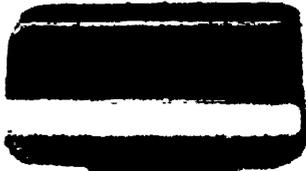


CC-NRLF



B 3 387 278



204

112
112
112
112
112

ПРАВОСЛАВНОЕ ОБОЗРѢНІЕ

1879

2.05 1879 г.
П. В.

Я Н В А Р Ъ .

СО Д Е Р Ж А Н І Е :

- I.—СЛОВО ВЪ НЕДЕЛЮ ПО ПРОСВѢЩЕНІИ. Высокопреосв. Дмитрія, Архіеп. Волинскаго и Житомирскаго.
- II.—ИЗЪ ЧТЕНІЙ ПО ФИЛОСОФІИ РЕЛИГІИ. I. ПЕРВОБЫТНАЯ РЕЛИГІЯ. В. Д. Кудряцева-Платонова.
- III.—НАТУРАЛИСТЪ УОЛЛАСЪ И ЕГО РУССКІЕ ПЕРЕВОДЧИКИ. По поводу переводовъ книги Уолласа: Естественный подборъ 1878 г. А. В. Гусѣва.
- IV.—КРИТИЧЕСКОЕ ОБОЗРѢНІЕ. Очерки внутренней исторіи Византійско-Восточной церкви въ IX, X и XI вѣкахъ, съ конца иконоборческихъ споровъ 842 г. до начала крестовыхъ походовъ. Сочиненіе экстраординарнаго проф. Моск. Д. Академіи, А. П. Лебедева. И. С.
- V.—ИНОСТРАННАЯ ЛИТЕРАТУРА. Несторій и Евтихій. Сочиненіе Амедея Тьерри. А. П. А—ва.
- VI.—СЛОВО НА 12-е ЯНВАРЯ 1879 ГОДА. Прот. Н. А. Сергіевскаго.
- VII.—ЦЕРКОВНО-ОБЩЕСТВЕННЫЕ ВОПРОСЫ: О приходскихъ попечительствахъ въ отношеніи къ благотворительности. Н. А. Никольскаго.
- VIII.—НЕОБХОДИМОСТЬ И ВЫПОЛНИМОСТЬ РЕФОРМЫ ОБЩЕСТВЕННОЙ БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОСТИ ВЪ ГОРОДАХЪ. в. х.
- IX.—ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ: Дѣятельность отечественной церкви во время войны Россіи съ Турціей.—Изъ отчета Моск. Д. Семинаріи за 1877—78 годъ.—Богородично-Казанское Братство въ Тамбовѣ.—Заграничныя извѣстія.—Объявленія.

МОСКВА.

ВЪ УНИВЕРСИТЕТСКОЙ ТИПОГРАФІИ (М. Батюковъ),
на Страстномъ бульварѣ.

№ 958-246
Инвентарный № 1879
Мил 134
129

«Православное Обзорніе» выходитъ ежемѣсячно, книжками отъ 12 печатныхъ листовъ и болѣе. Подписная цѣна: 6 р. 50 к. въ годъ,—а съ доставкою на домъ въ Москвѣ и пересылкою въ другіе города 7 р. с.

Полные экземпляры «Православнаго Обзорнія» за прежніе годы можно получать по слѣдующимъ пониженнымъ цѣнамъ: 1861, 1862, 1863 и 1864 годы—по 2 руб. безъ пересылки, 1865, 1866 и 1869—по 3 руб. безъ пересылки, 1867, 1868 и 1871 по 4 руб. безъ пересылки, 1870, 1872, 1873 и 1874—по 5 руб. безъ пересылки, а за четырнадцать лѣтъ 1861—1874 — сорокъ пять рублей. На пересылку прилагается за каждый годовой экз. за 8 ф., а за 14 лѣтъ—за 100 фунтовъ—по разстоянію.

*Отъ Москвы за каждый фунтъ посылки съ книгами
взимается:*

До Або 12 к. Акмодль 18 к. Архангельска 13 к. Астрахани 15 к. Баку 16 к. Благовѣщенска на Амурѣ 20 к. Варшавы 13 к. Вильно 9 к. Витебска 6 к. Владикавказъ 16 к. Владиміра 3 к. Вологды 5 к. Воронежъ 5 к. Выборга 8 к. Вѣрнаго 18 к. Вятки 10 к. Гельсенгфорса 10 к. Гродно 11 к. Дербента 16 к. Екатеринодара 10 к. Екатеринослава 14 к. Елисаветполя 16 к. Житомира 10 коп. Иркутска 20 коп. Казани 9 к. Каліша 15 к. Калуги 3 к. Каменецъ-Подольска 13 к. Кишинева 15 к. Кіева 9 к. Ковно 10 к. Костромы 4 к. Красноярска 18 к. Куопіо 11 к. Курека 6 к. Кутайса 16 к. Кѣльдовъ 14 к. Лемжи 12 к. Люблина 12 к. Минска 8 к. Митавы 11 к. Могилева 6 к. Нижняго-Новгорода 5 к. Никол. (Приам. Обл.) 20 к. Новгорода 5 к. Новочеркаска 11 к. Оренбурга 16 к. Орла 5 к. Пензы 8 к. Перми 15 к. Петрозаводска 11 к. Петрокова 14 к. Плоцка 14 к. Полтавы 9 к. Скова 8 к. Радома 14 к. Ревеля 9 к. Риги 10 к. Рязани 3 к. Самары 12 к. С.-Петербурга 7 к. Саратова 9 к. Семипалатинска 18 к. Симбирска 9 к. Симферополя 14 к. Смоленска 4 к. Ставропольск. губ. 14 к. Сувалокъ 12 к. Сѣдлеца 12 к. Тавастгуса 10 к. Тамбова 5 к. Ташкента 18 к. Твери 3 к. Тифлиса 16 к. Тобольска 16 к. Томска. 18 к. Тулы 3 к. Улеборга 13 к. Уральска 16 к. Уфы 14 к. Харьковъ 8 к. Херсона 13 к. Чернигова 8 к. Читы 20 к. Эривани 16 к. Якутска 20 к. Ярославля 3 к.

**ПРАВОСЛАВНОЕ
ОБОЗРѢНІЕ.**

1879.

ТОМЪ I.

МОСКВА.
ВЪ УНИВЕРСИТЕТСКОЙ ТИПОГРАФІИ (М. КАТКОВЪ),
на Страстномъ бульварѣ.
1879.

LOAN STACK

Печатать дозволяется. Москва, декабря 21-го дня 1878 года.
Цензоръ протоіерей С. Зерновъ.

ВХ 460
Р 68
Jan. - Apr.
1879

С Л О В О

ВЪ НЕДѢЛЮ ПО ПРОСВѢЩЕНИИ,

ОКАЗАННОЕ ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННѢЙШИМЪ ДИМИТРИЕМЪ, АРХИЕПИСКОПОМЪ ВОЛЫНСКИМЪ И ЖИТОМИРСКИМЪ,

ВЪ ЖИТОМИРСКОМЪ КАЕДРАЛЬНОМЪ СОВОРѢ.

Оттоля начать Иисусъ проповѣдати и глаголати: покайтесь, приближбося царство небесное. (Мате. 4, 17).

Таково начало и такова сущность проповѣди евангельской. Ее предназначалъ въ мѣрѣ предтеча и креститель Христовъ Іоаннъ: „прииде Іоаннъ креститель“, говоритъ св. евангелистъ, „проповѣдуя въ пустынь Іудействѣй и глаголя: покайтесь, приближбося царство небесное“. Когда же умолекъ сей гласъ вопіющаго въ пустыни, когда сокрытъ былъ сей свѣтильникъ свѣта подъ спудомъ темницы Иродовой: „оттоль самъ Иисусъ начать проповѣдати и глаголати: покайтесь, приближбося царство небесное“. Потомъ, посылая на проповѣдь богоизбранныхъ учениковъ Своихъ, Онъ заповѣдалъ и имъ: „идите прежде къ овцамъ погибшимъ дому Израилева, ходяще же проповѣдуйте, глаголюще: яко приближися царство небесное“. Съ тѣхъ поръ эта благая вѣсть о приближеніи царства небеснаго, по заповѣди Господней, обходитъ весь мѣръ, слышится во градѣхъ и весехъ, благовѣствуется и въ храмахъ и въ домахъ.

1*

Чтожь это за царство? Откуда и какъ оно приближается къ намъ? Гдѣ намъ искать и какъ обрѣтать его?

Это, братіе мои, царство небесное и Божіе, а не земное и человѣческое. Это—царство, коего царь и владыка, содѣтель и художникъ—Богъ. Оно состоитъ не въ сокровищахъ земныхъ, проходящихъ и исчезающихъ, а въ сокровищахъ небесныхъ, неизмѣнныхъ и вѣчныхъ, — сокровищахъ премудрости и разума Божія, истины и правды, мира и радости о Дусѣ Святѣ,—не въ наслажденіяхъ плотскихъ, которыя обуюють, а не улаждаютъ сердце человѣческое, а въ наслажденіяхъ духовныхъ, которыми просвѣтляется разумъ, умиротворяется совѣсть, укрощается буйное волненіе страстей, исполняется сердце чувствомъ вседовольства, веселія и радости небесной; — не въ славѣ человѣческой, которая скоро проходитъ и исчезаетъ, а въ славѣ Божіей, которую „просвѣтятся праведницы, яко солнце въ царствіи Отца ихъ“. Это—царство, коего граждане и члены—тмы темъ св. ангеловъ и архангеловъ, херувимовъ и серафимовъ, вѣчно блаженныхъ и вседовольныхъ, непрестанно славящихъ Господа отъ преизбытка чувства радости и благодаренія. Это—царство, въ которомъ Господь Иисусъ Христосъ сотворить вѣрныхъ рабовъ Своихъ царями и іереями, спосадитъ съ Собою на престолѣ славы Своея, преисполнитъ сердце ихъ радостію неизглаголанною и прославленною.

Было на земли царство сіе и прежде, когда Господь Богъ, создавъ человѣка по образу и подобію Своему, „малымъ чинъ умалилъ его отъ ангелъ, славою и честію вѣнчалъ его и поставилъ его надъ дѣлы руку Своею“. Было бы на земли царство сіе и навсегда, и мы были бы облечены теперь такимъ могуществомъ и славою, такою мудростію и святостію, такимъ безсмертіемъ и полнотою жизни, такимъ вседовольствомъ и блаженствомъ, какими не пользуется нынѣ ни одинъ изъ могущественнѣйшихъ царей земныхъ. Было бы, говорю, и на земли славное царство Божіе, если бы праотецъ нашъ не явился неблагодарнымъ предъ Творцомъ своимъ и Господомъ, не преступилъ святую заповѣдь Божію, и за то не былъ изринуть изъ рая славы, лишенъ славы и бессмертія, осужденъ на труды, болѣзни и смерть. Съ тѣхъ поръ царство Божіе взялось отъ земли въ отечество свое—небо, а на земли водворилось иное царство —

царство тьмы и грѣха, царство лжи и заблужденій, неправдѣ и беззаконій,—царство бѣдъ и скорбей, страданій и смерти. „Единѣмъ человѣкомъ грѣхъ въ міръ вниде и грѣхомъ смерть, и тако смерть во вся человѣки вниде, въ немъ же вси согрѣшиха“. И нѣтъ лжи и заблужденія, которыми не увлекались бы падшіе люди, преданные „въ неискусенъ умъ творити неподобная“, нѣтъ грѣха и беззаконія, которыми не осквернилась бы земля наша, — но и нѣтъ страданій и бѣдствій, которыхъ не испытало бы надъ собою челоѣчество.

Любовь Божія не оставила насъ въ этомъ изгнаніи изъ царства Божія, въ этомъ плѣну діавола—міродержателя тьмы вѣчнаго. „Въ послѣдокъ днй посла Богъ Сына Своего единороднаго, раждаемаго отъ жены, бываема подъ закономъ, да подзаконныя искупить, да всыновленіе воспримемъ: тако бо возлюбилъ Богъ міръ, яко Сына Своего единороднаго далъ есть, да всякъ вѣрующій въ Онъ не погибнетъ, но имать животъ вѣчный“. Принявъ на Себя всѣ грѣхи челоѣческіе, воплотившійся Сынъ Божій потерпѣлъ за нихъ и всю казнь, опредѣленную правосудіемъ Божиимъ, „послушливъ бывъ даже до смерти, смерти же крестныя“, и такимъ образомъ даровалъ намъ возможность не только избавитися отъ осужденія и клятвы, но и возвратить себѣ все, чего лишились мы въ нашемъ прароцѣ. Теперь благодаря безконечной любви Его къ намъ, мы опять можемъ быть тѣми, чѣмъ были, получить прежнюю честь и славу чадъ Божіихъ, взойти на высоту богоподобія, наследовать вѣчное царство Божіе, вселиться въ дому Отца небснаго, воцариться съ Господомъ Исусомъ Христомъ во вѣни вѣковъ.

Чтобы возвести насъ къ сему вѣчному, всеблаженному и славному царствію Божію, Господь Исусъ Христосъ утвердилъ на земли благодатное царство Свое—церковь Свою, которой вѣрилъ всѣ сокровища благодати Своея для просвѣщенія, обновленія, освященія и спасенія людей. Съ нею неотступно пребываетъ Онъ самъ, яко глава и царь ея; въ ней пребываетъ вину всесвятый Духъ Божій со всею полнотою божественныхъ даровъ Своихъ. Въ ней-то мы и можемъ обрѣсти все, что нужно намъ, чтобы преобразиться изъ чадъ гнѣва и погибели въ сыновъ любви и благоволенія Отца небснаго, въ наследниковъ вѣчнаго царствія Божія на небѣ:

Въ церкви Христовой открыто сокровище свѣта и разума, премудрости и вѣдѣнія для всѣхъ приходящихъ къ ней съ вѣрою. Ибо ничего не утаилъ отъ нея Господь нашъ, какъ утаиваетъ господинъ отъ рабовъ своихъ; все сказалъ Онъ ей, какъ избранной невѣстѣ Своей. Возвѣстивъ и то, что было, не сокрылъ и того, что будетъ, повѣдалъ „тайны, сокровенныя отъ вѣки и родовъ, яже предустави Богъ въ славу нашу“. Оттого-то въ церкви Христовой утаенное и недовѣдомое для премудрыхъ и разумныхъ міра открывается младенцамъ, такъ что „буге Божіе премудрѣ чловѣкъ есть“ въ разумніи предметовъ духовныхъ, „и немощное Божіе крѣпчае чловѣкъ есть“ въ исполненіи заповѣдей Господнихъ, въ подвигахъ вѣры, любви и милосердія, въ терпѣніи страданій и смерти за Христа.

Въ церкви Христовой открыто для всѣхъ сокровище правды и освященія, мира и безмятежія совѣсти. Въ ней готово оправданіе, очищеніе и освященіе для самыхъ грѣшниковъ, приходящихъ къ ней съ покаяніемъ. Въ ней подаются „вся божественныя силы, яже къ животу и благочестію“, для подвигающихся въ добродѣтели. Въ ней указывается вѣрный путь къ истинному счастью и въ настоящей жизни, къ дѣйствительному благоденствію чловѣческихъ обществъ. Ибо въ ней главный законъ есть „любовь“, которая „долготерпитъ, милосердствуетъ, не завидитъ, не превозносится, не гордится, не безчинствуетъ, не ищетъ своихъ сп, не раздражается, не мыслитъ зла“. Въ ней главный характеръ членовъ ея—самоотверженіе, главная добродѣтель—смирненіе и терпѣніе, главное достоинство—чистота сердца, главное отличіе—ношеніе креста Христова. Оттого-то, съ явленіемъ сего благодатнаго царства Божія на землѣ, явились на ней неслыханныя дотогъ добродѣтели, и грѣшная земля наша процвѣла безчисленнымъ ликомъ святымъ Божіихъ чловѣковъ.

Въ церкви Христовой открыто для всѣхъ сокровище мира и радости о Душѣ Святой,—мира, превосходящаго всякъ умъ,—рады, предъ которою ничтожны всѣ радости мірскія. Эта святая радость, это высочайшее утѣшеніе христіанина состоитъ въ примиреніи его съ правосудіемъ Божіимъ и оправданіи его предъ Богомъ, въ соединеніи съ Господомъ Иисусомъ Христомъ, въ чистой совѣсти предъ Богомъ и людьми, въ живой увѣренности въ благоволеніи Божіемъ, въ сыновнемъ деревновеніи предъ

Отцѣмъ небеснымъ, въ несомнѣнномъ упованіи жизни вѣчной. Бываетъ ли доволенъ человѣкъ, ищущій радости и счастья въ мірѣ? Нѣтъ. „Создахъ ми дома“, говоритъ о себѣ человѣкъ, котораго счастію завидовали всѣ: „насадихъ винограды и сады, притяжахъ рабы и рабыни, собрахъ ми злато и серебро, сотворихъ ми поющіихъ и поющія, и все, егоже просиета очи мои, не отъяхъ отъ нихъ“. Чтожь вышло? „И призрѣхъ азъ на вся творенія моя, и—се вся суета суетствій“ и произволеніе духа. Но бываетъ ли недоволенъ когда либо истинный христіанинъ? Нѣтъ: онъ радуется и въ страданіяхъ, благодумствуетъ и въ скорбяхъ. „Уворяеми благословляемъ, гоними терпимъ, хулими утѣшаемъ“, говоритъ о себѣ сыны царствія Божія.

Въ сіе-то благодатное царство Свое призываетъ всѣхъ изгнанныхъ царства Божія Господь Іисусъ Христосъ, чтобы всѣхъ обогатить богатствомъ сего царствія, всѣхъ помиловать и спасти, всѣхъ ввести потомъ въ вѣчное царство славы. Правда, по благодати Божіей мы не только призваны, а и приняты въ это царство Христово отъ самаго рожденія нашего. Но потому-то именно мы и обязаны, братіе мои, слыша проповѣдь Христову о приближеніи небснаго царства, обращать строгое вниманіе на самихъ себя: истинные ли мы сыны царствія Божія, хотя и называемся сынами церкви Христовой? Ходимъ ли вѣрою во свѣтъ лица Божія, не колеблясь никакими сомнѣніями, не влаясь всякимъ вѣтромъ ученія во лжи человѣчествій? Ощущаемъ ли внутри себя воспѣтое псалмопѣвцемъ блаженство тѣхъ, „ихже оставишася беззаконія и ихже прикрошася грѣси“,—ту свободу духа, тотъ миръ и покой совѣсти, то сыновнее дерзновеніе предъ Богомъ, которыя отличаютъ сыновъ Божіихъ отъ чадъ вѣка сего? Произрастаютъ ли въ душѣ нашей и являются ли въ дѣлахъ нашихъ райскіе плоды царствія Божія,—любы, радость, миръ, долготерпѣніе, благодать, милосердіе, вѣра, кротость, воздержаніе? Обитаетъ ли въ сердцѣ нашемъ тотъ блаженнотворный, превосходяй всякъ умъ миръ, то вседѣвольство и безстрастіе ко всему земному, то неизъяснимое блаженство пребыванія съ Христомъ, которыя составляютъ истинное счастье въ жизни и вѣрный залогъ нескончаемаго блаженства по смерти? Если есть въ насъ эти знаменія сыновъ царствія Божія, то царство Божіе пришло къ намъ и обитаетъ въ насъ. Если же нѣтъ, то ищите прежде всего царствія Божія.

Ищите свѣта и разума духовнаго въ благовѣстїи евангельскомъ, въ вѣщанїяхъ святыхъ пророковъ и апостоловъ, въ писанїяхъ святыхъ и богоносныхъ мужей, утверждаясь вѣрою въ познанїи Сына Божїа Спасителя челоувѣковъ. Ищите оправданїя во Христѣ путемъ искреннаго покаянїя и исповѣданїя грѣховъ своихъ предъ Богомъ, цѣною слезъ и воздыханїи сердечныхъ, заботою о заглаженїи грѣховъ своихъ святыми дѣлами благочестїя и любви христіанской, хожденїемъ во всѣхъ заповѣдехъ и оправданїяхъ Господнихъ безпорочно. Ищите очищенїя, освященїя, обновленїя и животворенїя духа своего въ святыхъ и живоносныхъ таинствахъ церковныхъ, прїемля ихъ съ вѣрою и унованїемъ, съ благоговѣнїемъ и страхомъ Божиимъ, съ любовїю къ Богу и искреннимъ желанїемъ своего спасенїя. Ищите богатства царствїя Божїа, „не скрывая себя сокровищъ на земли, идѣже червь и тля тлитъ, идѣже татїе подкопываютъ и крадутъ“, но скрывая себѣ сокровище на небеси, обогащаясь дѣлами благими, которыя предстануть съ нами и исходатайствуютъ намъ оправданїе на судѣ Христовомъ. Ищите мира и радости о Дусѣ Святѣ—въ благоговѣнномъ предстоянїи въ храмѣ Божиемъ, въ сердечной и умиленной молитвѣ, въ благоговѣнныхъ и богомысленныхъ созерцанїяхъ, „глаголюще себѣ во псалмѣхъ и пѣнїихъ и пѣснехъ духовныхъ, воспѣвающе и поюще въ сердцахъ вашихъ Господеви“. Ищите жизни и безсмертїя въ ближайшемъ общенїи съ самимъ Господомъ Иисусомъ Христомъ—благоговѣннымъ причащенїемъ животворящаго тѣла и крови Его.

„Ищите царствїя Божїа. Сїе бо глаголемъ вамъ, братїе, словомъ Господнимъ, яко время прекращено есть прочее; переходить бо образъ вѣка сего“, и настанетъ образъ вѣка грядущаго; приближается царство славы, куда пойдуть только тѣ, которые принадлежать нынѣ, не по имени, а по вѣрѣ и дѣламъ своимъ къ благодатному царству Христову. Каждый день жизни улетаетъ невозвратно, съ каждымъ днемъ приближаемся ближе къ предлежащему намъ гробу; съ каждымъ днемъ яснѣе и громче слышится гласъ небснаго Жениха: „се гряду скоро, и мзда Моя со Мною: покаятеся, приближибося царство небсное“. Аминь.

ИЗЪ ЧТЕНІЙ ПО ФИЛОСОФІИ РЕЛИГІИ *).

I.

Первобытная религія.

Вопросъ о первоначальной религіи рода человѣческаго принадлежитъ не только исторіи, но и философіи, даже послѣдней едва ли не болѣе, чѣмъ первой. Религія древнѣе исторіи и самыхъ древнихъ историческихъ памятниковъ; потому естественно, что тамъ гдѣ молчитъ исторія, имѣетъ право сказать свое слово философія. Но это право становится для нея необходимо-

*) Подъ этимъ заглавіемъ мы намѣрены предложить читателямъ „Православнаго Обзорѣнія“ нѣсколько изслѣдованій, касающихся наиболѣе близкихъ религіозному сознанію вопросовъ изъ области философіи религіи. Таковыя вопросы: о первоначальномъ видѣ религіи, о происхожденіи и значеніи политеизма и его главныхъ формъ, объ основныхъ философскихъ воззрѣніяхъ, опредѣляющихъ религіозное міросозерцаніе, каковы деизмъ, пантеизмъ, теизмъ. Хотя эти изслѣдованія, по самому характеру журнальныхъ статей, не могутъ имѣть вида строго систематическаго пѣлаго, тѣмъ не менѣе внимательному читателю Православнаго Обзорѣнія не трудно будетъ открыть внутреннюю связь какъ между ними такъ и съ помѣщенными на страницахъ этого же изданія изслѣдованіемъ того же автора: Религія, ея сущность и происхожденіе (1870—1871 г.). Цѣль настоящихъ изслѣдованій была бы вполне достигнута, еслибы читатель нашелъ въ нихъ новое подтвержденіе и болѣе конкретное разъясненіе тѣхъ основныхъ положеній о сущности религіи, которыя, какъ результатъ критическаго разбора главныхъ философскихъ понятій о религіи, высказаны въ послѣднемъ отдѣлѣ упомянутаго выше изслѣдованія.

стію, какъ скоро обратимъ вниманіе на то, что такое или иное рѣшеніе вопроса имѣетъ существенную связь съ самымъ понятіемъ о религіи и ея происхожденіи, служа въ свою очередь повѣркою правильности или неправильности этого понятія и опредѣляя вмѣстѣ съ тѣмъ все дальнѣйшее пониманіе процесса религіознаго сознанія и его различныхъ формъ.

Дѣйствительно, нетрудно замѣтить, что коренное различіе воззрѣній на сущность религіи необходимо отражается и въ пониманіи сущности и характера религіи первобытной.

