовсе не о домахъ, а о томъ, что вся жизнь Іерусалима исполнена злобы и коварства, такъ что онъ весь какъ бы изъ нихъ построенъ и такимъ образомъ его святость и богоугодность какъ бы затмѣваются грѣхами. Буквально та же мысль въ словахъ Спасителя — Мѳ. XXIII, 37 — 39, съ заключеніемъ: се оставляется домъ вашъ пустъ. Далѣе Михей еще разъ кратко воспроизводитъ всѣ грѣхи теократіи, чтобы окончательно убѣдить слушателей въ возможности раззоренія Іерусалима. „А между тѣмъ опираются на Господа, говоря: не среди ли насъ Господь?“ Естественное теченіе мысли, что Господь не будетъ среди іудейской теократіи: „за *васъ* Сіонъ будетъ распаханъ, какъ поле“ и пр. Бл. Іеронимъ относитъ эти слова противъ князей дома Израилева къ предстоятелямъ церкви, и подъ неправдой, кровью и пр. грѣхами разумѣетъ ихъ угодничество предъ сильными міра и искаженіе смысла божественнаго откровенія въ корыстныхъ видахъ, а затѣмъ приводитъ длинный рядъ библейскихъ изреченій, осуждающихъ торговлю религіознымъ содержаніемъ; иное дѣло — обогащеніе, — говоритъ онъ, — а иное дѣло пророчествованіе; ссылается на чернорабочій трудъ ап. Павла и горячо вооружается противъ роскоши духовенства. „На Господѣ почиваху“ — или „опираются?“ Послѣднее чтеніе усвоено германскими толкователями, но даже бл. Іеронимъ переводитъ прямо съ еврейскаго: „почиваютъ“ и это гораздо типичнѣе передаетъ мысль; теократы собств. успокаиваются, полагаются на Бога (ср. тоже евр. выраженіе Ис. X, 20, XXXI, 1 — полагаться на Египетъ, на Бога, или Быт. XVШ, 4—тоже слово שָׁעַן—шаан—отдыхать). Самая мысль о противоположеніи географической близости къ Богу—близости моральной въ подобныхъ же выра-

вї. Сегѡ ра́ди васъ дѣлѧ Сїѡ́нъ, ꙗкоже ни́ва изѡ́рется, и Іерꙋсали́мъ ꙗкѡ о҃вощное храни́лище вꙋ́детъ, и гора́ до́мꙋ ꙗкоже лꙋ́гъ дꙋбра́вный.

12. Посему за васъ Сіонъ распаханъ будетъ, какъ поле, и Іерусалимъ сдѣлается грудою развалинъ, и гора Дома сего будетъ лѣсистымъ холмомъ.

женіяхъ приводитъ Іеремія VII, 4, прибавляя далѣе, что храмъ Божій превращается „въ вертепъ разбойниковъ". Та же, конечно, мысль въ словахъ Христовыхъ „о храмѣ молитвы".

Ст. 12-й параллелизируетъ съ выраженіями ст. 10-го. Кровь вопіетъ къ Богу и Онъ явится отмстителемъ: Сіонъ будетъ распаханъ какъ поле, ибо созданъ кровью; Іерусалимъ будетъ грудою развалинъ (слав. „овощное хранилище";—см. Мих. I, 6 по поводу подобнаго разночтенія). Пророчество, осуществившееся предварительно при Навуходоносорѣ, подтвержденное Спасителемъ (какова каменія и какова зданія— „не имать остати здѣ камень на камени, иже не разорится", Мѳ. XXIV, 1—3) и окончательно сбывшееся при Титѣ и Адріанѣ, когда городъ былъ сравненъ съ землею. „За васъ" — пророкъ еще разъ напоминаетъ, что онъ не противъ самой святыни и священныхъ чаяній Израиля, но противъ его отступленій; эти два слова даютъ ему логическую возможность въ гл. IV-й говорить объ иномъ духовномъ Іерусалимѣ. „Гора дома сего"—это выраженіе уже параллельно ст. 11-му: „князья его" и пр., такъ какъ въ Библіи князья и вельможи многократно уподобляются горамъ. Но какъ въ предыдущей главѣ предсказанное внѣшнее уничтоженіе явилось лишь преддверіемъ новой жизни народа—стада Господня: такъ и здѣсь, когда окончательно погибнетъ Іерусалимъ, то Господь создастъ иной духовный. Эта идея: „зерно если не умретъ, то не оживетъ", идея физической смерти и духовнаго возрожденія проходитъ черезъ всю Библію, и въ качествѣ своего высшаго завершенія осуществляется въ смерти и воскресеніи Христовомъ, которое было уже не духовнымъ только, но по плоти.

Глава IV-я обращена уже не къ ложному Израилю, не ко врагамъ истины и Бога, но къ истиннымъ сынамъ Его народа. Царству коварной языческой политики, притворства, лести и грабежа, Сіону кровей и Іерусалиму неправды, какъ выражается бл. Іеронимъ, — противопоставляется царство правды, мира и святости; космополитизму религіозныхъ сдѣлокъ—вселенность церкви.—Это пророчество (1—8) есть классическое въ числѣ мессіанскихъ мѣстъ Библіи; въ первой своей половинѣ оно является буквальнымъ воспроизведеніемъ первыхъ стиховъ II-й гл. Исаіи и тѣмъ даетъ почву для разнообразныхъ ученыхъ соображеній о томъ, какой пророкъ отъ

Глава а.

а. И бу́детъ въ послѣ́днихъ дни́ я҃вле́на гора́ Гдня, оу́гото́вана над̀ верхи́ го́ръ, и́ вознесе́тсѧ вы́ше холмо́въ, и́ потеку́тсѧ къ не́й лю́дїе.

Глава 4.

1. И будетъ въ послѣдніе дни: гора дома Господня поставлена будетъ во главу горъ и возвысится надъ холмами и потекутъ къ ней народы.

котораго заимствовалъ это изреченіе; мы бы прибавили имъ еще такой вопросъ: не открыто ли было это предсказаніе Духомъ Божіимъ общенародной духовной жизни, какъ священная пословица, или не служило ли оно богослужебнымъ отрывкомъ, и уже затѣмъ не введено ли пророкомъ въ свои предсказанія (вѣдь и новозавѣтные свящ. писатели выражались нерѣдко языкомъ псалмовъ и пророковъ и даже иногда народныхъ поэтовъ)? Но намъ думается, что подобные вопросы можно только ставить, а не разрѣшать, за неимѣніемъ направляющихъ мысль данныхъ. Гораздо плодотворнѣе будетъ остановить свое вниманіе на томъ явленіи, что въ обѣихъ свящ. книгахъ это предсказаніе является въ одинаковомъ контекстѣ, или точнѣе сказать—въ одинаковомъ концертѣ религіозныхъ настроеній проповѣдника. Исаія, какъ и Михей, обращается къ царству съ обличительной рѣчью, указывая, подобно Михею, на расшатанность внутренняго строя (I, 4—10) при внѣшнемъ благополучіи и благочестіи (11—16) и грядущую ужасную казнь, осужденіе лицемѣровъ и оправданіе праведныхъ (24—31). Наконецъ заключается пророчество о горѣ дома Господня (какъ и у Михея)—возвратнымъ взглядомъ на современное пророку униженіе правды Божіей и тѣхъ, кто ея держится. Отцы церкви признаютъ это пророчество столь убѣдительнымъ по отношенію къ догмату вселенской церкви, что едва удостоиваютъ въ нѣсколькихъ словахъ опровергнуть примѣнимость этого пророчества къ возвращенію іудеевъ изъ плѣна (бл. Ѳеодоритъ), или если соглашаются соотносить его съ нимъ, то доказываютъ лишь посредствующее значеніе этого событія, тогда какъ дѣйствительнымъ осуществленіемъ пророчества они признаютъ пришествіе Христово и распространеніе по всему міру евангельской проповѣди (бл. Іеронимъ). Бл. Ѳеодоритъ свидѣтельствуетъ о попыткѣ евреевъ подозрѣвать даже подлинность этого мѣста, но говоритъ объ ея совершенной безпочвенности.

Ст. 1-й. Гора Дома Божія, имѣющая обратиться въ лѣсистый холмъ (III, 12), *въ послѣдніе дни* будетъ поставлена во главу горъ и пр. Горы и холмы разумѣются здѣсь, какъ и въ началѣ пророческой книги, не физическіе, но въ смыслѣ

в. И прі́йдѹтъ ѩ҆зы́цы мно́зи, и̑ рекѹ́тъ: прі́идите взы́демъ на го́рꙋ Гд҃ню и̑ въ до́мъ Бг҃а Ꙗ҆кѡвлѧ; и̑ пока́жѹтъ на́мъ пѹ́ть є҆гѡ̀ и̑ по́йдемъ по стезя́мъ є҆гѡ̀: ꙗ҆кѡ ѿ Сі҃ѡ́на изы́детъ зако́нъ, и̑ сло́во Гд҃не и҆з Іерѹсали́ма.

2. И пойдутъ многіе народы и скажутъ: «пріидите, и взойдемъ на гору Господню, и въ домъ Бога Іаковлева, — и Онъ научитъ насъ путямъ Своимъ, и будетъ ходить по стезямъ Его; ибо отъ Сіона выйдетъ законъ и слово Господне—изъ Іерусалима.

различныхъ, взаимно борющихся жизненныхъ началъ, началъ заявляющихъ себя горделиво и высокомѣрно, какъ это съ неотразимою ясностію свидѣтельствуется изъ продолженія того же самаго образа у пр. Исаія (II, 11—19), гдѣ „гордое и возносящееся“ изображается подъ видомъ „высокихъ горъ и возвышающихся холмовъ“. Конечно, это та же мысль, какъ въ сновидѣніи Навуходоносора о камнѣ, раздавившемъ истукана и покрывшемъ землю, и въ притчахъ Христовыхъ о горчичномъ зернѣ, вырастающемъ въ дерево, которое покрываетъ землю своею тѣнью. Выраженіе „и будетъ“ показываетъ многозначительность слѣдующаго затѣмъ положенія (напр. Ос. I, 5) и вмѣстѣ съ тѣмъ какъ бы его неожиданность. „Послѣдніе дни“, къ которымъ въ рѣчахъ пророковъ пріурочиваются мессіанскія событія, даютъ новоіудеямъ поводъ относить пришествіе Мессіи къ концу міра, а ветхозавѣтное представленіе о судѣ Мессіи они понимаютъ не въ томъ смыслѣ, какъ Предтеча (Мѳ. III, 10—13) и Самъ Господь (Іоан. XII, 47—48): но относятъ ихъ къ страшному суду и такимъ образомъ признаютъ не два, а одно только пришествіе Господне. И весьма понятно, что проникающій чрезъ всю новоіудейскую вѣру *религіозный матеріализмъ* не могъ удовлетвориться представленіемъ нравственнаго величія мессіанскаго царства и нравственнаго (перваго) суда надъ народами чрезъ божественное евангеліе (Іоан. XVI, 8), а потому они сливаютъ первое пришествіе со вторымъ. Между тѣмъ слово „послѣдній“ имѣетъ не хронологически, но логически - заключительное значеніе (Евр. I, 2; 1 Кор. IV, 9).

Ст. 2-й Выраженіе „и потекутъ къ ней народы и пойдутъ многіе народы и скажутъ—пріидите“ и пр.—свидѣтельствуетъ о необыкновенно высокомъ восторгѣ говорящаго, который какъ бы видитъ эту картину, и ея грандіозное величіе заставляетъ повторить свое выраженіе, усиливъ его словомъ—*многіе*. Чисто-нравственный, жизненно - просвѣтительный характеръ царства Божія явствуетъ изъ показанія цѣли, привле-

г. И разсѹдитъ средѣ людéй мнóгихъ, и изшличи́тъ ꙗ҆зы́ки крѣпки да́же до земли́ да́льнїѧ и раскѹю́тъ мечи́ свои́ на ра́ла, и сѹ́лицы свои́ на серпы́, и не ктомѹ̀ вóзметъ ꙗ҆зы́къ на ꙗ҆зы́къ меча́ и не наѹ́чатсѧ ксемѹ̀ воева́ти.

д. И почі́етъ кїи́ждо под лозо́ю своéю, и кїи́ждо под смокóвницею своéю, и не вѹ́детъ ѻ҆встраша́ющаго, занѐ оу́ста Гд҃а ѧ҆седержи́телѧ гла́ша сі́ѧ.

3. И будетъ Онъ судить многіе народы и обличитъ многія племена въ отдаленныхъ странахъ; и перекуютъ они мечи свои на орала и копья свои— ній серпы; не подниметъ народъ на народъ меча, и не будетъ болѣе учиться воевать.

4. Но каждый будетъ сидѣть подъ своею виноградною лозою и подъ своею смоковницею, и никто не будетъ устрашать ихъ, ибо уста Господа Саваоѳа изрекли это.

кающей къ нему народы: „Онъ научитъ насъ ходить путемъ своимъ“ и пр.: побужденіе то-же, какъ и при призваніи Христомъ слушателей: „пріидите ко Мнѣ вси труждающіеся и обремененные“... и пр.—„*и научитеся отъ Мене*“. Сюда же, конечно, относятся слова Христовы и апостола о томъ, что Онъ—свѣтъ, и путь, и истина, и жизнь. Осуществленіе этого пророчества въ Н. Завѣтѣ см. Евр. XII, 22.—„Ибо отъ Сіона изыдетъ законъ“. Если законъ этотъ именно таковъ, чтобы, согласно смыслу стиха, давать людямъ полное жизненное удовлетвореніе, законъ скрижалей не каменныхъ, но плотяныхъ, то конечно мысль всего стиха является параллельною Іер. XXXI, 31—33, т. е. рѣчь идетъ о новомъ откровеніи божественной воли.

Ст. 3. Ясное выраженіе этой воли и будетъ *судомъ* для племенъ и народовъ точно такъ же, какъ она является судомъ для самихъ невѣрныхъ израильтянъ въ параллел. Михею пс. XLIX-мъ, Мал. III, гл. и т. п. Чисто нравственный, а не внѣшне-карательный смыслъ этого суда, относящагося, так. обр., не столько къ людямъ, сколько къ различнымъ путямъ (или богамъ) жизни, явствуетъ изъ тутъ же указанныхъ его послѣдствій, заключающихся въ томъ, что „перекуютъ мечи своя на орала“... Картина всеобщаго мира указываетъ не только на царство всеобщей любви, но и на устраненіе борьбы между жизненными началами, какъ это будетъ видно изъ ст. 5-го, начинающагося со слова „ибо“.

Ст. 4-й. Усиливаетъ собою картину общаго мира и довольства, когда люди, оставляя нападеніе и защиту, предаются земледѣлію и воздѣлыванію виноградниковъ (Ср. 3 Ц. IV, 25; Ис. XXXII, 18; Зах. III, 10 и т. п.). „Уста Господа Саваоѳа

ѕ. Ꙗ҆кѡ вси̑ лю́дїе по́йдѹ́тъ кі́йждо въ пу́ть сво́й, а҆ мы̀ по́йдемъ во и҃мѧ Гд҃а Бг҃а на́шего въ вѣ́къ, и҆ дале́ча.

ѕ. Въ то́й де́нь, глаго́летъ Гд҃ь, соберу́ сокрѹше́ннѹю и҆ ѿрино-вє́ннѹю прі́имѹ, и҆ и҃хже ѿри́нѹхъ.

5. Ибо всѣ народы ходятъ, каждый — во имя своего бога; а мы будемъ ходить во имя Господа Бога нашего во вѣки вѣковъ.

6. Въ тотъ день, говоритъ Господь, соберу храмлющее и совокуплю разогнанное и тѣхъ, на кого Я навелъ бѣдствіе.

изрекли это"—обычное подтвержденіе несомнѣнности пророческаго осуществленія (Ср. Ис. 1 гл. 20 ст. XXIV, 3 и пр.), удостовѣряющее въ томъ, что не человѣческая, а божественная сила исполнитъ предсказаніе. Относительно осуществленія этого предсказанія, св. Іоаннъ Златоустъ говоритъ, что со времени торжества христіанства войны прекратились; бл. Іеронимъ замѣчаетъ: „теперь никто не сражается противъ другого, ибо мы читаемъ: блаженны миротворцы".

Ст. 5-й. „Всѣ народы ходятъ, каждый во имя своего Бога" — не противорѣчитъ единству богопочтенія: въ первомъ случаѣ разумѣлось только уничтоженіе международныхъ преградъ; а здѣсь говорится о религіозно-нравственныхъ уклоненіяхъ. Подъ богами каждаго народа разумѣются собственно ихъ жизненныя цѣли, выражавшіяся въ извѣстныхъ миѳическихъ вѣрованіяхъ и образахъ, какъ и переведено на слав. языкѣ: „путемъ своимъ". Собственно смыслъ стиха въ связи рѣчи такой. Полный миръ мы будемъ имѣть въ исполненіи заповѣдей Божіихъ, въ жизни не по мірскимъ, а по божественнымъ законамъ. Пусть себѣ народы изобрѣтаютъ суетныя надежды и цѣли (ср. Іон. II, 9): мы имъ не поддадимся, но будемъ держаться того царства, что не отъ міра сего.

Ст. 6-й. Яснѣе намѣчается раздѣленіе людей на овецъ и козлищъ, на сыновъ свѣта и сыновъ вѣка сего. Во имя Господа Бога будутъ идти только нѣкоторые, мало того—только остатокъ. „Соберу храмлющее" и пр. Въ русск. пер.—средній родъ, а въ славянскомъ — женскій (въ евр. рѣчи нѣтъ сред. рода). Преп. Ефремъ переводитъ съ сирскаго во мн. числѣ, разумѣя *людей* отриновенныхъ и разсѣянныхъ; бл. Іеронимъ прямо съ еврейскаго переводитъ въ женск. родѣ и думается, что это правильнѣе. Также переводитъ Розенмюллеръ—„храмлющую", считая заимствованнымъ этотъ образъ отъ усталыхъ и отстающихъ на пути птицъ, на основаніи паралл. выраженія Іез. XXXIV, 15—16. Истинный смыслъ этого слова, различно переведеннаго LXX-ю и масоретами, усматривается изъ

ѕ. И̑ положѹ̀ сокрѹшéннꙋю во ѡстáнокъ, и̑ ѿриновéннꙋю въ ꙗ҃зы́кѣ крѣ́покъ, и̑ воцари́тсѧ Гдь̀ над̀ ни́ми въ горѣ̀ Сіѡ́нѣ ѿ нын҃ѣ и̑ до вѣ́ка.

ѕ. And I will make her that halteth a remnant, and her that was cast far off a mighty nation: and the Lord shall reign over them in mount Sion from henceforth even for ever.

7. И сдѣлаю храмлющее остаткомъ и далеко разсѣянное сильнымъ народомъ, и Господь будетъ царствовать надъ ними на горѣ Сіонѣ отнынѣ и до вѣка.

7. И сдѣлаю храмлющее остаткомъ и далеко разсѣянное сильнымъ народомъ, и Господь будетъ царствовать надъ ними на горѣ Сіонѣ отнынѣ и до вѣка.

з. И̑ ты̀ сто́лпе па́ствы мгла́ный, дщи̑ Сіѡ́нѧ, къ тебѣ̀ прі́йдетъ, и̑ вни́детъ вла́сть пе́рвам ца́рство и̑з̾ Іаꙋлі́ѡна дще́рѣ Іерꙋсали́мли.