Если религія есть исключительное произведеніе познавательныхъ силъ человѣка,—случайное ли и лишенное объективной истины порожденіе его практическихъ аффектовъ и теоретическаго незнанія, какъ думаютъ отрицающіе истину религіи,—или естественное обнаруженіе дѣятельности умозаключающаго разсудка, какъ полагаютъ мыслители, отрицающіе возможность откровенія сверхъестественнаго и которыхъ поэтому можно назвать рационалистами,—то очевидно она въ своемъ развитіи должна подчиняться общему и необходимому закону развитія познавательныхъ и другихъ силъ человѣческаго духа,—закону восхожденія отъ несовершеннаго состоянія къ совершенному. Первобытная религія должна быть самою несовершенною; а такъ какъ самая несовершенная форма религіознаго сознанія изъ фактически представляющихся его обнаруженій есть политеистическая, то очевидно политеизмъ долженъ быть и первоначальною формою религіи человѣческаго рода. Задача философіи религіи здѣсь состоитъ въ томъ: рѣшить, какая изъ политеистическихъ формъ наиболѣе соответствуетъ понятію первобытной, и какимъ образомъ изъ этой первобытной формы путемъ законосообразнаго развитія возникли дальнѣйшія формы, заключительнымъ моментомъ которыхъ служитъ монотеизмъ, какъ наиболѣе совершенная форма.

Если религія, по самому существу своему, предполагаетъ не только участіе познавательныхъ силъ человѣка по своей субъективной сторонѣ, но и дѣятельное, живое участіе самаго высочайшаго объекта религіи—Бога и Его таинственное вліяніе на духъ человѣка, то мы должны придти въ совершенно иному воззрѣнію на первобытную религію. Религіозное дѣйствованіе Бога на духъ первобытнаго человѣка не могло выразиться въ

формъ завѣдомо ложныхъ и превратныхъ представлений о Божествѣ, каковы политеистическія. Мы имѣемъ право предположить, что первобытная религія была чистымъ, живымъ, хотя и соответственнымъ данному состоянію человѣка, но совершеннымъ по существу, отраженіемъ въ его умѣ религіознаго объекта, *единого* и совершеннаго; она должна быть монотеизмомъ и тѣмъ болѣе совершеннымъ и чистымъ, чѣмъ ближе человѣкъ, и по времени и по цѣльной свѣжести своей непосредственной природы, стоялъ къ верховному источнику и началу бытія. Дальнѣйшею задачей философіи религіи здѣсь должно быть рѣшеніе вопросовъ: какимъ образомъ было возможно измѣненіе этой болѣе совершенной формы религіознаго сознанія въ менѣе совершенныя, по какимъ послѣдовательнымъ ступенямъ оно шло и какъ затѣмъ снова достигло до теоретическаго признанія истины этой первоначальной формы.

Нашею, ближайшею задачей теперь будетъ критически разсматрѣть и оцѣнить доводы, которые могутъ быть представлены въ свою пользу каждою изъ этихъ противоположныхъ теорій.

Первое обстоятельное научное раскрытіе теоріи первоначальности политеизма представляетъ намъ „Натуральная исторія религіи“ извѣстнаго философа Юма ³⁾. Сущность его доказательства въ пользу своей теоріи состоитъ въ слѣдующемъ. Неспоримая истина, говоритъ Юмъ, что дѣтъ за 1700 до Р. Хр. мы находимъ всѣ народы идолопоклонниками, что чѣмъ болѣе мы углубляемся въ древность, тѣмъ болѣе мы находимъ людей погруженными въ многобожіе: мы не замѣчаемъ тамъ ни малѣйшаго слѣда религіи болѣе возвышенной. Всѣ древніе памятники и воспоминанія человѣчества представляютъ намъ политеизмъ какъ ученіе утвердившееся и всѣми признаваемое. Если же, сколько можемъ слѣдить за нитью исторіи, мы находимъ человечество преданнымъ многобожію, то можемъ ли думать, чтобы во времена болѣе отдаленныя, прежде изобрѣтенія наукъ и искусствъ, могла существовать болѣе совершенная религія, могли бы преобладать начала чистаго единобожія? Думать такъ значило бы утверждать, что люди открыли истину, когда были

³⁾ Natural history of religion (Works, Vol. IV).

невѣжественными и варварами, а какъ скоро начали образовываться, вдругъ утратили эту истину и вмѣсто нея, неизвѣстно откуда, усвоили себѣ самыя странныя заблужденія. По нашему мнѣнію, замѣчаетъ Юмъ, утверждать, будто люди умѣли представлять себѣ Божество единымъ и всесовершеннымъ духомъ, прежде чѣмъ научились представлять его въ многоразличныхъ ограниченныхъ видахъ, такъ же неразумно, какъ и утверждать, будто люди жили въ каменныхъ дворцахъ прежде чѣмъ въ натуральныхъ пещерахъ, тростниковыхъ и деревянныхъ хижинахъ, что они знали геометрію и архитектуру прежде, чѣмъ стали пахать землю. Основной, неизмѣнный законъ жизни и исторіи есть законъ постепеннаго развитія или восхожденія отъ низшаго къ высшему, отъ менѣе къ болѣе совершенному. Какъ законъ естественный и потому всеобщій, онъ необходимо простирается и на область религіи. Только разсудокъ подкупленный какими-либо эгоистическими интересами и расчетами или руководимый болѣзненною фантазіей можетъ оспаривать этотъ естественный, законсообразный путь развитія религіозной мысли и вмѣсто этого утверждать, будто умъ человѣческій прежде всего и сразу сталъ на почвѣ чистаго монотеизма.

Юмомъ со всею ясностію и рѣшительностію высказаны главныя основанія мнѣнія о политеизмѣ, какъ первоначальной формѣ религіи человѣчества. Въ послѣдующихъ, согласныхъ по существу съ его мыслию, теоріяхъ первобытной религіи, начиная отъ философской исторіи культовъ Дюпюи и кончая философскими воззрѣніями Гегеля, Фейербаха и Конта, мы едвали встрѣтимъ какіе-либо новые и болѣе сильные доводы въ пользу первоначальности политеизма. Такъ, Гегель въ мысли о первоначальномъ совершенствѣ религіи, съ которою необходимо связывается представленіе о первобытномъ совершенствѣ человѣка вообще, находитъ противорѣчіе коренному закону развитія человѣческаго духа. То единеніе человѣка съ Богомъ, которое обыкновенно почитается содержаніемъ религіи, конечно составляетъ существенное назначеніе человѣка самого по себѣ, составляетъ самую идею его, потому что человѣкъ есть разумъ, есть духъ и въ силу такой своей особенности долженъ обладать истиною. Но никакъ нельзя представлять себѣ это идеальное его состояніе, заключающееся въ самомъ понятіи человѣка, какъ

первоначальное состояніе, которое затѣмъ случайно утрачено; нельзя смѣшивать абсолютно первое, первое по понятію, и эмпирически первое,—начальное явленіе при реализированіи понятія. Такое смѣшеніе противорѣчило бы природѣ духа: духъ есть только то, чѣмъ онъ самъ собою въ послѣдствіи свободно становится. Поэтому совершенство чловѣка въ его идеѣ никакъ не предполагаетъ первобытнаго совершенства его во времени. Напротивъ, такъ-называемое „состояніе невинности есть то, въ которомъ для чловѣка нѣтъ еще ничего ни добраго ни худаго. Это состояніе животнаго, состояніе безсознательности, когда чловѣкъ не знаетъ ни о добрѣ, ни о злѣ, когда то, чего онъ хочетъ, не опредѣлено для него какъ то или иное; послѣднее не зная о злѣ, онъ не знаетъ и о добрѣ.“³⁾ Чтобы чловѣкъ въ такомъ состояніи имѣлъ высочайшее вѣдѣніе природы и Бога, это есть самое нелѣпое представленіе, которое и исторически оказывается совершенно неосновательнымъ. О непосредственной религіи думаютъ, что она должна быть самою истинною, самою превосходною, божественною религіей, и что она должна быть исторически первою; по нашему взгляду, говоритъ Гегель, она есть самая несовершенная, а отъ того и первая. Эта несовершенная первоначальная религія, которую Гегель не считаетъ даже достойною носить имя религіи, есть такъ-называемая имъ религія волшебства³⁾. Чтобы дойти до монотеизма въ іудействѣ, религіозное сознаніе должно предварительно пройти еще три ступени, представляемыя намъ религіями: фантазіи (Индійская), свѣта (Зороастрова) и загадки (Египетская).

По мнѣнію Фейербаха, первымъ опредѣленіемъ религіознаго сознанія должно быть чувство зависимости первобытнаго чловѣка отъ явленій природы; отсюда—первая форма религіи есть грубый натурализмъ, обоготвореніе частныхъ предметовъ и явленій природы. Но такъ какъ предметы и явленія природы являлись для чловѣка то благодѣтельными, то злоторными, то онъ сталъ ихъ представлять затѣмъ какъ чувствующія, желающія, дѣйствующія, словомъ, какъ подобныя себѣ существа; та-

³⁾ Vorles. üb. d. Philosophie der Religion. Berl. 1832. B. 1. стр. 190—193, 219

кимъ образомъ вторая ступень религіи состояла въ перенесеніи на природу человѣческихъ свойствъ; въ превращеніи натурализма въ антропоморфизмъ. Но поскольку человѣкъ ставитъ себя на вершинѣ существъ природы, а его сознание есть всеобъемлющее единство, то при дальнѣйшемъ развитіи религіознаго сознанія онъ изъ многихъ боговъ дѣлаетъ одного; такимъ образомъ возникаетъ наконецъ монотеизмъ.

Таже самая мысль о несомѣстимости монотеизма съ законами развитія человѣческаго духа, которую находимъ у Юма и Гегеля, служитъ главнымъ основаніемъ мнѣнія о крайнемъ несовершенствѣ первоначальной религіи и у Конта. Обыкновенно считаютъ политеизмъ искаженіемъ первоначальной чистой монотеистической религіи. Но думать, будто монотеизмъ былъ первобытною религіею, по мнѣнію Конта, такъ же нелѣпо какъ и утверждать, что ребенокъ можетъ быть абстрактнымъ мыслителемъ, потому что идея единого безусловнаго существа есть конечно самая абстрактная изъ идей. Ребенокъ мыслитъ не абстрактными понятіями о вещахъ, а представленіями о нихъ или конкретными образами. вмѣстѣ съ этимъ у него соединяется естественная наклонность переносить на внѣшніе ему неодушевленные предметы свои собственные психическія состоянія, считать ихъ живыми, чувствующими, мыслящими, дѣйствующими подобно себѣ, словомъ, — олицетворять ихъ. Въ силу этой особенности дѣтской природы, которая вполне примѣнима и къ дѣтству человѣчества, первоначальная его религія не могла быть ничѣмъ инымъ, какъ самымъ конкретнымъ олицетвореніемъ и обоготвореніемъ предметовъ природы. Это даже не политеизмъ въ точномъ смыслѣ слова, сущность котораго состоитъ въ вѣрѣ въ сверхъестественныя существа, отличныя и даже независимыя отъ вещественныхъ предметовъ, служащихъ ихъ жилищами, и который составляетъ уже принадлежность болѣе совершеннаго, юношескаго возраста человѣчества, а скорѣе грубый фетишизмъ, который самые неодушевленные, поражающіе человека предметы принимаетъ за живыя существа, за боговъ.

Выслушавши мнѣнія извѣстнѣйшихъ защитниковъ мысли о крайнемъ несовершенствѣ первобытной религіи, мы видимъ, что главными основаніями для этой мысли служатъ для нихъ: а) не-

торическія данныя; б) необходимый законъ развитія человѣка отъ несовершеннаго состоянія къ совершенному; признаніе единобожія первоначальною формою религіи было бы противорѣчіемъ и этимъ даннымъ и этому закону. Но такъ ли прочны эти основанія, какъ представляется на первый взглядъ?

1) Что касается до историческихъ свидѣтельствъ, то они конечно могли бы имѣть чрезвычайно важное, даже рѣшающее значеніе въ разъясненіи вопроса о первоначальномъ видѣ религіи, еслибы только мы могли имѣть такія достовѣрныя свидѣтельства о временахъ первобытныхъ и исторически освѣтить эпоху самаго возникновенія религіи. Но къ несчастію для разсматриваемой нами гипотезы такихъ свидѣтельствъ нѣтъ, да и быть не можетъ, а тѣ историческіе факты, которые она приводитъ въ свою пользу, независимо отъ ихъ достовѣрности или недостовѣрности, не могутъ имѣть никакой рѣшающей силы относительно вопроса, рѣшенія котораго отъ нихъ ожидаютъ. Сохранившіяся до нашего времени письменныя или археологическія свидѣтельства о религіи древнихъ временъ могутъ говорить только о политеизмѣ господствовавшемъ въ ту эпоху, къ которой они принадлежатъ, или во времена къ ней близкія. Но опираясь на подобныя свидѣтельства забываютъ, что они принадлежатъ далеко не первобытнымъ временамъ, и что за тѣми временами, о которыхъ сохранились историческія свѣдѣнія, можетъ лежать цѣлая эпоха до-исторической жизни, къ которой ничто еще не даетъ намъ права прилагать тѣ заключенія, какія мы вывели бы изъ наблюденія надъ религіею хоти и древнихъ, но уже болѣе близкихъ къ намъ эпохъ. Существованіе рода человѣческаго, а съ нимъ и религіи, далеко выходитъ за день рожденія исторіи и письменныхъ памятниковъ, такъ что если и дѣйствительно въ эпоху древнихъ историческихъ свидѣтельствъ всѣ народы были преданы политеизму, то отсюда нельзя еще рѣшительно приписывать такую же форму религіознаго сознанія и временамъ предшествующимъ доисторическимъ.

Если обращаться къ исторіи для рѣшенія вопроса о первобытной религіи, то должно не прямо распространять древнѣйшую изъ исторически извѣстныхъ намъ формъ религіи на всю первоначальную эпоху человѣчества, но поискать, нѣтъ ли въ

сохранившихся до насъ древнихъ религіозныхъ вѣрованій и памятникахъ самаго политеизма указаній на эпоху еще древнѣйшую, на форму религіознаго сознанія предшествовавшую явленію этихъ самыхъ памятниковъ.

Здѣсь прежде всего обращаетъ на себя наше вниманіе общій историческій процессъ развитія политеистическихъ религій. Этотъ процессъ въ каждой религіи представляется намъ какъ постепенное осложненіе вѣрованій, какъ постепенное возрастаніе и размноженіе числа боговъ, а съ ними и мифическихъ сказаній о нихъ. Это осложненіе происходило двумя путями—внѣшнимъ и внутреннимъ. Въ первомъ случаѣ приращеніе боговъ совершалось посредствомъ заимствованія культовъ и боговъ отъ иноземныхъ народовъ, съ которыми данный народъ приходилъ въ соприкосновеніе или мирнымъ путемъ торговли и другихъ сношеній или путемъ завоеваній. Такой способъ расширенія политеизма во многихъ случаяхъ мы можемъ прослѣдить исторически, напр. въ религіяхъ болѣе извѣстныхъ народовъ, грековъ и римлянъ. Старые національные боги при этомъ конечно не исчезали, но мирно допускали въ свой сонмъ новыхъ боговъ, причемъ послѣднимъ болѣею частію придавался національный отбѣнокъ. Но еще важнѣе для насъ фактъ постепеннаго осложненія политеизма внутреннимъ путемъ вслѣдствіе постояннаго видоизмѣненія живаго языческаго религіознаго сознанія. Живое, неустойчивое, въ силу коренной фальши язычества никогда ничѣмъ даннымъ не удовлетворяющееся религіозное сознаніе язычества постоянно вызывало новыхъ и новыхъ боговъ, при чемъ однакожъ старые боги не исчезали совершенно, какъ отжившіе свое время, но въ силу традиціи, составлявшей не менѣе существенный элементъ религіозной жизни язычества, какъ и постоянное недовольство даннымъ, оставались въ религіи, хотя и удалялись въ религіозномъ сознаніи на задній планъ, теряя въ живости и интенсивности религіознаго почитанія, которое по преимуществу обращалось къ новымъ богамъ. Болѣе крупныя и замѣтныя смѣны боговъ религіозное сознаніе выражало въ мифическихъ представленіяхъ различныхъ генераций боговъ, изъ которыхъ каждая послѣдующая являлась болѣе сложною и разнообразною, чѣмъ предыдущая.

Во всѣхъ почти мифологіяхъ сохранились представленія объ этихъ генераціяхъ боговъ выражавшихъ послѣдовательныя смѣны религіознаго сознанія, сопровождавшіяся постепеннымъ усложненіемъ политеизма. Возьмемъ въ примѣръ мифологію греческую. Начиная отъ многочисленнаго сонма антропоморфическихъ боговъ образовавшейся въ религіозномъ и политическомъ отношеніи Элады, мы можемъ слѣдить за постепеннымъ образованіемъ и историческимъ появленіемъ каждаго изъ этихъ боговъ; большая часть ихъ явилась въ историческія времена и кромѣ главныхъ боговъ, немногіе восходятъ далеко за времена Гомера и Гезіода. Но поколѣніе новыхъ боговъ, дѣтей Зевса не испони властвовало надъ религіознымъ сознаніемъ грековъ. За многочисленною толпою олимпійцевъ, мы находимъ царство Сатурна и Реи окруженныхъ не богами, но немногимъ числомъ титановъ, существъ не чисто-божеской, но демонической природы. Но еще древнѣе владычества Сатурна царство Урана и Геи, древнѣйшихъ боговъ, чисто коммическаго характера.

Какое заключеніе изъ указаннаго нами общаго закона развитія политеистическаго религіознаго сознанія мы можемъ вывести теперь относительно самыхъ первоначальныхъ религіозныхъ вѣрованій? Общій характеръ этого развитія несомнѣнно ведетъ къ тому заключенію, что религіозное сознаніе здѣсь шло отъ болѣе простаго къ болѣе сложному и разнообразному, а не наоборотъ. Не изъ политеизма мало по малу вырабатывался монотеизмъ чрезъ сокращеніе числа боговъ и объединеніе мифическихъ представленій, но наоборотъ, незначительное въ началѣ число боговъ размножалось больше и больше, пока не было положено предѣла этому размноженію рѣшительнымъ сознаніемъ несостоятельности политеизма. Но это сознаніе, послужившее переходомъ къ монотеизму, возникло не въ средѣ самаго политеизма, но проникло въ него отъ внѣ, частію вслѣдствіе самостоятельнаго развитія философской мысли, а главнымъ образомъ въ силу распространенія истинной, откровенной религіи.

При такомъ положеніи дѣла, мы вправѣ предположить, что и самыя простыя изъ извѣстныхъ намъ политеистическихъ представленій не суть еще первоначальныя и что идя за ними еще

дальше въ глубь вѣковъ мы должны встрѣтить древнѣйшую, первобытную форму религіи, по отношенію къ которой и самый несложный по числу боговъ и міеовъ политеизмъ окажется явленіемъ позднѣйшимъ и болѣе сложнымъ: такая форма можетъ быть только монотеизмомъ.

То заключеніе о простотѣ и несложности первобытныхъ религіозныхъ вѣрованій, на которое даетъ намъ право наблюденіе надъ общимъ закономъ развитія политеистическихъ религій, подтверждается и общимъ историческимъ преданіемъ народовъ, которое къ этимъ качествамъ прибавляетъ новую черту, — совершенства и высоты религіозной жизни сравнительно съ жизнью послѣдующихъ поколѣній. Общій голосъ религіознаго преданія, выражающійся въ сказаніяхъ о золотомъ вѣкѣ и т. п. тотъ, что въ древности люди были ближе къ Божеству, чѣмъ въ послѣдствіи и что религіозныя понятія были тогда чище и возвышеннѣе. Таже мысль о простотѣ и сравнительномъ совершенствѣ первоначальныхъ вѣрованій проводится очень часто у древнихъ историковъ и философовъ. Такъ напр. Геродотъ, не смотря на все уваженіе къ народнымъ вѣрованіямъ своего времени, свидѣтельствуетъ, что эти вѣрованія недревни и первоначальны, что они являлись постепенно, и указываетъ самые источники ихъ. Онъ говоритъ, что Пелазги, родоначальники грековъ, въ началѣ не знали именъ боговъ, что они приносили жертвы богамъ въ совокупности, не различая ихъ; что ни они, ни другіе обитатели Греціи (карійцы, лидяне, аркадяне) не знали идоловъ, что первыя понятія о различіи боговъ и ихъ названія занесены изъ Египта и что обитатели Греціи только въ слѣдствіе утвердительнаго отвѣта додонскаго оракула приняли ихъ и стали почитать. Вообще всѣ подробности ученія о богахъ, ихъ числѣ и различныхъ видахъ Геродотъ почитаетъ очень недревними и составителями для грековъ теогоній называетъ Гомера и Гезіода⁴⁾. Въ болѣе опредѣленной и конкретной формѣ изображаютъ первобытныя религіозныя вѣрованія древніе философы; у нихъ ясно проходитъ мысль, что политеизмъ есть явленіе сравнительно позднѣйшее и что въ болѣе глубокой древности существовали болѣе возвышенныя представленія о Божествѣ. Съ этими болѣе

⁴⁾ Herod. Liv. 11. 9. 52. 53.

СР

возвышенными представлѣніями они часто приводятъ въ связь свои, болѣе совершенныя и удаляющіяся отъ народнаго политеизма философскія понятія. Такъ напр. Платонъ называетъ очень древнимъ то ученіе, что Богъ заключаетъ въ себѣ начало и конецъ всего сущаго и всѣмъ управляетъ ⁵⁾, и говоритъ, что ученіе элеватовъ о происхожденіи всѣхъ вещей изъ едиаго духовнаго начала существовало въ Греціи еще прежде Ксенофана, основателя элейской школы ⁶⁾. Такимъ же древнимъ, протеческимъ преданіемъ называетъ ученіе о происхожденіи вещей отъ Бога и Его промыслѣ древній сочинитель книги о мірѣ приписываемой Аристотелю ⁷⁾. Въ послѣдствіи времени, съ большимъ знакомствомъ древнихъ философовъ съ мнѳологіями различныхъ народовъ постепенно возникаетъ и крѣпнетъ между ними мысль о первоначальномъ единствѣ религіи всѣхъ извѣстныхъ имъ народовъ и о позднѣйшемъ размноженіи и увеличеніи числа боговъ и мнѳовъ отъ различія названій Божества, отъ различія нравовъ, обычаевъ и установленій въ разныхъ странахъ. При всемъ частномъ разнообразіи религіозныхъ вѣрованій, они во всѣхъ нихъ находятъ идущее отъ глубокой древности и общее всѣмъ народамъ ученіе о единомъ, верховномъ началѣ вещей и общее преданіе о первоначальной простотѣ и чистотѣ религіозныхъ обрядовъ. Вообще, несмотря на все уваженіе къ язычеству и вражду къ христіанству, философы позднѣйшаго періода древней философіи не только допускаютъ глубокую древность монотеистической идеи, но и готовы признать ее первобытной религіей ⁸⁾.

⁵⁾ De legib. IV. p. 715. „κατατος λόγος“.

⁶⁾ Soph. p. 242.

⁷⁾ Lib. de mundo Cap. 5. Arist. Op. T. I.

⁸⁾ Такъ Являхъ, Проклъ, Симплицій и другіе неоплатоники, Орозій, Діонъ, Пруденцій, самый Юліанъ отступникъ старались, въ защиту язычества противъ христіанскихъ обвиненій неважности многобожія, доказать, что ученіе о единомъ Богѣ, Творцѣ міра, находилось и въ язычествѣ, что боги суть не что иное какъ вышшія творенія и произведенія едиаго Винovníка всего. (Всѣ относящіяся сюда мѣста изъ упомянутыхъ писателей собраны и объяснены у Кудворта въ его Syst. intelléct. T. I. c. 4. § 27: 13. стр. 322, 325 686—695 и др. Это убѣжденіе позднѣйшихъ язычниковъ въ существованіи истины единства Божія въ ихъ религіи было такъ сильно, что нѣкоторые изъ

Нельзя заподозривать истинны этихъ свидѣтельствъ на томъ-только основаніи, что большая часть ихъ принадлежитъ позднѣйшимъ писателямъ, что на нихъ поэтому отразилось вліяніе христіанскихъ идей и начинающееся сознаніе язычества о несостоятельности политеизма. Нельзя видѣть въ нихъ одни философскія гипотезы о первоначальной религіи, созданныя въ духѣ господствующихъ системъ, хотя и въ этомъ случаѣ была бы довольно замѣчательною противоположность научныхъ теорій религіи у древнихъ языческихъ философовъ, признававшихъ первоначальною формою религіи монотеизмъ, и у многихъ христіанскихъ ученыхъ, отдающихъ эту честь политеизму. Правда, древніе писатели не сопровождаютъ своихъ воззрѣній подробными ссылками на опредѣленные историческіе факты; но причина тому могла заключаться какъ въ общемъ характерѣ научныхъ познаній того времени, которому чужды были точныя, мелочныя и археологическія изысканія, такъ и въ томъ враждебномъ отношеніи, въ какомъ находился философскій монотеизмъ къ господствующему народному политеизму. Такое отношеніе могло служить препятствіемъ къ ясному выраженію

нихъ упрекали даже христіанъ и іудеевъ въ томъ, что свое ученіе о единобожій они извлекли изъ языческихъ же вѣрованій (Фаустъ у бл. Августина *Contr. Faust. L. XX cap. 4 19*). Иные, вникая въ сущность языческихъ религій, приходили къ мысли, что не только у грековъ, но и у всѣхъ народовъ земля существуетъ вѣра въ единого Бога, царя и отца всего, что въ этомъ только одномъ согласны эллины и варвары, обитатели материка и острововъ, мудрецы и немудрецы; и что разнообразіе вѣрованій въ боговъ произошло отъ времени, отъ естественнаго различія нравовъ и обычаевъ у разныхъ народовъ (Максимъ Тирскій, Прокль, Діонъ Христомъ, — у Кудворта въ его *Syst. intell T. 1. 683, 695, 447*). Макробій утверждаетъ, что у древнихъ теологовъ Юпитеръ почитается умомъ, душою міра и первою причиною всего, что въ древности не было изображеній этого божества, и что онъ превыше духа и природы (*Satur. Liv. 1. 17 23*). По мнѣнію Теофраста, религія въ началѣ состояла въ самомъ простомъ и чистомъ служеніи божеству, тогда не почитали никакого чувственнаго изображенія; тогда еще не были изобрѣтены имена и родословія того множества боговъ, которыхъ начали почитать въ послѣдствіи. Воздаваемо было невинное поклоненіе первому началу всѣхъ вещей, то-есть люди приносили ему въ жертву травы и плоды въ признаніе его верховнаго владычества. (*Theophr. ap. Porphyg de abstin. anim Lib. 11, 25. 29*).

философскихъ мнѣній о религіи, особенно къ такому историко-критическому изложенію, въ которомъ заключалось бы прямое отрицаніе истины и значенія народныхъ вѣрованій. Но самое знакомство съ исторіею своей религіи, какое мы должны предположить у языческихъ писателей, особенно столь древнихъ, какъ Геродотъ и Платонъ, позволяетъ намъ видѣть въ ихъ мнѣніяхъ о первоначальной религіи болѣе чѣмъ простыя догадки, тѣмъ болѣе, когда эти мнѣнія подтверждаются показаніями изъ исторіи религіи у другихъ народовъ. Что касается до того, что подобнаго рода свидѣтельства о совершенствѣ первоначальной религіи въ большей массѣ гоявляются у позднѣйшихъ, по преимуществу неоплатоническихъ философовъ, то подобное явленіе легко объясняется большимъ возбужденіемъ интереса къ изслѣдованіямъ о религіи во времена неоплатонизма, по самому направленію этой философіи и по потребностямъ времени. Распространеніе христіанства и упреки дѣлаемые христіанами язычникамъ могли обратить вниманіе философовъ къ изслѣдованію своихъ религіозныхъ памятниковъ; къ чему не было повода въ древнѣйшія времена. Самое направленіе неоплатонической философіи, обращенной преимущественно къ изслѣдованію о божественномъ и духовномъ, болѣе благопріятствовало такому дѣлу, чѣмъ направленіе предшествующей философіи, въ прервѣніи къ народнымъ вѣрованіямъ совершенно отстранявшей ихъ изъ круга своихъ изслѣдованій, какъ не заслуживающія вниманія, или опасавшейся высказывать о народной религіи истины противныя мнѣнію большинства.

Общимъ, неопредѣленнымъ преданіемъ и согласными съ нимъ отзывами древнихъ писателей о совершенствѣ первобытной религіи не ограничиваются историческіе слѣды, по которымъ мы можемъ судить о характерѣ этой религіи. Въ наиболѣе широко развитыхъ и стройно организованныхъ политеистическихъ религіяхъ внимательное изслѣдованіе ихъ открываетъ такія понятія и представленія о Богѣ, которыя находятся въ полной дисгармоніи съ общимъ строемъ религіозныхъ вѣрованій и могутъ быть объяснимы только какъ остатки древнѣйшихъ, болѣе совершенныхъ вѣрованій. Мы разумѣемъ здѣсь слѣды единобожія, сохранившіеся въ языческихъ религіяхъ. Уже въ древнія времена отцы и учителя церкви любили уназывать на эти слѣды болѣе совер-

шенныхъ понятій о Богѣ, сохранившіеся у самыхъ язычниковъ,— съ цѣлю указать обличеніе язычества въ самомъ же язычествѣ. Источники этихъ понятій они находили большею частію въ религіи откровенной и въ скрытомъ заимствованіи ихъ отсюда язычниками. Конечно, такое предположеніе о происхожденіи ихъ могло быть исторически невѣрнымъ; не всѣ приводимыя ими мѣста изъ языческихъ писателей и мѣологовъ могли быть подлинно древними (напр. изреченія изъ такъ-называемыхъ Сивиллиныхъ книгъ); но для насъ важна самая мысль о присутствіи въ язычествѣ болѣе высокихъ и указывавшихъ на болѣе совершенныя религиозныя воззрѣнія понятій,—и этого присутствія не отвергали и сами язычники. При этомъ должно замѣтить и то, что древніе апологеты христіанства имѣли передъ собою одну греко-римскую мѣологію, а о другихъ религіяхъ имѣли смутныя и окрашенныя примѣсю эллинскихъ воззрѣній понятія. Но эллинская мѣологія, въ томъ видѣ какъ она намъ извѣстна по памятникамъ классической древности, не могла дать многого для разъясненія вопроса о первобытной религіи. Эллинская мѣологія, не говоря о римской, сравнительно не древняя. Въ Греціи не сохранилось отъ древнѣйшихъ временъ никакихъ письменныхъ религиозныхъ памятниковъ, подобныхъ священнымъ книгамъ древнихъ народовъ Востока, изъ которыхъ мы могли бы извлечь свѣденія о первоначальныхъ религиозныхъ вѣрованіяхъ болѣе достовѣрныя, чѣмъ какія можетъ дать намъ самый тщательный анализъ греческихъ мѣоовъ съ цѣлю отдѣлить въ нихъ древнѣйшій элементъ отъ позднѣйшаго наслоенія. Кромѣ того, Элліны въ противоположность болѣе или менѣе неподвижнымъ народамъ Востока болѣе подвергались вліянію живаго историческаго развитія, сильно видоизмѣнявшаго вмѣстѣ съ другими понятіями и религиозныя вѣрованія. Поэтому гораздо больше надеждъ на отысканіе слѣдовъ древнѣйшихъ, первоначальныхъ вѣрованій подають намъ принадлежащіе отдаленной древности религиозные памятники народовъ Востока. И дѣйствительно какъ скоро стали извѣстны эти памятники, внимательные изслѣдователи ихъ скоро замѣтили въ нихъ среди массы мѣологическихъ представленій такія религиозныя понятія, которыя по своему содержанію и характеру указывали на древнѣйшія болѣе простыя и чистыя вѣрованія и происхожденіе которыхъ не могло быть объяснено

естественнымъ миеологическимъ процессомъ. Не говоря о священныхъ памятникахъ богооткровенной религіи Ветхаго Завета, въ религіозныхъ памятникахъ Индѣйцевъ, Персовъ, Вавилонянъ, Египтянъ, Китайцевъ они находили не только указанія на большую чистоту древнѣйшихъ религіозныхъ вѣрованій сравнительно съ позднѣйшими и на постепенное осложненіе ихъ въ слѣдствіе миеологическаго процесса, но и довольно ясныя указанія на первоначальное вѣрованіе въ единаго Бога, затемненное и искаженное позднѣйшими политеистическими представленіями. Подробное изложеніе этихъ указаній, историческое раскрытіе слѣдовъ первоначальнаго монотеизма въ религіяхъ различныхъ народовъ конечно потребовало бы особаго спеціальнаго труда и не входитъ въ предѣлы настоящаго нашего изслѣдованія ⁹⁾.

Существованіе въ древнѣйшихъ религіозныхъ памятникахъ слѣдовъ монотеизма и вообще представленій о Божествѣ болѣе высокихъ и чистыхъ, чѣмъ обыкновенныя миеологическія, мы въ правѣ принять какъ фактъ, вполне удостовѣренный безпристрастными историческими изслѣдованіями,—тѣмъ болѣе въ правѣ, что и болѣе безпристрастные противники мысли о первоначальности монотеизма не отрицаютъ дѣйствительности многихъ изъ этихъ указаній. Они только стараются объяснить присутствіе этихъ болѣе высокихъ понятій о Богѣ съ своей точки зрѣнія и тѣмъ устранить выводимое изъ нихъ заключеніе о совершенствѣ первобытной религіи. Но эти усилія ослабить значеніе несомнѣнныхъ историческихъ данныхъ не могутъ быть признаны состоятельными.

Мы не останавливаемся здѣсь на общихъ и голословныхъ подозрѣніяхъ въ тенденціозности, высказываемыхъ иногда противъ изслѣдователей первоначальныхъ религіозныхъ вѣрованій, по которой они будто бы выставляютъ въ слишкомъ яркомъ свѣтѣ или перетолковываютъ въ пользу монотеизма такія положенія,

⁹⁾ Изъ спеціальныхъ сочиненій вполне или отчасти касающихся этого предмета, можемъ указать на: Cudwort, Systema inellect. T. I. Lücken. Die Traditionen d. Menschengeschlechts. 1856. D'Anselme, Le monde païen. 1858. Creuzer, Symbolik und Mythologie d. alten Völker, также статью въ приложеніи къ изданію Твореній св. отцевъ за 1857 г.: О единобожіи какъ первоначальномъ видѣ религіи рода человѣческаго.

которыя или вовсе не говорятъ въ его пользу или очень мало, Не остававливаемся потому, что одни подозрѣнія, пока они ничѣмъ не доказаны, ничего не значать и что лживость или искаженіе фактическихъ указаній—вещь не такого рода, чтобы ее нельзя было сейчасъ же уличить или замѣтить. Притомъ же если и можетъ быть нѣкоторая тенденціозность не въ передачѣ, а въ группировкѣ извѣстныхъ данныхъ въ пользу единобожія, то должно замѣтить, что можетъ быть тенденціозность и въ противоположную сторону, — намѣренное желаніе уменьшить значеніе этихъ данныхъ; такого рода тенденціозность встрѣчается довольно часто. Гораздо важнѣе то замѣчаніе, что такъ-называемые слѣды первоначальнаго единобожія въ древнихъ религіозныхъ памятникахъ, мѣста, содержащія въ себѣ довольно чистыя и высокія понятія о Богѣ, не суть выраженія дѣйствительно древнѣйшихъ вѣрованій, а понятія позднѣйшія, внесенныя въ кругъ религіозныхъ представленій извѣстнаго народа уже послѣ, какъ плодъ рефлексіи, философствованія, развитія религіознаго сознанія. Такъ напр. говорятъ, что ученіе о единомъ Богѣ въ Ветхозавѣтныхъ книгахъ есть результатъ позднѣйшей передѣлки и обработки болѣе древнихъ сагъ и преданій еврейскаго народа; такъ ученіе о Брамѣ, съ его возвышенными чертами въ индійскихъ священныхъ книгахъ, есть позднѣйшее дополненіе рефлектирующаго надъ религіознымъ преданіемъ ума и т. под. Отвѣчать на эти предположенія дѣло конечно исторической критики и она во многихъ случаяхъ побѣдоносно опровергла ихъ, напр. что касается до священныхъ книгъ Ветхаго Завѣта. Здѣсь замѣтимъ только, что невѣроятно и противорѣчить всѣмъ законамъ религіозной жизни то предположеніе, будто въ систему религіозныхъ вѣрованій подъ видомъ древняго можетъ быть случайно, такъ-сказать обманомъ нѣкоторыми рефлектирующими лицами внесено важное религіозное понятіе, которое шло бы наперекоръ и въ разрѣзъ съ духомъ и направленіемъ прочихъ религіозныхъ понятій. А таковы именно понятія единства Божества и Его высшей природы, встрѣчающіяся въ политеистическихъ религіяхъ. Мало вѣроятно и то, чтобы такое понятіе могло быть открыто нѣкоторыми жрецами, а еще менѣе вѣроятно, чтобы оно могло быть допущено въ религіозныя книги и въ народныя вѣрованія безъ живаго протеста.

Еслибы дѣйствительно такое понятіе возникло какъ плодъ умственнаго развитія извѣстнаго лица и недовольства его политизмомъ, то оно не замедлило бы развитіемъ въ определенную религіозную систему съ полемикою противъ противоположныхъ представленій и образовало бы, конечно не безъ борьбы, извѣстную секту, если не религію. Но ничего подобнаго нѣтъ въ тѣхъ указаніяхъ на единство Божества, какія мы встрѣчаемъ въ языческихъ религіяхъ: эти указанія являются спорадически, часто не связанныя съ прочими религіозными представленіями, безъ всякой тенденціозности и полемики, какъ простые слѣды или обломки какого-то другаго, чѣмъ политизмическое, міросозерцанія, только случайно иногда въ искаженіи сохранившіеся среди чуждаго уже имъ религіознаго міра. Мы не отвергаемъ конечно возможности внесенія въ религіозную систему, въ позднѣйшіе періоды исторической жизни извѣстнаго народа,—болѣе свободныхъ философскихъ понятій о Богѣ, болѣе возвышенныхъ чѣмъ тѣ, какія давалъ народный, чувственный политизмъ. Но дѣло въ томъ, что подобныя понятія, чтобы быть внесенными въ эту систему, должны были въ ней же имѣть свою почву, быть развитіемъ и разъясненіемъ какихъ-либо положеній уже найденныхъ въ религіи, хотя бы и остававшихся до времени въ тѣни,—словомъ, чтобы такъ-называемая рефлексія была рефлексіею надъ дѣйствительнымъ религіознымъ содержаніемъ, а не чѣмъ либо явившимся случайно и противорѣчащимъ ему. Поэтому если нѣкоторыя болѣе чистыя и болѣе близкія къ монотеизму представленія о Богѣ въ языческихъ религіяхъ (напр. ученіе о Зевсѣ въ орфическихъ гимнахъ или ученіе объ Аммонѣ въ сочиненіяхъ такъ называемаго Трисмегиста) и могутъ быть названы позднѣйшими, то только въ томъ смыслѣ, что они представляютъ обработку и развитіе древнѣйшихъ вѣрованій, къ которымъ они прикинули какъ къ своей первоначальной религіозной почвѣ.

Если защитники первоначальности политизма и могутъ иногда съ вѣроятностію объяснить присутствіе монотеистическихъ болѣе совершенныхъ понятій о Божествѣ въ письменныхъ памятникахъ древнихъ народовъ Востока—привнесеніемъ въ нихъ чуждыхъ, позднѣйшихъ философскихъ идей, то такое объясненіе совершенно неприменимо къ подобнымъ же религіознымъ

понятіямъ, встрѣчающимся часто въ вѣрованіяхъ племенъ, стоящихъ на самой низшей ступени цивилизаціи, дикарей. Свидѣтельства безпристрастныхъ путешественниковъ указываютъ на несомнѣнное присутствіе у многихъ такъ-называемыхъ дикихъ племенъ монотеистическихъ представленій, которыя находятся еще въ большей дисгармоніи съ кругомъ ихъ обыкновенныхъ вѣрованій, чѣмъ подобнаго же рода представленія въ религіозныхъ памятникахъ древнихъ народовъ ¹⁰⁾. Между тѣмъ, защитниками мысли о крайнемъ несовершенствѣ и политеистическомъ характерѣ первобытной религіи очень часто въ подкрѣпленіе мнимо историческаго довода о первоначальности политеизма приводится указаніе на нынѣ существующія некультурныя племена, которыя должны представлять собою подобіе первобытнаго человечества съ его первобытными вѣрованіями. Не говоримъ о томъ, что самая аналогія между дикими племенами и первобытнымъ человечествомъ очень шатка и сомнительна; нужно бы предварительно доказать, что такъ-называемыя дикія племена суть дѣйствительно образчики первобытнаго человечества, а не племена одичавшія, что въ нихъ мы видимъ дѣйствительное дѣтство человечества, а не болѣзненное искаженіе первоначальнаго человѣческаго типа, происшедшее въ слѣдствіе вліянія различныхъ неблагопріятныхъ условій. Самая возможность присутствія, среди дѣйствительно грубыхъ религіозныхъ представленій, нѣкоторыхъ болѣе свѣтлыхъ и совершенныхъ, мелькающихъ какъ неожиданные проблески свѣта среди тьмы заблужденій—не говоря уже о дознанномъ наукою богатствѣ языковъ нѣкоторыхъ дикихъ племенъ, далеко превышающемъ ихъ настоящія умственные силы и запасъ наличныхъ понятій,—должна сильно колебать мысль объ аналогіи настоящихъ дикихъ племенъ съ первобытнымъ человечествомъ. Но и независимо отъ несостоятельности этой аналогіи и настоящее состояніе религіозныхъ вѣрованій дикихъ племенъ вовсе не можетъ служить опорой мнѣнію о первоначальности политеизма. Еслибы многобожіе было необходимымъ проявленіемъ первоначальности,

¹⁰⁾ О единобожіи, какъ первою видѣ религіи, въ приб. къ Твор. св. Отцевъ, 1857 г. стр. 407—416.

чальной грубости и неразвитости религіознаго сознанія, в постепенное сопрращеніе его и затѣмъ возникновеніе монотеизма результатомъ умственного развитія, то мы должны бы ожидать, что встрѣтимъ тѣмъ сильнѣйшее распространеніе политеизма, чѣмъ извѣстное племя ниже стоитъ на степени культурнаго развитія и наоборотъ. Но на дѣлѣ выходитъ не такъ. У племенъ дикихъ вообще немного боговъ и мифологія ихъ скудна; число ихъ рѣдко доходитъ до пяти, шести, часто ограничивается двумя мужескимъ и женскимъ или добрымъ и злымъ, а иногда остается представленіе только объ одномъ верховномъ существѣ, какъ напр. у многихъ туземцевъ Америки, поклоняющихся великому Духу; умноженіе числа боговъ и мифическихъ сказаній о нихъ вообще идетъ въ параллель съ развитіемъ народа. Если сопоставимъ это явленіе съ тѣмъ несомнѣннымъ фактомъ, что среди грубыхъ и младенческихъ религіозныхъ представленій встрѣчаются проблески идеи о единомъ верховномъ Божествѣ, то придемъ къ убѣжденію, что эта идея не такъ чужда первобытнымъ временамъ и не такъ несомвѣстима съ низкимъ уровнемъ цивилизаціи, какъ думаютъ защитники гипотезы первоначальности политеизма.

2) Мы видѣли, что историческая почва, на которой думаютъ утвердить гипотезу о первоначальной грубости религіознаго сознанія, выраженіемъ которой могъ служить только политеизмъ въ самой грубой формѣ, оказывается очень ненадежною. Напротивъ, сохранившіяся историческія данныя и аналогіи, по которымъ можно судить о первобытныхъ вѣрованіяхъ человѣчества, ведутъ скорѣе къ противоположному возвращенію на эти вѣрованія, по крайней мѣрѣ показываютъ *возможность* существованія монотеизма во времена глубочайшей древности. Теперь посмотримъ, болѣе ли надежны, чѣмъ историческая почва, тѣ основанія, которыя защитники разсматриваемой нами гипотезы думаютъ находить во всеобщемъ и коренномъ законѣ развитія человѣческаго духа, который состоитъ въ постепенномъ восхожденіи отъ несовершеннаго къ совершенному по всѣмъ областямъ духовной жизни, слѣдовательно и въ сферѣ религіозной. На этотъ законъ съ особенною настойчивостію указываютъ наши антагонисты и въ немъ находятъ неодолимое, по ихъ мнѣнію, затрудненіе къ признанію монотеизма первоначальнымъ

религіознымъ вѣрованіемъ челоѣчества. Какимъ образомъ, сдерживаютъ они, вопреки естественному закону развитія, челоѣческой родъ могъ идти отъ совершенства къ упадку? Какимъ образомъ, развиваясь во всѣхъ отношеніяхъ, люди могли упасть только въ религіозномъ? Какъ они могли знать истину (скажемъ словами Юма), когда были невѣжественными и варварами, и забыть ее, когда стали образованными?

Противъ общей истины этого закона мы не споримъ. Но въ виду прежде всего—того явленія, что въ приложеніи къ жизни религіозной, какъ мы видѣли, этотъ законъ не только не оправдывается исторически, но повидимому допускаетъ возможность противорѣчащихъ себѣ явленій, невольно возникаетъ недоумѣніе: такъ ли понимаютъ этотъ законъ, какъ слѣдуетъ? Дѣйствительно ли прогрессъ челоѣчества состоитъ въ неизбѣжномъ, безусловномъ и строго послѣдовательномъ восхожденіи отъ несовершенства къ совершенству? Не допускаетъ ли онъ нѣкоторыхъ исключеній, ограниченій, остановокъ, причемъ цѣль прогрессивнаго движенія хотя и достигается, но не прямымъ, строго послѣдовательнымъ путемъ, но иногда и путемъ окольнымъ, допускающимъ временныя отклоненія и остановки?

На чемъ собственно утверждается мысль о прогрессивномъ движеніи челоѣчества къ совершенству, какъ законъ его развитія? Прежде всего на аналогіи изъ сферы жизни органической и психической, затѣмъ на указаніяхъ исторіи, несомнѣнно свидѣтельствующихъ о развитіи челоѣчества.

Въ жизни органической мы дѣйствительно находимъ послѣдовательный процессъ развитія изъ зародышнаго состоянія къ полному и окончательному типу органическаго существа; въ жизни психической, жизни отдѣльныхъ лицъ,—подобную же постепенность умственнаго развитія. Но имѣя полное значеніе въ общихъ чертахъ, этотъ законъ, какъ показываетъ опытъ, не такъ безусловенъ, чтобы не допускать возможности частныхъ отступленій и исключеній. Не видимъ ли мы въ природѣ случаи, когда органическая жизнь извѣстнаго существа вслѣдствіе неблагоприятныхъ внѣшнихъ вліяній или отъ неизвѣстныхъ намъ внутреннихъ причинъ останавливается въ своемъ развитіи или получаетъ развитіе болѣзненное, искаженное? Не видимъ ли мы растений, преждевременно засыхающихъ, больныхъ и чах-

лыхъ, не принесавшихъ плода? Не видимъ ли въ мѣрѣ животномъ аномалій, уродствъ и случаевъ болѣзненнаго развитія? Въ мѣрѣ человѣческомъ, всегда ли человѣкъ нормально развивается и развиваетъ тѣ способности и дарованія, которыя заложены въ его духовной натурѣ? Не встрѣчается ли часто то явленіе, что богатые задатки дарованій и нравственныхъ силъ въ дѣтствѣ и юношествѣ гложутъ потомъ и исчезаютъ безслѣдно или получаютъ превратное и гибельное направленіе? Самые теоретическія познанія и понятія, пріобрѣтенныя въ дѣтствѣ, развѣ не могутъ быть забываемы и утрачиваемы при неблагоприятныхъ условіяхъ дальнѣйшаго развитія? Нѣтъ, опытъ несомнѣнно показываетъ, что человѣкъ можетъ не только идти впередъ, но и отстать, навливаясь, даже возвращаться назадъ, можетъ не только пріобрѣтать, но и терять пріобрѣтенное. Правда, идеальный законъ жизни требуетъ постояннаго усовершенствованія: но на дѣлѣ могутъ быть и бывають уклоненія отъ этого закона; правда (воспользуемся примѣромъ Юма), что человѣкъ долженъ жить въ хижинахъ прежде, чѣмъ научиться строить дворцы: но бывають случаи, когда онъ принужденъ бываетъ и изъ дворца переходить въ хижину и жить только воспоминаніями о дворцѣ.

Но можетъ быть исторія не дозволяетъ намъ обобщать подобныхъ аналогій изъ жизни органической и психической и переносить ихъ на человечество вообще? Можетъ быть она представляетъ намъ законъ прогресса неизмѣннымъ до такой степени, что невозможны временныя уклоненія отъ него? Едва ли найдутся защитники такого безусловнаго оптимизма, историческаго прогресса въ виду не сомнѣнныхъ фактовъ, что человечество идетъ къ совершенству не ровнымъ и прямымъ путемъ, но путемъ постоянныхъ уклоненій отъ нормы, страданій, заблужденій, ошибокъ. И въ исторической жизни народовъ мы видимъ случаи не только ненормальнаго, болѣзненнаго развитія, но и утраты лучшаго прежняго, доблестей предковъ, — учреждений, которыми не суждено развиваться, изобрѣженій, которыя забыты, высокаго состоянія просвѣщенія, которое сдѣлалось варварствомъ. Человѣчество дѣйствительно идетъ къ совершенству, но не такимъ мѣрнымъ и однообразно правильнымъ шагомъ, какимъ подвигается впередъ марширующій солдатъ. Не только

въ жизни отдѣльныхъ лицъ, но и въ жизни народовъ и чело-
вѣчества возможны и остановки и окольные пути и даже времен-
ныя возвращенія назадъ, чтобы отыскать утраченную дорогу.