8. А ты, башня стада, холмъ дщери Сіона! къ тебѣ придетъ и возвратится прежнее владычество, царство — къ дщерямъ Іерусалима.

8. А ты, башня стада, холмъ дщери Сіона! къ тебѣ придетъ и возвратится прежнее владычество, царство — къ дщерямъ Іерусалима.

тожественнаго выраженія Соф. III, 19, откуда ясно, что подразумѣваемое существительное есть *дщерь Сіона*, какъ и здѣсь. Бл. Іеронимъ, удерживающій переводъ: „храмлющій“, соотноситъ это выраженіе со словами пророка Иліи: „хромаете на оба колѣна“, но едва ли такое соотношеніе умѣстно, если здѣсь-то у насъ рѣчь идетъ о вѣрныхъ Богу угнетенныхъ іудеяхъ; да кромѣ того Илія употребляетъ не слово צָלַע (цала), какъ Михей и Ссфонія (оно еще встрѣчается Быт. XXXII, 32 объ Іаковѣ-Богоборцѣ), — но פָּסַח (пасах). Поэтому думается, что древніе переводчики лучше сохранили значеніе этого слова, нежели современные: рѣчь не о хромотѣ, но вообще о раненомъ, о сокрушенномъ, т. е. спасена будетъ нынѣ угнетенная беззаконниками и какъ бы забытая Богомъ дщерь Іерусалима,—собственно добрые его жители, которыхъ Богъ и сдѣлаетъ тѣмъ *остаткомъ* спасенія, о коемъ говорилъ еще Исаія, противопоставляя его израильтянамъ по имени, равноцѣннымъ въ глазахъ Божіихъ Содому и Гоморрѣ (I, 9), о чемъ здѣсь вспоминаетъ и бл. Іеронимъ. Мысль ст. 6 и 7 соотносится толкователями съ Втор. XXX, 4, однако здѣсь разница въ томъ отношеніи, что рѣчь идетъ не столько о возсозданіи разсѣяннаго народа іудейскаго, сколько о превознесеніи вообще тѣхъ, кто униженъ въ мірской жизни,—какъ и мысль притчи о званныхъ на вечерю.

Ст. 7-й къ высказаннымъ мыслямъ о царствѣ Божіемъ прибавляетъ черту его вѣчности, давая такимъ образомъ настоящее объясненіе тому, въ какомъ отношеніи будутъ оправданы надежды израильтянъ на вѣчность Сіона и храма (III, 11), опиравшіяся на обѣтованіяхъ Господнихъ Давиду. Въ этомъ-то смыслѣ объясняетъ стихъ и бл. Ѳеодоритъ, называя сокрушенными и отриновенными разбойника, блудницу и др. несчастныхъ, спасенныхъ Христомъ, и подъ вѣчнымъ царствомъ разумѣя непоколебимость Его святой церкви.

Ст. 8-й. „А ты башня стада“... обращеніе къ теперешн-

ѳ. И нн҃ѣ вскоую познала҆ е҆сѝ зло҆; не҆ бѣ҆ ли тебѣ҆ царѧ; или҆ совѣтъ твоѝй погибе, ѩ҆кѡ ѡ҆быдо́ша тѧ҆ болѣзни, ѩ҆ки рождаю́щїѧ;

9. Для чего же ты нынѣ такъ громко вопіешь? Развѣ нѣтъ у тебя царя? Или не стало у тебя совѣтника, что тебя схватили муки, какъ рождающую?

і. Болѣзнуѝй и҆ мужа́йсѧ, и҆ приближа́йсѧ дщи҃ Сі҃ѡ́нѧ ѩ҆кѡ рождаю́щаѧ: занѐ нын҃ѣ изыдеши҆ и҆з гра́да и҆ всели́шисѧ на по́ли, и҆ дойдеши҆ Вавулѡ́на: ѿтуду҆ изи́метъ тѧ҆, и҆ ѿтуду҆ изба́витъ тѧ҆ Гд҃ь Бг҃ъ твоѝй ѿ рукѝ вра́гъ твои́хъ.

10. Страдай и мучься болями, дщерь Сіона, какъ рождающая, ибо нынѣ ты выйдешь изъ города и будешь жить въ полѣ и дойдешь до Вавилона. Тамъ будешь спасена, тамъ искупитъ тебя Господь отъ руки враговъ твоихъ.

нему Сіону, который вскорѣ постигнетъ бѣда за беззаконіе народа. Пророкъ утѣшаетъ Іерусалимъ въ грядущемъ униженіи—оно вознаграждено будетъ царствомъ Бога въ Сіонѣ.—„Дщерь Іерусалима“ большею частію означаетъ идею свящ. города, какъ бы ея собственное олицетвореніе, ср. Соф. III, 14. „Стадо“—разумѣется народъ іудейскій. Славян. пер. холмъ мглянный (какъ и бл. Іеронимъ переводитъ—nebulosus, также пр. Ефремъ), а въ концѣ стиха вставлено слово „изъ Вавилона“, т. е. оттуда возвратится царство Іерусалиму, но объ этой вставкѣ бл. Іеронимъ свидѣтельствуетъ, что ея нѣтъ нигдѣ у древнихъ. Что же касается перваго разночтенія, то у пр. Ефрема оно усложняется прибавкой: „твое время пришло, такъ что „пастырь мглы“, какъ тамъ читается, было бы или олицетвореніе общественнаго зла, въ Іерусалимѣ и наконецъ самъ сатана, какъ и думаетъ блаж. толкователь. Но въ обычномъ чтеніи LXX это обращеніе приходится понимать въ смыслѣ благопріятномъ, т. е. разумѣть здѣсь башню виноградника Божія, центръ церковно-іудейской жизни, конкретнѣе — храмъ. Соотв. евр. слово עֹפֶל (офел) означаетъ холмъ, но вѣроятно, что славянское чтеніе вѣрнѣе, т. е., что согласно всѣмъ отеческимъ толкователямъ и халд. парафразу, здѣсь стояло слово עֹפֶה (офе) отъ глагола עָפָה (афа), что означаетъ закрывать, потемнять—о древесной тѣни. Тогда гораздо яснѣе будетъ смыслъ въ связи съ 3, 12, гдѣ сказано, что гора дома Божія покроется деревьями; теперь же пророкъ, послѣ картины всемірнаго царства Мессіи изъ Іерусалима, возвращается къ оставленной картинѣ его разрушенія и говоритъ, что оно прекратится.

Ст. 9—10-й. Поэтому и теперь истинные послѣдователи Божіи не должны впадать въ отчаяніе. Если царь и совѣт-

аї. Й нынѣ собра́шасѧ на тѧ ѩ҃зы́цы мно́зи, глю́щіи, пора́дѹємсѧ, и̑ воззр҃а́тъ на Сі҃о́нъ о҃чи на́ши.

11. А теперь собрались противъ тебя многіе народы и говорятъ: да будетъ она осквернена, и да наглядится око наше на Сіонъ!

ники его предъ плѣномъ будутъ врагами отечества, то праведники пусть надѣются на вѣчнаго Царя промыслителя. Впрочемъ, пусть страдаютъ праведники отъ угнетателей-начальниковъ, а затѣмъ отъ Вавилона: этимъ они закалятся въ терпѣніи и будутъ вѣрнѣйшими наслѣдниками грядущаго царства Божія. Мысль буквально та же, какъ Іоан. XVI, 20—23, гдѣ скорбь, постигающая праведниковъ во времена нечестія и слѣдующее за нею прославленіе истины, уподобляются мукамъ родильницы и наступащей затѣмъ материнской радости (сравн. Ис. XIII, 8; Ос. XIII, 13; Іер. VI, 24 и др.). „Дойдешь до Вавилона и будешь спасена“ — это наглядное, оправдавшееся въ дальнѣйшей исторіи освѣщеніе общей мысли о спасительномъ страданіи: плѣнъ вѣдь и сохранилъ падавшее благочестіе. Такимъ образомъ вопросъ: почему ты плачешь? развѣ нѣтъ у тебя царя? и пр. — нужно относить не только къ современнымъ пророку праведникамъ, но и вообще ко всему народу по отведеніи его въ плѣнъ: зачѣмъ ему жалѣть о погибшемъ правительствѣ? вѣдь Богъ остается его царемъ. Онъ-то и спасетъ тамъ Свой народъ отъ растлѣнія иноземными обычаями, хотя внѣшнимъ людямъ и будетъ казаться, что народъ приведенъ къ совершенной погибели. Такимъ образомъ страшныя угрозы городамъ въ гл. I и II (ст. 10) страшны только для нечестивцевъ, а для праведниковъ онѣ послужатъ во спасеніе.

Слав. 9-й ст. „вскую познала еси зло?“ Смыслъ по бл. Ѳеодориту почти тотъ же: какъ собств. или для чего ты испытываешь несчастіе? съ евр. „воплемъ вопіешь“. Вопль по евр. רֵעַ (реа), а зло רַע (ра). А слово תָּרִיעַ (таріа) LXX произвели отъ гл. הָרָה (гара), что означаетъ принимать, познавать, зачинать во чревѣ; они ставили это выраженіе въ связь съ дальнѣйшимъ о мукахъ рожденія. Но рожденіе разумѣется не есть зло, а добро; слѣд. надо предпочесть евр. чтеніе. Итакъ пророкъ смотритъ уже не на грѣшныхъ представителей священнаго рода, но отожествляетъ судьбу его съ мыслію о вѣрныхъ сынахъ израиля. Пусть они не падаютъ духомъ при современномъ безсиліи, но поучаются въ немъ судьбамъ Божіимъ, по которымъ необходимо очистить народъ искушеніями и бѣдами; ибо несчастія служатъ не къ его погибели, а къ пользѣ.

Ст. 11-й. Здѣсь обычный образъ бѣдственнаго состоянія

вї. Сіи же не разумѣша помышле́нїм Гдн҃м, и не домы́слишасѧ совѣта є҃гѡ, ꙗ҆кѡ собра́ и҃хъ, а҆ки снопы́ гуме́нным.

12. Но они не знаютъ мыслей Господнихъ и не разумѣютъ совѣта Его, что Онъ собралъ ихъ, какъ снопы на гумно.

человѣка или города, на который злорадно смотрятъ сосѣди. Образъ этотъ постоянно повторяется въ книгѣ Іова и псалмовъ и осуществляется на Голгоѳѣ. Разночтеніе: „порадуемся“ (слав.), а по русскому—„да будетъ она осквернена“, какъ и у преп. Ефрема Сирина, а у бл. Іеронима—lapidetur—разрушена. Этотъ же глаголъ חָנַף (ханаф) отгибать, отпадать (подраз. отъ Бога) или осквернять, какъ и въ Пс. CV, 38; Ис. XXIV, 5. Переводъ русскій слѣд. болѣе оправдывается вѣроятнымъ отношеніемъ этого стиха („А теперь“...) къ современной Михею осадѣ Іерусалима при Езекіи ассиріянами (4 Ц. XVIII) и наглыми ихъ надеждами на посрамленіе Бога израилева.

Ст. 12-й. Обычное въ ветхозавѣтной Библіи объясненіе бѣдствій народа Божія, согласно которому враги іудеевъ являются лишь средствомъ ихъ вразумленія, посылаемымъ отъ Бога; таково по Библіи назначеніе Фараона и Навуходоносора. Усиленіе нечестивыхъ не должно колебать нашей вѣры въ силу Божію: напротивъ ею же враги и поддерживаются на время для дальнѣйшаго посрамленія; въ полнотѣ эта идея раскрыта во II гл. кн. Премудрости, также во II пс. и др. Смыслъ нашего стиха таковъ: враги думаютъ, что они пришли одолѣть Бога, но это Онъ ихъ собралъ Своею же силою; они сами приведены для погибели отъ руки повидимому падшей дщери Сіона, ибо истинная сила и побѣда (побѣдившая міръ 1 Іоан. V, 4) въ рукахъ Израиля (ср. Іер. XXIX, 11 и LI, 33 и Ис. XXI, 10). Конечно, можно говорить о томъ, что предуготовительное исполненіе этого пророчества достигнуто чрезъ внезапное бѣгство ассиріянъ, но въ соотношеніи этого образа съ будущимъ царствомъ Мессіи, описаннымъ въ началѣ главы, должно толковать этотъ стихъ такъ: Господь сдѣлаетъ отринутую дщерь Сіона остаткомъ и воцарится въ немъ на вѣки, воцарится въ духовномъ царствѣ мира и истины (7 ст.), которое укрѣпится чрезъ страданія. Поэтому и теперешнее бѣдственное положеніе Іерусалима не должно смущать праведниковъ. Чѣмъ больше народовъ ворвется въ св. землю, тѣмъ больше ихъ покорится грядущему царству. Они будутъ физически угнетать его, но нравственно будутъ побѣждены проповѣдью евангелія; оно будетъ судить ихъ (повтореніе 3 стиха), очищать ихъ мірскія расположенія, какъ во время молотьбы (ср. 3 Ездр. IV, 30), т. е. рѣчь о нрав-

гі. Востáни, и ѝзмлатѝ ѝхъ дщѝ Сіѡ́нѣ, ꙗ́кѡ рóги твоѝ положѹ́ желѣ́зны, и пáзнокти твоѝ положѹ́ мѣ́дяны, и ѝстончѝши лю́ди мно́ги, и возложѝши Гдви мно́жество ѝхъ, и крѣпость ѝхъ Гдви всеѝ земли.

13. Встань и молоти, дщерь Сіона; ибо Я сдѣлаю рогъ твой желѣзнымъ и копыта твои сдѣлаю мѣдными, и сокрушишь многіе народы и посвятишь Господу стяжанія ихъ и богатства ихъ Владыкѣ всей земли.

ственномъ судѣ человѣческой и народной совѣсти, какъ и на гумнѣ Христовомъ (Лук. III, 17).

Ст. 13-й. Роги и копыта—разумѣется несокрушимая духовная сила будущаго Сіона; та же сила, какъ поядающій и переплавляющій огонь грядущаго Бога, какъ расчищающій щелокъ въ параллел. представленіяхъ Асафа (49 пс.) и Малахіи. Поверженный политически въ прахъ Сіонъ окажется однако сокрушителемъ всѣхъ „иныхъ основаній“ народной жизни, но посредствомъ мира, а не войны (ст. 4). Эта побѣда, эта борьба будетъ чисто духовная, какъ тотъ мечъ и огонь, что принесъ на землю Спаситель, лежавшій въ объятіяхъ Симеона „на паденіе и возстаніе многихъ“. Образъ роговъ и копытъ взятъ съ еврейскаго обычая—молотить волами. Посвященіе мірскихъ богатствъ единому Богу указываетъ опять же не на политическую борьбу, когда шла рѣчь объ обогащеніи себя самого, но на борьбу нравственную, на покореніе народовъ Господу. Подобное же предсказываетъ Исаія объ обращеніи къ Богу г. Тира (XXIII, 18). Еврейская Библія въ этой главѣ относитъ и 1-й стихъ слѣдующей, но напрасно, ибо онъ стоитъ въ тѣснѣйшей связи съ послѣдующимъ, а не предъидущимъ.

Глава V-я продолжаетъ противопоставленіе будущаго духовнаго царства *Израиля Божія* теперешнему грѣховному. Подобное повтореніе одной и той же исторической темы при разнородномъ освѣщеніи фактовъ встрѣчается не только въ цѣлыхъ свящ. книгахъ (какъ напр. въ книгѣ Премудрости исшествіе евреевъ изъ Египта подробно описывается три раза); но и въ такихъ краткихъ свящ. твореніяхъ, какъ напр. пс. LXXVII, гдѣ это событіе воспроизводится дважды подрядъ. Также точно и Михей. Именно въ гл. *IV-й* пророкъ описываетъ явленіе Мессіи со стороны *общественно-бытовой* или выражаясь опредѣленнѣе—*церковной*; онъ объясняетъ людямъ, что духовное просвѣщеніе, общій миръ и вообще сила чисто духовная и непреодолимая при кажущемся физическомъ безсиліи, будетъ характеризовать грядущее царство. Иначе въ гл. *V-й*. Здѣсь духовный взоръ пророка обращенъ уже прямо

Глава ѕ.

а. Нынѣ ѡградѝтсѧ дщи Ефре́мова ѡгражде́нїемъ, ра́ть оу҃чини на вы, жезло́мъ поразѧ́тъ ѡ че́люсть племе́нъ Їи́левы́хъ.

в. И̑ ты Виѳлее́ме до́ме Ефра́ѳовъ, е҆да̀ ма́лъ, е҆сѝ, е҆же бы́ти въ ты́сѧщахъ Їу҃диныхъ; и҆з тебѐ во мнѣ и҆зы́детъ Старѣ́йшина, е҆же бы́ти въ кнѧ́зѧ во Їи́ли,

Глава 5.

Теперь ополчись, дщерь полчищъ; обложили насъ осадою; тростью будутъ бить по ланитѣ судью Израилева.

2. И ты, Виѳлеемъ—Ефраѳа, малъ ли ты между тысячами Іудиными? изъ тебя произойдетъ Мнѣ Тотъ, который долженъ быть Владыкою въ Из-

на *личность* Домостроителя этого царства, при чемъ общею точкою зрѣнія при изображеніи Его свойствъ остается излюбленное имъ и вообще всею Библіей противопоставленіе физической силы силѣ нравственной, видимаго ничтожества духовному величію

Ст. 1-й. Выше пророкъ говорилъ о современныхъ мученіяхъ Израиля и боляхъ рожденія его въ Вавилонѣ, рожденія духовнаго самосознанія и слѣдующей за нимъ всесокрушающей духовной силы. Затѣмъ онъ снова возвращается къ современному осажденному положенію Іерусалима и какъ бы говоритъ: да, это именно ты, погибающій, ничтожный народъ, все это исполнишь; тебя будутъ заушать теперь, но ты же будешь побѣдителемъ народовъ. Слав. текстъ — „дщи Ефремова“, а русскій — „дочь полчищъ“, бл. Іеронимъ — „дочь разбойника“, бл. Ѳеодоритъ — „оградися дщи огражденіемъ“. — Слав. „жезломъ поразятъ о челюсть сыновъ Израилевыхъ“, а русск. — „судью Израилева“, преп. Ефремъ переводитъ — „пастыря Израилева“, разумѣя Седекію, тогда какъ прочіе, говорящіе здѣсь *о судьѣ*, — разумѣютъ Спасителя и Его предсмертныя заушенія. Контекстъ стоитъ за слав. пониманіе, ибо иначе мысль пророка являлась бы лишенною всякой послѣдовательности и бросающейся безъ толку съ предмета на предметъ. И что бы это была за дщерь полчищъ, когда выше рѣчь о дщери Іерусалима? Возстановить же самый текстъ здѣсь рѣшительно невозможно, потому что слово *„огради́сь и огражде́ніе“* отъ גָּדַד (надад)—имѣютъ нѣсколько омонимовъ, означающихъ: *бѣгство, и обращеніе, и осквернѣніе*, при чемъ всѣ эти значенія подходятъ по смыслу, а авторитетные парафразы всѣ разногласятъ. Но всего лучше по смыслу чтеніе преп. Ефрема Сирина.

Ст. 2-й. Этой картинѣ полнаго униженія Израиля пророкъ противопоставляетъ предвидимое имъ появленіе *Вѣчнаго Вождя Израилева.* Чтобы убѣдить людей въ возможности

исхо́ди же є҆гѡ̀ и҆з̾ нача́ла ѿ дне́й вѣ́ка.