Всѣ эти явленія показываютъ, что нельзя противъ возможно-
сти первоначальнаго совершенства религіозной идеи выста-
влять какъ несокрушимое оружіе законъ всеобщаго прогресса.
Очень возможенъ и не противорѣчитъ этому закону такой слу-
чай, когда по причинамъ, намъ пока неизвѣстнымъ, чело-
вѣчество или часть его уклонится отъ прямой дороги, отъ истины
первоначально данной, и пойдетъ блуждать надолго окольными
путями, пока или само или при помощи сторонняго руководи-
теля снова выдетъ на настоящую дорогу и достигнетъ истин-
наго понятія о Богѣ.

При такой, и психологически и исторически допускаемой, воз-
можности утраты или искаженія первоначальныхъ болѣе чис-
тыхъ и совершенныхъ религіозныхъ понятій, само собою падаетъ
и то выставленное защитниками несовершенства первобытной
религіи возраженіе, что еслибы эти понятія дѣйствительно бы-
ли совершенны, то они никакъ не могли бы быть утрачены
или забыты и что предполагаемая утрата ихъ уже показываетъ
ихъ несовершенство. Утрачено можетъ быть только то, чего не
стояло беречь и хранить.

Если подобный случай считаютъ невозможнымъ и противо-
рѣчащимъ общему закону историческаго прогресса, то едва-ли
не главная причина тому въ невѣрномъ понятіи о религіи во-
обще, о первоначальномъ монотеизмѣ въ частности. Религію по-
нимаютъ вообще какъ сумму извѣстнаго рода теоретическихъ
истинъ, а монотеизмъ какъ опредѣленное, теоретически разви-
тое *понятіе* о Богѣ. Сопоставляя единебожіе съ многобожіемъ,
защитники гипотезы о первоначальномъ несовершенствѣ рели-
гіи обыкновенно берутъ идею о единомъ Богѣ въ той формѣ,
въ какой она является намъ въ позднѣйшія времена, какъ она
раскрыта путемъ отвлеченнаго мышленія, и предположивъ су-
ществованіе ея во времена глубочайшей древности изумляютъ-
ся, какъ она могла бы тамъ возникнуть при общемъ низкомъ
уровнѣ образованія. Конечно, предположивъ во времена перво-
бытныя такое отчетливое понятіе о Богѣ, какое находится на-

примѣръ у нѣкоторыхъ философовъ или въ системахъ христіанскаго богословія и сравнивъ затѣмъ послѣдующія грубыя политеистическія представленія, мы вправѣ усумниться въ возможности возникновенія, а затѣмъ утраты такого понятія. Но такое смѣненіе повдѣйшаго монотеизма съ первоначальнымъ не можетъ быть допущено. При тожествѣ содержанія идеи о единомъ Богѣ во времена первобытныя и послѣдующія мы необходимо должны признать различіе въ субъективной формѣ этой идеи,—различіе, обуславливаемое особенностями умственного и нравственнаго состоянія чловѣка въ различные періоды его исторической жизни. Мы сейчасъ увидимъ, въ чемъ могла состоять эта своеобразная форма первоначальнаго монотеизма, отличная отъ послѣдующихъ формъ. Здѣсь замѣтимъ только, что нѣтъ никакихъ основаній ни психологическихъ ни гносеологическихъ думать, будто представленіе о единомъ Богѣ для чловѣка по чему-либо труднѣе или недоступнѣе, чѣмъ представленіе о многихъ богахъ. Напротивъ, если мы отрѣшимся отъ самой формы религіозной идеи, отъ той или иной опредѣленности или логическаго развитія, какое она можетъ получать въ умѣ чловѣка, то скорѣе придемъ къ такому предположенію, что по самому закону развитія идея единаго Бога должна быть древнѣе и первоначальнѣе, чѣмъ мысль о многихъ богахъ. Для насъ гораздо понятнѣе и естественнѣе представить себѣ процессъ религіознаго развитія такимъ образомъ, что умъ чловѣка шелъ отъ неопредѣленнаго къ богѣ конкретному, отъ простаго къ сложному, отъ единства къ множественности и разнообразію, а не наоборотъ, отъ множества частныхъ религіозныхъ представленій къ ихъ обобщенію и объединенію. Скорѣе многіе боги могли возникнуть въ сознаніи или чрезъ распадненіе понятія о единомъ Богѣ или чрезъ приращеніе и прибавленіе къ единому Богу другихъ, чѣмъ наоборотъ, понятіе объ единомъ Богѣ чрезъ сплавленіе и обобщеніе многихъ боговъ. Притомъ же, противъ такого процесса рѣшительно говоритъ исторія религіи: она въ языческихъ религіяхъ вездѣ представляетъ намъ постепенное большее и большее размноженіе числа боговъ и разрастаніе мифологическихъ представленій и нигдѣ не указываетъ ни малѣйшихъ слѣдовъ обратнаго процесса.

Но говоря о *возможности* утраты первоначальныхъ болѣе совершенныхъ религіозныхъ вѣрованій мы имѣли въ виду показать только непрочность того основанія, которое считаютъ несокрушимымъ защитниці гипотезы несовершенства первоначальной религіи. Осуществилась ли эта возможность въ дѣйствительности, вполнѣ ли и окончательно утратило человѣчество первобытную религію или сохранило слѣды ея и въ какой мѣрѣ, на этотъ вопросъ можетъ дать отвѣтъ только исторія религіи. Но этотъ отвѣтъ такого рода, что и самъ по себѣ окончательно разсѣиваетъ недоумѣнія, которыя могутъ возникнуть при предположеніи совершенной утраты первоначальнаго монотеизма. Исторія показываетъ намъ, что такой полной утраты первоначальнаго монотеизма, которая могла бы затруднить насъ въ объясненіи причинъ ея, вовсе не было, и что потемнѣніе и уклоненіе отъ нормы религіознаго сознанія простиралось только на извѣстную часть человѣчества. Въ исторіи народа Божія мы ясно видимъ преемственное храненіе вѣры въ единаго Бога. Но и независимо отъ этой исторіи, которая даетъ намъ несомнѣнное свидѣтельство и о первоначальности монотеизма и о дальнѣйшемъ сохраненіи его, не смотря на всѣ усплія отрицательной критики подорвать это свидѣтельство указаніемъ мнимыхъ слѣдовъ политеизма въ самомъ Ветхозавѣтныхъ книгахъ,—даже въ исторіи религіи языческихъ, какъ мы видѣли, хранятся слѣды болѣе возвышенныхъ религіозныхъ понятій чѣмъ политеистическія. „Болѣе чистая, первобытная религія,—монотеизмъ, какъ справедливо замѣчаетъ Крейцеръ, какъ онъ ни былъ открыто раздробленъ и искаженъ вторгшимся политеизмомъ, никогда однакоже совершенно не терялся, но въ существенномъ сохранился даже въ антропоморфической Греціи чрезъ посредство жреческихъ преданій и мистерій... Самобытная мысль, порожденная въ самой глубинѣ человѣческаго духа молніеноснымъ божественнымъ лучемъ и заключенная въ счастливомъ образѣ, никогда не можетъ погибнуть совершенно; она можетъ испытать частное потускнѣніе, но такъ какъ она въ самой себѣ носитъ свой жизненный принципъ, то всегда можетъ снова явиться уму, который пойметъ ее въ ея полномъ существѣ; всегда можетъ быть возбуждена снова первоначаль-

ное воззрѣніе и глубокомысленно выражено гениальнымъ мыслителемъ или поэтомъ⁴¹⁾.

3) Мы старались показать несостоятельность тѣхъ основаній, которыя приводятъ въ свою пользу защитники несовершенства первобытной религіи, а отсюда старѣйшинства по времени политеизма предъ монотеизмомъ. Критическій разборъ этихъ основаній привелъ насъ къ результатамъ болѣе значительнымъ, чѣмъ простое отстраненіе несостоятельной гипотезы; онъ представилъ намъ кромѣ того нѣкоторыя данныя, по которымъ мы имѣемъ право считать существованіе монотеизма въ первобытныя времена не только возможнымъ, но и *вѣроятнымъ*. Но эта мысль не есть только простая гипотеза, хотя и въ этомъ видѣ она имѣла бы столько же, если не больше шансовъ въ свою пользу, какъ и противоположное воззрѣніе. Она находитъ свое полное подтвержденіе и оправданіе въ истинномъ понятіи о сущности и происхожденіи религіи.

Религія, какъ показываетъ самое ея названіе, есть союзъ или взаимоотношеніе между Богомъ и человѣкомъ; отсюда уже видно, что при опредѣленіи первоначальной формы религіи мы необходимо должны имѣть въ виду какъ тотъ, такъ и другой изъ взаимно относящихся агентовъ религіи: Бога и человѣка,—дѣйствіе Божества на нашъ духъ и способъ усвоенія этого дѣйствія со стороны человѣка. Примѣняясь къ общепринятой философской терминологіи, мы можемъ назвать эти элементы религіи объективнымъ и субъективнымъ⁴²⁾.

Первый и важнѣйшій изъ этихъ элементовъ есть конечно объективный,—дѣйствіе Божества на нашъ духъ, опредѣляющее собою религіозное сознаніе и жизнь. Къ сожалѣнію, этотъ элементъ или вовсе устраняется или оставляется въ тѣни въ большей части изслѣдованій о первобытной религіи; на первый планъ исключительно выступаетъ элементъ психологическій, субъективный. Религія признается такъ или иначе созданиемъ самаго че-

⁴¹⁾ Creuzer's Briefwechsel. Br. 6. p. 88.

⁴²⁾ Болѣе полное раскрытіе понятія о сущности и происхожденіи религіи, служащаго основаніемъ для послѣдующаго опредѣленія первоначальной формы религіознаго сознанія, читатели могутъ найти въ нашемъ изслѣдованіи: Религія, ея сущность и происхожденіе, особ. стр. 212—252.

ловѣка, произведеніемъ его познавательныхъ силъ. При такомъ взглядѣ на дѣло естественно, что и первобытная религія ставится въ уровень съ первобытнымъ познаніемъ, котораго несовершенство переносится и на религію; первоначальная религія должна быть столько же грубою и несовершенною, какъ несовершенны первоначальныя понятія чловѣка вообще. Но идея о Богѣ не есть простое отвлеченное понятіе, вырабатываемое постепенно умомъ для уясненія себѣ начала и причины всего бытія и потому подчиненное общему закону постепеннаго развитія и усовершенствованія научныхъ понятій разсудка. Если же идея о Богѣ зараждается въ душѣ чловѣка не многотруднымъ путемъ отвлеченнаго мышленія, но есть плодъ живаго и дѣйствительнаго вліянія Бога на нашъ духъ, то мы должны признать не только возможнымъ, но даже необходимымъ существованіе въ самыя первобытныя времена въ умѣ чловѣка вполне истинной по содержанію идеи объ истинномъ Богѣ. Истинный Богъ религіи не есть деистическое отвлеченное божество, обитающее въ какой-то туманной дали, отдѣленное непроходимю, не допускающею никакого общенія преградою отъ созданнаго имъ конечнаго бытія, и предоставившее чловѣку угадывать себя и познавать себя, какими путями онъ захочетъ; не есть Онъ и пантеистическое абсолютное, развивающееся по недовѣдомымъ законамъ, достигающее сознательности только въ чловѣчествѣ и потому въ началѣ вѣстѣ съ нимъ и въ немъ самосознающее себя только въ несовершенныхъ формахъ и образахъ. Богъ есть существо живое, личное и потому находящееся въ живомъ и дѣятельномъ отношеніи къ своему творенію и въ особенности къ высшему изъ земныхъ созданій, чловѣку,—отношеніи, которое мы называемъ религіознымъ. Но такое отношеніе, какъ существенно вытекающее изъ самаго понятія о Богѣ и духовной природѣ чловѣка и необходимое для достиженія высшихъ цѣлей его бытія, не можетъ зависѣть въ своемъ осуществленіи отъ какого-либо временнаго момента въ развитіи самаго чловѣка или отъ степени его умственнаго развитія. Оно должно быть изначальнымъ, такъ какъ и первобытный чловѣкъ, несмотря на незначительность его культурнаго развитія, владѣлъ тѣми же существенными свойствами духовной природы и тѣми же чловѣческимъ достоинствомъ, какъ и послѣдующія поколѣнія. Не-

развитость и младенческое состояніе человѣчества не только не устраняли нужды въ ближайшемъ религіозномъ отношеніи его къ высочайшему Существу, но вызывали тѣмъ сильнѣйшую и настоятельнѣйшую потребность въ немъ. Если и дитя въ первые годы своей жизни нуждается въ особенномъ попеченіи и заботливости о немъ родителей и воспитателей, то и первобытный человѣкъ при отсутствіи самостоятельнаго и самодѣятельнаго развитія имѣлъ особенную нужду въ высшемъ руководствѣ. Такимъ образомъ съ самаго перваго момента появленія человѣка на землѣ мы должны допустить то высшее и сверхъестественное дѣйствіе Божества на его духъ, которое мы назвали религіознымъ, — и это дѣйствіе, которое можемъ назвать первобытнымъ естественнымъ откровеніемъ, должно было произвести въ его умѣ идею о Богѣ, идею истинную, монотеистическую. Ибо конечно не естественно думать, чтобы въ какіе-либо виды и намѣренія Божества входило возбужденіе въ умѣ человѣка ложныхъ и несоотвѣтствующихъ истинѣ представленій съ тою цѣлю, чтобы онъ самъ потомъ вѣковой работою ума дошелъ до сознанія ихъ несостоятельности.

Но можетъ-быть въ самомъ первобытномъ человѣкѣ, въ особенностяхъ его умственнаго и нравственнаго состоянія, находились какія-нибудь неблагопріятныя условія для правильнаго воспріятія божественнаго на него дѣйствія, и чистый лучъ божественнаго свѣта, озарившій его, необходимо долженъ былъ отразиться и преломиться въ сознаніи въ видѣ смутныхъ и невѣрныхъ политеистическихъ образовъ? Но въ первобытной природѣ человѣка, въ силу самой ея первобытности и непосредственности, мы не можемъ найти такихъ субъективныхъ неблагопріятно дѣйствующихъ условій. Мы не намѣрены здѣсь касаться вопроса о первоначальномъ нравственномъ состояніи человѣка, которое въ дѣлѣ религіи имѣетъ чрезвычайно важное, опредѣляющее чистоту и истину религіозныхъ понятій, вліяніе. Если даже оставимъ въ сторонѣ коренящуюся во всѣхъ религіозныхъ преданіяхъ мысль о первобытномъ нравственномъ совершенствѣ человѣка и остановимся только на томъ понятіи о первобытномъ состояніи, которое дозволяютъ намъ защитники первоначальнаго несовершенства религіи, то и въ немъ не найдемъ никакихъ субъективныхъ условій къ возникновенію на первыхъ порахъ

исторіи человечества ложныхъ представленій о Богѣ. Допустимъ вмѣстѣ съ Гегелемъ, что такъ-называемое состояніе невинности было состояніемъ безсознательности, когда для человѣка не было еще ни добраго ни злаго, когда воля его еще не имѣла никакой моральной опредѣленности. При такомъ неопредѣленномъ и безразличномъ нравственномъ состояніи человѣка, возможно ли предположить, что самымъ первымъ продуктомъ усвоенія сверхчувственного вліянія будутъ ложныя религіозныя представленія? Напротивъ, это состояніе подъ условіемъ дѣйствія вѣшняго сверхчувственного объекта должно быть вполнѣ благопріятнымъ для образованія истинной идеи о Богѣ уже потому самому, что при отсутствіи всякой самодѣятельности духъ человѣка былъ вполнѣ готовымъ къ пассивному воспріятію каждаго вѣшняго объективнаго вліянія во всей его чистотѣ и силѣ: такое вліяніе не могло еще встрѣчать препятствій, какъ въ послѣдствіи въ сформировавшейся уже нравственной личности съ опредѣленнымъ нравственнымъ настроеніемъ. Лучъ божественнаго свѣта впервые озарившій духъ человѣка не могъ породить въ дѣйственной духовной почвѣ столь болѣзненныхъ произрастеній, каковы миеологическія представленія о Божествѣ, но скорѣе долженъ былъ вызвать къ жизни чистыя и нормальныя религіозныя понятія. Измѣненіе ихъ могло произойти только тогда, когда сама почва рядомъ послѣдующихъ самобытныхъ наслоеній заглушала первоначальное зерно истины или своимъ измѣнившимся составомъ порождала болѣзненные и ненормальныя религіозныя продукты.

4) Объективный элементъ религіи,—живое и непосредственное дѣйствіе Божества на духъ человѣка опредѣляетъ собою *содержаніе* первоначальнаго религіознаго сознанія: этимъ содержаніемъ, какъ мы видѣли, можетъ быть только идея объ истинномъ, слѣдовательно единомъ Богѣ, — первобытная религія должна быть монотеистическою. Но какую опредѣленную *форму* должно теперь принять это содержаніе? Въ чемъ особенность и отличіе этого первоначальнаго монотеизма отъ послѣдующихъ позднѣйшихъ представленій о единомъ Богѣ?

Для отвѣта на этотъ вопросъ мы должны обратить вниманіе на другой элементъ религіи,—субъективный, на самый способъ усвоенія религіозной идеи человѣкомъ.

Что субъективный элементъ,—особенности человѣческой природы—долженъ имѣть опредѣляющее вліяніе на характеръ религіознаго сознанія, это также необходимо вытекаетъ изъ самаго понятія о религіи, какъ взаимоотношеніи между Богомъ и человѣкомъ, какъ и признаніе объективнаго дѣйствованія Божества на нашъ духъ. Человѣческій духъ въ религіозномъ отношеніи не есть чистая таблица эмпириковъ, пассивно только отображающая впечатлѣнія и вліянія міра сверхчувственнаго; онъ есть живая, самодѣятельная сила, свободно воспринимающая и преобразующая полученныя отъ вѣ впечатлѣнія по законамъ и формамъ своего познанія. Условія и законы этого ограниченнаго познанія имѣютъ всеобщее приложеніе ко всему познаваемому; они должны отразиться и на томъ познаніи, какое мы получаемъ путемъ воспріятія сверхчувственнаго. Иначе наше религіозное познаніе не было бы познаніемъ человѣческимъ, развивающимся мало-по-малу, не обладающимъ всецѣлою истиною, а постепенно приближающимся къ ней; оно было бы знаніемъ абсолютнымъ, вѣчнымъ, неизмѣннымъ.

Поэтому и религіозная идея о единомъ Богѣ, единая и тождественная по своему содержанію, не только можетъ, но и должна принимать различныя своеобразныя формы, зависящія отъ субъективныхъ условій и законовъ ограниченнаго человѣческаго познанія. По своей формальной сторонѣ, она должна подлежать закону постепеннаго развитія человѣческаго ума. Первоначальный монотеизмъ не можетъ быть тождественнымъ съ монотеизмомъ, который можетъ возникнуть въ позднѣйшія времена на иныхъ ступеняхъ умственнаго развитія человѣка; не говоримъ о другихъ нравственныхъ, историческихъ вліяніяхъ могущихъ своеобразно отражаться на особенностяхъ религіознаго сознанія въ различныя эпохи.

Въ чемъ же должна состоять та субъективная, гносеологическая особенность познавательной дѣятельности человѣка, которая могла имѣть опредѣляющее вліяніе на форму первобытнаго монотеизма?

Обращая вниманіе на отношеніе нашей познавательной способности къ предметамъ познанія, мы встрѣчаемъ двѣ основныя условливаемые главнымъ образомъ степенью ея развитія, формы познавательной дѣятельности: представленіе и понятіе. Та и

другая форма конечно могут имѣть множество оттѣнковъ и переходныхъ ступеней относительно ихъ ясности, точности, опредѣленности, но эти оттѣнки пока для насъ не важны. Существенное здѣсь то, что форма представленія и въ психологическомъ и въ гносеологическомъ и въ историческомъ преемствѣ должна предшествовать формѣ понятія: человекъ долженъ сначала представить себѣ объектъ, чтобы потомъ перейти къ рациональному понятію о немъ. Очевидно, тѣже самыя степени субъективнаго познанія мы должны признать и относительно религіозной идеи. Первоначальное религіозное сознание не можетъ быть отвлеченнымъ рациональнымъ мышленіемъ о религіозныхъ предметахъ, первоначальныя вѣрованія—*понятіями* о сверхчувственномъ въ точномъ смыслѣ слова. Первоначальный монотеизмъ поэтому можетъ быть не понятіемъ, а только *представленіемъ* о единомъ Богѣ ¹²⁾.

Но если на основаніи наблюденія надъ общимъ ходомъ познавательной дѣятельности, намъ нетрудно было открыть, что первобытная религіозная идея должна быть представленіемъ, а

¹²⁾ Въ виду того, что самая форма представленія, какъ форма познанія истины менѣе адекватная и совершенная чѣмъ форма понятія, можетъ наводить неблагоприятную тѣнь на совершенство первобытной религіи, почитаемъ нужнымъ оговориться, что какъ представленіе, такъ и понятіе мы беремъ безотносительно къ ихъ содержанію, какъ чистую форму познавательной дѣятельности. Сами по себѣ, какъ формы познанія, какъ представленія, такъ и понятіе еще не ручаются за истину или неистину содержанія, но говорятъ только о формальномъ гносеологическомъ достоинствѣ его. По содержанію же низшая форма познанія, несмотря на ея низшее гносеологическое значеніе, можетъ быть истиннѣе, а потому совершеннѣе высшей. Опытъ показываетъ, что можетъ быть представленіе о предметѣ вѣрное и точное, а понятіе, имѣющее въ виду объяснить что онъ такое,—ложное. Эта общая истина имѣетъ полное приложеніе и въ отношеніи къ религіи. Могутъ быть очень логически стройныя и даже глубокомысленныя философскія построенія ложныхъ по содержанію понятій о Богѣ и можетъ заключаться глубокая истина въ образныхъ и символическихъ представленіяхъ и въ искреннихъ и живыхъ вѣрованіяхъ людей, которымъ недоступно отвлеченное мышленіе. Поэтому форма представленія, характеристическая для первобытныхъ религіозныхъ вѣрованій, не можетъ сама по себѣ служить предосужденіемъ для этихъ вѣрованій, какъ скоро содержаніе ихъ истинно. А что оно должно быть такимъ,—именно монотеистическимъ, это мы видѣли.

не понятіемъ, то гораздо затруднительнѣе дать болѣе опредѣленный отвѣтъ на вопросъ: какого рода именно было это первоначальное религиозное представленіе, какой чувственный образъ служилъ для выраженія идеи о единомъ Богѣ? Трудность здѣсь зависитъ отъ того, что представленіе, какъ чувственная форма или оболочка идеи, можетъ зависѣть отъ различныхъ субъективныхъ условій; по отношенію къ мысли или идеѣ ею выражаемой эта оболочка есть нѣчто случайное въ томъ смыслѣ что одна и та же идея можетъ быть выражаема различными представленіями, условливаемыми различными субъективными состояніями человѣка. Поэтому, чтобы точнѣе опредѣлить первоначальное религиозное представленіе, мы должны бы знать какъ особенности духовной природы перваго человѣка, такъ и окружающую его внѣшнюю обстановку, — природу внѣшнюю и тѣ вліянія ея, какія онъ испытывалъ, потому что чувственные элементы представленія могутъ быть заимствованы человѣкомъ изъ окружающаго его физическаго міра, отъ впечатлѣній производимыхъ его предметами и явленіями. При этомъ трудно выполнимомъ условіи понятно, что и попытка наша точнѣе выяснить форму первоначальнаго религиознаго представленія о единомъ Богѣ можетъ имѣть только гипотетическое значеніе. Помощь при попыткѣ такого объясненія могутъ дать намъ наблюденія надъ характеромъ нормальной познавательной дѣятельности въ дѣтскомъ возрастѣ, такъ какъ состояніе первобытнаго человѣчества мы вправѣ считать въ нѣкоторомъ родѣ аналогичнымъ съ состояніемъ дѣтства. Въсѣтъ съ этимъ мы должны имѣть въ виду ту характеристическую особенность религиозной жизни перваго человѣка, что онъ находился въ болѣе непосредственномъ и живомъ отношеніи къ Богу, чѣмъ послѣдующія поколѣнія. Между нимъ и Богомъ не успѣла еще образоваться та раздѣляющая и своеобразно преломляющая, отчасти задерживающая лучи сверхъестественнаго откровенія, среда, которая мало-по-малу возникала вслѣдствіе самостоятельной дѣятельности человѣка и удаленія его отъ Бога. Принимая во вниманіе объ эти особенности жизни первобытнаго человѣка, — дѣтское состояніе его умственныхъ и нравственныхъ силъ и особенную доступность живому дѣйствію Божества на его духъ, мы можемъ

извлечь отсюда нѣкоторыя конкретныя черты, характеризующія первоначальное религіозное представленіе.

а) Первая отличительная черта, которую мы должны признать въ этомъ представленіи,—та, что оно должно быть конкретнымъ или индивидуальнымъ представленіемъ. Разсматривая представленіе, какъ выраженіе или оболочку идеи, мы различаемъ три формы его развитія. Прежде всего представленіе конкретное, образъ какого-либо единичнаго предмета. Затѣмъ представленіе общее, обнимающее въ одномъ чувственномъ образѣ извѣстную группу эмпирическихъ объектовъ и заимствующее черты для этого образа изъ признаковъ общихъ всѣмъ или многимъ изъ этихъ объектовъ: таковы напр. представленія: столъ, домъ, дерево вообще; этого рода представленіе стоитъ на переходѣ къ понятію и часто незамѣтными только оттѣнками отличается отъ него. Наконецъ представленіе символическое, когда мысль, образовавъ понятіе о предметѣ, преднамѣренно облачаетъ его въ звѣстный и чувственный образъ или въ свободно составленное изъ этихъ образовъ произведеніе фантазіи: такъ напр. голубь служить символическимъ изображеніемъ невинности и чистоты, левъ—мужества и силы и т. п. Изъ этихъ трехъ формъ представленія ни послѣдняя, ни вторая очевидно непригодны, чтобы служить выраженіемъ первоначальной религіозной идеи, потому что ни та, ни другая не суть формы первичныя. Символическая форма предполагаетъ уже нѣкоторую рефлексію, наблюденіе надъ аналогическими свойствами различныхъ предметовъ и потому предполагаетъ довольно значительное умственное развитіе. Вторая форма, составляя переходъ отъ представленія къ понятію, какъ обобщенію существенныхъ признаковъ общихъ многимъ предметамъ, также не можетъ быть первоначальною формою умственного познанія. Притомъ же эта форма имѣетъ мѣсто тамъ, гдѣ объединяются подъ одинъ общій образъ многіе сходныя единичныя предметы. Но первобытная идея Божества есть идея единаго, конкретнаго существа. Уже въ силу этой одной особенности, независимо отъ того, что общее и символическое представленіе не суть первичныя формы познавательной дѣятельности, мы имѣемъ право предположить, что первоначальная религіозная идея была конкретнымъ представленіемъ, что чело-

вѣкъ единого Бога долженъ былъ представлять въ образѣ какого-либо единичнаго объекта.

б) Какой же теперь конкретный образъ могъ служить для выраженія первобытной идеи о высочайшемъ Существовѣ? Здѣсь мы должны обратить вниманіе на то, что этотъ субъективный образъ вызывается въ душѣ человѣка живымъ дѣйствіемъ на него сверхчувственнаго объекта и что этотъ объектъ по отношенію къ сознанію человѣка есть *внѣшній* объектъ. По этому для разъясненія дѣла мы должны остановиться на самомъ элементарномъ и первоначальномъ способѣ познанія человекомъ внѣшнихъ объектовъ, когда возвысившись надъ непосредственнымъ чувственнымъ воззрѣніемъ онъ старается понять, уяснить для себя ихъ смыслъ и значеніе, но еще будучи не въ силахъ составить болѣе или менѣе точныя понятія о нихъ, создаетъ себѣ свойственныя извѣстной дѣтской ступени развитія, своеобразныя представленія о нихъ. Особенность этихъ представленій, какъ показываетъ наблюденіе надъ дѣтскимъ возрастомъ человѣка и исторія религій и культуры, состоитъ въ томъ, что человѣкъ здѣсь судить и мыслить о внѣшнихъ объектахъ по аналогіи съ своими собственными психическими состояніями, такъ или иначе олицетворяетъ, антропоморфизуетъ ихъ. Такъ напр. дитя бьетъ камень, о который ударило, предполагая въ немъ волю и желаніе причинить ему вредъ, разговариваетъ съ куклою, животнымъ, воображая, что они должны понимать его; такъ первобытные народы олицетворяютъ неодушевленные предметы природы въ своихъ поэтическихъ произведеніяхъ и религиозныхъ мифахъ, приписывая имъ свои человѣческія мысли, желанія, дѣйствія. Эта склонность первобытнаго человѣка олицетворять, антропоморфизировать внѣшніе предметы, какъ извѣстно, служила для нѣкоторыхъ философовъ поводомъ къ самымъ превратнымъ понятіямъ о сущности и происхожденіи религій. Въ этомъ дѣтскомъ стремленіи первобытнаго человѣка къ олицетворенію внѣшнихъ предметовъ поставляли всю сущность религій, видя въ ней временный продуктъ первоначальной неразвитости человѣческаго ума, который потому самому и долженъ исчезнуть на высшихъ стадіяхъ культурнаго развитія. Но при этомъ совершенно забывали, что олицетвореніе предметовъ не одно и тоже, что религиозное обо-

готвореніе ихъ, нисколько не предполагаетъ еще послѣдняго, что обоготвореніе связанное съ олицетвореніемъ, примѣры чего видимъ въ языческихъ религіяхъ, можетъ быть заблужденіемъ зависящимъ отъ иныхъ причинъ, а не отъ одной только способности олицетворенія. Затѣмъ, и въ сферѣ религіозныхъ вѣрованій связанныхъ съ этою формою представленія упускали изъ виду то, что форма познанія не есть то же, что внутреннее содержаніе его, что это содержаніе, неисчерпывается формою, не уничтожается съ измѣненіемъ или устраненіемъ формы и съ переходомъ познанія на высшую и болѣе совершенную гносеологическую ступень. Религія, какъ показываетъ опытъ и исторія, не исчезла вмѣстѣ съ ослабленіемъ живой, непосредственно-познательной способности олицетворенія; она живетъ и будетъ жить, хотя содержаніе ея вмѣсто символовъ и образовъ будетъ выражаться болѣе совершенными понятіями разума, соответствующими различнымъ стадіямъ умственного развитія. Но если могутъ быть невѣрными и односторонними толкованія дѣйствительнаго факта въ исторіи умственного развитія, то самый фактъ стремленія первобытнаго человѣка олицетворять внѣшніе объекты и антропоморфозировать ихъ неподлежитъ сомнѣнію и мы имѣемъ право обратиться къ нему для объясненія первоначальной формы религіозной идеи. Не только нѣтъ ничего невѣроятнаго, но и вполне согласно съ законами психической жизни то явленіе, что первобытный человѣкъ и высочайшее сверхчувственное Существо будетъ понимать и представлять себѣ по общему типу пониманія внѣшнихъ объектовъ, т.-е. будетъ приписывать ему черты и свойства собственной природы. И такъ какъ сущность представленія въ отличіе отъ понятія въ томъ именно состоитъ, что человѣкъ мыслить и понимаетъ предметы въ чувственномъ образѣ, то и первобытный религіозный антропоморфизмъ можетъ быть только чувственнымъ, — представленіемъ Божества въ чувственно-человѣческомъ образѣ. Этою чертою первоначальный антропоморфизмъ существенно отличается отъ того болѣе утонченнаго антропоморфизма, который встрѣчается въ болѣе развитыхъ религіяхъ и который состоитъ въ томъ, что Богу приписываются нѣкоторыя черты и свойства исключительно духовной человѣческой природы. По самой природѣ первобытнаго человѣка его антропоморфизмъ

можетъ быть не инымъ, какъ духовно-чувственнымъ. Такой способъ представленія не только не говоритъ противъ совершенства первобытной религіи, но напротивъ, принимая во вниманіе уровень тогдашняго умственнаго состоянія человѣка, изъ всѣхъ способовъ конкретнаго представленія есть наиболѣе совершенный и достойный религиозной идеи. Что касается до антропоморфизма вообще, какъ формы религиозной идеи, то если даже въ наиболѣе совершенныхъ религіяхъ не унижаютъ достоинства религіи и не нарушаютъ истины ея внутренняго содержанія нѣкоторыя антропоморфическія черты приписываемыя Божеству въ силу богоподобія человѣческой природы ⁽¹⁾, то тѣмъ менѣе можетъ быть предосудительнымъ такое явленіе при низшей степени духовнаго развитія. И если согласно закону этого развитія на зарѣ своей исторической жизни человѣкъ долженъ былъ представлять высочайшее существо въ какомъ-либо конкретно-чувственномъ образѣ, то какой образъ могъ быть болѣе достойнымъ совершеннѣйшаго существа, какъ не образъ совершеннѣйшаго изъ земныхъ созданій, по своей духовной природѣ составляющаго образъ и подобіе Творца? Если въ послѣдствіи времени мы видѣли, что человѣкъ представлялъ Бога въ образѣ иныхъ одушевленныхъ и неодушевленныхъ предметовъ природы или создавалъ для этой цѣли смѣшанные фантастическіе образы, то это явленіе могло быть только слѣдствіемъ упадка первоначальнаго религиознаго совершенства, когда не ощущая Бога въ себѣ, онъ сталъ искать его внѣ себя, въ окружающей его природѣ и сталъ переносить на внѣшніе предметы тѣ высочайшіе предѣкаты, о которыхъ напоминала ему коренящаяся въ его духѣ религиозная идея. Но если мы не можемъ предположить въ первобытномъ человѣкѣ такого уклоненія отъ нормы религиозной жизни, то не имѣемъ никакого повода думать, чтобы онъ могъ первоначально представлять себѣ Бога по подобію какихъ-либо низшихъ или неодушевленныхъ предметовъ и явленій природы. Часто встрѣчающееся мнѣніе, будто въ религіи въ формѣ предствленія, антропоморфизмъ не можетъ быть первою, а только заключительною и послѣднею ступенью,

⁽¹⁾ Человѣкъ, жѣтко замѣчаетъ Якоби, необходимо антропоморфируетъ Бога. потому, что Богъ еоморфизировалъ его при созданіи Iakobi, Werke T. III 418.

будто сперва человѣкъ долженъ былъ обоготворять неодушевленные предметы природы и притомъ въ самой непосредственно-грубой формѣ (фетишизмъ), чтобы потомъ мало-по-малу дойти до чистаго художественнаго антропоморфизма (эллинская мѣологія),—это мнѣніе есть не болѣе какъ произвольный выводъ изъ предзанятой мысли о крайнемъ несовершенствѣ первобытной религіи. Какъ скоро отстранено такое предположеніе, то нѣтъ уже никакихъ препятствій видѣть въ антропоморфической формѣ первобытную форму религіозной идеи. Какъ нѣтъ никакихъ основаній думать, будто для первобытнаго человѣка труднѣе имѣть понятіе о единомъ Богѣ, чѣмъ о многихъ богахъ, такъ точно нѣтъ никакихъ основаній предполагать, будто для него легче и удобнѣе было представлять себѣ Божество въ образѣ дерева, камня, животнаго, чѣмъ въ образѣ человѣка. При томъ же представленное нами мнѣніе нисколько не подтверждается даже исторіею языческихъ религій. Антропоморфизмъ существуетъ не въ одной эллинской религіи и не возникаетъ въ другихъ религіяхъ только въ позднѣйшіе періоды ихъ развитія: это есть общая и повсюду распространенная форма религіозной идеи отъ древнѣйшихъ временъ. У самыхъ грубыхъ дикихъ племенъ, почитающихъ неодушевленные предметы и животныхъ (фетишей), этимъ почитаніемъ не исчерпывается содержаніе религіи: на ряду съ нимъ у нихъ существуютъ и представленія о богахъ, которые носятъ антропоморфическій характеръ.

в) Но не одна только форма религіозной идеи, — форма конкретнаго, антропоморфическаго представленія условливается субъективнымъ, психическимъ состояніемъ первобытнаго человѣка. Особенность этого состоянія должна была наложить своеобразный оттѣнокъ и на качественное свойство этого представленія, на его силу и интенсивность, и тѣмъ внести новую характеристическую черту въ первобытное религіозное сознаніе. Если вспомнимъ, что сознаніе перваго человѣка было дѣтски непосредственнымъ, болѣе пассивнымъ, чѣмъ активнымъ, въ высшей степени впечатлительнымъ и поэтому особенно способнымъ къ воспріятію и живому ощущенію воздѣйствій отъ-внѣ; если съ другой стороны будемъ имѣть въ виду невозмущаемое еще никакими препятствіями со стороны нравственной природы человѣка, живое дѣйствованіе на его духъ высочайшаго объ-

екта религіи, Бога: то необходимо придемъ къ предположенію, что первоначальное представленіе человѣка о Богѣ должно было быть въ высшей степени живымъ и энергическимъ представленіемъ. Оно должно имѣть такую силу и интенсивность, какой не могли имѣть послѣдующія религиозныя представленія, отчасти потому, что съ умственнымъ развитіемъ человѣка, съ пробужденіемъ силы рефлексии мало-по-малу утрачивалась первоначальная дѣтская живость и впечатлительность, а главнымъ образомъ потому, что влѣдствіе уклоненія человѣка отъ пути истинно-религіозной жизни, если не совершенно прекратилось, то до послѣдней степени ослабѣло въ немъ ощущеніе дѣйствія на его духъ высочайшаго Существа. Какой же теперь характеристическій признакъ въ высшей степени живаго и сильно возбужденнаго состоянія представительной способности человѣка? Первое указаніе на этотъ признакъ мы имѣемъ уже въ самомъ обыкновенномъ психическомъ самонаблюденіи, когда о необыкновенно живомъ и сильномъ представленіи говоримъ: я представляю себѣ этотъ предметъ,—этого человѣка, напримѣръ, такъ ясно, какъ будто онъ стоитъ предо мною живой. Но то, на что намекаетъ только повседневный опытъ, на самомъ дѣлѣ бываетъ въ исключительныхъ состояніяхъ представительной способности, въ слѣдствіе особенной живости воспріятія съ одной стороны и силы впечатлѣнія отъ-внѣ съ другой. Дѣйствительно опытъ показываетъ, что представленіе, при извѣстныхъ субъективныхъ условіяхъ, можетъ достигать такой живости и интенсивности, что переходитъ въ *видѣніе* представляемаго объекта, въ созерцаніе его какъ внѣ реально существующаго предмета; такъ напр. въ глубокой печали, постоянно сосредоточенная мысль объ утраченномъ любимомъ человѣкѣ можетъ вызвать дѣйствительное видѣніе этого человѣка. Но въ обыкновенномъ теченіи жизни подобнаго рода случаи суть исключительные, большею частію ненормальные, болѣзненные. Они могутъ служить только аналогіею и психологическимъ указаніемъ степени, до которой можетъ достигать энергія представленія. Чтобы опредѣлить нормальный характеръ въ высшей степени энергическаго, живаго религіознаго представленія мы должны обратиться къ опытамъ собственно религіозной жизни, такъ какъ обыденная жизнь не можетъ дать

намъ ни примѣра дѣйствія вышечувственнаго объекта, ни образа того субъективнаго состоянія восприимчивости этого дѣйствія, какой даетъ религіозная жизнь. Но въ этихъ опытахъ мы видимъ, что при сильномъ возбужденіи религіознаго сознанія, религіозныя представленія обыкновенно принимаютъ форму видѣній, созерцаній, какъ внѣшнихъ объектовъ, тѣхъ образовъ и представленій, которыя возбуждены религіознымъ чувствомъ. Мы не касаемся здѣсь вопроса о качествахъ и внутреннемъ значеніи этихъ явленій религіознаго сознанія; они конечно могутъ быть вызваны столько же дѣйствительнымъ, какъ и мнимымъ воображаемымъ дѣйствіемъ на духъ сверхчувственнаго бытія, что и имѣло мѣсто въ ложныхъ религіяхъ. Мы констатируемъ только тотъ фактъ, что во всѣхъ почти религіяхъ въ высшей степени живое религіозное представленіе является въ формѣ видѣнія, созерцанія. Отсюда видно, что допускаемая особенную живость первобытнаго религіознаго представленія, мы имѣемъ полное право предполагать, что это представленіе могло достигать maximum'a своей силы и энергіи быть не простымъ представленіемъ, но *видѣніемъ* представляемаго объекта. Если же теперь мы частіе охарактеризовали это первоначальное представленіе, какъ монотеистическое по содержанію, конкретное и антропоморфическое по формѣ представленія, то имѣемъ основаніе думать, что первобытный человѣкъ при высшей степени напряженности религіознаго сознанія могъ не только представлять Божество въ своемъ умѣ, но и видѣть его, какъ существо являющееся во внѣшнемъ, чувственно-созерцаемомъ обликѣ.

То понятіе о первобытной религіи, къ которому привелъ насъ анализъ возможныхъ психологическихъ особенностей первоначальнаго религіознаго сознанія, находитъ свое подтвержденіе какъ въ историческомъ свидѣтельствѣ Св. Писанія, такъ и въ преданіяхъ о религіозной жизни первыхъ временъ человечества. Священный бытописатель изображаетъ намъ перваго человѣка не только обладающимъ идеєю *единого* истиннаго Бога, но и даетъ ясно разумѣть, что форма его религіозной идеи была именно та, которую мы признали наиболѣе соответствующею первобытному состоянію человѣка: это—форма не отвлеченнаго понятія, а представленія, и притомъ конкретнаго, антропомор-

фическаго представленія, доходящаго до степени видѣнія. Такъ Богъ является бесѣдующимъ съ Адамомъ въ раю; Адамъ и Ева съ своей стороны слышатъ голосъ Господа, ходящаго въ раю во время прохлады дня и скрываются отъ лица Его между деревьями рая (Быт. 3, 4. 8. 9.). Подобный, слишкомъ повидимому чувственный и реальный характеръ боговидѣнія и богоявленія на первый разъ конечно можетъ возбуждать недоумѣніе и попытку видѣть въ библейскомъ сказаніи, равно какъ и во всей исторіи перваго человѣка, символическій характеръ. Но съ нашей точки зрѣнія на особенности первобытнаго религіознаго сознанія, въ такомъ символизмѣ нѣтъ нужды: Богъ и не могъ иначе явиться первому человѣку какъ въ чувственно-конкретномъ видѣ, и человѣкъ не могъ иначе воспринимать религіозное дѣйствіе высочайшаго Существа какъ въ формѣ боговидѣнія ¹⁴⁾. Въ религіозномъ преданіи міра языческаго мы конеч-

¹⁴⁾ Хотя въ книгѣ Бытія и не сказано прямо, что это боговидѣніе было антропоморфическимъ и что Богъ явился именно въ видѣ человѣка, но это заставляютъ предполагать черты: хожденіе въ раю, обращенія къ человѣку съ словомъ, равно какъ и выраженія: *взялъ Господь Богъ человека и поселилъ его въ саду Едемскомъ* (2, 15), *привелъ Господь животныхъ къ человеку* (ст. 19), *сдѣлалъ Господь Богъ Адаму и женѣ его одежды кожанья и одѣлъ ихъ* (3, 21). Новѣйшіе толкователи Св. Писанія, признающіе историческій характеръ первыхъ главъ книги Бытія, большею частію согласны въ томъ, что Богъ явился первому человѣку въ чувственномъ, антропоморфическомъ видѣ, хотя и разногласятъ въ оцѣнкѣ значенія этого рода богоявленій. Одни (напр. Деличъ) видятъ здѣсь упадокъ первоначальнаго религіознаго сознанія и полагаютъ, что богоявленія начались съ паденіемъ человѣка, „потому что только тогда Богъ могъ обращаться съ человѣкомъ столь внѣшнимъ, его матеріализованію и обращенію ко внѣшнему, соотвѣтствующимъ способомъ“. Другіе (напр. Кейль) съ большимъ основаніемъ находятъ здѣсь характеристическій признакъ совершенства первобытной религіи. „То, что Богъ обращается съ первымъ человѣкомъ въ видимомъ образѣ, какъ отецъ и воспитатель своихъ дѣтей, есть первоначальная форма божественнаго откровенія, которая не возникла только послѣ паденія, но уже прежде имѣла мѣсто, когда Богъ привелъ къ человѣку животныхъ и далъ ему жену“. (Lange, Bibelwerk. II. 19. 22. Keil, Comment üb. d. Bücher Mose's 1816. 60.). Нельзя также не признать вполне согласною съ духомъ библейскаго повѣствованія мысль о пророчесственномъ такъ сказать характерѣ первобытнаго боговидѣнія, по которому видимый первымъ человѣкомъ образъ Божій былъ образомъ имѣвшаго явиться на землѣ Сына Божія. „Общее основаніе бо-

но не найдемъ ясныхъ и вѣрныхъ представленій о первобытной религіи, хотя послѣ представленнаго нами теоретическаго разъясненія сущности первоначальнаго религіознаго сознанія, мы имѣемъ теперь болѣе основаній, чѣмъ прежде, отнести къ воспоминаніямъ объ этой религіи сохранившіеся повсюду слѣды ученія о единомъ Богѣ. Но кромѣ этихъ воспоминаній, для подтвержденія нашего взгляда имѣетъ особенное значеніе общій тонъ мнѳологическихъ сказаній о первобытныхъ временахъ человѣчества. По всѣмъ этимъ сказаніямъ первобытное состояніе представляется болѣе счастливымъ, а въ религіозномъ отношеніи болѣе совершеннымъ, чѣмъ послѣдующія эпохи. Первые люди живутъ ближе къ богамъ чѣмъ послѣдующія поколѣнія; боги постоянно чувственно являются людямъ, обращаются между ними, наставляютъ ихъ, принимаютъ живое участіе въ ихъ дѣлахъ. Если мы отбросимъ отъ этихъ сказаній всѣ частныя черты, которыми украсила ихъ богатая мнѳологическая фантазія, то найдемъ въ нихъ преданіе о томъ, что въ древнѣйшую эпоху религіозной жизни человѣкъ не только представлялъ Божество въ чувственныхъ, антропоморфическихъ чертахъ, но что въ силу особенной, утраченной въ позднѣйшее время энергіи этой жизни, его представленіе доходило до степени видѣнія.

Тѣмъ, что сказано нами о характерѣ первоначальнаго монотеизма, сами собою устраняются нѣкоторые невѣрные понятія о немъ филозофовъ, допускаящихъ въ принципѣ эту форму ре-

явленій Ветхаго и Новаго завѣта, наипаче въ образѣ человѣческомъ, есть вочеловѣченіе Сына Божія; ибо корень и начало Его святаго человѣчества находилось въ человѣкахъ отъ самыхъ первыхъ прародителей; и Сынъ Божій былъ на землѣ еще прежде своего плотскаго рожденія, подобно какъ *Сынъ человеческій былъ на небеси* еще прежде вознесенія (Іоан. 3, 13). Особенности же образы и степени откровенія, сколько видно изъ примѣровъ, соответствовали обстоятельствамъ и способности приѣмлющихъ оныя". (Пресв. Филарета, Записки на книгу Бытія. Спб. 1816 г. 287). „Священное повѣствованіе не даетъ точнаго понятія о образѣ явленія Божія (первому человѣку): можно утверждать только то, что явившійся былъ Сынъ Божій, кому свойственно *исподымать Бога, никѣмъ, наипаче же грѣшниками невидимаю*. Іоан. 1, 18. (Ibid. стр. 98. Ср. также, стр. 257).

лигии для первобытнаго человѣчества, но представлявшихъ его въ такомъ видѣ, что первобытный монотеизмъ оказывался въ сущности хуже и ниже послѣдующаго политеизма.

Нѣтъ нужды долго останавливаться на тѣхъ позрѣнiяхъ на существо первобытной религии, въ которыхъ подъ именемъ первоначальнаго монотеизма разумѣтся въ высшей степени туманное и неопредѣленное состоянiе религiознаго чувства, смутное ощущенiе *чего-то* сверхчувственнаго, безъ сколько-нибудь яснаго и раздѣльнаго представленiя самаго объекта ощущенiя. Божественное начало на этой ступени религiознаго сознаниа является человѣку не Богомъ (Deus), а Божествомъ (Numen), лишеннымъ всякой конкретной опредѣленности. Первою попыткой незрѣлаго еще ума выдти изъ этого крайне неопредѣленнаго и потому несовершеннаго состоянiя религiознаго сознаниа былъ политеизмъ, какъ стремленiе внести нѣкоторую ясность и опредѣленность въ простое, смутное ощущенiе сверхчувственнаго бытiя. Такимъ образомъ политеизмъ былъ уже шагомъ впередъ по отношенiю къ этому первоначальному религiозному сознанию, которое если и можно назвать монотеистическимъ, то только потому, что въ немъ по самой смутности его не выступили опредѣленные образы боговъ.—Но очевидно, что такой жалкiй монотеизмъ, въ сравненiи съ которыми самый грубый политеизмъ является уже прогрессомъ, не заслуживаетъ имени не только монотеизма, но и религии. Не говоримъ о томъ, что допуская такое первоначальное религiозное состоянiе, совершенно забываютъ объ объективномъ факторѣ религии, представляя ее естественнымъ продуктомъ умственнаго развитiя. Далѣе, смотря на религию съ этой исключительно субъективной стороны, мы не можемъ допустить такого неопредѣленнаго состоянiя познавательной силы, въ которомъ у человѣка не было бы никакого опредѣленнаго *представленiя* о предметѣ, а только смутное ощущенiе совершенно неизвѣстнаго объекта: первоначальная дѣятельность познавательной силы выражается всегда первоначально въ представленiи, и притомъ въ конкретномъ представленiи. Поэтому, если даже мы и допустимъ, что первоначальнымъ источникомъ религии было смутное чувство чего-то сверхчувственнаго или иначе,—чувство зависимости человѣка отъ вседѣлаго, отъ природы, то и тогда это чувство не могло оставаться про-

стымъ чувствомъ, но должно было тотчасъ отразиться въ умѣ въ формѣ представленія конкретного объекта, производящаго это чувство, въ формѣ ли то представленія о единомъ Богѣ или о многихъ богахъ, но ни въ какомъ случаѣ не могло оставаться немислимымъ, безпредметнымъ представленіемъ *чего то* выше-чувственного.