г҃. Сегѡ̀ ра́ди да́стъ м҃, до вре́мене рожда́ющіѧ породи́тъ, и҆ про́чіи ѿ бра́тіи и҆́хъ ѡ҆братя́тсѧ къ сыно́мъ Ї҆и҃левы́мъ.

раилѣ, и котораго происхожденіе изъ начала, отъ дней вѣчныхъ.

3. Посему Онъ оставитъ ихъ до времени, доколѣ не родитъ имѣющая родить; тогда возвратятся къ сынамъ Израиля и оставшіеся братья ихъ.

происхожденія сильнаго отъ безсильныхъ, и для показанія дѣйствительности факта, онъ останавливается на рожденіи Его изъ ничтожнаго Виѳлеема. Различное чтеніе начала этого стиха у ев. Матѳея въ Новомъ Завѣтѣ и въ русскомъ и славянск. текстѣ В. Завѣта — касается только изложенія одной и той же мысли то въ вопросительной, то въ утвердительной формѣ. „Еда малъ еси?“ — „Ты вовсе не меньше“ — смыслъ тотъ, что еле набирающій въ себѣ тысячу жителей Виѳлеемъ вовсе немалъ между тысячами (начальниками тысячъ = владыками Іудовыми) Іудовыми, ибо оттуда произойдетъ Вождь = старѣйшина — это слово вставлено LXX-ю для смысла рѣчи. „Изыдетъ“ = родится; ср. Быт. XVII, 6, гдѣ то же слово יצא (еце) въ смыслѣ рожденія: „цари родятся отъ тебя“. Вѣчность происхожденія этого Вождя не должна устранять мысли объ его именно *рожденіи* въ Виѳлеемѣ, потому что и у прор. Исаіи Младенецъ и Сынъ рождающійся прямо называется Отцемъ вѣчности и Богомъ крѣпкимъ (IX, 6).

Ст. 3-й. И русскими и славянскими переводится съ одного и того же еврейскаго текста и одинаковый имѣетъ смыслъ. Имѣющій родиться въ Виѳлеемѣ *„дастъ-я“*, т. е. по пр. Ефрему, пошлетъ предсказанныя бѣдствія до рожденія; она родитъ — и тогда обратятся братья. Или съ русскаго: — Онъ оставитъ насъ и предастъ врагамъ до времени рожденія рождающей. Кто же эта рождающая? Конечно та же мучащаяся родами дщерь Сіона, неплодная, повидимому, и нерождающая, которая однако, согласно съ предсказаніемъ Исаіи, будетъ имѣть болѣе дѣтей, нежели имущая мужа (LIV гл.). Здѣсь, изъ связи этого рожденія и слѣдующаго затѣмъ обращенія братій со смысломъ всемірнаго дѣтства безплодной у Исаіи, воспроизведеннаго апост. Павломъ, явствуетъ, что рожденіе это есть духовно-родительное умноженіе Церкви, объясненное Господомъ въ прощальной бесѣдѣ, вмѣстѣ съ предсказаніемъ Своего удаленія отъ учениковъ, которое имъ доставитъ муки рожденія, разрѣшающіяся въ радость чрезъ пришествіе Св. Духа, какъ плода спасительной Христовой смерти.

д. И ста́нетъ, и оу҃зритъ, и оу҃пасе́тъ па́ствѹ свою҆ кр҃по́стію Гдь, и въ сла́вѣ и҃мене Гда̀ Бг҃а своего҆ҋ пребѹдѹтъ: зане҆ нын҃ѣ возвели́чится҃ да́же до коне́цъ землѝ.

е. И бѹдетъ се́й ми́ръ, є҆гда̀ Ассѹ́ръ прі́идетъ на зе́млю ва́шѹ и є҆гда̀ взы́детъ на страны́ ва́шѹ, и воста́нѹтъ на́нь седмь па́стыри и о҃смь а҃звъ человѣ́ческихъ.

ѕ. И оу҃пасѹтъ Ассѹ́ра о҆рѹжі́емъ, и зе́млю Неврѡ́довѹ ко́піѩми є҆ѧ̀, и и҆зба́витъ ѿ Ассѹ́ра, є҆гда̀ прі́идетъ на зе́млю ва́шѹ, и є҆гда̀ вступитъ на предѣ́лы ва́шѧ.

4. И станетъ Онъ, и будетъ пасти въ силѣ Господней, въ величіи имени Господа Бога своего, и они будутъ жить безопасно; ибо тогда Онъ будетъ великимъ до краевъ земли.

5. И будетъ Онъ миръ. Когда Ассуръ прійдетъ въ нашу землю, и вступитъ въ наши чертоги, мы выставимъ противъ него семь пастырей и восемь князей.

6. И будутъ они пасти землю Ассура мечемъ, и землю Немврода въ самыхъ воротахъ ея, и Онъ-то избавитъ отъ Ассура, когда тотъ прійдетъ въ землю нашу, и когда вступитъ въ предѣлы наши.

Ст. 4-й. Тогда-то Онъ встанетъ и будетъ пасти весь міръ. Онъ-то и будетъ *миромъ* вселенной, о которомъ говорилъ пророкъ въ началѣ предыдущей главы и Исаія въ той-же IX гл. Говорить ли о томъ, что *миръ* (ср. Зах. IX, 10) разумѣется здѣсь не политическій, ибо только что была рѣчь объ осадѣ, а дальше снова о войнѣ съ ассиріанами, отъ которыхъ Онъ же избавитъ сыновъ Израилевыхъ. Итакъ, миръ разумѣется тотъ же, что въ ст. 4—6 предыдущей главы, т. е. миръ внутренній человѣка христіанина и вѣчный миръ въ Христовой церкви (Ср. Еф. II, 14).

Ст. 5 и 6-й — пророкъ снова обращается къ ближайшему будущему плѣненію ассиріанами и вавилонянами (земля Нимврода) и поучаетъ смотрѣть на нихъ съ точки зрѣнія будущаго вселенскаго царства, когда всѣ теперешніе владыки народа Божія станутъ послушными послѣдователями Евангелія. Но что это за 7 пастырей и 8 князей, или язвъ человѣческихъ, которыя будутъ побѣждать Ассура? Преп. Ефремъ разумѣетъ подъ ними пророковъ и царей, которые своимъ вліяніемъ поддержатъ іудейскій церковный патріотизмъ настолько, что народъ не погибнетъ въ изгнаніи, но возобладаетъ даже нравственно надъ побѣдителями. Но въ такомъ случаѣ не лучше-ли подъ пастырями разумѣть укрѣпившихся въ плѣну представителей народа: Даніила и трехъ отроковъ, Мардохея, Зоровавеля, Ездру и Неемію, которые дѣйствительно пасли землю

3. Й бѹ́детъ ѡста́нокъ Іа́кѡвль въ а҃зы́цѣхъ средѣ люде́й мне́гихъ, а҃ки роса̀ ѿ Гд҃а па́дающаѧ, и҆ а҃ко а҃гнцы на зла́цѣ, а҃кѡ да не совере́тсѧ ни е҆ди́нъ, нижѐ постои́тъ въ сынѣ́хъ челове́ческихъ.

7. И будетъ остатокъ Іакова среди многихъ народовъ, какъ роса отъ Господа, какъ ливень на травѣ, и онъ не будетъ зависѣть отъ человѣка и полагаться на сыновъ Адамовыхъ.

Немвродову въ самыхъ воротахъ ея, т. е. были у кормила государственнаго правленія. Эти-то 8 и могли разумѣться пророкомъ. Что же касается до раздѣленія: 7 пастырей и 8 князей, то нельзя ли здѣсь видѣть такое же, свойственное евр. рѣчи, растяженіе какъ и въ учительныхъ книгахъ, напр. Прит. 30, 15, „вотъ 3 ненасытимыхъ и 4, которыя не скажутъ довольно“ и т. п.? Итакъ эти 8 пастырей сохранятъ духовную свободу Израиля, но вовсе избавитъ ихъ отъ рабства только *Онъ*, который обѣщаетъ познаніе истины и свободу отъ рабства грѣху (Іоан. VIII, 32—36). Духовное, а не физическое избавленіе отъ Ассура явствуетъ прямо изъ соотношенія его *съ остаткомъ* только Израиля, т. е. отринутаго и сокрушеннаго. Переводъ LXX—вм. пастырей (ст. 5)—„язвъ“—очень понятенъ, ибо соотв. евр. слово רֹעִים — если писать знакъ *а* въ первый слогъ, означаетъ множ. ч. отъ слова зло, бѣдствіе — раим; а если писать *о* (роим), то будетъ множ. число отъ роѐ — пастырь, что правильнѣе, ибо далѣе: „и упасутъ“... и пр. Затѣмъ въ ст. 6-мъ вм. „въ воротахъ ея“, LXX читаютъ— „копіями ея“. Слово у масоретовъ — פְּתָח (петах), которое означаетъ „дверь“, а при иныхъ гласныхъ—„мечъ“ (пс. LIV).

Ст. 7-й. Опять пророкъ какъ бы отрываетъ мысль слушателя отъ представленія о народѣ, о политической единицѣ, а говоритъ, что плодомъ избавленія Израиля отъ Ассура будетъ то, что онъ явится, какъ роса между народами, не весь Израиль, но только его остатокъ, т. е. вѣрные, нынѣ угнетаемые нечестивыми. Они будутъ надѣяться только на Господа; (сравненіе съ росой см. Втор. XXXII, 2).

Славян. чтеніе 7-го стиха есть плодъ простого непониманія тѣхъ же самыхъ словъ евр. текста; затѣмъ въ этой главѣ нѣтъ разночтеній. Дальнѣйшіе стихи главы раскрываютъ то отношеніе, которое будетъ имѣть остатокъ Израиля къ прочимъ народамъ и къ Израилю внѣшнему. Сперва говорится о всепобѣждающей силѣ церкви, а потомъ о грядущей судьбѣ Божьей надъ Іудеей и окрестными странами. Въ подобномъ смыслѣ, толкуетъ бл. Ѳеодоритъ, и думается, что онъ правѣе преп. Ефрема, который здѣсь находитъ возвращеніе пророческой рѣчи къ осадѣ Іерусалима ассиріанами и предсказаніе

ѳ. И бꙋдетъ ѡстáнокъ Іáкѡвль въ ѧзыцѣхъ срéдѣ людéй мнóгихъ, ѧки лéвъ въ скóтѣхъ въ дꙋбрáвѣ, и ѧкѡ львúчищъ въ стáдѣхъ ѻвчихъ, ѧкоже éгда прóйдетъ, и ѡлꙋчúвъ восхúтитъ, и не бꙋдетъ и҃зимáющагѡ.

8. И будетъ остатокъ Іакова между народами среди многихъ племенъ, какъ левъ среди звѣрей лѣсныхъ, какъ скименъ среди стада овецъ, который, когда выступитъ, то попираетъ и терзаетъ, и никто не спасетъ отъ него.

і. Вознесéтсѧ рꙋкá твоѧ на ѡскорбля́ющыѧ тѧ, и вси врази твои́ потребя́тсѧ.

9. Поднимется рука твоя надъ врагами твоими, и всѣ непріятели твои будутъ истреблены.

і҃. И бꙋдетъ въ тóй дéнь, глаго́летъ Гдь, потреблю́ кóни твоѧ и҃з срéды твоеѧ, и погꙋблю колесни́цы твоѧ,

10. И будетъ въ тотъ день, говоритъ Господь, истреблю коней твоихъ изъ среды твоей, и уничтожу колесницы твои.

і҃а. И потреблю́ грáды землѝ твоеѧ и развéргꙋ всѧ твердыни твоѧ.

11. Истреблю города въ землѣ твоей, и разрушу всѣ укрѣпленія твои.

гибели послѣднихъ: нѣтъ, рѣчь о казни самихъ іудеевъ, ибо свящ. рощи и волхвованія, о которыхъ здѣсь говорится, конечно болѣе всего въ іудейской странѣ прогнѣвляли Бога. Вообще же незамѣтно, чтобы древніе толкователи усвоили внутреннюю связь окончанія этой главы въ цѣломъ, но по частямъ уловили одинъ одну сторону дѣла, другой—другую, такъ что возможно кажется возстановить послѣдовательность рѣчи въ слѣдующемъ смыслѣ.

Ст. 8-й. Когда Мирный Царь изъ Виѳлеема будетъ царствовать надъ остаткомъ Израиля, то остатокъ сей будетъ посреди народовъ какъ всесокрушающій левъ. Но не въ смыслѣ льва истребляющаго—поясняетъ бл. Іеронимъ и арх. Ириней, а въ смыслѣ непреоборимаго духовнаго побѣдителя. Только такое пониманіе пророчества можно примирить съ предыдущей картиной мирнаго, духовно орошающаго отношенія Израиля къ народамъ (ст. 7).

Ст. 9-й. „Поднимется рука твоя надъ врагами твоими“. Эту побѣду и доставилъ пришедшій Сынъ Божій, согласно пророчествамъ при рожденіи Предтечи и при свиданіи св. Дѣвы съ Елисаветой. Именно левъ отъ Іуды возложилъ руку свою на хребетъ враговъ своихъ, какъ предвѣщалъ Іаковъ. Образъ льва въ Библіи не есть образъ силы злой, но силы справедливости, почему и Апокалипсисъ называетъ этимъ же именемъ Агнца, именемъ льва побѣдителя (V, 5).

Ст. 10—11-й. Слишкомъ ясно Господь даетъ понять, что

ві. Й ѿве́ргѹ волхвованїѧ твоѧ ѿ рѹкъ твоеѧ, и волхвѹющіи не бѹдѹтъ въ тебѣ.

гі. Й потребле́ю изваѧнныѧ твоѧ, и кѹмі́ры твоѧ и́зъ среды́ тебѣ, и посе́мъ да не поклони́шисѧ дѣлѹ́мъ рѹкъ твои́хъ:

ді. Й посѣкѹ дѹбра́вы ѿ среды́ тебѣ, и погѹблю́ гра́ды твоѧ:

ѣі. Й сотворю́ съ гнѣвомъ и съ ѧ҃ростїю ме́сть ѧ҃зы́кѡмъ, поне́же не послѹша́ша мене́.

12. Исторгну чародѣянія изъ руки твоей, и гадающихъ по облакамъ не будетъ у тебя.

13. Истреблю истуканы твои и кумиры изъ среды твоей, и не будешь болѣе поклоняться издѣліямъ рукъ твоихъ.

14. Искореню изъ среды твоей священныя рощи твои, и разорю города твои.

15. И совершу въ гнѣвѣ и негодованіи мщеніе надъ народами, которые будутъ не послушны.

рѣчь идетъ вовсе не о политической силѣ Его народа, ибо политически его постигнетъ полнѣйшеее раззореніе.

Ст. 12-й. Раззореніе это явится воздаяніемъ за чародѣйства и идолопоклонство, изобличенныя пророкомъ въ 1-й главѣ. И замѣчательно, что рѣчь снова переходитъ въ первое лицо глаголовъ, что не остатокъ Израиля, какъ можно было бы ожидать, но самъ Господь сдѣлаетъ сіе отмщеніе.

Ст. 13—14-й. Но оно простретсѧ и на враговъ Іерусалима, которые тоже будутъ всѣ истреблены. Бл. Іеронимъ торжественно спрашиваетъ іудеевъ: смѣютъ ли они отрицать, что пророчество исполнилось уже и притомъ въ показанномъ смыслѣ? Развѣ Господь не истребилъ ихъ царства и вмѣстѣ съ нимъ и идоловъ еврейскихъ? Кто же теперь оказывается остаткомъ и львомъ всесокрушающимъ и росою для народовъ, если не христіане? — Парал. мѣста — Ос. VI, гдѣ найденный въ 3 день народомъ Господь, является какъ роса утромъ, но Онъ милости хочетъ, а не жертвы и потому видитъ въ Ефремѣ отступника и отметаетъ его. Точно также Зах. IX, гдѣ Господь предсказываетъ казнь народамъ и вдругъ говоритъ о Царѣ, входящемъ въ Сіонъ на жребяти осли съ проповѣдью мира, послѣ чего однако Господь истребитъ колесницы и коней Іерусалима (ст. 10), затѣмъ рѣчь снова о побѣдѣ народа Своего надъ всѣми, о собраніи во едино овецъ Божіихъ и слѣдующей затѣмъ благодатной радости. Въ гл. XIII тотъ же пророкъ обѣщаетъ источникъ дому Давидова для омытія грѣховъ, которымъ Господь истребитъ идоловъ (ст. 2). Затѣмъ рѣчь объ избіеніи Пастыря, разсѣяніи овецъ и выражающемся въ этихъ событіяхъ судѣ надъ землею. Итакъ общая тема: вселенскость церкви и гибель язычества и жидовства.

Глава ѕ.

а. Слы́шите, ѩ́же гл҃го́ла Гдь: вста́ни сѹ́дисѧ съ гора́ми, и̑ да слы́шатъ хо́лми гла́съ твои́.

в. Слы́шите го́ры сѹ́дъ Гд҃ень, и дє́бри ѡ̑снова́нїѧ земли̑: ѩ́кѡ сѹ́дъ Гд҃ень къ лю́дємъ є̑гѡ̀, и̑ со Ї҃и́лємъ прѣ́тисѧ и́мать.

г. Лю́дїе мои́, что̀ сотвори́хъ ва́мъ; и̑ли̑ чи́мъ ѡ̑скорби́хъ ва́съ и̑ли̑ чи́мъ стѹ́жи́хъ ва́мъ; ѿвѣщава́йте мн̑.

д. Занѐ и̑звєдо́хъ ва́съ и̑з̾ земли̑ Є̑гу́петскїѧ, и̑ и̑з̾ до́мѹ рабо́ты и̑зба́вихъ васъ, и̑ посла́хъ пре́д ва́ми Мѡ́ѷсе́а и̑ Ааро́на, и̑ Маріа́мъ.

Глава 6.

1. Слушайте, что говоритъ Господь: встань, судись передъ горами, и холмы да слышатъ гласъ твой!

2. Слушайте, горы, судъ Господень, и вы, твердыя основы земли; ибо у Господа судъ съ народомъ Своимъ, и съ Израилемъ Онъ состязуется.

3. Народъ Мой! что сдѣлалъ Я тебѣ, и чѣмъ отягощалъ тебя, отвѣчай Мнѣ.

4. Я вывелъ тебя изъ земли Египетской, и искупилъ тебя изъ дома рабства, и послалъ предъ тобою Моисея, Аарона и Маріамъ.

VI-я глава представляетъ собою возвращеніе отъ изображенія будущаго царства мира къ *увѣщанію* современнаго Израиля. Пророкъ снова напоминаетъ ему его грѣхи, но уже не столько для обличенія, сколько для обращенія его къ правдѣ.

Ст. 1-й. Вновь вводится образъ схожденія Бога на землю и призваніе природы во свидѣтели надъ Израилемъ, подобно Моисею, Асафу и Малахіи. „Встань“, т. е. собери свои силы и свои мысли, чтобы отвѣчать Богу; срав. подобное же обращеніе къ Іову (XXXVIII, 3). Горы, какъ самый устойчивый предметъ природы (пс. LXXXIX, 2), присутствовавшіе при нижеизложенныхъ событіяхъ древности, должны быть свидѣтелями противъ вѣроломнаго народа, какъ бы въ качествѣ неизмѣнныхъ носителей церковнаго преданія. Ср. Іез. XXXVI, 1.

Ст. 2-й. Основы земли; именно разумѣются самые устойчивые элементы внѣшней природы, если люди сами все забыли.

Ст. 3-й. Отсюда до 6-го приводятся историческія основанія для вѣрности народа Господу, а далѣе говорится о томъ, въ чемъ бы должна заключаться эта вѣрность и какъ ошибочно думали ее выражать іудеи. Господь призналъ народъ Своимъ ненавистникомъ, врагомъ (Ср. IV, 8) и спрашиваетъ, за что же онъ Его огорчаетъ беззаконіями? „Чѣмъ отягощалъ тебя?“ т. е. развѣ религіозныя обязанности ваши были такъ тяжки, что вы промѣняли истинную религію на ложныя?

Ст. 4-й. Напротивъ, Господь осыпалъ Свой народъ неза-

ѕ. Лю́діе мои́, помни́те оу҃бо, что҆ совѣща́ на вы́ Вала́къ ца́рь Моавíтскій, и́ что҆ є҆мꙋ̀ ѿвѣща́ Валаа́мъ сы́нъ Веѡ́ровъ, ѿ Сі҃тíма до Галга́лъ, а҆́кѡ да позна́ется пра́вда Гд҃не.

ѕ. Въ чéмъ постúгнꙋ Гд҃а; срáщꙋ Бг҃а моегѡ̀ Вы́шняго: срáщꙋ ли є҆гѡ̀ со всесожже́нїемъ, тельцы́ є҆динолѣ́тными?

5. Народъ Мой! вспомни, что замышлялъ Валакъ, царь Моавитскій, и что отвѣчалъ ему Валаамъ, сынъ Веоровъ, и что происходило отъ Ситтима до Галгалъ, чтобы познать тебѣ праведныя дѣйствія Господни.

6. «Съ чѣмъ предстать мнѣ предъ Господомъ, преклониться предъ Богомъ небеснымъ? Предстать ли предъ Нимъ со всесожженіями, съ тельцами однолѣтными?

служенными благодѣяніями. Библейскій эпитетъ Египта—домъ рабства. Имена Моисея и др. для живости воспоминаній о чудесномъ шествіи, воспѣтомъ во многихъ псалмахъ.

Ст. 5-й. Господь въ частности напоминаетъ исторію Валаама, изъ которой съ одной стороны ясно, какъ велика милость Господа къ народу, если Онъ обѣщалъ возсіять изъ него *звѣзду спасенія*, а съ другой стороны эта исторія показала израильтянамъ, какъ люди отчуждаются отъ Бога за беззаконія и предаются погибели, такъ что быть въ общеніи съ Господомъ возможно только чрезъ добродѣтели, какъ это и было показано въ воспитательномъ веденіи его Богомъ черезъ пустыню и въ чудесахъ „отъ Ситтима до Галгалъ“ (Втор. VIII, 2—6), послѣ чего Моисей напоминалъ имъ въ роды родовъ о праведныхъ дѣйствіяхъ Божіихъ. Такъ и здѣсь по Михею изъ этихъ событій долженъ слѣдовать *чисто моральный характеръ* в.-завѣтной религіи, который теперь утраченъ и замѣненъ формальнымъ, что и видно изъ дальнѣйшихъ стиховъ, влагаемыхъ пророкомъ въ уста отпадшаго отъ праведности народа. Парал. мѣста жалобамъ Господа на вѣроломный народъ и его ложное благочестіе: — Ис. XLIII, 26; Іер. II, 5; съ напоминаніемъ объ изведеніи изъ Египта: Іер. II, 6 и Ам. II, 10. Маріамъ упоминается здѣсь ради памяти о торжественномъ гимнѣ, воспѣтомъ при переходѣ чрезъ Черное море, который постоянно воспоминается въ псалмахъ и учительныхъ книгахъ, какъ особенно важное событіе; онъ сохранилъ свое полное значеніе и въ нашемъ богослуженіи (канонъ).

Ст. 6-й. „Съ чѣмъ предстану?“ и пр...; по славянски: „въ чемъ постигну Господа?—еврейскій оригиналъ вѣроятно тотъ-же, да и смыслъ близкій.

3. Ѳда̀ пріи́метъ Гдь̀ въ ты́сящахъ о҃вно҃въ, и҆лѝ во тма́хъ ко҃зли́цъ тѹ́чныхъ; да́мъ ли пе́рвенцы мо҃и҆ ѡ҆ нечести҃и мое́мъ, пло́дъ ѹ҆тро́бы мое҃м҃ за грѣхѝ дѹ́ши мое́м҃?

4. Возтѣсти́сѧ бо тебѣ, человѣ́че, что̀ добро̀, и҆лѝ чесого҃ Гдь̀ и҆щетъ ѿ тебе́, ра́звѣ е҃же твори́ти сѹ́дъ, и҆ люби́ти ми́лость, и҆ гото́вѹ бы́ти е҃же ходи́ти съ Гдемъ Бго́мъ твои́мъ.

7. Но можно ли угодить Господу тысячами овновъ, или неисчетными потоками елея? Развѣ дамъ Ему первенца моего за преступленіе мое и плодъ чрева моего за грѣхъ души моей?»

8. О человѣкъ! сказано тебѣ, что добро, и чего требуетъ отъ тебя Господь: дѣйствовать справедливо, любить дѣла милосердія и смиренномудренно ходить предъ Богомъ твоимъ.

Ст. 7-й. „Потоками елея“, слав. „козлищъ тучныхъ“. Такъ переводятъ всѣ древніе и даже бл. Іеронимъ прямо съ еврейскаго. Слово שֶׁמֶן (шемен), прочитанное съ первою гласною камецъ (а), означаетъ вмѣсто „маслины“—прилагат. „тучный“, но объяснить изъ теперешняго евр. текста чтеніе „козелъ“ невозможно. Однако скорѣе, что масореты испортили текстъ, чѣмъ древніе переводчики, потому что параллелизмъ овновъ и козловъ постоянно встрѣчается въ библіи. Запросъ этотъ прямо не отвергается Богомъ, но въ немъ самомъ слышится сознаніе ничтожества животной жертвы (ср. пс. XLIX, 13; Ис. I). Къ чему тутъ рѣчь о первенцѣ? Въ томъ смыслѣ, что ужъ если считаться человѣку съ Богомъ, то вѣдь онъ прямо Ему долженъ своими первенцами, пощаженными въ день избіенія египтянъ, о чемъ постоянно напоминалъ народу Моисей и обычай посвященія первородныхъ отъ скота. Но и этой жертвой невозможно угодить Богу. Итакъ судъ Божій, какъ и во всѣхъ вышеприведенныхъ богоявленіяхъ, вновь оказывается въ томъ, что люди неправильно поняли, вѣрнѣе — извратили Его законъ, думали угодить Богу жертвами и приношеніями вмѣсто добрыхъ дѣлъ.

Ст. 8-й. Здѣсь уже напрямикъ выражается общая идея пророчества и притомъ такимъ тономъ, что она предполагается извѣстною всякому израильтянину; мало того: незнаніе сущности закона поставляется человѣку въ вину. Прямое противопоставленіе нравственнаго закона, какъ существа нашей религіи, внѣшнему формализму достигаютъ самаго яркаго освѣщенія, какъ и въ пс. XLIX и Ис. I главѣ; здѣсь почти то же, что въ XXIII гл. Матѳея.—Справедливость, милосердіе и смиреніе—въ этомъ дѣйствительно весь путь библейскаго спасенія, возвышающагося тѣмъ и надъ моралью одного только состраданія, или внѣшняго альтруизма и надъ добродѣтелями

θ. Гла́съ Гдн̃ень гра́дꙋ призове́тсѧ, й спасе́тъ бо́ѧщыѧсѧ ймене є̆гѡ: послꙋ́шай пле́мѧ, й кто̀ оўкраси́тъ гра́дъ.

ι. Є̂да̀ о̃гнь й до́мъ беззако́нагѡ собира́ѧ ймѣ́нїѧ беззако́ннаѧ, й со оўкори́зною непра́вды;

9. Гласъ Господа взываетъ къ городу, и мудрость благоговѣетъ предъ именемъ Твоимъ: слушайте жезлъ и Того, кто поставилъ его.

10. Не находятся ли и теперь въ домѣ нечестиваго сокровища нечестія и уменьшенная мѣра, отвратительная?

разума, т. е. стоическою справедливостью, и надъ пассивнымъ аскетизмомъ индусовъ, заключающемся въ одномъ только исчезновеніи души въ Богѣ. Сочетаніе названныхъ трехъ добродѣтелей по своей высотѣ и всесторонности приближается къ девяти заповѣдямъ блаженства. Говорить ли о томъ, что въ В. Завѣтѣ многократно повторяются эти заповѣди въ отдѣльности, что пріобрѣтеніе ихъ представляется высшею цѣлью Домостроительства, по отношенію къ которой все прочее имѣетъ лишь значеніе средства (Втор. X, 12)? Такъ напр. XVI-я гл. Втор. съ предписаніями культоваго характера заключается словами, поднимающими сознаніе іудеевъ въ область добродѣтели „правды, правды ищи“ и пр. (20 ст.).

Ст. 9 и 10-й. Господь на Своемъ судѣ съ народомъ обвиняетъ его въ неблагодарности, въ нежеланіи исполнять законъ, но въ чемъ же это нежеланіе выразилось? Объ этомъ и будетъ рѣчь въ ст. 10—12, которая и вводится выраженіемъ: „гласъ Господа взываетъ къ городу, и мудрость благоговѣетъ предъ именемъ Твоимъ“; слав. „и спасетъ боящіяся имене Его“. Тутъ стоитъ слово תּוּשִׁיָּה (тушіа—мудрость), которое переводятъ LXX при другой пунктуаціи за 3-е лицо жен. р. 2 аор. отъ יָשַׁע (яша̀)—спасать, а бл. Іеронимъ переводитъ съ евр. „и спасеніе боящимся имени твоего“.—Спасеніе по евр. תְּשׁוּעָה (тешуа), а иногда и вышестоящее (Іов. V, 12)—тушіа. Подобное чтеніе естественнѣе, ибо мудрость въ В. Завѣтной рѣчи сама по себѣ не отдѣляется отъ Бога и поэтому представлять ее благоговѣющею предъ нимъ—едва ли нормально. „Слушайте жезлъ и того, кто поставилъ его“; слав. „послушай племя и кто украситъ градъ? еда огнь“ и пр. — Преп. Ефремъ: „слушай племена того, кто пришелъ, свидѣтельствуя на васъ“. Блаж. Іеронимъ: „слушайте колѣна и кто одобритъ это?“ Розенмюллеръ тоже разногласитъ съ русскимъ; да и дѣйствительно предполагать, что слово *жезлъ* здѣсь стоитъ въ винит. падежѣ трудно, потому что нѣтъ соотвѣт. евр. суффикса; поэтому вѣроятнѣе его принимать въ звательномъ; это слово מַטֶּה (матѐ)

ѧі. Ѳда ѡправдѝтсѧ въ мѣрилѣ беззакóнникъ и̑ во врéтищи мѣры непрáвыѧ;

ві. Ѳ ни́хже богáтство своѐ нечéстїѧ напóлниша; и̑ живу́щїи въ нéй гл҃гóлахѫ лжу̀, и̑ ѩ҆зы́къ и̑хъ вознесéсѧ во оу̑стѣ́хъ и̑́хъ.

11. Могу ли я быть чистымъ съ вѣсами невѣрными и съ обманчивыми гирями въ сумѣ?

12. Такъ какъ богачи его исполнены неправды, и жители его говорятъ ложь, и языкъ ихъ есть обманъ въ устахъ ихъ.

означаетъ первоначал. трость, жезлъ (хотя таинственное значеніе жезла выражается въ слѣд. שֵׁבֶט шебетъ—Быт. XLIX), а затѣмъ и колѣно (Числ. II, 5—7; I. Нав. XX, 8). Далѣе слова: „и кто (вопроситъ) *украситъ*, также *одобритъ*, наконецъ—*утвердитъ*, *поставитъ*. Второе пониманіе навѣрное самое лучшее; ибо устанавливаетъ связь между предъидущими и послѣдующими словами. Въ чемъ же Ты насъ обвиняешь? могли бы спросить Господа іудеи. Отвѣтъ: „Слушайте же колѣна, и кто одобритъ это?!“—и слѣдуетъ перечисленіе винъ Израиля. LXX толковниковъ поставивъ запросъ въ ст. 9-мъ: кто украситъ городъ?—въ ст. 10-мъ не имѣютъ естественно сказуемаго, но отвѣчаютъ на вопросъ риторическими вопросами же относительно явленій народной жизни. — „Не находятся ли донынѣ?“ Собств. съ еврейскаго: „донынѣ нѣтъ ли?“ Послѣднее слово אֵשׁ (или—ср. 2 Ц. XIV, 19) означаетъ: „есть, существуетъ“, съ вопросительной частицей ה, переведено LXX-ю и древними, не исключая бл. Іеронима הָאֵשׁ (га-эш) *огонь*.

Ст. 11-й читается въ одинаковомъ смыслѣ греческими и масоретами. Выше указывалось на грабительство, а здѣсь на обманъ въ торговлѣ. О мерзости предъ Богомъ того и другого, т. е. чужаго имущества въ домѣ и ложныхъ мѣръ вѣса и вмѣстимости, многократно свидѣтельствуетъ Пятокнижіе и потому пророкъ съ полнымъ правомъ говоритъ о всемъ этомъ, какъ о такомъ, что уже „сказано тебѣ“ (ст. 8). Ср., напр., Лев. XIX, 36, Втор. XXV, 15, также Притч. XX, 23; о грабительствѣ богатыхъ всп. изреченія въ родѣ: плата работника да не переночуетъ у тебя, отдай бѣдному взятую въ закладъ одежду до вечера, чтобы онъ могъ прикрыться и благословилъ тебя и т. п.

Ст. 12-й. Указываетъ на совершенно изолгавшееся настроеніе богачей и жителей. „Языкъ—обманъ въ устахъ ихъ“. Гораздо осмысленнѣе славян. переводъ: „языкъ ихъ вознесеся во устѣхъ ихъ“. Слово רְמִיָּה (реміа) дѣйствительно означаетъ и обманъ, но можно его читать съ другой пунктуаціей за 3-е лицо жен. р. 1 аор. отъ глаг. רוּם (рум), что значитъ гордиться, возноситься, напр., сердце ихъ возносится (Втор.

г҃і. И҆ а҆зъ начнꙋ поража́ти тѧ, и погꙋблю́ тѧ во грѣсѣ́хъ твои́хъ.

д҃і. Ты҆ ѣ́сти бꙋдеши, и҆ не насы́тишисѧ, и҆ поме́ркнетъ въ тебѣ́, и҆ соврати́шисѧ, и҆ не спасе́шисѧ: и҆ е҆ли́цы а҆ще и҆збꙋдꙋ́тъ, ѻ҆рꙋ́жію предадꙋ́тсѧ.

13. То и Я неизцѣльно поражу тебя опустошеніемъ за грѣхи твои.

14. Ты будешь ѣсть, и не будешь сытъ; пустота будетъ внутри тебя; будешь хранить, но не убережешь; а что сбережешь, то предамъ мечу.

VIII, 14, XVII, 20). Тогда какъ разъ будутъ указаны три грѣха: жестокость, ложь и гордость въ противовѣсъ добродѣтелямъ милосердія, справедливости и смиренія, въ коихъ по ст. 8-му сущность благоугожденія Богу.

Ст. 13—16-й. Пророкъ предвѣщаетъ казни, подобныя предсказаннымъ во Второзаконіи, т. е. доселѣ какъ бы народъ возставалъ на Бога, былъ Его врагомъ, но онъ приметъ по достоянію своему—Ср. Лев. XXVI, 24—28.

Ст. 14-й понимается LXX-ю въ среднемъ залогѣ, но дѣйствительный здѣсь вѣроятнѣе, ибо съ него начинается изображеніе будущихъ судебъ и имъ же кончается. Замѣчательно, что предыдущія предсказанія пророка о грядущемъ царствѣ правды и мира стоятъ въ связи съ благословеніями XXVI Лев., гдѣ тоже говорится объ урожаѣ (ср. Мих. IV, 4—5) и общемъ спокойствіи и мирномъ безстрашіи (V, 7) и несокрушимой силѣ предъ врагами, болѣе многочисленными (IV, 13 и V, 8—10) и сожитіи съ Господомъ (IV, 7 и V, 4). Затѣмъ Лев. XXVI перечисляются казни въ случаѣ нарушенія Завѣта и сперва идутъ внѣшнія бѣдствія; если ихъ не послушаютъ, то бѣдствія тягчайшія; если не послушаютъ и ихъ, то Самъ Господь вооружится противъ вѣроломнаго племени. Эта-то степень преступности и была у современниковъ Михея, судя по его изображенію гнѣва Господня въ ст. 13-мъ. Каково же будетъ его выраженіе надъ людьми? Замѣчательно, что высшею казнью являются уже не физическія бѣдствія, не голодъ и раззореніе, а нравственныя, заключающіяся въ постоянномъ недостиженіи своихъ жизненныхъ цѣлей, въ постоянномъ неудовлетвореніи, которое дѣйствительно и несутъ нынѣшніе іудеи, не смотря на сравнит. матеріальное благополучіе. Къ ст. 15-му въ славянскомъ прилагаютъ выраженіе: „и погибнутъ законы людей моихъ“. Но въ древнемъ греческомъ они замѣняли дальнѣйшее выраженіе „и хранилъ еси оправданія Амврія“, какъ и значится у бл. Ѳеодорита и бл. Іеронима, который объясняетъ, что עַמְרִי (Аммри) прочитано LXX-ю עַמִּי (амми) „мой народъ“, откуда и полу-

ѳ҃і. Ты̀ посѣ́еши, но не по́жнеши: ты̀ и҆згнетѐши ма́сличіе, но не помажѐшися ма́сломъ: и҆ насади́тє ві҃но̀, и҆ не и҆спіе́тѐ, и҆ поги́бнѹтъ зако́ны люде́й мои́хъ:

ѳ҃і. И҆ храни́лъ еси́ ѿправда́нїм Замвріина, и҆ всѧ̀ дѣла̀ до́мѹ Ахаа́вла, и҆ ходи́сте въ совѣ́тѣхъ ихъ, ѩ҆ко да преда́мъ тѧ̀ въ па́гѹбѹ, и҆ живѹ́щымъ въ [1]) не́й во звизда́нїе, и҆ ѹ҆кѡри́зны люде́й прі҆и́мете.

15. Будешь сѣять, а жать не будешь; будешь давить оливки, и не будешь умащаться елеемъ; выжмешь виноградный сокъ, а вина пить не будешь.

16. Сохранились у васъ обычаи Амврія и всѣ дѣла дома Ахавова, и вы поступаете по совѣтамъ ихъ, и предамъ Я тебя опустошенію и жителей твоихъ посмѣянію, и вы понесете поруганіе народа Моего.