Гораздо болѣе имѣетъ для насъ значенія воззрѣніе на первоначальный монотеизмъ Шеллинга. Онъ не только вполнѣ допускаетъ необходимость объективнаго элемента въ религіи, но и старается опредѣлить точнѣ самую форму первобытнаго монотеизма. Критическій разборъ различныхъ теорій о происхожденіи мифовъ приводитъ его къ мысли, что мифологіи народовъ не могутъ быть ни случайнымъ изобрѣтеніемъ и вымысломъ отдѣльныхъ лицъ, ни коллективнымъ продуктомъ такъ-называемаго народнаго творчества. Не народы и не частныя лица создаютъ мифологіи, но опредѣленная мифологія народа рождается вмѣстѣ съ самымъ народомъ, какъ его индивидуальное сознание. Самое происхожденіе народовъ и выдѣленіе ихъ изъ общаго корня человѣчества не есть дѣло случайное или результатъ вліянія внѣшнихъ физическихъ условій, но прямое слѣдствіе совершившагося разединенія первоначальнаго общаго мифологическаго сознанія,—слѣдствіе выступленія различныхъ боговъ въ единомъ до тѣхъ поръ сознанія человѣчества. Распаденіе первоначальнаго единства религіознаго сознанія было коренною причиною раздѣленія человѣчества и образованія народовъ. Но если причиною раздѣленія народовъ было распаденіе единаго до тѣхъ поръ сознанія человѣчества, то и наоборотъ, предшествующее раздѣленію единство человѣческаго рода ни чѣмъ инымъ не могло быть такъ рѣшительно обуславливаемо и сдерживаемо, какъ сознаніемъ „всеобщаго и всему человѣчеству общаго Бога“⁴⁹. Такимъ образомъ сознаніе единства Божества было существенно принадлежностію первобытнаго, нераздѣленнаго еще на народы человѣчества и монотеизмъ первобытною формою религіи ⁴⁹).

Но это столь глубокая и вѣрная въ существѣ своемъ мысль,

⁴⁹) Philosophie der Mythologie v. Schelling. 1856 I. 103.

что раздѣленіе народовъ условливалось и сопровождалось, помимо другихъ причинъ, распаденіемъ религіознаго сознанія съ утратою понятія о единомъ Богѣ, получаетъ совершенно иную окраску въ дальнѣйшихъ представленіяхъ Шеллинга о сущности первоначальнаго монотеизма. Этотъ монотеизмъ, по его мнѣнію, не былъ чистымъ абсолютнымъ монотеизмомъ, потому что „при такомъ предположеніи политеизмъ историческаго времени былъ бы простымъ ухудшеніемъ (*Vererschlechterung*) религіи, для котораго сверхъ того нельзя бы придумать никакого положительнаго основанія“. Въ чемъ же состоялъ этотъ монотеизмъ? Онъ былъ не болѣе какъ *относительнымъ* монотеизмомъ; общій всему человѣчеству Богъ могъ быть только въ той мѣрѣ единымъ, въ какой въ сознаніи еще не возникали другіе боги: онъ былъ только первый членъ въ слѣдующемъ за нимъ рядѣ послѣдовательно возникавшихъ въ сознаніи боговъ политеизма. Итакъ въ сущности онъ былъ уже изначала мифологическій богъ, именно *potentia*, такъ какъ съ нимъ уже начался рядъ мифологическихъ боговъ. При такомъ представленіи само собою падаетъ предположеніе о совершенствѣ первоначальнаго монотеизма. Политеизмъ въ сравненіи съ нимъ есть уже движеніе впередъ, „истинный переходъ къ лучшему, къ освобожденію человѣчества отъ благодѣтельной самой по себѣ, но подавляющей его свободу, сдерживающей всякое развитіе и вибѣтъ съ тѣмъ высшее познаніе, силы“. „На весь мифологическій процессъ можно смотрѣть какъ на переходъ отъ этого, хотя существеннаго какъ бы въ самое существо человѣка вросшаго монотеизма, къ свободно сознаннымъ монотеизму. При такомъ воззрѣніи политеизмъ находитъ свое полное изъясненіе и оправданіе, тогда какъ онъ является совершенно необъяснимымъ при томъ другомъ воззрѣніи, которое считаетъ его ни къ чему не ведущимъ упадкомъ и уклоненіемъ въ разныя стороны отъ первоначальнаго даннаго какъ ученіе, какъ система монотеизма“¹⁷⁾.

Что касается до болѣе конкретнаго опредѣленія содержанія первоначальнаго монотеизма, то въ силу своего метафизическаго понятія объ абсолютномъ, какъ объективномъ моментѣ

¹⁷⁾ Schelling's. *Phil. d. Myth.* 1856. B. I. 189. II. 126. 127.

религіознаго сознанія, Шеллингъ приходитъ къ мысли, что первоначальною формою религіи долженъ быть монотеистическій *сабезизмъ*. Такъ-какъ сознаніе первобытнаго человѣка существенно подчинено сидерическому началу, какъ божественной космогонической и вмѣстѣ теогонической потенціи, то оно необходимо почитаетъ своимъ Богомъ Господа неба, — Бэла (Ваальъ или Уранъ). Этотъ Богъ и былъ единымъ, цѣлому человечеству, не раздѣленному еще на національности, общимъ богомъ. Но онъ не былъ еще единственнымъ истиннымъ Богомъ абсолютнаго монотеизма, но только одною стороною его и притомъ не истинною; а такъ какъ онъ былъ не истиннымъ единымъ и одно-стороннимъ, то онъ и долженъ былъ подвергнуться разрушенію въ древнѣйшемъ процессѣ политеизма.

Мы не станемъ останавливаться на этомъ положительномъ опредѣленіи первоначальнаго монотеизма у Шеллинга. Безпристрастная критика давно указала какъ въ настоящемъ случаѣ, такъ и во всемъ построеніи міеологическаго процесса у Шеллинга многочисленныя противорѣчія исторіи религіи, — противорѣчія возникшія главнымъ образомъ отъ того, что дѣйствительный, историческій ходъ религіозной жизни у него часто насильственно втискивается въ рамки его метафизической теоріи объ абсолютномъ и о моментахъ его развитія¹⁵⁾. Здѣсь мы должны обратить вниманіе на ту мысль, которая, какъ не трудно

¹⁵⁾ Противъ гипотезы Шеллинга, будто Бэлъ (онъ же Ваальъ и Уранъ) былъ единымъ первобытнымъ богомъ свидѣтельствуетъ тотъ фактъ, что нигдѣ въ исторіи религіи этотъ богъ неба не является единымъ и единственнымъ богомъ; вездѣ и въ глубочайшей древности на ряду съ нимъ стоятъ богиня земли и вмѣстѣ луны (Астартъ), кромѣ того эти главные божества всегда и вездѣ окружены второстепенными богами различныхъ свѣтилъ и элементовъ природы. Но главный недостатокъ Шеллингова представленія сабезизма тотъ, что онъ прямо отрицаетъ всякое отношеніе своего астральнаго бога къ обыкновеннымъ видимымъ свѣтиламъ и полагаетъ, что въ немъ почиталось какъ божественное — не чувственно являющееся, но только духовное, то есть внутренняя основа или причина сидерическаго движенія. Но о такомъ уточненіи, духовномъ сабезизмѣ ничего не знаетъ исторія. Напротивъ несомнѣнный фактъ, что въ сабезизмѣ религіозное почитаніе было относительно къ чувственно видимымъ свѣтиламъ и сидерическіе боги имѣли прямую связь съ ними. Pfeleiderer, Die Religion. 11, 13, 38, 39.

замѣтить, составляетъ у Шеллинга главное едва ли не единственное основаніе къ отрицанію совершенства первобытнаго монотеизма.—мысль, будто допуская такое совершенство, мы принуждены будемъ отвергнуть дальнѣйшій прогрессъ въ политеизмѣ; будто съ такимъ признаніемъ, политеизмъ не найдетъ себѣ никакого оправданія и изъясненія,—словомъ, что съ признаніемъ совершенства первобытной религіи невозможно никакое рациональное построеніе философіи мифологіи. Нетрудно замѣтить, что допуская эту мысль, Шеллингъ сходится на общей почвѣ съ тѣми философами (напр. Юмомъ), которые отвергаютъ первоначальность монотеизма на томъ основаніи что признаніе его несогласно съ закономъ историческаго прогресса. Теорія первоначальнаго единобожія у Шеллинга есть такимъ образомъ нѣчто въ родѣ компромисса съ этимъ столь распространеннымъ воззрѣніемъ. Онъ допускаетъ первоначальный монотеизмъ, но такого рода, что онъ не противорѣчитъ предполагаемому несовершенству и дальнѣйшему усовершенствованію религіознаго сознанія и съ которыми легко могли бы примириться и противники его воззрѣнія.

Но мы уже видѣли, что мысль, будто религіозное сознаніе должно быть подчинено закону неизмѣннаго прогресса отъ худшаго къ лучшему, есть не болѣе какъ предположеніе, само по себѣ ничѣмъ еще не обоснованное, что опыты исторической и психической жизни представляютъ постоянные случаи уклоненія отъ этого закона во всѣхъ сферахъ жизни. Поэтому Шеллингъ, еслибъ желалъ стоять на твердой почвѣ, долженъ бы предварительно доказать, что подобнаго рода случаи въ жизни религіозной рѣшительно невозможны, а не наоборотъ—исходя изъ предположенія этой невозможности, умалять значеніе и достоинство первобытнаго монотеизма сравнительно съ послѣдующими политеистическими формами, вопреки не только правильному взгляду на религію, но и въ противорѣчіе съ своими собственными положеніями. Потому что не можетъ же онъ не признать, что монотеистическая идея гораздо выше и истиннѣе, чѣмъ политеистическія представленія; не можетъ не признать и того, что понятіе о Богѣ, какъ о внутреннемъ, духовномъ началѣ сидерическаго движенія, началѣ отличномъ отъ конкретнаго об-

наруженія свѣта въ видимыхъ свѣтилахъ (его Бэль или Уранъ), есть понятіе несравненно болѣе высокое, чѣмъ позднѣйшія политеистическія представленія. Такимъ образомъ у самаго Шеллинга невольно прорывается противорѣчіе его собственному, вызванному компромиссомъ съ противоположными теоріями утвержденію, будто политеизмъ есть прогрессъ въ сравненіи съ первоначальнымъ монотеизмомъ.

Что касается до мысли, будто признавая совершенство первобытной религіи вообще, въ частности первоначальнаго монотеизма, мы тѣмъ самымъ уничтожаемъ всякую возможность рациональнаго построенія философіи міеологіи, такъ какъ должны будемъ отвергнуть всякій смыслъ въ политеизмѣ и видѣть въ немъ одинъ лишь рядъ нестройныхъ, безсвязныхъ и ни къ чему не ведущихъ заблужденій, то эта мысль есть не болѣе какъ предразсудокъ, къ несчастію очень распространенный и препятствующій установленію правильнаго возрѣнія на первобытную религію. Представленіе о совершенствѣ первобытной религіи на самомъ дѣлѣ нисколько не устраняетъ мысли о прогрессѣ въ области религіознаго сознанія языческаго міра и не препятствуетъ основанному на идеѣ прогрессивнаго развитія рациональному построенію философіи міеологіи, если только мы исходя изъ вѣрнаго понятія о сущности религіи будемъ строго и точно различать въ ней оба основные элемента—объективный и субъективный. Не предрѣшая здѣсь вопроса о сущности и происхожденіи политеизма (о чемъ надѣемся говорить въ послѣдствіи), здѣсь замѣтимъ только, что если идеальное понятіе о религіи (приближеніе къ которому мы можемъ находить въ религіи первобытной) предполагаетъ равновѣсіе и гармоническое сочетаніе обоихъ элементовъ: дѣйствія Божества на духъ человѣка и самодѣятельнаго воздѣйствія со стороны ищущаго Бога человѣка, то уклоненіе отъ этого идеала въ язычествѣ могло состоять только въ ослабленіи или утратѣ одного изъ этихъ элементовъ религіи, — именно объективнаго. Язычество есть оставленіе человѣка Богомъ вслѣдствіе удаленія его отъ Бога, есть предоставленіе ему ходить въ дѣлѣ религіи собственными своими путями. Если же теперь преобладающимъ, почти единственнымъ религіознымъ элементомъ въ язычествѣ остался субъективный,—естественное, хотя и неудовлетворенное нормаль-

но, стремленіе человѣка къ Богу, то очевидно это стремленіе какъ естественное должно быть подчинено въ своемъ историческомъ развитіи естественному закону жизни человѣческаго духа. Отчуждившись отъ Бога, человѣкъ долженъ былъ *искать* Бога въ силу неискоренимой религіозной потребности и въ этомъ исканіи подчиняться общимъ законамъ познанія, какъ законамъ самостоятельнаго изысканія истины. Здѣсь воишь естественны и необходимы послѣдовательные переходы отъ худшаго къ лучшему, отъ представленій и понятій менѣе совершенныхъ къ болѣе совершеннымъ,—необходимо жизненное, законосообразное движеніе, которое столько же должно имѣть мѣсто въ естественной религіи, какъ и въ другихъ сферахъ духовной жизни человѣка.

Что такое законосообразное, прогрессивное движеніе имѣло мѣсто въ язычествѣ, этого отрицать нельзя, не закрывая намѣренно глаза на очевидные факты въ исторіи религіи. Допустить его требуетъ уже простое сравненіе языческаго религіознаго сознанія въ различныя эпохи. Въ отношеніи къ развитію нельзя напр. ставить въ одинъ уровень эпоху, когда образовался въ Греціи художественный циклъ олимпійскихъ боговъ, и эпоху, когда надъ религіознымъ сознаніемъ Эллиновъ господствовали титаническіе боги; точно также нельзя не видѣть, что позднѣйшій, богатый религіозно-философскими идеями браманизмъ гораздо выше, чѣмъ первоначальное скудное по содержанію міросозерцаніе Индусовъ. Но въ томъ и другомъ случаѣ развитіе религіознаго сознанія въ язычествѣ сопровождалось расширеніемъ политеизма. Тоже самое явленіе представляетъ намъ и сравненіе вѣрованій племенъ дикихъ и мало развитыхъ съ вѣрованіями политеистическихъ народовъ болѣе цивилизованныхъ. Скудость мифологіи у первыхъ не говоритъ еще о большей чистотѣ и высотѣ ихъ религіозныхъ понятій въ сравненіи съ широко развившимся политеизмомъ другихъ, выше ихъ стоящихъ на степени духовнаго развитія народовъ. Чѣмъ скуднѣе мифологія, тѣмъ бѣднѣе содержаніе религіознаго сознанія; тѣмъ менѣе, значитъ, рождалось въ немъ вопросовъ о различныхъ отношеніяхъ божества къ міру и человѣку,—вопросовъ, которые на извѣстной ступени умственнаго развитія и могли находить рѣшеніе только въ религіозно-поэтическихъ легендахъ и мифахъ.

Даже появленіе въ исторіи религіи такихъ повидимому крайне искаженныхъ обнаруженій религіозности, каковы: человѣческія жертвоприношенія, фанатическій аскетизмъ и т. п., представляютъ не упадокъ, а возвышеніе религіозной жизни, хотя и извращенное въ слѣдствіе фальши, заключающейся въ самомъ существѣ язычества. Какъ бы ложными и противными высшему религіозному сознанію ни казались подобныя проявленія религіозности, во всякомъ случаѣ они суть явленія чисто религіозныя; и вникая въ смыслъ и значеніе подобныхъ явленій, мы найдемъ въ нихъ сильную, хотя и болѣзненную возбужденность религіознаго чувства,—возбужденность, которую по силѣ дѣйствующаго въ ней религіознаго сознанія нельзя сравнивать со смутнымъ суевѣрнымъ страхомъ или тупымъ равнодушіемъ по отношенію къ божественному дикаря, не знающаго еще ни религіознаго аскетизма, ни многосложнаго культа болѣе развитыхъ народовъ. Нужно много силы воли, энтузіазма и религіознаго чувства, чтобы во имя религіи бороться съ самыми священными и кровными побужденіями природы, осуждать на жестокія истязанія, на самую смерть себя, своихъ дѣтей, ближнихъ, изъ одного желанія угодить Божеству. И здѣсь нельзя не обратить вниманія на то явленіе въ исторіи религіи, что часто большимъ развитіемъ политеизма сопровождалось большее развитіе и энергія религіозной жизни. Изъ народовъ Востока едва ли не превосходятъ прочихъ напряженностію религіознаго чувства и суровостію аскетизма Индѣйцы, религія которыхъ представляетъ крайнее развитіе политеизма. Совершенно иного рода явленіе представляетъ намъ сосѣдняя древняя нація, Китай, гдѣ закоснѣлость религіознаго сознанія на первой космической ступени и вслѣдствіе этого бѣдность мифологіи такъ мало давала религіозному чувству народа, что отсутствіе религіозности была и есть самая замѣтная черта народнаго характера, бросавшаяся въ глаза путешественникамъ.

Но если мы необходимо должны допустить послѣдовательныя ступени развитія въ исторіи языческаго религіознаго сознанія, указаніе которыхъ и составляетъ задачу философіи мифологіи, то это нисколько не обязываетъ насъ ставить политеизмъ выше первоначальнаго монотеизма и съ насиліемъ истинѣ принимать

последній до того, чтобы въ сравненіи съ нимъ политеизмъ, даже на первой нисшей ступени его, оказался шагомъ впередъ. Для такого пожертвованія закону историческаго прогресса не окажется ни малѣйшей нужды, какъ скоро мы обратимъ вниманіе на то, что само по себѣ такъ-называемое *развитіе* нисколько еще не говоритъ за внутреннее достоинство развивающагося объекта, что оно представляетъ собою только законосообразный процессъ всесторонняго раскрытія даннаго содержанія не ручаясь еще за качество этого содержанія. Повтому можетъ быть развитіе одностороннее, болѣзненное, ложное, точно также какъ нормальное, правильное, сопровождаемое раскрытіемъ истины содержанія. Такъ зараженный въ младенествѣ неизлѣчною болѣзнію организмъ можетъ расти и развиваться, но его развитіе будетъ вмѣстѣ и развитіемъ болѣзни, которое можетъ окончиться смертію организма. Такъ ложный и односторонній принципъ можетъ иногда развиваться въ формально-стройную, даже блестящую философскую систему, которая на время можетъ увлечь умы; но это одностороннее развитіе не спасетъ системы отъ общей участи всего ложнаго,—разрушенія. Что подобнаго рода развитіе мы имѣемъ право предположить въ политеизмъ, показываетъ общій ходъ его исторіи, закончившейся его саморазложеніемъ.

При такомъ характерѣ развитія въ политеизмъ вполнѣ естественно и понятно, что предшествующая ему форма религіознаго сознанія, не смотря на ея неразвитость, можетъ быть по содержанію гораздо выше, совершеннѣе и истиннѣе, чѣмъ всѣ последующіе фазисы развитія.

Въ сферѣ нравственныхъ и религіозныхъ идей формальное или теоретическое развитіе и въ этомъ отношеніи усовершенствованіе ихъ, какъ показываетъ опытъ, не всегда предполагаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и матеріальное усовершенствованіе содержанія. Большая опредѣленность, конкретность и разнообразіе нравственныхъ или религіозныхъ понятій не ручается еще за то, что и самыя же понятія по содержанію будутъ непременно истиннѣе и возвышеннѣе. Наглядный примѣръ тому—въ сферѣ жизни нравственной. Мы часто видимъ, что дитя, что человекъ простой и теоретически неразвитый, нравственно гораздо чище, возвышеннѣе человека сравнительно очень развитаго и

образованнаго. То, чего первымъ недостаетъ въ совершенствѣ умственнаго развитія, обильно выкупается истиною, чистотою непосредственнаго нравственнаго чувства, а дальнѣйшее умственное развитіе иногда не только не сопровождается параллельнымъ развитіемъ и укрѣпленіемъ нравственнаго сознанія, но идетъ въ ущербъ ему; вмѣстѣ съ непосредственностью теряется мало-по-малу и чистота нравственнаго сознанія. То же явленіе замѣчается иногда и въ исторіи народовъ. Племя грубое, умственно неразвитое, часто оказывается нравственнѣе, чѣмъ народъ высоко-цивилизированный, но съ цивилизаціею не сохранившій нравственной энергіи. Эти факты несовпаденія нравственности съ теоретическимъ развитіемъ такъ часты, что даже подавали нѣкоторымъ философамъ поводъ къ одностороннему заключенію, будто цивилизація вообще губительно дѣйствуетъ на нравственную жизнь, и что только въ непосредственной близости къ природѣ въ племенахъ младенческихъ и въ людяхъ простыхъ и не тронутыхъ цивилизаціею мы должны искать истинной нравственности. Заключение конечно очень поспѣшное, основанное на обобщеніи частныхъ фактовъ; но дѣло въ томъ, что на основаніи ясныхъ свидѣтельствъ опыта мы не можемъ не признать возможности того, что при извѣстныхъ условіяхъ умственное развитіе можетъ не соединяться съ нравственнымъ. То же самое явленіе можетъ имѣть мѣсто и въ столь близкой къ нравственной сферѣ области жизни религіозной. Вотъ почему и въ историческомъ процессѣ развитія религіознаго сознанія, это развитіе, будучи конечно усовершенствованіемъ теоретическимъ или формальнымъ, можетъ не быть усовершенствованіемъ матеріальнымъ, можетъ сопровождаться даже упадкомъ и искаженіемъ первоначальнаго болѣе истиннаго религіознаго содержанія. Все это имѣетъ полное приложеніе и къ объясненію взаимнаго отношенія первоначальнаго монотеизма къ послѣдующему за нимъ политеизму въ его различныхъ формахъ. Эти формы, будучи нѣкоторымъ развитіемъ первоначально неразвитаго религіознаго сознанія, въ то же время могутъ быть упадкомъ и потемнѣніемъ этого сознанія, что касается до его содержанія. Въ этомъ отношеніи первоначальный монотеизмъ можетъ быть по своему существу восторжко

разъ чище и совершеннѣе слѣдующаго политеизма, восколько
разъ нравственно выше невинное дитя или необразованный,
но прямой и честный простолюдинъ—очень утонченно развита-
го, но мало нравственнаго и софистически искажающаго нрав-
ственные понятія, цивилизованнаго человѣка. А что въ такомъ
именно родѣ мы должны представлять себѣ первоначальную
религію, и въ этомъ религіозно-нравственномъ отношеніи пер-
вобытнаго человѣка—болѣе совершеннымъ, чѣмъ позднѣйшія,
погруженныя въ политеизмъ поколѣнія, это вытекаетъ какъ
изъ истиннаго понятія о происхожденіи религіи, такъ и изъ по-
нятія о человѣкѣ, какъ существѣ по природѣ и первоначально
явившемся не въ видѣ дикаго животнаго, но въ видѣ именно
человѣка,—существа хотя и неразвитаго теоретически, но со
всѣми задатками истинно-человѣческой природы: разумностью,
нравственностью и религіозностью.

В. Кудрявцевъ-Платоновъ.

НАТУРАЛИСТЪ УОЛЛЭСЪ И ЕГО РУССКІЕ ПЕРЕВОДЧИКИ *).

(По поводу переводовъ книги Уоллеса: *Естественный подборъ* 1878 г.).

д) Заключительныя замѣчанія г. Вагнера противъ Уоллеса относятся уже не къ физическимъ, а къ психическимъ особенностямъ человѣческаго существа. Замѣчательно здѣсь то, что нашъ ученый оставляетъ безъ возраженій мысли Уоллеса о происхожденіи у человѣка понятій, относящихся къ области предметовъ, подлежащихъ внѣшнимъ чувствамъ, — именно понятій о вѣчномъ и т. под., а равно онъ ничего не говоритъ также о возникновеніи у человѣка способности эстетическаго наслажденія и эстетическаго творчества. Но если г. Вагнеръ игнорировалъ эту сторону дѣла, то мы вызываемся показать ему ея важность, а главное освѣтить и усилить мысль Уоллеса. Пробѣлъ въ критическихъ замѣчаніяхъ г. Вагнера намъ представляется весьма существеннымъ и знаменательнымъ: духовныя особенности человѣка, къ которымъ принадлежитъ способность создавать представленія о вѣчномъ и служить ему, а равно способность эстетическаго наслажденія и эстетическаго творчества, рѣзко выдѣляютъ насъ изъ рядовъ животнаго царства и имѣютъ наибольшее значеніе, чѣмъ тѣ физическія особенности человѣка, которыя заставили Уоллеса признать участіе въ организованіи человѣческой природы высочайшаго Существа. Почему

*) См. ноябр. и декабр. кн. „Правосл. Обзорѣнія“ за 1878 годъ.

же г. Вагнеръ не подвергъ своей всеразрушающей критикѣ столь важныхъ указаній Уоллэса? Едва ли мы ошлѣбемся, если скажемъ, что причина этого заключается въ *невозможности* для г. Вагнера сказать что-либо *дѣйствительно резонное* противъ мнѣнія Уоллэса.

Въ самомъ дѣлѣ, становятся ли сколько-нибудь понятными съ точки зрѣнія борьбы за существованіе и естественнаго подбора, а равно съ точки зрѣнія другихъ какихъ-нибудь натуральныхъ дѣятелей, такія, только одному человѣку свойственныя, особенности, какъ способности создавать религіозныя представленія и религіозный культъ и способность эстетическаго наслажденія и эстетическаго творчества? Нѣтъ и нѣтъ! Представляется совершенно необъяснимымъ для стоящихъ на Дарвиновой точкѣ зрѣнія, зачѣмъ природа одарила человѣка этими способностями. Если смотрѣть на дѣло съ точки зрѣнія матеріальнаго благосостоянія людей, — а иначе смотрѣть и *невозможно* при томъ міровоззрѣніи, изъ котораго выходить или къ которому примыкаетъ послѣдовательный дарвинизмъ, — то существованіе у нихъ разсматриваемыхъ способностей является какъ-разъ противоположнымъ съ интересами этого благосостоянія и мѣшающимъ ему. Прimitивный человѣкъ не менѣе, чѣмъ послѣдующія его поколѣнія, долженъ былъ среди общей борьбы за существованіе съ опаснымъ рискомъ добывать себѣ скудное пропитаніе, часто голодать и вообще терпѣть всяческія лишенія въ удовлетвореніи своихъ чувственныхъ потребностей. Въ какой степени горька жизнь низшихъ человѣческихъ расъ, будучи разсматриваема со стороны ея высшаго или матеріальнаго благосостоянія, трудно и представить тому, кто нѣ жилъ среди дикарей особенно тѣхъ мѣстностей, гдѣ природа скудна на свои дары, а претендентовъ на нихъ много. Да и одинъ ли только примитивный человѣкъ и дикари терпятъ много существенныхъ матеріальныхъ лишеній, не находя часто возможности и средствъ для удовлетворенія не какихъ-нибудь искусственно привитыхъ, а естественныхъ, самой природою вложенныхъ потребностей? И въ настоящее время въ самыхъ цивилизованныхъ государствахъ рядомъ съ роскошью и избыткомъ часто встрѣчается поразительная нищета, являющаяся удѣломъ если не большинства населенія, то значительныхъ частей его. А каково же должно было быть матеріальное положеніе первобытнаго человѣка? При тяжкомъ положеніи чело-

вѣка естественно ожидать, что природа выработаетъ въ немъ путемъ обычныхъ натуральныхъ дѣятелей такія особенности, которыя служили бы наилучшимъ средствомъ для добыванія пищи, для побѣды надъ врагами и вообще для обезпеченія полнаго удовлетворенія естественныхъ животныхъ инстинктовъ. Но что же? Эта природа не даетъ человѣку ни силы льва, ни быстроты серны и т. д., а одаряетъ его, при его беззащитно организованомъ тѣлѣ, способностью создавать религію и способностью эстетическаго наслажденія и эстетическаго творчества. Не странная ли это шутка надъ человѣкомъ со стороны природы, когда она, съ точки зрѣнія дарвинистовъ, должна одарить организмы только непосредственно для нихъ выгодными и благотворными особенностями? Вѣдь человѣкъ примитивный, а равно и дальнѣйшія его поколѣнія, долженъ былъ, благодаря рассматриваемымъ психическимъ особенностямъ, не выигрывать, а положительно терять въ дѣлѣ удовлетворенія своихъ животныхъ инстинктовъ.

Такъ, что касается религіи, то она, порождая лишніе для человѣка ужасы, страхи и опасенія и слѣдовательно парализуя у первобытныхъ людей и безъ того рѣдкія и мимолетныя радости и утѣхи, всячески въ тоже время должна была подрывать и разстраивать матеріальное его благосостояніе ¹⁾. То, что могло бы служить для человѣка къ удовлетворенію его собственныхъ настоятельныхъ нуждъ, религія заставляетъ его употреблять самымъ непроизводительнымъ и расточительнымъ образомъ на то, изъ чего онъ не извлекаетъ для себя никакой, ни ближайшей, ни отдаленной, осязательной и видимой пользы. Такъ напримѣръ, могутъ быть рассматриваемы и погребальныя обычаи и обряды, столь однако распространенныя у низшихъ человѣческихъ расъ. Съ умершими Патагонцами погребается вся ихъ собственность, съ Нагасами — все ихъ движимое имущество, съ Гвинейцами — важнѣйшія сокровища, которыми они владѣли при жизни, съ Пануасами Новой Гвиней — ихъ оружіе и украшеніе, съ перуанскими Индами — ихъ посуда и драгоценности и т. д.

¹⁾ Говоря такъ о дѣйствіи и вліяніи религіи, мы становимся нацѣленно на точку зрѣнія дарвинистовъ, съ тѣмъ, чтобы яснѣе показать невозможность для нихъ объяснить происхожденіе у человѣка религіи...

У Мишмисовъ всѣ вещи, необходимыя челоку при жизни, кладутся послѣ его смерти въ домъ, построенный надъ могилой. Въ нѣкоторыхъ угасшихъ обществахъ Америки послѣ погребенія усопшаго для его вдовы и дѣтей не оставалось ничего, кромѣ той земли, которая принадлежала покойнику и которую они не могли положить въ его могилу. Этого мало: съ умершимъ у нѣкоторыхъ народовъ погребается и его живое имущество. Съ киргизскимъ княземъ погребаются его любимыя лошади, у Бедуиновъ—верблюды, у Дамаровъ—рогатый скотъ, у Тодасовъ—безъ различія все стадо. У Богосовъ послѣ смерти ихъ вожди вдовы его сожигаютъ при похоронахъ съ свои запасы пищи. Банкрофтъ рассказываетъ, что Индѣйцы скалистыхъ горъ сжигаютъ вмѣстѣ съ умершимъ не только его имущество, но и имущество его ближайшихъ родственниковъ. Обитатели Золотого Берега, въ случаѣ смерти какого-либо своего родственника, добровольно обрекаютъ себя на продолжительный постъ, равняющійся чистому голоданью. И этого мало: у Нателотайновъ Сѣверной Америки женщина отрѣзываетъ себя по одному суставу отъ пальца руки при смерти *каждаго* близкаго родственника. Вслѣдствіе такого обычая тамъ нерѣдко можно видѣть старухъ, у которыхъ на всѣхъ пальцахъ обѣихъ рукъ недостаетъ двухъ верхнихъ суставовъ. У Салишей существуетъ такой обычай, что послѣ смерти вождя вождь-наслѣдникъ и самая храбрая женщина племени вырѣзываютъ другъ у друга по куску мяса и бросаютъ эти куски въ огонь вмѣстѣ съ говядиной и кореньями. Но и этого мало: у Чипчасовъ вмѣстѣ съ трупомъ покойника погребаются заживо жены и рабы его. Тоже самое дѣлалось и дѣлается и у многихъ другихъ нецивилизованныхъ народовъ. При этомъ обращаемъ вниманіе на то, что на такого рода смерть живые часто изъявляютъ сами пламенное желаніе. Гарсилассо говоритъ, что въ Перу послѣ смерти вождя закалывались на его могилѣ тѣ изъ его женъ, которыя выражали на это желаніе, но число желающихъ часто было такъ велико, что администрація находила себя вынужденной вмѣшиваться, говоря, что теперь уже достаточно женъ отправилось за инкою. Въ прежнее время въ Конго при погребеніи короля дюжина молодыхъ дѣвушекъ прыгала къ нему въ могилу и зарывалась живьемъ, чтобы служить ему на томъ свѣтѣ. Эти дѣвушки такъ

ревностно желали оказать услугу умершему властителю, что нередко въ борьбѣ за то, которая прыгнетъ первою, убивали одна другую³⁾. Но дѣло не ограничивается тѣмъ, что подобныя вещи совершаются непосредственно при самомъ погребеніи покойника. И спустя долгое время послѣ погребенія человѣка родственники и близкіе его продолжаютъ часто каждый день приносить ему что-либо изъ своего достоянія. При этомъ то, что приносится покойному, составляетъ и по качеству и по количеству самое большее и лучшее изъ достоянія живыхъ. Эти послѣдніе въ большинствѣ случаевъ изъ-за этого совершенно разоряются и впадаютъ въ самое бѣдственное положеніе. Подобно тому, какъ у нѣкоторыхъ некультурныхъ народовъ при самомъ погребеніи покойника лишаются для него жизни его родственники и близкіе, и поминаеніе покойника часто сопровождается умерщвленіемъ людей. Мы не приводимъ фактовъ, доказывающихъ, какія лишенія и пожертвованія несетъ некультурный человѣкъ во имя и ради угожденія своимъ божествамъ. Достаточно и приведенныхъ данныхъ, относящихся къ погребенію и поминаенію покойниковъ, чтобы видѣть, въ какомъ отношеніи стоитъ религія къ матеріальному благосостоянію и вообще къ благоденствію человѣка. Приведенные факты слишкомъ сами по себѣ краснорѣчивы и не нуждаются въ выясненіи ихъ значенія и смысла въ отношеніи къ вліянію религіи на матеріальное благосостояніе и общее благополучіе человѣка. Оказывается, что религія какъ-разъ дѣйствуетъ въ противоположность съ интересами человѣческой борьбы за существованіе и человѣческаго естественнаго, а равно и полового, подбора. Не въ тысячу ли разъ было бы полезнѣе для матеріальнаго благосостоянія человѣка и вообще для его благоденствія сохраненіе и пользованіе всѣмъ тѣмъ, что онъ бросаетъ и истребляетъ ради своихъ разныхъ фикцій? И однакожъ человѣкъ обрекаетъ себя добровольно не только на голоданье и разныя другія бѣдствія, но и на самую смерть, побуждаемый своимъ религіознымъ міровоззрѣніемъ. Зачѣмъ же природа вложила въ человѣка способность какъ-разъ

³⁾ Эти и вышеприведенные факты мы заимствовали изъ 1 тома сочиненія Спенсера: *Основанія Соціологіи* (стр. 201, 203 и т. д.).

противоположную его насущнымъ нуждамъ и интересамъ? Быть-можетъ скажутъ, что религія въ тоже время доставляетъ чело-вѣку много утѣшеній и ободреній въ настоящемъ, питая вмѣстѣ съ тѣмъ и его надежды на будущее? Въ данномъ случаѣ это замѣчаніе не имѣетъ никакого смысла и никакого значенія. Впер-выхъ, челоуѣкъ, будучи мыслимъ, какъ существо, развившееся подѣ влияніемъ природныхъ обычныхъ дѣятелей изъ живот-ныхъ, долженъ нуждаться только въ удовольствіяхъ и наслаж-деніяхъ животныхъ, — а не въ какихъ-нибудь духовныхъ утѣше-ніяхъ и высшихъ надеждахъ. Во-вторыхъ, нѣтъ никакихъ осно-ваній утверждать, чтобы утѣшенія и надежды, воспитываемыя въ дикарѣ религіей, имѣли перевѣсъ надъ огорченіями и опасе-ніями, вызываемыми тѣмъ, что предполагается религіей и къ чему она вызываетъ челоуѣка. Въ третьихъ, для челоуѣка первобыт-наго, живущаго интересами чувственной жизни и столь дорого покупающаго у природы каждое удовлетвореніе своихъ потреб-ностей въ пищу и тому подобномъ, развѣ мимолетныя утѣшенія и смутныя надежды, даваемые религіей, въ состояніи сколько-нибудь замѣнить тѣ лишенія и страданія, которыя присоединя-ются къ другимъ его лишеніямъ и страданіямъ религія?

Что наконецъ касается способности эстетическаго наслажде-нія и эстетическаго творчества, то и эта способность не только бесполезна, но и положительно вредна, мѣшая удовлетворенію насущныхъ потребностей первобытнаго челоуѣка и послѣдую-щихъ его поколѣній. Замѣчательно то, что, какъ справедливо говоритъ г. Анучинъ, у низшихъ челоуѣческихъ племенъ потреб-ность въ удовлетвореніи эстетическаго чувства проявляется да-же сильнѣе, чѣмъ у образованныхъ народовъ, и многіе дикари не задумываясь приносятъ ей въ жертву свой достатокъ, ком-фортъ и даже здоровье ³⁾. Нѣтъ ничего обычнаго среди дикарей, какъ то, что они, движимые потребностью въ украшеніяхъ для своей одежды или для своего тѣла, уступаютъ послѣдній кусокъ съѣстнаго и даже будущую добычу за какую-нибудь бездѣлушку и часто выдерживаютъ изъ-за этого продолжительный голодъ. Чтобы добыть какое-нибудь привычное украшеніе изъ костей

³⁾ Стр. 61 въ 3-й кн. сборника *Природа* за 1876 годъ.

млекопитающихся или рыбъ, дикарь подвергаетъ себя охотно опасности быть истерзаннымъ въ когтяхъ какого-нибудь свирѣпаго звѣря или пожраннымъ китомъ или подобнымъ морскимъ чудовищемъ. А какъ истязуетъ себя человекъ изъ-за разсчитываемой способности? Такъ нѣкоторыя первобытныя племена Америки, Африки и Азии питаютъ, вопреки другимъ первобытнымъ племенамъ, сильное отвращеніе къ волосамъ на тѣлѣ и потому всячески стараются отдѣлаться отъ нихъ. Обыкновеннымъ средствомъ для этого служить вырываніе или уничтоженіе волосъ съ помощью острыхъ осколковъ раковины или кремня, щипчиковъ, ножичковъ, штопорообразнаго инструмента изъ мѣдной проволоки, негашеной извести и т. под.; трудно представить, какія страданія они испытываютъ при совершеніи такихъ варварскихъ операцій, и однакожъ ничто не останавливаетъ поклонниковъ своеобразно понятой красоты. Самоуродованія изъ-за этого же побужденія, кажется, не знаютъ предѣловъ. У дикарей Австраліи мальчику, по прошествіи девяти лѣтъ отъ рожденія его, съ помощью заостренной спицы прободается носовой хрящъ, послѣ чего въ полученную такимъ образомъ дыру втыкается на первое время стержень пера, а позже деревянная палка или кость кенгуру длинная и толстая. Истязаніе маленькаго дикаря на этомъ не останавливается: черезъ два-три года у него вырываются или выбиваются самымъ первобытнымъ способомъ два верхнихъ переднихъ зуба. Далѣе на 18—20 году австралиецъ подвергается новой пыткѣ: съ помощью острыхъ обломковъ раковины или камня проводятъ по кожѣ юноши на плечахъ, спинѣ, на груди, животѣ и ногахъ глубокія царапины или нарѣзы, которыми въ продолженіи нѣкотораго времени не даютъ заживать, искусственно увеличивая раны чрезъ втираніе песку или сока какого-нибудь растенія. Наконецъ чрезъ нѣсколько времени юношу подвергаютъ опасной операціи обрѣзанія. Нужно ли говорить о страданіяхъ и мученіяхъ, сопровождающихъ столь обычное у дикарей явленіе—татуированіе? Обратимъ вниманіе только на то, что выводя на тѣлѣ разные знаки, дикари часто усиливаются придать имъ видъ какого-либо нравящагося имъ животнаго, растенія и т. под. Не менѣе татуировки у дикарей распространенъ обычай прокалывать себѣ носъ, щеки, губы, уши для носенія въ нихъ колецъ, серегъ и другихъ разнообраз-

ныхъ украшеній. Недовольствуясь уродованіемъ ушей, носа щекъ и губъ, многіе народы измѣняютъ искусственнымъ образомъ форму члѣвъ головы—самый мозговой черепъ. Кромѣ урокованія головы люди уродовали и теперь еще уродуютъ талию, (грудь) и ноги. Спрашивается: въ какой же связи съ насущными и плохо удовлетворившимися физическими потребностями существа, отъ котораго произошелъ примитивный человѣкъ, отойти способность обнаруживающаяся этими и другими послѣдствіями? Очевидно здѣсь, если и существуетъ какая-нибудь связь, то — самая неблагоприятная для возникновенія у человѣка способности эстетическаго наслажденія и эстетической производительности. Въ самомъ дѣлѣ, не несравненно ли было бы полезна для нашихъ воображаемыхъ прародителей, а равно и для ближайшихъ ихъ потомковъ, еслибы природа вовсе отозвала имъ въ рассматриваемой способности? Не имѣя ея, человѣкъ лучше бы питался, менѣе рисковалъ бы своей жизнью, болѣе былъ бы здоровъ и не имѣлъ бы лишнихъ огорченій и неприятностей. Что же заставило природу, во всѣхъ другихъ случаяхъ такъ ревниво оберегающую животныя интересы недѣлимыхъ, вдругъ такъ рѣзко измѣниться въ своихъ отношеніяхъ къ примитивному человѣку и къ его прародителямъ? Пусть г. Вагнеръ или какой-либо другой натуралистъ *удовлетворительно* разрѣшитъ этотъ неизбежный и всегда живой вопросъ, и тогда можетъ быть принята разумными людьми гипотеза, будто достаточно было однихъ натуральныхъ дѣятелей для произведенія на свѣтъ человѣка съ отличающимися его не столько физическими, сколько духовными особенностями.

Такимъ образомъ способность составлять представленія о духовномъ, внѣ человѣка находящемся мірѣ и создавать культъ ему ¹⁾, равно какъ способность эстетическаго наслажденія и эсте-

¹⁾ Спенсеръ, Тайлоръ, Лэббокъ, Дарвинъ и другіе думаютъ изъяснить прѣехожденіе у первобытнаго человѣка представленій объ этомъ мірѣ изъ весьма забавныхъ основаній—именно изъ способности видѣть сны и изъ способности усвоить видѣнному во снѣ, благодаря живости воображенія, значеніе реальнаго событія. Противъ такихъ мномо-научныхъ объясненій должно замѣтить слѣдующее. Предположимъ, что человѣкъ видѣлъ сегодня во снѣ своего умершаго родственника, друга или знакомаго и воображалъ его жи-

тическаго творчества, какъ совершенно справедливо думаетъ объ этомъ вмѣстѣ съ знаменитымъ Катражемъ Уоллэсъ, никакимъ образомъ не могла развиться подѣ влияніемъ обычныхъ натуральныхъ дѣятелей. И это должно сказать, рассматривая эти способности только съ точки зрѣнія ихъ полезности или бесполезности для примитивнаго человѣка и его потомковъ. Сравнивая же въ этомъ отношеніи психическую жизнь животныхъ и психическую жизнь человѣка, мы получаемъ новый и притомъ сильнѣйшій аргументъ въ пользу мысли Уоллэса. Дѣло въ томъ, что если эти способности развились въ примитивномъ человѣкѣ и его потомкахъ также, какъ приобретаются по Дарвину всяческія другія особенности въ животныхъ, то и у этихъ послѣднихъ, отъ которыхъ будто бы произошелъ человѣкъ, непременно должны существовать хоть какія-нибудь проявленія рассматриваемыхъ духовныхъ особенностей человѣка. Но можно ли указать въ животныхъ малѣйшіе проблески способности воодушевлять представленія о вѣдѣ человѣка находящемся духовномъ мірѣ и соответственный этому культъ и способности эстетическаго наслажденія и эстетическаго творчества?

Вѣдь. Но вѣдь на другой день онъ нашелъ его трупъ лежащимъ неподвижно на томъ же мѣстѣ. Какъ же онъ тутъ же не убѣдился, что его обманывають сны? Затѣмъ, вѣдь и животныя видятъ сны. Почему же у нихъ нѣтъ вѣры въ продолженіе жизни и по смерти, такъ какъ эта вѣра ничѣмъ не обнаруживается? Далѣе дикарь конечно могъ видѣть себя во снѣ ѣдящимъ вкусное съѣстное и истребившимъ большую дозу лакомыхъ вещей. Такіе сны особенно возможны въ періодъ голодовки. Почему же сильнѣйшій голодь, который онъ чувствовалъ проснувшись, не убѣдилъ его въ томъ, что сонъ—не дѣйствительность? А если дикарь въ этомъ разѣ отличаетъ сонъ отъ дѣйствительности, то почему же онъ такъ легковѣренъ касательно продолженія жизни умершихъ? Спенсеръ объясняетъ это боязнью всегдашней смерти. Странное объясненіе: вѣдь и требуется доказать происхожденіе у дикаря страха предъ окончательнымъ уничтоженіемъ по смерти, такъ какъ вѣра въ посмертную жизнь и боязню окончательнаго уничтоженія суть разные выраженія одного и того же психическаго явленія. Мысль Спенсера есть не отвѣтъ на вопросъ о происхожденіи у человѣка вѣры въ будущую загробную жизнь, а лишь повтореніе этого вопроса въ другихъ словахъ. Съ другой стороны, правда ли, будто дикарь очень боится смерти? Можно бы представить много неоспоримыхъ данныхъ въ пользу мысли, что дикари меньше цивилизованныхъ людей дорожатъ жизнью и боятся смерти. Если они чего

Что касается первой изъ этихъ способностей, то Дарвинъ наклонный проводить аналогіи между предметами, рѣзко отличающимися другъ отъ друга, отваживая почти категорически приписывать долю этой способности животнымъ, ограничившись однако неопредѣленными фразами и голословной ссылкой, обличающими полное его непониманіе существа религіи или нежеланіе понять ее. Вотъ его слова объ этомъ предметѣ. „Религіозное чувство, говоритъ онъ, чрезвычайно сложное дѣло, состоящее изъ любви, полной покорности вышему и тайственному повелителю, изъ глубокаго сознанія зависимости, страха, уваженія, благодарности, надежды на будущее и можетъ-быть еще изъ другихъ элементовъ. Никакое существо не могло испытывать такого сложнаго чувства, пока оно не поднялось до довольно значительной высоты въ умственномъ и нравственномъ развитіи. Мы видимъ впрочемъ нѣкоторое отдаленное сходство съ этимъ душевнымъ состояніемъ въ привязанности собаки къ своему хозяину, соединенной съ полною покорностью, нѣкоторой боязнью и можетъ-быть еще съ другими чувствами. Собака, а равно обезьяна, держитъ себя въ отношеніи къ своему хозяину совершенно иначе, чѣмъ при встрѣчѣ съ своими товарищами. Въ послѣднемъ случаѣ радость не такъ сильна и чувство равен-

боятся, такъ это—окончательнаго уничтоженія по смерти. Но развѣ цивилизованные люди чужды жажды безсмертія? Откуда же она въ нихъ? Вѣдь они умѣютъ различать сонъ отъ дѣйствительности. Такъ несостоятельно мнѣніе Спенсера объ этомъ предметѣ, а между тѣмъ изъ этихъ забавно-страннѣйшихъ основаній онъ думаетъ изъяснить вѣру не только въ безсмертіе усопшихъ, но и вѣру вообще въ бытіе духовнаго міра съ Богомъ, во главѣ его. Не сравненно глубже Спенсера представляютъ дѣло тѣ, кто приписываетъ вѣру въ высшее существо и въ загробное существованіе прирожденнымъ, только одному человѣку дарованнымъ свыше инстинктамъ, которые сами собою никакъ не могли бы возникнуть путемъ развитія живыхъ существъ до человѣка... Какія бы инны сравнительно съ этими мнѣніями ни предлагались для разясненія происхожденія у человѣка вѣры въ высшій духовный міръ, начинаая съ древнихъ языческихъ писателей и оканчивая Фейербахомъ, всѣ эти мнѣнія, заключаая крупицу истины, въ общемъ и главномъ одинаково ненаучны и слѣд. негодны. Этотъ нашъ взглядъ, въ случаѣ чѣхъ-либо возраженій, мы надѣемся всячески оправдать: онъ оправдывается и подтверждается какъ данными исторіи и непосредственнаго наблюденія; такъ и теоретическими твердыми соображеніями.

ства выражается въ каждомъ дѣйствіи. Проф. Браубахъ утверждаетъ даже, что собака смотритъ на хозяина какъ на Бога⁵⁾. Сколько логическихъ несообразностей и даже противорѣчій въ этихъ словахъ знаменитаго натуралиста, объясняющихся единственно напряженіемъ доказать недоказуемое?