чилось ошибочное пониманіе, кѣмъ-либо поправленное на поляхъ и затѣмъ соединенное съ поправкой, какъ въ нынѣшнемъ слав. текстѣ. Ст. 16-й. Амврій (ср. 3 Ц. XVI, 25—26) и Ахавъ вспоминаются какъ самые богомерзкіе представители отступничества народнаго отъ благочестія. Господь напоминаетъ объ этихъ отступникахъ, „яко да предамъ тя въ пагубу“ и пр. (чтеніе болѣе правильное, чѣмъ русское „и предалъ“; здѣсь не *и*), но евр. לְמַעַן (лемаан) — означающее: такъ что, чтобы, — ср. Ам. II, 7). „Чтобы я предалъ тебя“, т. е. точно такъ же, какъ и домъ Ахава, коего Господь истребилъ до мочащагося къ стѣнѣ; беззаконіе Ахава и казнь Господня надъ нимъ неоднократно воспоминаются въ историческихъ книгахъ В. Завѣта и вѣроятно были особенно ярко оттѣнены въ народномъ сознаніи.—Заключительное прещеніе тоже не единственное въ Библіи: оно отчасти осуществилось по 2 Пар. XXIX, 9 и Плач. II, 15, а предсказывалось подробно Моисеемъ и пс. LXXIX. Всенародное посмѣяніе надъ Израилемъ и объясненіе народами ихъ погибели чрезъ казнь Божію особенно картинно изображены законоположителемъ въ послѣднихъ главахъ Второзаконія. Въ виду этихъ парал. мѣстъ достовѣрнѣе читать послѣднія слова не „вы понесете поруганіе народа Моего“ (тутъ и смыслъ теменъ), но согласно LXX-ти „вы понесете поруганія людей“, т. е. вм. עַמִּי (ами) читать עַמִּים (амим). Масореты не хотѣли подъ этимъ словомъ разумѣть гоевъ, но мы уже видѣли при объясненіи I главы, что въ подобныхъ случаяхъ амимъ вполнѣ подходитъ къ послѣднимъ.

[1]) Самаріи.

Глава з̄.

а̄. Оу̑ лю́тѣ мнѣ, понѣ́же бы́хъ а̑ки собира́мый сла́мъ на жа́твѣ, и а̑ко па́родокъ во ѡ̑бима́нїи вїногра́да не сы́щу гро́здїю, е̑же мсти первоплѡ́днам, а̑же вожделѣ́ дꙋ́ша мо́м.

в̄. Оу̑ лю́тѣ мнѣ дꙋ́шѣ, а̑ко поги́бе бл҃гочести́вый ѿ земли и исправля́ющаго въ чл҃вѣ́цѣхъ нѣ́сть: вси̑ въ кро́вехъ пра́тсм кі́йждо бли́жняго своего̀ ѡ̑злобля́етъ ѡ̑злобле́нїемъ,

Глава 7.

1. Горе мнѣ! ибо со мною теперь какъ по собраніи лѣтнихъ плодовъ, какъ по уборкѣ винограда, ни одной ягоды для ѣды, ни спѣлаго плода, котораго желаетъ душа моя.

2. Не стало милосердыхъ на землѣ, нѣтъ праведныхъ между людьми; всѣ строютъ ковы, чтобы проливать кровь; каждый ставитъ брату своему сѣть.

ГЛАВА VII.

Опредѣливъ въ предыдущей главѣ настроеніе Израиля и грядущія за него послѣдствія Божественной кары, пророкъ въ послѣдней главѣ излагаетъ свое собственное настроеніе по поводу наличныхъ беззаконій и отъ него переходитъ къ описанію современнаго и затѣмъ будущаго положенія церкви, съ которою онъ себя сливаетъ.

Ст. 1—2. Пророкъ, какъ истинный человѣколюбивый ревнитель Божій, тяжко скорбитъ о полномъ раззореніи благочестія, не о злыхъ его послѣдствіяхъ, но о самомъ беззаконномъ состояніи народа, какъ и Илія (3 Цар. XIX, 10). Отсутствіе на землѣ добрыхъ и справедливыхъ людей онъ уподобляетъ раззоренію виноградника, или по LXX— сбору колосьевъ по выжатой уже нивѣ. Бл. Іеронимъ видитъ здѣсь предсказаніе о будущей казни, но арх. Ириней кажется справедливѣе говоритъ объ опустошеніи нравственномъ точно такъ же, какъ и Ис. I, и XXIV; правда, у предсказателей вѣроятно это нравственное опустошеніе соединяется мысленно съ будущимъ физическимъ, но собственно первое по преимуществу тяготитъ ихъ душу. Чтеніе текста нашихъ стиховъ славянское: „понеже быхъ“ — буквальнѣе, нежели русское: „со мною теперь, какъ и пр..., но смыслъ одинаковый, однако же вовсе не предполагающій олицетворенія подъ этимъ *я* всего народа, какъ думаетъ Розенмюллеръ. Пророки постоянно показываютъ, что народный грѣхъ для нихъ такъ же мучителенъ, какъ собственная болѣзнь, а потому рѣчь не объ олицетвореніи, но о горячемъ участіи пророка въ нравственномъ бѣдствіи народа.

г. На зло́ ру́ки свои́ оу҃готовля́ютъ: кня́зь про́ситъ, и сѹ́дїи мі́рная словеса́ глаго́летъ, жела́нїе дѹ́ши є҆гѡ̀ е҆́сть, и҆ ѿи́мѹ бла́га и҆́хъ,

3. Руки ихъ обращены къ тому, чтобъ умѣть дѣлать зло; начальникъ требуетъ подарковъ, и судья судитъ за взятки, а вельможи высказываютъ злыя хотѣнія души своей, и извращаютъ дѣло.

д. ѧ҆́кѡ мо́ль погда́й, и҆ ходя́й по пра́вилама̀ въ де́нь стра́жбы, оу҃ лю́тѣ, оу҃ лю́тѣ, ѿмще́нїе твоѐ прїспѣ́ша, ны́нѣ вѹ́дѹтъ пла́чы и҆́хъ.

4. Лучшій изъ нихъ какъ тернъ, и справедливый хуже колючей изгороди; день провозвѣстниковъ Твоихъ, посѣщеніе Твое наступаетъ; нынѣ постигнетъ ихъ смятеніе.

Ст. 3-й. Опять, въ третій разъ уже, указывается на пороки теократовъ, въ чемъ пророкъ видитъ высшее выраженіе зла, если оно входитъ даже въ судилища и управленія. Самое выраженіе: „руки ихъ обращены на зло“ параллельно II гл. 1. „Князь проситъ“ — русскій: „начальникъ требуетъ подарковъ“; послѣднее слово подразумѣвается въ греч. текстѣ, такъ что слав. переводъ здѣсь буквальнѣе. „И судія судитъ за подарки“ собств. глаголъ въ евр. текстѣ подразумѣвается: за подарки בַּשֹּׁלֵם (башиллум); послѣднее слово LXX произвели отъ гл. שָׁלַם (шалам) — „мирная... словеса глаголетъ“; и далѣе: „желаніе души его есть: и отыму благая ихъ“; русскій: „а вельможи высказываютъ злыя хотѣнія души своей и извращаютъ дѣло“. Первыя два слова этой фразы LXX отнесли къ предыдущей и „вельможа“ переводятъ за „слова“ („гагадол“ за „добротъ“ вм. „добримъ“), а высказываетъ — глаголетъ. Далѣе русскій: „и извращаетъ дѣло“.

Ст. 4-й. „Лучшій изъ нихъ, какъ тернъ“ и проч... Греческіе переводчики снова оттянули первое слово стиха 4-го въ 3-й и перевели: „и отыму благая ихъ, яко моль“ и пр...— Но въ такомъ случаѣ остается безъ сказуемаго продолженіе рѣчи: „и право ходящій въ день стражбы“. Напротивъ въ масоретскомъ чтеніи сохраняется полный смыслъ и поэтому оно должно быть предпочтено. Тернъ считается вообще въ Библіи самымъ негоднымъ растеніемъ (сѣмена упали въ терніе); „колючая изгородь“ означаетъ опасность какого-либо соприкосновенія съ тогдашними судьями земли (судейскій крючекъ). Со скорбію въ пятый разъ повторяетъ пророкъ эти упреки, но здѣсь уже не проповѣдь другимъ, а скорѣе исповѣдь своей собственной души, объясненіе того горя, съ котораго начинается рѣчь. Пророкъ продолжаетъ болѣзнованіе по поводу

е. Не вѣрите дрꙋгѡмъ, ни надѣйтесѧ на старѣйшины, и ѿ сожи́тельницы твоеѧ храни́сѧ, еже сказа́ти ей что̀.

ѕ. Понежѐ сы́нъ безче́ститъ ѻ҃ц҃а, дще́рь воста́нетъ на ма́терь свою̀ и̇ невѣста на свекровь свою̀, вразѝ всѝ мꙋ́жꙋ дома́шніи его̀.

з. Азъ жѐ къ Гдеви воззрю́, потерплю̀ Бга Спса моего̀, оуслы́шитъ мѧ Бгъ мо́й,

5. Не вѣрьте другу, не полагайтесь на пріятеля; отъ лежащей на лонѣ твоемъ стереги двери устъ твоихъ.

6. Ибо сынъ позоритъ отца, дочь возстаетъ противъ матери, невѣстка противъ свекрови своей; враги человѣку — домашніе его.

7. А я буду взирать на Господа, уповать на Бога спасенія моего; Богъ мой услышитъ меня.

предвидимой имъ участи беззаконнаго народа: „день провозвѣстниковъ Твоихъ (т. е. осуществленіе пророческихъ предсказаній), посѣщеніе Твое наступаетъ“ (Ср. Ос. IX, 7). Греческій: у „лютѣ, у лютѣ“ и пр. Невозможно понять, какимъ образомъ произошло разночтеніе: можетъ быть масореты нарочно замѣнили эти восклицанія выраженіемъ, синонимическимъ послѣдующему по непониманію того, почему-же печалится пророкъ вмѣсто радости о посѣщеніи Божьемъ, которое ужасно только для грѣшниковъ (Ам. V, 18); объясненія конечно надо искать въ пастырской любви проповѣдника, какъ и объясненіе Христовой скорби при входѣ въ Іерусалимъ (Лук. XIX, 41—42). — „Посѣщеніе“ (русск.) или „отмщеніе“ (слав.)? Собственно на библейскомъ языкѣ оба эти слова имѣютъ совершенно одинаковое значеніе פְּקֻדָּה (пекуда) происходитъ отъ глагола пакад — взыскивать, посѣщать, давать, наказывать, и означаетъ вообще Божеств. приближеніе и неотъемлемо съ нимъ связанный судъ и отмщеніе, въ каковомъ смыслѣ оно и употреблено здѣсь, и у Ис. X, 3, у Іез. IX, I. Почему думаетъ пророкъ о приближеніи Божественнаго отмщенія? потому что мѣра беззаконій переполняется: вопль города восходитъ къ небу (Быт. XVIII, 20).

Ст. 5-й. Чтобы разительнѣе показать картину человѣческихъ беззаконій, пророкъ обращается къ обличенію тѣхъ грѣховъ, что отвратительны даже для естественнаго чувства: къ совершенному разложенію началъ семейной жизни и дружескихъ отношеній: всюду проникло вѣроломство и жестокость.

Ст. 6-й повторяется въ рѣчахъ Господнихъ при описаніи грѣховъ предъ кончиной міра; тѣ же беззаконія обличалъ Іеремія (IX, 4—5). Разночтенія въ этихъ стихахъ ничтожны.

Ст. 7-й. Переходъ мысли вполнѣ ясенъ: превозносящееся въ жизни беззаконіе не должно ввергать праведника въ от-

ѳ. Не ра́дуйсѧ ѡ̀ мнѣ̀ вражде́бница моѧ̀, ѩ̀кѡ падо́хъ, ѝ воста́ну: занѐ а̃ще сѧ́ду̀ во тмѣ̀, Гдь ѡ̀свѣти́тъ мѧ̀.

ѳ. Гнѣ́въ Гдне́нь стерплю̀, ѩ̀кѡ согрѣши́хъ е̃мѹ̀, до́ндеже ѡ̀правди́тъ прю̀ мою̀, ѝ сотвори́тъ сѹ́дъ мо́й, ѝ и̃зведе́тъ мѧ̀ на свѣ́тъ, ѝ оу̃зрю̀ пра́вдѹ е̃гѡ̀:

ї. Ѝ оу̃зритъ вражде́бница моѧ̀, ѝ ѡ̀блече́тсѧ въ сты́дъ глаго́лющаѧ ко мнѣ̀: гдѣ̀ е̃сть Гдь Бг̃ъ твой̀: очи моѝ воззрѧ́тъ на ню̀, ны́нѣ бѹ́детъ въ попра́ніе а̃ки ка́лъ на пѹ́тѣхъ.

8. Не радуйся ради меня, непріятельница моя! хотя я упалъ, но встану; хотя я во мракѣ, но Господь свѣтъ для меня.

9. Гнѣвъ Господень я буду нести, потому что согрѣшилъ предъ Нимъ, доколѣ Онъ не рѣшитъ дѣла моего, и не совершитъ суда надо мною; тогда Онъ выведетъ меня на свѣтъ, и я увижу правду Его.

10. И увидитъ это непріятельница моя, и стыдъ покроетъ ее, говорившую мнѣ: гдѣ Господь Богъ твой? Насмотрятся на нее глаза мои, какъ она будетъ попираема подобно грязи на улицахъ.

чаяніе: онъ съ упованіемъ взираетъ на Господа и съ надеждой ожидаетъ Его избавленія — тема большинства псалмовъ Давида и другихъ прозорливцевъ, а также цѣлой книги Іова. Именно здѣсь представляется праведникъ, — дочь Іерусалима, церковь, противопоставляемая дочери Вавилона, или олицетворенію зла, — какъ сама угнетаемая нечестивцами правда. Праведникъ видитъ попраніе правды и утѣшаетъ себя взираніемъ на Господа, т. е. глубокимъ размышленіемъ о Его премудрости (пс. XVIII).

Ст. 8-й. Но все же самый видъ жизни беззаконной его давитъ, такъ что какъ бы Самъ Богъ возсталъ на него.

Ст. 9-й—10-й. Однако онъ готовъ терпѣть и эту кару, потому что онъ не можетъ себя считать вполнѣ невиннымъ предъ Богомъ; онъ тоже грѣшенъ, а потому готовъ принять это, какъ казнь Божію за свой грѣхъ; но въ то же время онъ сознаетъ, что Господь съ нимъ вмѣстѣ, съ его попеченіемъ о правдѣ жизни, и потому придетъ время, что Господь явно оправдаетъ и возвыситъ праведника и посрамитъ его непріятелей, посрамитъ ихъ именно открытіемъ ихъ нравственнаго безобразія. Когда проповѣдникъ какъ бы отожествляетъ себя съ нравственною правдою жизни, то конечно тѣмъ самымъ онъ сопоставляетъ себя съ Христомъ, почему іудеи и считали, что Христосъ есть одинъ изъ этихъ-то ревнителей правды: Илія, Іеремія (Іер. XX=Мих. VII) или воскресшій Іоаннъ Креститель.

ѧі. Дéнь глаждéнїѧ плíнѳа, йзглаждéнїе твоѐ дéнь о҃ный: ѝ сотрéтъ закóны твоѧ̀ дéнь о҃ный.

11. Въ день сооруженія стѣнъ твоихъ, въ этотъ день отдалится опредѣленіе.

По той же конечно причинѣ и пс. XXI и др. осуществились на Христѣ. Однако частности этихъ пророчествъ слишкомъ ясно говорятъ, что ихъ отношеніе къ Мессіи было не только идейное (хотя оно конечно есть главнѣйшее), но и фактическое; поэтому остановимся на частностяхъ.—„Взирать на Господа“—выраженіе обычное въ смыслѣ утѣшенія себя Богомъ при видѣ бѣдствій правды; но что іудеи не ограничивались мыслью о духовномъ взираніи на Бога, тому свидѣтель параллельное же выраженіе Іова (XIX, 25—26) или пс. XLIX, 2 (явѣ пріидетъ) и другія описанія богоявленій, гдѣ мыслится реальное явленіе Бога во плоти именно для суда, для оправданія праведниковъ. Терпѣніе о Богѣ и услышаніе праведника ср. въ пс. XXI-мъ и Іер. XX. Паденіе и тьма = свѣтъ и возстаніе (ст. 9) — образы также проходящіе чрезъ параллельныя мессіанскія мѣста; вспомнимъ значеніе тьмы при библ. описаніи смерти, и увидимъ здѣсь указаніе на смерть и воскресеніе Христово, какъ въ пѣсни пророка Іоны. Судъ Божій совершился надъ Христомъ, но смерть не могла удержать Его. — *О стыдѣ враговъ* (ст. 10) передъ воскресшимъ Праведникомъ см. Прем. IV, 16—20 и V, 1—3. „Насмотрятся глаза мои“, т. е. на торжество правды, какъ объясняетъ арх. Ириней. Насколько подъ непріятельницею разумѣется олицетвореніе зла и неправды, настолько конечно весьма естественно христіанамъ радоваться ихъ посрамленію. И такъ здѣсь тоже рѣчь о томъ, что „надлежало пострадать Христу и войти въ славу Свою“ (Лук. XXIV, 24); однако конечно это вовсе не исключаетъ здѣсь исповѣданія пророкомъ своихъ собственныхъ мыслей и чувствъ въ виду современныхъ событій.

Ст. 11-й. По смыслу 70-ти идетъ продолженіе все той же мысли: возстаніе Божіе очиститъ Іерусалимъ. Городская стѣна—въ смыслѣ нравственнаго благополучія народа и плинѳа—въ смыслѣ его внутренней крѣпости не однажды встрѣчаются у пророковъ (Ис. IX, 9—10; Іез. XIII, 11—12). „День оный“ день возстанія Христова, какъ и по параллел. мѣстамъ, очиститъ совѣсть народа и сотретъ его законы (Іер. 31). Можетъ быть это пророчество побудило масоретовъ, исказивъ текстъ, отнести рѣчь къ Зоровавелю и перемѣнить глаг. גָּרַד (гарад)—скоблить на גָּדַר (гадер)—стѣна и לִבְנוֹת (либенот) производить не отъ „либена“—кирпичъ, но считать его за глаголъ (=строить) съ префиксомъ ל-къ. Мы утверждаемъ, что соединять этотъ стихъ по смыслу съ указанными мессіанскими

ві. И̑ гра́ди твои̑ прі́йдꙋтъ на поравне́нїе, и̑ въ раздѣле́нїе Ассꙋ́рійско, и̑ гра́ди твои̑ тве́рдїи въ раздѣле́нїе ѿ Тꙋ́ра да́же до рѣки̑ Ѳꙋ́рскїѧ, и̑ ѿ мо́рѧ да́же до мо́рѧ, и̑ ѿ горы̀ да́же до горы̀, дні́е воды̀ и̑ молвы̀.

12. Въ тотъ день прі́йдутъ къ тебѣ̀ изъ Ассиріи и городовъ Египетскихъ, и отъ Египта до рѣки Ефрата, и отъ моря до моря, и отъ горы до горы.

гі. И̑ бꙋ́детъ земла̀ въ па́гꙋбꙋ съ живꙋ́щими на не́й, ѿ плодѡ́въ начина́ній и̑хъ.

13. А земля та будетъ пустынею за вину жителей ея, за плоды дѣяній ихъ.

чаяніями болѣе вѣроятно, именно потому, что 1) такимъ путемъ возстановилась бы связь предыдущаго съ послѣдующимъ, и все заключеніе главы ст. 8—20 явилось бы однимъ изображеніемъ царства Божія Новаго Завѣта. 2) Въ параллельныхъ мѣстахъ Ветхаго Завѣта, гдѣ рѣчь какъ и здѣсь, идетъ о страждущемъ и затѣмъ прославленномъ праведникѣ, можно встрѣтить не однажды рѣчь объ обращеніи народовъ и о принесеніи даровъ Прославленному, именно въ пс. XXI, XLIV, LXXI, Ис. LIV и LX, а также у самого Михея, IV, 7 и V, 7.

Ст. 12 и 13-й. „А земля сдѣлается пустыней (13)“ и пр. совершенно такое же напоминаніе о будущемъ физическомъ раззореніи при духовномъ господствѣ, какъ и V, 10, о чемъ говорено выше. — При подобномъ толкованіи слѣдовательно предыдущій 11 стихъ должно читать согласно славянскому, а 12-й — согласно русскому чтенію; славянское же его пониманіе въ обратномъ смыслѣ: города Іудеи будутъ раздѣлены названнымъ народамъ; такимъ образомъ этотъ стихъ по смыслу связывается со слѣдующимъ 13-мъ. „Въ день тотъ“ — эти слова LXX относятъ къ предыдущему стиху, что вѣрно, но въ этомъ 12 стихѣ толковники не поняли слова מָצוֹר (мацор), что вообще-то означаетъ укрѣпленный городъ и условно — Египетъ, какъ 4 Ц. XIX, 24 или Ис. XIX, 6, какъ и въ этомъ стихѣ двукратно. Затѣмъ предлогъ *изъ* вмѣсто обыкновеннаго מִן (мин) здѣсь означенъ евр. לְמִנֵּבִי (леминиби, какъ и Іер. VII, 7, 2 Пар. XV, 13), каковое слово LXX совершенно напрасно перевели „къ раздѣленію“, отъ глаг. מָנָה (мана). Поэтому: изъ Ассиріи = въ раздѣленіе Ассирійско; изъ городовъ Египетскихъ — и гради твои твердіи; изъ Египта — въ раздѣленіе отъ Тира. То же слово מָצוֹר (мацор) они произвели отъ צוֹר (цор = Тиръ) и предлога מִן (мин), т. е. читали какъ מִצּוֹר (миццор). Слова: „дніе молвы и воды“, коими заключается у славянскихъ ст. 12-й, не имѣютъ соотвѣтствую-

дї. Паси́ лю́ди твои́ жезло́мъ твои́мъ, о҃вцы насле́дїа твоегѡ̀, вселя́ющыяся є҆ди́ны въ дꙋбра́вѣ средѣ̀ Карми́ла: попасꙋ́тъ Васани́тїдꙋ и҆ Галаади́тїдꙋ, я҆́коже дніе вѣ́ка.

ѳ҃і. И҆ по дне́мъ и҆схо́да твоегѡ̀ и҆з҃ Е҆гу́пта, оу҃зрите чꙋдесна́.

ѳ҃ї. Оу҃зрꙋтъ ꙗзы́цы и҆ оу҃сра́мятсѧ ѿ всегѡ̀ крѣпости своегѡ̀, рꙋцѣ̀ возложа́тъ на оу҃ста̀ своа̀, и҆ оу҃ши и҃хъ шглохнꙋтъ.

ѳ҃ї. Полиж҃ꙋтъ пе́рсть я҆́кѡ зміе́ве плѣжꙋ́ще по земли́, смꙋтꙋ́тсѧ во шблеже́нїи свое́мъ: ѿ Гдⷭ҇ Бгⷭ҇ на́шемъ оу҃жа́снꙋтсѧ, и҆ оу҃бо́ятсѧ ѿ тебе́.

14. Паси народъ Твой жезломъ Твоимъ, овецъ наслѣдія Твоего, обитающихъ уединенно, въ лѣсу среди Кармила; да пасутся они на Васанѣ и Галаадѣ, какъ во дни древніе.

15. Какъ во дни исхода твоего изъ земли Египетской, явлю ему дивныя дѣла.

16. Увидятъ это народы, и устыдятся при всемъ могуществѣ своемъ; положатъ руку на уста, уши ихъ сдѣлаются глухими.

17. Будутъ лизать прахъ какъ змѣя, какъ черви земные выползутъ они изъ укрѣпленій своихъ; устрашатся Господа Бога нашего, и убоятся Тебя.

щихъ; можетъ быть это варіантъ перевода: „отъ горы до горы и отъ рѣки до рѣки“, впослѣдствіи внесенный въ текстъ, и дѣйствительно бл. Іеронимъ ихъ не находилъ еще въ греческомъ.

Ст. 14-й. Когда беззаконная земля будетъ нести казнь, какъ плодъ дѣлъ своихъ, то новое духовное царство будетъ возвышаться и торжествовать. Пророкъ обращается вновь къ рождающемуся въ Виѳлеемѣ Царю мира, который имѣетъ пасти въ силѣ Господней (V, 4) и говоритъ: „паси (теперь безпрепятственно) народъ Твой“ и пр. Срав. псалом. II. „Жезломъ“: рѣчь не о строгости христ. закона, но о его могущественномъ дѣйствіи. Почему овцы представляются уединенными? Потому, какъ и въ V главѣ, ихъ представляютъ враждебными для прочихъ народовъ: жизнь церкви иная, чѣмъ у всѣхъ народовъ (вы же не тако; срав. Числ. XXIII, 9). „Дни древніе“, о коихъ говорятъ и псалмы, разумѣются тѣ, когда Господь явно жилъ среди народа при изведеніи его изъ Египта, какъ и объясняется далѣе.

Ст. 15—17-й. Послѣдствіемъ такого явнаго покровительства Божія своему стаду будутъ такія же, какъ при шествіи его чрезъ пустыню: народы придутъ въ ужасъ и умолкнутъ, какъ непріятельница при прославленіи праведника. Молчаніе, глухота и ѣденіе праха — признаки полнаго упадка духа, отчаянія и горя. Ср. „азъ же, яко глухъ не слышахъ и яко

ѝ. Кто̀ Бг҃ъ а҃коже ты; ѿе́млеи и беззакѡ́нїа, и ѡ҆ставлѧ́и нечести́а ѡ҆ста́нкомъ наслѣ́дїа своегѡ̀: ѝ не оу҃держа́ гнѣва своегѡ̀ во свидѣ́нїе, а҃кѡ волѝтель ми́лости е҃сть.

ѳ҃. Тогда́ ѡ҆врати́тъ, и оу҃ще́дритъ ны́, и погрꙋзи́тъ непра́вды на́шя, ѝ вве́ржетъ въ глꙋби́ны морскі́а всѧ̀ грѣхѝ на́шя.

к҃. Да́стъ и҃стинꙋ̀ і҆а́кѡвꙋ̀, (ѝ) мл҃ть а҆враа́мꙋ̀: а҃коже кля́лся е҃сѝ о҃ц҃е́мъ на́шымъ во дни́ пе́рвыѧ.

18. Кто Богъ, какъ ты прощающій беззаконіе и не вмѣняющій преступленія остатку наслѣдія Твоего? Не вѣчно гнѣвается Онъ, потому что любитъ миловать.

19. Онъ опять умилосердится надъ нами, изгладитъ беззаконія наши. Ты ввергнешь въ пучину морскую всѣ грѣхи наши.

20. Ты явишь вѣрность Іакову, милость Аврааму, которую съ клятвою обѣщалъ отцамъ нашимъ отъ дней первыхъ.

нѣмъ не отверзаяй устъ своихъ“ (пс. XXXVII, 14); пепелъ, яко хлѣбъ ядяхъ (CI, 10). „Выползутъ изъ укрѣпленій своихъ“, слав. „смятутся во облежаніи своемъ“. Соотв. слово означаетъ собств. „вмѣстилище“ и указываетъ здѣсь вовсе не на военныя укрѣпленія, а на норы червей; ср. Ос. XIII, 8.

Ст. 18-й. Опять противопоставленіе суда Божія Его милости; Господь, страшный для язычниковъ, разрушающій землю Іуды (13), будетъ однако милостивъ для остатка (Мих. IV, 7) и не помянетъ ихъ грѣховъ (Ис. I, 18), за которые они теперь страдаютъ.

Ст. 19-й. Указывается на совершенное забвеніе Богомъ грѣховъ народа (ст. 19) на дѣйствіе именно благодати, которая омываетъ грѣхи человѣческіе (пс. L и CII).„ Въ пучину моря“, т. е. предать полному уничтоженію; въ чемъ осуществилось это предсказаніе, если не въ таинствѣ крещенія?

Ст. 20-й. Эта-то милость прощенія и принимается пророкомъ за тотъ обѣтъ Божій, которымъ Онъ клялся Аврааму. Ту же совершенно мысль, мысль о судѣ Божіемъ между праведнымъ, но угнетаемымъ остаткомъ Израиля и богатящимися беззаконниками, можно встрѣтить въ пѣсни св. Дѣвы (Лук. I), какъ осуществленіе милости отроку Израилю, по слову Господню „отцамъ нашимъ Аврааму и сѣмени его“. Объ отношеніи этой клятвы къ явленію именно суда и благодати прямо говоритъ ап. Павелъ, преимущественно въ Посл. къ Римлянамъ и Евреямъ. И такъ въ послѣдней главѣ пророкъ предсказалъ страданіе и воскресеніе, вселенскость церкви и благодать возрожденія (крещенія), какъ осуществленія обѣтованій Божіихъ Аврааму. Въ частности о прощеніи первороднаго грѣха въ параллел. выраженіи говоритъ Ис. XLIII, 25—28;

здѣсь же бл. Ѳеодоритъ по поводу: ввергну въ море твои грѣхи — говоритъ о ввержении въ море египтянъ и тристатовъ, и прибавляетъ, что крещеніе уподобляется переходу чрезъ Чермное море (1 Кор. X, 2). Такимъ образомъ, ученіе о благодати является въ тѣснѣйшей связи съ памятнѣйшими народу событіями Божественнаго Домостроительства.

Въ заключеніе толкованія пророческой книги Михея укажемъ на то, что ею подтверждается та мысль, что пророки предсказали все, совершившееся въ Н. Завѣтѣ, но не столько со стороны внѣшней фактической, сколько со стороны тѣхъ нравственныхъ, духовныхъ дѣйствій, что оказали на человѣка истины искупленія; онѣ всѣ предсказаны пророками *въ ихъ отношеніи къ внутреннему человѣку*.

КОНЕЦЪ ТРЕТЬЯГО
И ПОСЛѢДНЯГО ТОМА.

Оглавленіе третьяго тома.

ЧАСТЬ I.

Диссертація: психологическія данныя въ пользу свободы воли и нравственной отвѣтственности.

стр.

Рѣчь, произнесенная 21-го декабря 1887 года предъ защитою диссертаціи на степень магистра богословія 5

Положенія, извлеченныя изъ диссертаціи „Психологическія данныя въ пользу свободы воли и нравственной отвѣтственности“. 12

Предисловіе. Цѣлесообразность философскихъ работъ 13

Методъ изслѣдованія 16

Глава I. Свобода, какъ данное сознанія и самосознанія 17

Глава II. Значеніе самосознанія въ душевной дѣятельности. 25

Глава III. Критика Канта 39

Глава IV. Значеніе воли въ ходѣ душевной жизни 52

Глава V. Свободная воля 58

Глава VI. Свобода и мораль 74

Глава VII. Перенесеніе свободы на предметы природы 89

Глава VIII. Свобода и теизмъ. 92

Глава IX. Монизмъ и свобода. 108

Заключеніе. 121

ЧАСТЬ II.

Статьи философскія и критическія.

Превосходство православія надъ ученіемъ папизма въ его изложеніи Вл. Соловьевымъ 125

Двѣ крайности: паписты и толстовцы. 154

„Поддѣлки“ Вл. С. Соловьева. 177

Ложный пророкъ 184

Библейское ученіе о Словѣ въ современномъ его истолкованіи. . . . 189

Бесѣды о превосходствѣ православнаго пониманія Евангелія сравнительно съ ученіемъ Л. Толстого 203

Бесѣды о православномъ пониманіи жизни и объ его превосходствѣ надъ ученіемъ Л. Толстого 245

Нравственное ученіе въ сочиненіи Толстого: „Царство Божіе внутри васъ“ предъ судомъ ученія христіанскаго. 292

Возможна ли нравственная жизнь безъ христіанской религіи? . . . 339

стр.

О народныхъ разсказахъ гр. Л. Н. Толстого 364
Въ день памяти Достоевскаго. 369
Новый опытъ ученія о богопознаніи 377
Знаменіе времени 388
„Въ защиту нашихъ Академій“ 392
Замѣтки о нашей духовной школѣ. 420
Сельское духовенство и крестьянское хозяйство 435
Рѣчь, сказанная въ засѣданіи Государственнаго Совѣта 4 мая 1906 г. 440
О свободѣ вѣроисповѣданій 442
О религіозно-патріотическомъ воспитаніи военнаго юношества. . . . 447
О болѣе близкомъ отношеніи къ арміи пастырей и архипастырей Церкви. 451
Нравственность чернаго и бѣлаго духовенства. 454
Первая докладная записка Святѣйшему Правительствующему Синоду . 468
Вторая докладная записка о Помѣстномъ Соборѣ 478
Третья докладная записка. Духовная школа 497
Четвертая докладная записка: о патріаршествѣ 522
Въ какомъ направленіи долженъ быть разработанъ уставъ духовныхъ академій? 532
Записка о преподаваніи Закона Божія въ двухъ старшихъ классахъ гимназій 547
Открытое письмо авторамъ сборника „Вѣхи“ 552
Отвѣтное письмо Н. А. Бердяеву о „Вѣхахъ“. 554
Отзывъ о магистерской диссертаціи и. д. доцента Моск. Ак. Коновалова. 568
Оффиціальный отзывъ о диссертаціи профессора Громогласова о 48-й главѣ Кормчей 577
Бесѣда противъ тѣхъ, которые утверждаютъ, будто Іисусъ Христосъ былъ революціонеромъ. 583
Еврейскій вопросъ и святая Библія. 604
Возрожденіе церковнаго искусства 617
Чего ожидать пастырямъ церковнымъ въ наступившемъ году? . . . 627
Письмо къ Константинопольскому патріарху о болгарахъ 631
Слово, сказанное на панихидѣ въ сороковой день кончины И. И. Репойто-Дубяго. 634

ПРИБАВЛЕНІЕ КЪ III-му ТОМУ.

Толкованіе на книгу пророка Михея 639

Замѣченныя опечатки.

Въ первомъ томѣ:

Стр.	Строка.	Напечатано:	Слѣдуетъ читать.
64	2 сверху	день	день
110	16 снизу	на души своей	за душу свою
128	16 сверху	(1 Кор. XIV, 29)	(1 Кор. XI, 31)
235	12 снизу	ложиться	ложиться
276	8 сверху	(1 Нав...)	(I. Нав.)
282	16 снизу	и вдастъ	и владе
326	1 „	тебѣ	тебе
332	18 „	созаднія	созданія
340	16 сверху	еше	еже
375	7 снизу	(Плач. VI, 20)	(Плач. IV — 20)
425	7 сверху	(1 Кор. XVIII — 8)	(1 Кор. XIII — 8)
426	3 „	Палхмія	Пахомія
509	12 „	Переписка съ Педсѣдателемъ VI Отдѣла Предсоборнаго Присутствія XV, старообрадческимъ, именуемымъ архіепископ. Іоанномъ Картушинымъ.	Переписка Архіепископа Антонія, Предсѣдателя VI Отдѣла Предсоборнаго Присутствія, съ старообрядческимъ именуемымъ архіеписк. Іоанномъ Картушинымъ.

Во второмъ томѣ:

Стр.	Строка.	Напечатано:	Слѣдуетъ читать.
12	2 сверху	(Іоан. XXII, 47)	(Іоан. XII, 47)
40	15 снизу	(Рим. XII — 18)	(Рим. XII — 10)
92	17 „	мыслѣ	смыслѣ.
108	7 „	(Іоан. 1, 3 — 7)	(1 Іоан. 1, 3 — 7)
109	17 сверху	*тѣлѣ*	*тѣло*
123	14 „	*семь*	*семъ*
174	15 снизу	*Цѣлъ*	*Цѣль*
230	15 „	Тостой	Толстой
241	8 сверху	(Іоаннъ VI, 21)	(Іоаннъ XVII, 21)
243	9 снизу	(V Кор IX, 22)	(1 Кор. IX — 22)
267	3 сверху	Св. Григорія	Св. Григорій
297	18 „	Филонаторъ	Филопаторъ
349	11 „	(Іан	(Іов . . . —
359	11 снизу	(Іоан. 1, 5, 6)	(1 Іоан. 5, 6)
369	1 „	молканства	молоканства
380	12 „	*смертъ*	*смерть*
381	10 „	(Сил. 1, 21)	(Филип. I, 21)
442	6 сверху	*нужницы*	*нуждницы*
462	8 „	вамъ	намъ
491	19 „	вибираютъ	выбираютъ
540	14 „	просвящать	просвѣщать

Въ книжномъ магазинѣ И. Л. ТУЗОВА,

въ С.-Петербургѣ, Садовая улица, Гостиный дворъ, магазинъ № 45,

МЕЖДУ ПРОЧИМИ ПРОДАЮТСЯ СЛѢДУЮЩІЯ КНИГИ:

Мельвиль, Уайтъ. Гладіаторы, Римъ и Іудея. Историческій романъ изъ временъ осады Іерусалима. Въ 3-хъ част. Переводъ съ прим. А. Измайлова. Спб., 1899 г., ц. 2 р., въ роск. кол. пер. 3 р. *Учен. Ком. Мин. Народ. Просв. допущена въ ученическія, старшаго возраста, библіотеки среднихъ учебныхъ завед. Министр.* (10 декабря 1902 г.).

Менстровъ, М., свящ. Божія Нива. Собраніе поученій (на весь годъ) на воскресные, праздничные и высокоторжественные дни и разные случаи на современныя темы. Спб., 1910 г., ц. 2 р., въ роск. коленк. перепл. 2 р. 75 к.

— Божія правда. Въ защиту вѣры и противъ невѣрія. Спб., 1911 г., ц. 50 к.

Меѳодій св., епископъ и мученикъ, отецъ церкви III-го вѣка. Полное собраніе его твореній. Пер. съ греч. подъ ред. проф. Е. И. Ловягина. Изд. 2-е. Спб., 1905 г., ц. 1 р., въ кол. изящн. пер. 2 р.

Миртовъ, П. А. свящ. По Завѣту Христову. Сборникъ статей. Съ рис. Спб., 1905 г., ц. 60 к., въ кол. пер. 1 р. 35 к.

— Божьи искры. Сборн. словъ, краткихъ житій, притчъ и размышленій на каждый день года. Спб. 1906 г., ц. 2 р.

— Назіанзскій отшельникъ. Съ изобр. св. Григорія Бог. Спб., 1905 г., ц. 30 к.

— Въ дали вѣковъ (Разсказъ изъ эпохи крестныхъ страданій Спасителя). Спб., 1905 г., ц. 30 к.

Митрофанъ, монахъ. Какъ живутъ наши умершіе и какъ будемъ жить и мы по смерти? Поученію Православн. Церкви, по предчув. общечеловѣческаго духа и выводамъ науки. Въ 3-хъ больш. т. Спб., 1897 г., ц. кажд. тома 2 р. Въ изящн. коленк. перепл. съ золот. тисн. по 3 р. за каждый томъ.

Михаилъ, архим. Почему намъ не вѣрятъ? Къ церковной реформѣ. О церковно-общественныхъ злобахъ дня. Спб., 1906 г., ц. 50 к.

Михайловскій, В., прот. Библейскій Богословскій словарь. Изд. 4-е. Спб., 1899 г., ц. 1 р. 50 к., въ кол. пер. 2 р.

Москалевичъ, Р., свящ. Двѣ ночи и два дня изъ земной жизни Богочел. Госп. нашего Іисуса Христа. Размышл. христ., посвящ. юношеству. Съ рис. въ текстѣ. Изд. 2-е. Спб., 1894 г., ц. 25 к. *Допущ. въ библ. дух. сем. и среднихъ учебн. зав. Мин. Нар. Просв.* (Церк. Вѣстн., 1879 г., № 16—17).

Навиль, Эрн. Христосъ. Публичн. чтенія. Спб., 1901 г., ц. 75 к.

Наумовичъ, І., прот. Какъ въ простотѣ живутъ люди? Разсказъ изъ галицко-русской жизни. Изд. 2-е. Спб., 1900 г., ц. 50 к. *Мин. Народ. Просв. для пріобр. въ ученич. библ. средн. одобр. учебн. завед.* 21 іюля 1894 г., № 14375.

Наумовичъ, І., прот. Христіанскія добродѣтели. Изд. 3-е. Спб., 1900 г., ц. 25 к. *Мин. Нар. Пр. одобр. для пріобр. въ учен. библ. ср. уч. зав.* 21 іюля 1894 г., № 14375.

Начало и конецъ нашего земного міра. Опытъ раскрытія пророч. Апокалипсиса. Части I и II. Спб., 1904 г., ц. 1 р.

Недешевъ, І., свящ. Законъ Божій для полковъ. учебныхъ командъ. Одобр. Главн. Ком. по образов. войскъ. Изд. 5-е. Спб., 1891 г., ц. 30 к.

Недзѣльницкій, І., свящ. Злой врагъ человѣка, или что посѣешь, то и пожнешь (противъ пьянства). Изд. 5-е. Спб., 1911 г., ц. 5 к.

— Штундизмъ, причины появленія и разборъ ученія его. Изд. 2-е. Спб., 1899 г., ц. 1 р.

Неофитъ, архим. Пагидасъ. Нравственныя бесѣды на Воскресн. Евангелія. Перев. съ греч. Изд. 2-е. Спб., 1884 г., ц. 75 к.

Нестеровскій, Епифаній, преподаватель Курской духовной семинаріи. Литургика или наука о богослуженіи православной церкви. Часть вторая (частная). Изд. 2-е, исправленное и дополненное. Спб., 1905 г., ц. 1 р. 50 к.

Никаноръ, архіеписк. Православно-Христ. Нравст. Богосл. Сост. примѣн. къ семин. прогр. Изд. 2-е, напечат. безъ перем. съ 1-го изд., которое *Учебн. Ком. при Святѣйшемъ Сунодѣ въ 1891 г. допущено къ пріобр. въ библ. духовн. семин.* Спб., 1894 г., ц. 80 к.

— Святый Аѳанасій великій, архіепископъ Александрійскій и его избран. творенія. Спб., 1893 г., ц. 1 р.

Нордовъ, В., прот. Катихизическія поученія, содержащія въ себѣ два поученія предуготовительныя: 23 на Священный Сумволъ вѣры; 12 на молитву Господню и Блаженства Евангельскія; 12 на Божественное десятословіе и одно поученіе заключительное. Изд. 6-е. Спб., 1905 г., ц. 1 р. *Мин. Нар. Пр. одобр. для пріобрѣт. въ учен. библ. сред. учеб. зав.* 21 іюля 1894 г., № 14375.

— Сѣятель Благочестія или полный кругъ церк. бесѣдъ, поученій и словъ (съ портр. автора). Въ 2-хъ томахъ 1.200 стр. уборист. шрифта. Томъ 1. I. Бесѣды на Божественную Литургію. II. Бесѣды на блаженства Евангельскія. III. Бесѣды въ воспоминаніе священныхъ событій. IV. Катихизическія поученія. V. Слова на великіе праз-

дники, дни воскресные и воскресные дни великаго поста. Томъ 2. Церковно-проповѣдническое трехлѣтіе, заключающее въ себѣ слова и поученія на разные случаи. Изд. 2-е. Спб., 1891 г., ц. 5 р., съ изящн. кол. перепл. съ золот. тисн., ц. 7 р. *Мин. Нар. Просв. одобр. для пріоб. въ ученич. библ. средн. учебн. завед.* 21 іюля 1864 г., № 14375.

О Евангеліяхъ. Изд. 2-е. Спб., 1898 г., ц. 20 к. *Одобр. Уч. Ком. Мин. Нар. Пр. для библ. средн. и низш. учебн. зав.* (30 марта 1885 г., № 5188).

Олесницкій, М., проф. Изъ системы христіанскаго нравоученія. Исправленное изданіе. Кіевъ, 1896 г., ц. 3 р. 30 к.

— Нравственное Богословіе или христіанское ученіе о нравственности. Составлено примѣнительно къ программѣ для духовныхъ семинарій. Изд. 4-е. *Одобрено къ употребленію въ духовн. семинар. въ качествѣ учебнаго пособія (Церк. Вѣд., 1904 г., № 44). Внесена въ „Справочный каталогъ" книгъ для библіот. приходскихъ, окружныхъ и иныхъ дух. вѣд. Изд. Учил. Сов. при Св. Сѵн., стр. 25-я. Внесена въ „Справ. катал." книгъ для библ. церк. школъ, стр. 14.* Спб., 1907 г., ц. 1 р. 40 к.

— Полный курсъ педагогики. Руководство для всѣхъ занимающихся воспитаніемъ и обученіемъ дѣтей. Вып. первый: Теорія воспитанія. Изд. 2-е. Кіевъ, 1895 г., ц. 1 р. 75 к.

— То-же. Выпускъ второй. Теорія обученія. Кіевъ, 1887 г., ц. 1 р. 50 к.

— Краткій курсъ педагогики. Руков. для женскихъ заведеній съ 2-годовымъ курсомъ педагогики. Вып. 1-й. Теорія воспитанія. Изд. 3. Кіевъ, 1905 г., ц. 60 к.

— То-же. Выпускъ второй. Теорія обучен. Изд. 4-е. Спб., 1907 г., ц. 60 к.

О молитвѣ и увѣщаніи къ мученичеству, твор. учителя церкви Оригена. Съ первоначальн. текста перев., съ примѣч. Н. Корсунскаго. Спб., 1897 г., ц. 1 р.

Остроумовъ, С., прот. Жить — любви служить. (Очеркъ православнаго нравоученія). Изд. 2-е, испр. и дополн. Спб., 1911 г., ц. 1 р. 50 к.

— Письма о православномъ благочестіи. Изд. 2-е, переработанное, ц. 1 р.

Пановъ, І., прот. Приготовленіе христіанина къ вѣчности. Спб., 1902 г., ц. 5 к.

Пибоди, Фр., Іисусъ Христосъ и соціальный вопросъ. Переводъ О. П. Никитскаго. Изд. 2-е, М., 1907 г., ц. 1 р. 25 к. Содержаніе книги какъ нельзя болѣе отвѣчаетъ запросамъ нашего времени, освѣщаемымъ здѣсь съ христіанской точки зрѣнія.

Платоновъ, І., прот. Способы православно - христіанскаго воспитанія дѣтей въ семьѣ и обученія ихъ Закону Божію въ начальной школѣ. Изд. 7-е. *Одобрено Учил. Сов. при Св. Сѵнодѣ.* Спб. 1906 г., ц. 40 к.

Покровскій, П. Курсъ практическаго руководства для пастырей. Часть общая.—Сост. примѣнит. къ прогр. препод. дух. семин. Изд. 2-е. Спб., 1898 г., ц. 2 р., въ кол. пер. 2 р. 75 к.

— Очерки методики народной школы. 4-е изд., исправл. Спб., 1904 г., ц. 50 к.

Полторацкая, Э. Кто виноватъ въ распятіи Іисуса Христа? Отвѣтъ г. И. Гуревичу. Спб., 1907 г., ц. 15 к.

Поляковъ, П., свящ. Голосъ народа. Спб., 1905 г., ц. 50 к.

— Свѣточи жизни. Живые и назидательные уроки высокой нравственности и просвѣщенія для жизни современнаго общества. Спб., 1911 г., ц. 50 к.

— Лучи свѣта Христова, сіющіе въ сердцахъ праведниковъ и озаряющіе жизнь современнаго общества. Живое слово для церковн. каѳедры, народной аудиторіи, школы и семьи. Спб., 1911 г., ц. 60 к.

— Подъ сѣнью благодати. Изъ путевыхъ набросковъ и впечатлѣній паломника. Спб., 1904 г., ц. 50 к.

Поминанье (для записыв. о здравіи за упокой), отпечат. на лучшей почтов. бумагѣ. Спб., ц. въ красив. коленк. пер. съ футл. 60 к., въ шагрен. перепл. 1 р.

Поповъ, Евг., прот. Земная жизнь Господа нашего Іисуса Христа. Общенародныя бесѣды, въ 2 частяхъ. Изд. 2-е, испр. и дополн. Спб., 1893 г., ц. 2 р., въ изящ. коленк. перепл. 3 р. *Мин. Нар. Просв. отъ 10—19 ноября 1901 г. за № 31977, допущено въ учит. библ. низш. училищъ и въ безплатн. народныя читальни и библіотеки.*

— О святомъ причащеніи. Домашнія наставленія пастыря готовящимся ко святому причаст., съ приложеніемъ молит. вознош. къ Богу во дни причастные. Изд. 2. Спб., 1893 г., ц. 50 к. *Мин. Нар. Просв. отъ 10—19 ноября 1901 г., за № 31977, допущено въ учит. библ. низш. учил. и въ безпл. нар. чит. и библ.*

Поповъ, Евг., прот. Общенародн. чтенія по православно-нрав. богословію. Въ порядкѣ 10-ти заповѣдей Божіихъ. Въ 2 ч., изд. 2-е. Спб., 1901 г., ц. 3 р., въ роск. кол. пер. 4 р. *Мин. Нар. Просв. отъ 10—19 ноября 1901 г., за № 31977, допущено въ учит. библіот. низшихъ учил. и въ безпл. нар. чит. и библіот.*

— По православно - догматическому богословію. Общенародныя бесѣды. Въ 6 част. Изд. 3-е, вновь исправл. и дополн. Пермь, 1880 г., ц. за всѣ 6 кн. 6 р. *Мин. Нар. Просв. отъ 10 — 19 нояб. 1901 г., за № 31977, допущ. въ учит. библ. низш. учил. и въ безпл. нар. чит. и библ.*

— Объ исповѣди. Домашнія наставленія духовнаго отца говѣющимъ, съ приложеніемъ свойственныхъ исповѣднику молитвенныхъ вознощеній къ

Богу. Изд. 2-е. Спб., 1893 г., ц. 50 к. *Мин. Нар. Просв. отъ 10—19 ноября 1901 г., за № 31977, допущено въ учител. библ. низшихъ учил. и въ безпл. народ. чит. и библ.*

Поселянинъ, Е. Преп. Серафимъ Саровскій чудотвор. (съ новыми свѣдѣніями о старцѣ). Съ рисунками. Спб., 1903 г., ц. 50 к. въ коленкоровомъ переплетѣ съ золототисненіемъ 1 р. 25 к. *Мин. Нар. Просв. допущ. въ безпл. нар. чит. и библ. и въ ученич. библ. низш. учил. 24 октября 1903 г., № 33010.*

— Божья Рать. Разсказы изъ жизни святыхъ по Четьи-Минеѣ святит. Димитрія Ростовск. Съ рис. Спб., 1910 г., ц. 40 к. *Мин. Нар. Просв. допущено въ учит. библ. низш. учил. и въ безпл. народн. чит. и библ.*

— Въ похвалу Богородицѣ (Знаменія Ея благодатной чудесной силы, явленныя вѣрующимъ чрезъ Ея св. иконы). Съ рис. въ текстѣ. Спб., 1903 г., ц. 40 к. *Мин. Нар. Просв. отъ 10—19 ноября 1901 г., за № 31977, доп. въ учит. библ.*

Поселянинъ, Е. Русскіе подвижники 19-го в. Историко-біограф. очерки. Изд. 2-е, значит. исправленное и дополн., всего 45 жизнеописаній подвижниковъ, прославившихся въ XIX вѣкѣ, съ ихъ портретами и видами (свыше 50-ти рис.). Спб., 1910 г., ц. 2 р., въ роск. кол. пер. 3 р. *Мин. Нар. Просв. отъ 10—19 нояб. 1901 г., за № 31977, допущ. въ уч. библ. низш. уч. и въ безпл. нар. чит. и библ.*

— Задушевныя бесѣды. Спб., 1901 г., ц. 20 к. *Учебн. Ком. при Св. Сѵн. постановлено: одобрить для ученич. библіот. дух. семин. и женск. епарх. училищъ* („Церк. Вѣдом." № 5-й, 1902 г.).

— Праведникъ нашего времени, оптинскій старецъ Амвросій. Дѣтство, отрочество, порывъ къ Богу, юность, иночество, подвигъ, старчество, служеніе народу, кончина. Спб., 1907 г., ц. 50 к.

— Пустыня. Очерки изъ жизни Ѳиваидскихъ отшельниковъ. Въ 2-хъ частяхъ. Спб., 1907 г., ц. 1 р., въ роск. коленк. перепл. 1 р. 75 к.

— Душа передъ Богомъ. Духовныя впечатлѣнія мірянина. Спб. 1909 г., ц. 1 р., въ роск. кол. перепл. 1 р. 75 к.

— Письма о монашествѣ. Спб., 1911 г., ц. 50 к.

— Русская церковь и Русскіе подвижники 18-го вѣка. Съ портретами и рисунками. Спб., 1905 г., ц. 1 р. 50 к., въ роск. кол. пер. 2 р. 50 к.

— Дѣтская вѣра и Оптинскій старецъ Амвросій. Съ портретомъ и рис. Спб., 1901 г., ц. 20 к. *Учебн. Комит. при Свят. Сѵн. постановлено: одобрить для ученич. библіотекъ духовн. семинарій и женск. епарх. училищъ* („Церковныя Вѣдом." № 5-й, 1902 г.). *Мин. Народ. Просвѣщ. отъ 10 — 19 ноября 1901 г., за № 31977, допущено въ учит. библ. низш. учил. и въ безпл. народн. чит. и библ.*

Послѣднія минуты православнаго христіанина. Спб., 1886 г., ц. 30 к., въ изящн. кол. пер. 75 к.

Преображенскій, П. А., прот. Писанія мужей апостольскихъ. Изд. въ русск. перев. со введеніями и примѣчан. къ нимъ. Изд. 2-е. Спб., 1895 г., ц. 1 р. 50 к., въ колен. переплетѣ 2 р. 50 к. *Ученымъ Комит. Мин. Нар. Просв. одобр. для библіот. средн. учебн. завед. Мин.* (25 ноября 1898 г., № 28740).

— Сочиненія древн. христ. апологетовъ. Изд. въ русск. пер. со введен. и прим. Изд. 2-е. Спб., 1895 г., ц. 1 р. 50 к., въ кол. пер. 2 р. 50 к. *Учен. Ком. Мин. Нар. Просв. одобр. для библ. средн. уч. Мин. зав.* (25 ноября 1898 г., № 28740).

Причастникъ Святыхъ Христ. Таинъ. Размышленія, взятыя изъ сочиненій: св. Димитрія, митроп. Ростовскаго, Иннокентія, архіеп. Херсонскаго, Димитрія, архіеп. Волынскаго, Ѳеофана, еписк. Владимірскаго, прот. *Родіона Путятина* и другихъ. *Учен. Ком. Мин. Нар. Просв. одобр. для пріобрѣт. въ библіот. средн. и низш. учебн. зав.* Спб., 1888 г., ц. 20 к.

Путятинъ, Р., пр. Полное собр. поученій. Съ портр. автора. Изд. 25-е. Спб., 1901 г., ц. 2 р., въ перепл. 3 р.

Пѣвницкій, В., проф. Кіевск. Дух. Акад. Служеніе священника въ качествѣ дух. руководителя прихожанъ. Спб., 1898 г., ц. 2 р., въ кол. пер. 3 р., *одобр. въ кач. учебн. пособ. при преп. практ. руков. для пастырей въ дух. семин.* („Церк. Вѣд." 1891 г., № 35. Цирк. 1892 г., № 10).

— Церковное краснорѣчіе и его основные законы. Изд. 2-е. Спб., 1908 г., ц. 1 р. 50 к., въ роск. кол. пер. 2 р. 50 к.

Пюшъ, Эме. Св. Іоаннъ Златоустъ и нравы его времени. Соч., удост. преміи франц. акад. нравств. и полит. наукъ. Перев. съ франц. А. А. Измайлова. Спб., 1897 г., ц. 1 р., въ кол. пер. 1 р. 75 к.

Робертсонъ, С. Джемсъ, каноникъ Кэнтерберійск., покойн. проф. церк. ист. въ королевск. коллегіи въ Лондонѣ. Исторія христіан. церкви отъ апостольскаго вѣка до нашихъ дней. Перев. съ VI англ. изд. А. П. Лопухина. Въ 2 больш. том. (бол. 2.000 стран. уборист. шрифта). Спб., 1890 г., ц. за оба тома 10 р., въ роск. кол. пер. 12 р.

Рознатовскій, К. Н., прот. Основы церковнаго самосознанія. Спб., 1908 г., ц. 1 р. 50 к.

Родосскій, А. С., Біографическій словарь студентовъ первыхъ XXVIII-ми курсовъ. Спб., Дух. Акад. 1814—1869 гг. Спб., 1907 г., ц. 2 р. 25 к.

Романовъ, І. К., прот. Краткія поученія о богослуженіи Православн. Церкви. Спб., 1898 г., ц. 50 к.

— Полное собраніе поученій. Изд. 2. Два т., 8 д. л., болѣе 1300 стр. убор. печ. Спб., 1887 г., ц. 4 р. 50 к., въ роск. пер. 6 р.

— Учебники по закону Божію:

I. Законъ Божій для русскихъ народныхъ школъ. Въ 4-хъ вып., содержащ. въ себѣ: Вып. 1. „Молитвы, заповѣди, символъ вѣры и о главнѣйшихъ праздникахъ Православн. Церкви". Изд. 9-е исправл. Спб., 1905 г., ц. 20 к. *Допущ. Учен. Комит. Минист. Нар. Просв. для употр. въ начальн. учил. въ кач. учебн. руководства.* Вып. 2. „О церкви, какъ мѣстѣ общ. богосл., о принадл. ея, съ присовокупл. краткаго объясн. литургіи. Съ 100 рис., изображ. одежду, утварь и всѣ принадл. Церкви". Изд. 4-е, испр. и дополн. Спб., 1885 г., ц. 25 к. Вып. 3. „Священная исторія Ветхаго Завѣта". Изд. 4, испр. Спб., 1882 г., ц. 25 к. Вып. 4. „Священная исторія Новаго Завѣта". Съ рис. въ текстѣ. Изд. 2-е, Спб., 1894 г., ц. 25 к.

— II. Уроки о Богослуженіи Православной Церкви. Съ 98 рис. въ текстѣ. Спб., 1911 г., ц. 50 к.

— III. Уроки по церковной исторіи. Изд. 2. Спб., 1886 г., ц. 60 к.

— IV. О правильномъ и душеполезномъ приготовленіи къ исповѣди. Спб., 1889 г., ц. 10 к.

— V. Краткіе уроки о нравственной христ. жизни и о главнѣйш. обязанностяхъ христіанъ. Спб., 1889 г., ц. 15 к.

— VI. Уроки Закона Божія по Катихизису. Изд. 6-е. Спб., 1907 г., ц. 30 к. *Мин. Нар. Просв. одобрено для пріобр. въ ученич. библ. средн. учебн. завед.* 21 іюля 1894 г., № 14375.

Руновскій, П., свящ. Сборникъ поученій. Спб., 1887 г., ц. 1 р.

— Значеніе христіанства въ духовно-нравственномъ развитіи и отношеніе его къ благоустройству земной жизни человѣчества. Спб., 1889 г., ц. 40 к.

Русановъ, Н., прот. Катихизическія поученія, приспособленныя къ пониманію простого народа. Изд. 2, исправл. и дополн. Спб., 1897 г., ц. 1 р. 25 к.

— О православной христіанской вѣрѣ по ученію Слова Божія. Противъ молоканъ, баптистовъ и штундистовъ. Вып. I и II. Спб., 1891—1897 г., ц. 60 к.

— Поученія (произн. въ гор. Бугурусланѣ и Самарѣ). Спб., 1893 г., ц. 50 к.

— Поученія изъ Священной Исторіи Ветхаго Завѣта. Спб., 1893 г., ц. 50 к.

Свирѣлинъ, А., прот. Православное исповѣданіе христіанской вѣры въ Четіихъ-Минеяхъ св. Димитрія Ростовскаго. Спб., 1893 г., ц. 60 к.

Свѣтила Церкви. Спб., 1886 г., ц. 1 р.

Свѣтловъ, П. Я., М. Б. проф. свящ. Мистицизмъ конца XIX вѣка въ его отношеніи къ христіанск. религіи и философіи. Изд. 2-е. Спб., 1897 г., ц. 1 р.

Святый Димитрій Ростовскій и его избранныя творенія, перевед. на русскій языкъ. Спб., 1888 г., ц. 1 р. 25 к., въ изящн. пер. 2 р.

Семеновъ, Я. Д. Руководство къ духовно-нравственной жизни. По сочиненіямъ св. Ефрема Сирина и другихъ духовныхъ писателей. Спб., 1901 г., ц. 50 к. *Мин. Нар. Просв. отъ 10—19 ноября 1901 г., за № 31977 допущ. въ учит. библ. низшихъ училищъ и въ безпл. народныя читальни и библ.*

Сергій, Д. Б., арх. Влад. Бесѣды объ основныхъ истинахъ святой православной вѣры. Изд. 3-е, испр. и дополн. Спб., 1899 г., ц. 1 р. 25 к., въ коленк. переп. 2 р. 25 к. *Внесена въ списокъ книгъ, одобр. Уч. Сов. при Св. Сѵнодѣ, для библ. церк.-прих. школъ* („Церк. Вѣд." № 2, 1896 г.). *Мин. Нар. Просв. допущ. въ ученич. библ. средн. учебн. зав. Мин.* (4 августа 1903 г., № 23684).

— Православное ученіе о почитаніи святыхъ иконъ и другія соприкосновенныя съ нимъ истины православной вѣры. Изд. 3-е. Спб., 1899 г., ц. 25 к. *Мин. Нар. Просв. допущ. въ учен. библ. ср. учеб. зав.* (4 авг. 1903 г., № 23684).

Сергій, архіеп. Финляндскій. Православное ученіе о спасеніи. Опытъ раскрытія нравственно-субъективной стороны спасенія на основаніи св. Писанія и твореній святоотеческихъ. Изд. 4-е, Спб., 1910 г., ц. 1 р., въ роскошн. коленк. переплетѣ 1 р. 75 к.

Сильвестръ, арх. Кавк. и Астр. Приточникъ Евангельскій. Объяснен. находящихся въ св. Евангеліяхъ притчей, основ. на свящ. пис. и мнѣніяхъ св. отцовъ и учит. церк., съ прил. нравназид. размыш. Изд. 4-е (пересм.). Спб., 1894 г., ц. 1 р. *Учебн. Ком. при Св. Сѵнод. допущ. въ фунд. библ. средн. дух.-уч. зав.*

Синайскій, А. Магометанство въ его исторіи и отношеніи къ христіанству. Изд. 2-е, испр. и доп. Спб., 1904 г., ц. 40 к.

— Отношеніе русской церковной власти къ расколу старообрядчества въ первые годы Сѵнод. Управл. при Петрѣ Вел. (1721—1725 г.). Спб., 1892 г., ц. 1 р. 75 к.

На пересылку книгъ магазинъ покорнѣйше проситъ прилагать по 20 к. на каждый рубль.

Магазинъ снабженъ большимъ выборомъ религіозно-нравственныхъ книгъ.

Подробный Каталогъ на 1911 г. высылается за 35 коп.

Требованія гг. иногородныхъ исполняются съ первою почтою.

жествомъ иллюстрац. и съ прил. 4-хъ раскраш. картъ путешествій св. апост. Павла. Большой роск. изданный томъ въ 4-ю д. л. Спб., 1901 г., ц. 8 р., въ роск. кол. пер., съ зол. тисн. и обрѣз. 10 р.

Фарраръ, Ф. В. Жизнь и труды св. ап. Павла. Переводъ съ 19-го англійскаго изд. А. П. Лопухина. 4-е общед. изд. съ карт. въ текстѣ. Въ 2 ч. Спб., 1911 г., ц. 3 р., въ изящн. перепл. 4 р. *Мин. Нар. Просв. одобр. для фунд. библ. сред. учеб. зав.* 21 іюля 1894 г., № 14375.

— Первые дни христіанства. Перев. съ посл. англ. изд. А. П. Лопухина. Въ 2-хъ част., болѣе 1.000 стр. убор. шрифта. Изд. 2-е, 1892 г., ц. 4 р., въ изящн. кол. пер. 5 р. *Мин. Нар. Пр. одобр. для фунд. библ. средн. учебн. завед.* 21 іюля 1894 г., № 14375.

— На зарѣ христіанства, или сцены изъ временъ Нерона. Историч. разсказъ. Пер. съ анг. А. П. Лопухина. Спб. 1901 г., ц. 3 р., въ кол. перепл. съ зол. тисн. 4 р. *Мин. Нар. Просв. отъ 10—19 ноября 1901 г., за № 31977 допущено въ учит. библіот. низш. учил. и въ безпл. народн. чит. и библ.*

— Искатели Бога. Съ англійск. Ф. С. Комарскаго (съ рис.). Спб., 1898 г., ц. 1 р. 50 к., въ кол. пер. 2 р.

— Молитва, какъ средство къ утоленію печали. Спб., 1888 г., ц. 10 к.

— Раскаяніе — основаніе нравственнаго совершенства. Очеркъ нравовъ школьной жизни. Съ англійск. Спб., 1898 г., ц. 2 р., въ изящн. коленкоров. пер. 2 р. 50 к. *Мин. Нар. Просв. допущена въ учен. библ. средн. учебн. зав.* (4 февраля 1903 г., № 4099).

— Безхарактерность — причина многихъ бѣдствій. Очеркъ нравовъ школьной жизни. Съ англійскаго Ф. С. Комарскаго. Въ 2 частяхъ. Спб., 1898 г., ц. 2 р., въ изящн. кол. пер. 2 р. 50 к. *Мин. Нар. Просв. допущ. въ ученич. библ. средн. учебн. зав. Мин.* (4 февраля 1903 г., № 4099).

— Власть тьмы въ царствѣ свѣта. Историч. разск. изъ врем. Свят. Іоанна Златоуста. Переводъ съ англійскаго. А. П. Лопухина. Спб., 1897 г., ц. 3 р., въ коленк. пер. 4 р. *Мин. Нар. Пр. отъ 10—19 ноября 1901 г., за № 31977, допущено въ учит. библ. низш. учил. и въ безпл. народн. читал. и библ.*

— Въ дни твоей юности. Дух.-нрав. бесѣды. Подъ ред. Ф. С. Комарскаго. Спб., 1895 г., ц. 2 р., въ кол. пер. 2 р. 50 к.

— Голосъ совѣсти. Бесѣды о нравственности. Съ англ. Ф. С. Комарскаго. Спб., 1899 г., ц. 1 р. 50 к., въ кол. пер. 2 р.

— Голосъ съ Синая. Вѣчное основаніе нравственнаго закона. Духовно-нравственныя бес. Подъ ред. Ф. С. Комарскаго. Спб., 1895 г., ц. 1 р. 50 к. въ кол. пер. 2 р.

— Семейный очагъ. Мужчина и женщина. Съ англ. Ф. С. Комарскаго. Спб. 1898 г., ц. 60 к., въ коленк. перепл. 1 р. *Мин. Нар. Пр. допущена въ учен. библ. средн. учеб. зав. Министерства (4 февраля 1903 г. № 4099).*

Фарраръ, Ф. В. Аллегоріи. Борьба добра со зломъ. Съ 20-ю рисун. въ текстѣ. Съ англ. Ф. С. Комарскаго. Спб., 1899 г., ц. 1 р. 50 к., въ изящн. кол. пер. 2 р. *Мин. Нар. Просв. допущена въ ученич. библ. среднихъ учебн. зав. Минист.* (4 февраля 1903 г., № 4099).

— Сила добраго вліянія—результатъ правильнаго воспитанія. Очеркъ нравовъ школьной жизни. Съ англійск. Ф. С. Комарскаго. Въ 2 ч. Спб., 1898 г., ц. 2 р. 50 к., въ изящн. коленк. перепл. 3 р.

— Христіанскіе труженики. Съ англ. Ф. С. Комарскаго. Спб., 1898 г., ц. 60 к., въ коленк. перепл. 1 р.

— Христіанская отвѣтственность. Бесѣды о нравственности. Съ англ. Ф. С. Комарскаго. Спб. 1899 г., ц. 1 р. 50 к., въ кол. пер. 2 р. *Мин. Нар. Просв. допущ. въ учен. библ. средн. учеб. завед. Мин.* (4 февраля 1903 г., № 4099).

Филаретъ (Гумил.), архіеп. Черн. Бесѣды о страданіяхъ Господа нашего Іисуса Христа. Съ портр. автора. Въ 2-хъ част. Изд. 3-е. Спб., 1884 г., ц. 3 р., въ кол. пер. 4 р.

— Гласъ Божій къ грѣшнику. Спб., 1891 г., ц. 30 к. *Учен. Ком. Мин. Нар. Просвѣщ. одобрено для ученич. библ. средн. и низш. учебн. заведеній* (2 сент. 1884 г., № 12959).

— Житіе святыхъ Кирилла и Меѳодія, славянскихъ просвѣтителей. Въ память тысячелѣтія. Спб., 1908 г., ц. 10 к.

— Житіе св. Митрофана, епископа Воронежскаго. Съ изображеніемъ. Спб., 1904 г., ц. 10 к.

— Житіе св. Димитрія, митрополита Ростовскаго. Въ память 200-лѣтія. Спб., 1910 г., ц. 10 к.

— Житія святыхъ, чтимыхъ православной Церковью. Съ изображ. святыхъ и праздн. акад. Ѳ. Г. Солнцева. На русскомъ языкѣ, за круглый годъ, 12 мѣсяцевъ: Январь, Февраль, Мартъ, Апрѣль, Май, Іюнь, Іюль, Августъ, Сентябрь, Октябрь, Ноябрь, Декабрь. Изд. 3-е, дополненное. Спб. 1900 г., ц. за всѣ 12 кн. 15 руб., въ роск. коленк. пер. въ 6 кн. 20 р.; въ 12 кн. 24 р. *Мцн. Народ. Просв. внесена въ каталогъ книгъ для безплатн. народныхъ читаленъ и для ученич. библ. средн. учебныхъ завед. Мин. Нар. Просв.* Стр. кат. 17-я, 1897 г.

— Житія святыхъ подвижницъ Восточной Церкви. Изд. 3-е, съ изображ. св. подвижницъ, академ. Ѳ. Г. Солнцева. Спб., 1898 г., ц. 1 р. 50 к., въ изящн. коленкор. перепл. 2 р. 25 к. *Ученымъ Комитет. Минист. Народн. Просв. одобрено для фундамент. и ученическ., старш. возраст., библіот. средн. учебн. заведен.* (25 ноября 1898 г., № 28740).

— Обзоръ русской духовной литературы. Изд. 3-е, съ поправк. и дополн. автора. Спб., 1884 г., ц. 3 р., въ кол. пер. 4 р.

Филаретъ (Гумилевск.), архіеп. Черниг. Слова, бесѣды и рѣчи. Въ 4-хъ ч. Изд. 3-е. Спб., 1883 г., ц. 3 р. 50 к., въ роск. пер. 4 р. 50 к. *Учен. Ком. Мин. Нар. Пр. одобр. для фунд. библ. средн. учебн. зав.* (25 ноября 1898 г., № 28740).

— Историческій обзоръ пѣснопѣвцевъ и пѣснопѣнія греческой Церкви. Изд. 3-е, съ дополн. Спб., 1902 г., ц. 1 р. 50 к., въ коленк. перепл. 2 р. 50 к. *Учен. Ком. Мин. Нар. Пр. допущ. для библ. средн. и низш. учеб. зав. и въ безпл. нар. чит. и библ.* (1 іюня 1903 г., № 17109).

— Исторія русской Церкви. Изд. 6-е. Большой томъ въ 840 стр. Спб., 1894 г., ц. 3 р., въ изящн. коленк. переп. съ золот. тисн. 4 р. *Учен. Ком. Мин. Нар. Просв. одобр. для фундам. и учен., старш. возр., библ. средн. учебн. зав.* (25 ноября 1898 г., № 28740).

— Святые южныхъ славянъ. Описаніе жизни ихъ. Съ изобр. свят. акад. Ѳ. Г. Солнцева. Спб., 1893 г., ц. 1 р. 50 к. въ изящн. пер. 2 р. 50 к. *Учен. Ком. Мин. Нар. Просв. одобрено для фундам. и ученич., ст. возр., библіот. средн. учебн. завед.* (25 ноября 1898 г., № 28740).

— Историческое ученіе объ отцахъ Церкви, въ 3 том. (860 стр.). Спб., 1882 г., ц. 5 р., въ коленк. пер. 6 р. *Учен. Комит. Мин. Нар. Просв. рекомендована для фундам. библ. средн. учебн. заведеній.* Внесена въ Справочный каталогъ книгъ *для библіотекъ церковн. школъ.* Спб., 1900 г., стр. 48-я.

— Историческое ученіе объ отцахъ Церкви (въ сокращеніи). Черниговъ, 1864 г., ц. 1 р. 25 к.

— Православное догматическое богословіе. 2 тома. Изд. 3-е. Спб., 1882 г., ц. 3 р., въ кол. пер. 4 р. *Учен. Ком. Мин. Нар. Просв. рек. для фунд. библ. ср. уч. зав.*

Хергозерскій, А. Обозрѣніе пророч. книгъ Ветх. Завѣта. Изд. 4-е, исправл. Спб., 1899 г., ц. 1 р. *Прин. учебн. рук. по Св. Пис. въ дух. сем.* («Церк. Вѣстн.» 1875 г., № 22 и 1880 г., № 43).

Хитровъ, М. И., прот. Древняя Русь въ великіе дни. Съ рис. въ текстѣ. Спб., 1899 г., ц. 30 к. *Учебн. Ком. при Св. Сѵн. одобрена для ученич. библ. дух. сем., муж. дух. и женск. епарх. уч.* («Церк. Вѣд.», № 49-й 1899 г.).

Христіанскія размышленія на каждый день мѣсяца. Спб., 1904 г., цѣна 10 к.

Царь изъ дома Давида. Три года жизни въ Священномъ городѣ. Сочиненіе доктора правъ и Богословія архіеп. Дж. Г. Ингрэма. Полный переводъ съ англійскаго подъ редакціей С. Дестуниса. Иллюстр. изданіе. (42 рис.). Спб., 1909 г., ц. 1 р. 25 к., въ роск. коленк. пер. 2 р.

Чепурковскій, Д. В. Подготовка къ вѣчному блаженству. Спб., 1891 г., ц. 20 к.

Чистовичъ, И. Исторія перев. Библіи на русск яз. Изд. 2-е. Спб., 1899 г., ц. 2 р.

Шарбонель, В. Жажда жизни. Философско-нравствен. разсужденіе. Съ фр. Ф. С. Комарскій. Спб., 1898 г., ц. 1 р.

Шаффъ Ф., д-ръ и проф. богосл. Іисусъ Христосъ — чудо исторіи. Соч., заключающее въ себѣ опроверженіе ложныхъ теорій о лицѣ Іисуса Христа, и собраніе свидѣтельствъ о высокомъ достоинствѣ характера, жизни и дѣлъ Его, со стороны невѣрующихъ. Съ приложеніемъ 15-ти иллюстрацій съ картинъ извѣстныхъ художниковъ. Изд. 4-е. Спб., 1906 г., ц. 1 р., въ кол. изящн. пер. 1 р. 75 к. *Учен. Ком. Мин. Нар. Просв. одобрено для фундам. и учен. старш. возраста, библ. средн. учеб. заведен.* (25 ноября 1898 г., № 28740).

Ширкевичъ, С., свящ. Церковно-славянскій словарь. Пособіе при чтеніи и разборѣ свящ. и богослужебныхъ книгъ (для духовн. учил. и др. школъ). Изд. 4-е, вновь испр. и дополн. Спб., 1904 г., ц. 15 к. *Внесена въ кат. книгъ для употр. въ низш. учил. вѣд. Мин. Нар. Просв., для безпл. народн. чит.* (стр. кат. 4-я, 1897 г.).

Шкабельниковъ и Петровъ. Знаки благотворит. обществъ и правила награжд. ими лицъ за оказ. помощь дѣлами благотв. Съ рис. Спб., 1902 г., ц. 1 р.

Ювачевъ, И. Между міромъ и монастыремъ. Очерки и разсказы. Спб., 1903 г., ц. 50 к.

Яковлевъ, Ѳ. Апокалипсисъ, съ очеркомъ жизни св. апостола и евангелиста Іоанна Богослова. Съ иллюстраціями худ. Г. Доре. Изд. 2-е. Спб., 1905 г., ц. 1 р., въ изящн. кол. перепл. 2 р.

Ярославская, К. Л. (кн. Е. В. Львова). Общедоступное чтеніе во время говѣнія. Выбранныя мѣста изъ поученій: св. Тихона Задонскаго,—Евсевія, архіепископа Могилевск.,—Иннокентія, архіеп. Херсонскаго — и протоіерея Р. Путятина. *Рек. Уч. Ком. Мин. Нар. Просв. для библ. гор. и нар. учил.* Изд. 5-е. Спб., 1902 г., ц. 15 к.

— Пасха Красная. Сборникъ для назидат. чтенія во дни Святой недѣли. Одесса, 1898 г., ц. 80 к., съ пер. 1 р.

Ѳаворскій, Д., свящ. Правосл. христ. нравств. ученіе и современная естеств.-научная мораль. Спб., 1900 г., ц. 15 к.

— Христіанскіе догматы о безсмертіи души и воскресеніи мертвыхъ, въ связи съ философ. возрѣн. на загробную жизнь человѣка. Спб., 1900 г., ц. 30 к.

Ѳома Кемпійскій. О подражаніи Христу. Четыре книги. Перев. П. Мѣщаниновъ. Спб., ц. 1 р., въ изящ. кол. пер. 1 р. 50 к.

На пересылку книгъ магазинъ покорнѣйше проситъ прилагать по 20 к. на каждый рубль.

Магазинъ снабженъ большимъ выборомъ религіозно-нравственныхъ книгъ.

Подробный Каталогъ на 1911 годъ высылается за 35 коп.

Требованія гг. иногородныхъ исполняются съ первою почтою.