Во первыхъ, почему Дарвинъ опустилъ изъ виду, что всякая религія предполагаетъ непременно: а) представленіе о высшемъ существѣ, какъ бы оно грубо ни понималось, существѣ, возвышающемся надъ міромъ и управляющемъ имъ, и затѣмъ о загробной жизни, какъ бы она также грубо ни понималась, б) сознательную и свободную дѣятельность направленную въ исполненію воли этого высшаго существа и захватывающую съ цѣлю преобразованія внутренней міръ человѣка, и наконецъ в) внѣшній культъ съ молитвами, богослуженіемъ и жертвами? Дарвиново же опредѣленіе религіи таково, что въ немъ отпадаютъ и улетучиваются всѣ специфическія особенности, характеризующія религію, если особенно исключить его мысль о высшемъ и таинственномъ повелителѣ, случайно какъбы брошенную и оторванную отъ предполагаемой ея мысли о загробномъ бытіи. Благодаря этому, у Дарвина религіей можетъ быть все, что угодно, въ области человѣческихъ *социальныхъ* отношеній и въ области отношеній прирученныхъ животныхъ къ человѣку. Но вѣдь это значить тоже самое, какъ еслибы кто-нибудь, давши ложное опредѣленіе какой-нибудь группѣ предметовъ, сталъ бы относить къ ней предметы, прямо ей противоположные или по крайней мѣрѣ существенно различающіеся отъ ней. Положимъ, въ опредѣленіи, кторое дѣлаетъ Дарвинъ касательно существа религіознаго чувства, есть черты, находящіяся въ связи съ этимъ послѣднимъ. Но дѣло въ томъ, что онѣ, будучи оторваны отъ того, что составляетъ *sine qua non* религіи, являются способными относиться къ чему угодно.

Во вторыхъ, Дарвинъ самъ себя бичуетъ: то онъ говоритъ, что ни какое существо не можетъ имѣть религіознаго чувства, недостигнувши значительной высоты въ умственномъ и нравственномъ отношеніи, то приписываетъ религіозное чувство

⁵⁾ Стр. 48 и 49 въ 1-мъ томѣ сочиненія о происхожденіи человѣка.

собакамъ и обезьянамъ, которые вовсе не отличаются значительной высотой умственного и нравственного развитія. Есть ли какой-нибудь логическій способ примирить это крупное противорѣчье? Примиреніе невозможно, и потому было бы разумнѣе и слѣдст. научнѣе отказать собакамъ и обезьянамъ въ какомъ бы то ни было религиозномъ чувствѣ. Въ противномъ случаѣ становится непонятнымъ, почему собаки и обезьяны, если онѣ отличаются значительно высокимъ умственнымъ и нравственнымъ развитіемъ, на дѣлѣ ни въ чемъ не обнаруживаютъ этого...

Въ третьихъ, еслибы собаки и обезьяны обладали дѣйствительно чѣмъ-либо въ родѣ религиознаго чувства, то они, не находясь въ обществѣ человѣка, невольно вынуждались бы избирать предметомъ своей привязанности, соединенной съ полной покорностью, нѣкоторой боязнью и можетъ-быть еще съ другими чувствами, какое-нибудь другое животное той же или другой породы. Но то ли мы видимъ? Обезьяна, напримѣръ, нѣтъ отношеній самца къ самкѣ и этой послѣдней къ дѣтямъ, и наоборотъ, не знаетъ и не испытываетъ никакой привязанности, соединенной съ покорностью и т. под., къ другому какому-либо животному. Напротивъ, вмѣсто привязанности, покорности и подобныхъ чувствъ обезьяна испытываетъ совершенно противоположныя чувства къ другимъ животнымъ. Между животными одного и того же вида можетъ еще быть нѣчто въ родѣ дружбы, хотя и обрывающейся при первой брошенной „кости“, что бы мы подъ ней ни разумѣли, но религиозныхъ отношеній не бываетъ и быть не можетъ.

Далѣе, если собака при видѣ хозяина держитъ себя совершенно иначе, чѣмъ при встрѣчѣ съ своими товарищами, то изъ этого рѣшительно не слѣдуетъ, будто она смотритъ на него, какъ на Бога. Сильная радость собаки при встрѣчѣ съ хозяиномъ совершенно понятна, хозяинъ постоянно ее кормитъ и даетъ ей приютъ, а между тѣмъ товарищи ея бываютъ часто претендентами на то самое, къ чему она чувствуетъ влеченіе. Что же касается до того, что въ отношеніи къ хозяину собака не испытываетъ чувства равенства или испытываетъ меньшее этого рода чувство, чѣмъ въ отношеніи къ товарищамъ, то и это ничего не говоритъ въ пользу фантазій Дарвина. Допустимъ, что

у собаки можетъ являться чувство равенства или неравенства. Привыкнуши чувствовать на собственной кожѣ могущество чело-вѣка и власть надъ собою, естественно собака относится къ нему, если онъ ея хозяинъ, иначе, чѣмъ къ товарищамъ, кото-рыхъ силу она еще не испытала или мало испытала. Но дѣло вотъ въ чемъ: доступно ли собакѣ чувство равенства или не-равенства? Это чувство, какъ и всякое другое, не можетъ по-явиться безъ живаго и яснаго сознанія различій самой природы двухъ существъ и свойственныхъ имъ особенностей. Откуда же въ собакѣ возьмется это сознаніе, когда она неспособна ни къ анатомическому, ни къ психологическимъ изслѣдованіямъ? Странно приписывать собакѣ то, чего она даже не можетъ имѣть. То, что Дарвинъ такъ неточно называетъ чувствомъ равенства, есть не иное что, какъ боязнь собаки быть наказанной за ша-лости и нажитыя вслѣдствіе ея привычки держаться извѣстнымъ образомъ. Если бы собака была способна къ чувству равен-ства или неравенства, то она не только въ отношеніи къ сво-ему хозяину, но и въ отношеніи ко *всякому* челоуѣку должна была бы держаться совершенно одинаково. А развѣ это такъ бываетъ? Да и въ отношеніи къ хозяину мнимое чувство не-равенства проявляется развѣ въ томъ, что собака, если ей не грозятъ плеткой или чѣмъ-нибудь другимъ, бросается лизать лицо, прыгаетъ на грудь, залѣзаетъ на одно кресло съ хозяи-номъ, садится на столъ, мѣшаетъ работать и т. д. Хорошо же и выдержано же здѣсь это чувство! Нужно быть очень нераз-борчивымъ въ пониманіи и различеніи вещей, чтобы приписы-вать собакѣ такое сложное чувство, какъ чувство равенства или неравенства въ отношеніи къ окружающимъ существамъ: даже не всякій челоуѣкъ можетъ имѣть осмысленное и живое подобное чувство въ отношеніи къ разнымъ предметамъ. Но если логика воспрещаетъ приписывать собакамъ, а равно и обезьянамъ и другимъ животнымъ разсматриваемое чувство, то какимъ образомъ можно находить въ животныхъ хотя бы са-мые малѣйшіе проблески или задатки религіозныхъ отношеній къ чему бы то ни было? Если бы даже у собаки были на лицо другіе элементы, опредѣляющіе собою возможность религіозныхъ отношеній, — и въ такомъ случаѣ эти послѣдніе немыслимы для ней при отсутствіи способности къ ясному и сознательному

чувствѣ равенства или неравенства. И это вотъ почему религіозное отношеніе предполагаетъ прежде всего живое различіе конечнаго и безконечнаго, правящаго всѣмъ и ничтожнѣйшаго изъ управляемыхъ, всеильнаго и слабаго и т. д. Подожимъ, фетишистъ-дикарь нерѣдко даже наказываетъ своего божка-фетиша въ родѣ рыбьей кости, сучка дерева и тому подобнаго. Но развѣ на самомъ дѣлѣ дикарь видитъ въ этихъ вещахъ свое подлинное божество? Если кто думаетъ такъ, тотъ, значить, вовсе непонимаетъ сущности фетишизма. Дикарь потому только и позволяетъ себѣ такъ обращаться съ фетишами, что съ своей точки зрѣнія видитъ въ нихъ плохихъ исполнителей высшей Воли, передъ которой онъ благоговѣетъ и за неисполненіе которой мститъ...

Наконецъ, мы должны замѣтить вообще, что придавать извѣстнымъ чувствамъ въ животныхъ религіозное значеніе, благодаря тому только, что нѣчто похожее характеризуетъ религіозныя проявленія въ человѣкѣ, значить мыслить по какой-то особой, а не человѣческой логикѣ. Въ самомъ дѣлѣ, въ силу какой логики можно отождествлять боязнь, испытываемую собакой передъ хозяиномъ, съ чувствомъ страха, отличающимъ отношенія человѣка къ высшему существу? Чувствованія человѣческія получаютъ опредѣленный характеръ и различаются одно отъ другаго, смотря потому, какими представленіями они вызываются и сопровождаются. Само же по себѣ ни одно человѣческое чувствованіе не можетъ быть названо ни религіознымъ, ни безрелигіознымъ, ни нравственнымъ, ни безнравственнымъ, ни эстетическимъ, ни антиэстетическимъ. Возьмемъ для примѣра чувство любви или чувство боязни. Любить можно Бога, человѣка, какое-нибудь животное, какую-нибудь вещь; равнымъ образомъ питать боязнь или страхъ можно къ Богу, къ какому-нибудь человѣку, къ какому-нибудь животному, къ какому-нибудь матеріальному предмету или явленію. Кто же изъ отчетливо мыслящихъ людей рѣшится сказать, что каждый видъ этой любви и каждый видъ этой боязни или страха, взятый самъ по себѣ, есть проявленіе религіознаго чувствованія. Проявленіемъ религіозныхъ чувствованій могутъ быть названы лишь чувствованія любви и страха не вообще къ чему бы то ни было, а только и единственно въ отношеніи къ высшему существу и

къ предметамъ религіознаго почитанія. Если бы понимать дѣло такъ остроумно, какъ понимаетъ Дарвинъ, тогда потерялось бы *ослабшее* различіе между чувствами религіозными и нерелигіозными, и пришлось бы называть глубоко-религіознымъ всякаго, кто обнаруживаетъ привязанность и боязнь къ *чему бы то ни было*, хотя бы онъ завѣдомо не зналъ и не могъ знать никакой религіи. Совершенно другое дѣло было бы, если бы Дарвинъ ухитрился доказать, что у собаки или у какого-нибудь другаго животнаго существуютъ или могутъ существовать, представленія о божествѣ и загробной жизни. Тогда онъ въ правѣ былъ бы утверждать, что у собаки или у другаго какого-нибудь животнаго есть религіозныя чувства. Но Дарвинъ не только не доказалъ присутствія у какого-нибудь животнаго указанныхъ представленій, но самъ же отрицаетъ всякую возможность ихъ у животныхъ, говоря: „никогда конечно не думаетъ, чтобы какое-либо животное задавало себѣ вопросъ, откуда оно пришло и куда идетъ, что такое жизнь или что такое смерть“ и т. д. ⁷⁾ И прекрасно! За чѣмъ же было нужно говорить пустяки и имъ соблазнять разныхъ мало и плохо разсуждающихъ людей? Впрочемъ Дарвинъ, сказавши умное и правдивое слово, сейчасъ же торопится испортить полученное отъ этого слова хорошее впечатлѣніе: „наклонность дикарей воображать, что видѣніе предметовъ и явленія природы одушевлены духовными или живыми силами, можетъ быть, мнѣ кажется, говорить онъ, до некоторой степени объяснена слѣдующимъ маловажнымъ случаемъ, которому я самъ былъ свидѣтелемъ“ ⁸⁾. Какой же это случай? Тотъ только, что собака Дарвина, замѣтивши, что раскрытый зонтикъ случайно пошевелился отъ дуновенія легкаго вѣтра, сердито заворчала и залаяла. „Вѣроятно, объясняетъ Дарвинъ, собака быстро рассудила, что движеніе зонтика, совершившееся безъ всякой видимой для ней причины, обличаетъ присутствіе какого-нибудь неизвѣстнаго живаго существа“ ⁹⁾. Всего удивительнѣе здѣсь то, что приведенный Дарвиномъ примѣръ совер-

⁷⁾ Сочиненіе о происхожденіи человека стр. 44.

⁸⁾ Ibid. стр. 47;

⁹⁾ Ibid. стр. 48.

шенно идти въ разрѣзъ съ мыслию, которую онъ долженъ быть подтверждать. Своимъ примѣромъ Дарвинъ хотѣлъ показать, что и животныя способны предполагать въ предметахъ и явленіяхъ внѣшняго міра какую-либо живую силу, какія-либо личныя духовныя существа, а показавъ совсѣмъ другое,—именно, что собака предполагаетъ присутствіе живаго существа не въ *самыхъ* предметахъ и явленіяхъ природы, но *оно* или *волея* ихъ, а съ другой стороны, что она предполагаетъ присутствіе *вообще* на *какомъ-либо* духа, но *реальнаго* существа—или чловѣка или собаки или кошки и т. д. Какъ видимъ, ничто, даже явное по-праніе требованій логики не помогаетъ Дарвину доказать существованіе у животныихъ способности въ составленіи представленій о божествѣ или о внѣ ихъ находящемся духовномъ мірѣ. Если же животныя лишены этой, существеннѣйшей въ данномъ случаѣ способности, то откуда же у животныихъ возьмется религіозныя чувствованія? Не изъ ничего же и не изъ пустоты же они возникаютъ.

Могутъ впрочемъ сказать, что и нѣкоторыя высшія чловѣческія расы не обладаютъ религіозными представленіями, а слѣдовательно не имѣютъ и сопровождающихъ ихъ религіозныхъ чувствованій. Можно говорить что угодно, лишь бы высказываемое было основательно, подтверждаясь въ данномъ случаѣ несомнѣнными и строго обследованными фактами. Но гдѣ же они—эти факты? Строго говоря, ихъ не было и нѣтъ. Въмѣсто личныихъ сужденій по этому щекотливому вопросу мы сошлемся на свидѣтельства ученыхъ, безпристрастіе которыхъ въ данномъ случаѣ стоитъ выше всякаго сомнѣнія. „Иногда утверждали, говорятъ Вундтъ, будто есть народы, неимѣющіе никакихъ религіозныхъ представленій. Говорили, что такое совершенное отсутствіе религіи нашли именно у самыхъ неразвитыхъ естественныхъ народовъ—у нѣкоторыхъ племенъ на островахъ Южнаго Океана и въ Юго-Западной Африкѣ. Но болѣе тщательное наблюденіе *всегда* открывало даже у *самыхъ грубыхъ* дикарей такіе нравы и обычаи, изъ которыхъ можно категорически заключать о существованіи у нихъ религіозныхъ представленій, хотя и весьма несходныхъ съ нашими. Часто это-то несходство и было причиною того, что ихъ вовсе не замѣчали. Поэтому можно сказать съ величайшей вѣроятностью, что ре-

лигіозное чувство есть *общее* свойство *всего* человеческого рода“⁹⁾. Въ этомъ же духѣ говоритъ о занимающемъ насъ предметѣ и Тэйлоръ, приводящій рядъ фактовъ, доказывающихъ, какъ часто ошибались путешественники и другіе люди, отрицая у какихъ-либо грубыхъ дикарей существованіе религіи тогда—какъ она несомнѣнно у нихъ существуетъ¹⁰⁾. Спенсеръ по крайней мѣрѣ колеблется допустить существованіе какихъ-либо безрелигіозныхъ дикихъ народовъ и скорѣе склоняется къ противоположному мнѣнію—именно къ мнѣнію о всеобщности религіи. Вотъ слова Спенсера: „Религіозныя идеи того или другаго рода если не вполнѣ, то почти всеобщы. Впрочемъ, еслибъ даже было правда, что существуютъ племена дикарей, неимѣющихъ ничего такого, что бы мало-мальски намекало на теорію твореній, и если бы даже было несомнѣнно, что только на известной ступени интеллектуальнаго развитія становится возможнымъ появленіе этой теоріи въ ея первобытной формѣ, выводъ на дѣлѣ остался бы тотъ же самый. Принимая, что у всѣхъ народовъ, достигшихъ известной степени умственнаго развитія, являются смутныя понятія о происхожденіи и таинственной природѣ окружающихъ предметовъ, мы тѣмъ самымъ предполагаемъ, что подобныя понятія суть *необходимый* продуктъ развивающаго мышленія“¹¹⁾. Нѣкоторое колебаніе Спенсера въ при-

⁹⁾ Душа человѣка и животныхъ. Пер. съ нѣм. 2-й томъ стр. 279 и 280.

¹⁰⁾ Первобытная культура. Пер. въ англ. языка. 1-й томъ стр. 2 и др. во 2-й части.

¹¹⁾ Основныя начала. 7-й выпускъ. Стр. 14. Пер. съ англ. языка. Спенсеръ распространяетъ идею всеобщности религіи и на всѣ послѣдующія времена. Рекомендуемъ сторонникамъ односторонняго позитивизма обратить должное вниманіе на слѣдующія слова Спенсера. „Положительное знаніе, говоритъ Спенсеръ не наполняетъ и *никогда* не можетъ наполнить всей области возможнаго мышленія. На самой крайней границѣ открытія возникаетъ и *всегда* *долженъ* возникнуть вопросъ: что же лежитъ далѣе? Относительно науки, какъ сокрыты, постепенно расширяющейся, мы можемъ сказать, что *всякое* прибавленіе къ ея поверхности приводитъ ея въ *наибольшее* соприкосновеніе съ окружающимъ незнаніемъ. Поэтому *всегда* должны существовать два едособа умственной дѣятельности. Во все будущее время, какъ и теперь, умъ человеческій можетъ заниматься не только явленіями уже известными, но и тѣмъ неизвѣстнымъ „ничто“, на которое *указываютъ* явленія и ихъ отношенія. Отсюда всегда будетъ мѣсто для религіи (Ibid. стр. 17 и 18).

навін всеобщности религіи изъясняется очень просто: онъ хочетъ искать въ религіозныхъ представленіяхъ самыхъ грубыхъ дикарей представленія о твореніи, которое (представленіе) слишкомъ возвышенно и глубоко для мысли дикаря. Понятно, этого колебанія совѣмъ не было бы, еслибы Спенсеръ не усваивалъ религіи, какъ непремѣнной ея принадлежности, ученія о твореніи. Что насчетъ Лаббока, на котораго часто ссылаются въ доказательство отсутствія у многихъ дикарей религіозныхъ представленій, то этотъ послѣдній относительно этого предмета говоритъ слѣдующее: „Въ дѣйствительности вопросъ о повсемѣстномъ распространеніи религіи въ человѣчествѣ въ значительной степени является вопросомъ опредѣленія этого слова. Если простое ощущеніе страха и признаніе того, что вѣроятно есть нѣкоторые другія существа могущественнѣе человѣка, можно считать уже религіей, въ такомъ случаѣ конечно мы должны допустить, что религія свойственна всему человѣчеству. Но если принять такое опредѣленіе религіи, то намъ нельзя будетъ смотрѣть на нее, какъ на особенность, исключительно свойственную человѣку: мы должны будемъ допустить тогда, что чувство лошади или собаки къ своему хозяину имѣетъ подобный же характеръ и что лай собаки на луну есть своего рода актъ поклоненія“¹²⁾. Но спрашивается: развѣ дикарямъ свойственна такого рода религія? Самые трезвые и объективные писатели допускаютъ, что даже представленіе объ одномъ верховномъ Богѣ, рядомъ съ вѣрою въ загробную жизнь, нечуждо самымъ низшимъ ступенямъ религіознаго культа. Такъ, говоритъ Вундтъ, по согласному свидѣтельству добросовѣстныхъ наблюдателей, между всеми природными племенами негровъ распространена вѣра въ высочайшаго Бога, Творца и Хранителя міра, котораго они называютъ владыкою и царемъ неба, а равно другомъ человѣка¹³⁾. Что означаетъ этотъ знаменательный фактъ? Одна уже возможность его заставляетъ осторожнѣе относиться къ разсказамъ о такихъ дикаряхъ, которые будто бы въ своей религіозной жизни не идутъ дальше неопредѣленныхъ

¹²⁾ Начало цивилизаціи. Переводъ съ англ. языка. стр. 152.

¹³⁾ Душа человѣка и животныхъ. Стр. 3 и 4 во 2-мъ томѣ.

ощущеній отража и смутныхъ представленій о чемъ-то высшемъ ихъ. Если не менѣе грубые дикари оказываются способными подняться до такой высокой и совершенной идеи, какъ идея негровъ и другихъ дикарей о единомъ Владыкѣ міра, то становится затруднительною для пониманія неспособность другихъ дикарей выработать гораздо менѣе совершенныя религиозныя представленія. Это тѣмъ болѣе являться страннымъ, что какъ свидѣтельствуютъ геологическія изысканія, первобытные люди каменнаго, а тѣмъ болѣе послѣдующихъ періодовъ имѣли представленія о высшемъ безконечномъ Существомъ и вѣру въ загробную жизнь. Чѣмъ же объяснить, что первобытный человѣкъ имѣлъ сравнительно очень возвышенныя религиозныя представленія, а современные дикари по своимъ религиознымъ представленіямъ якобы напоминаютъ лошадей или собакъ? Вѣдь не даромъ же протекли и для низшихъ человѣческихъ расъ цѣлыя тысячелѣтія. Уже есть ли основанія довѣрять разнымъ рассказамъ объ отсутствіи у дикарей религиозныхъ представленій въ ихъ подлинномъ смыслѣ? Не ограничиваясь ссылкой на приведенныя слова Вундта и другихъ, мы должны затѣнуть слѣдующее по поводу мысли, къ которой такъ близокъ Леббокъ—именно мысли, будто атеизмъ есть естественное состояніе дикаря и непрощеннаго ума. Если бы это было справедливо, въ такомъ случаѣ не только обитатели самыхъ древнѣйшихъ изъ извѣстныхъ намъ періодовъ, но и современные дикари, за самыми ничтожными исключеніями, не обладали бы религіей. Между тѣмъ какъ относительно отсутствія у дикарей религіи дѣло подлежитъ еще провѣркѣ и сомнѣнію, существованіе у хорошо извѣстныхъ дикарей религіи, равно какъ у первобытнаго человѣка, составляетъ фактъ неоспоримый. Какимъ же логическимъ процессомъ мысли можно дойти до того взгляда, къ которому такъ близокъ Леббокъ? Если подавляющее большинство низшихъ человѣческихъ расъ съ первобытными людьми имѣютъ религиозныя вѣрованія, то это скорѣе заставляетъ сказать, что религія всеобщее явленіе и среди некультурныхъ народовъ. Мыслить обратно становится не болѣе, какъ болѣзненнымъ движеніемъ мысли. Положимъ, Леббокъ ссылается на нѣкоторыхъ дикарей, о которыхъ будто бы положительно извѣстно, что они чужды всякой религіи. Но это даетъ ли право для заключенія о

томъ, что атеизмъ—естественное состояніе дикаря? Если бы даже и было доказано самымъ неопровержимымъ образомъ, что нѣкоторые дикія племена чужды религіи, указанное заключеніе изъ этого факта никакимъ образомъ не вытекаетъ бы. Развѣ изъ того факта, что встрѣчаются люди отъ природы глухіе, нѣмые слѣпые и т. д., что-нибудь включаетъ, что всѣ люди глухи, нѣмы, слѣпы? Никто не станетъ спорить противъ того, что не только отдѣльный человѣкъ, но и цѣлыя дикія племена, подъ вліяніемъ какихъ-нибудь неблагоприятныхъ условій, могутъ утратить религію или не развить въ себѣ религиозной способности. Но какъ же изъ этого слѣдуетъ, будто безрелигиозное состояніе есть *естественное* состояніе грубѣйшихъ дикарей? Плохо же понимаетъ слова: *естественное состояніе* тотъ, кто говоритъ это. Естественное состояніе предполагаетъ не умаленіе, а развитіе, хотя бы слабое и несовершенное, всѣхъ природныхъ задатковъ и способностей. Но справедливо ли еще, будто упоминаемые Леббономъ дикари чужды религиозныхъ представленій? Мы имѣемъ основанія крѣпко сомнѣваться въ этомъ. Леббонъ со словъ другихъ ссылается напр. на австраійцевъ, какъ на лишенныхъ религиозныхъ представленій. Между тѣмъ болѣе серьезное изученіе австраійцевъ показало, что даже наиболѣе въ матеріальномъ отношеніи безпомощныя и въ умственномъ отношеніи неразвитыя австраійскія племена имѣютъ довольно чистыя религіозныя понятія: у всѣхъ племенъ Австраліи открыто вѣрованіе въ духа добраго и злаго, изъ которыхъ первый въ окрестностяхъ Сиднея называется Коайинъ, а второй—Потоайянь; на ряду съ высшими божествами у нихъ находятъ и второстепенныхъ, кановы, вангулы, балумбалы и т. п.; погребеніе умершихъ сопровождается религіозными церемоніями, проистекающими изъ вѣрованій въ будущую посмертную жизнь. Послѣ всего сказаннаго мы имѣемъ право принять за несомнѣнное, что мысль объ отсутствіи у какихъ-либо низшихъ человѣческихъ расъ религиозныхъ представленій и слѣдовательно религіозныхъ чувствованій есть ошибочная и можетъ быть разсматриваема или какъ плодъ недостаточнаго изученія тѣхъ или другихъ дикихъ племенъ, или какъ результатъ предвзятыхъ и пристрастныхъ, а слѣдовательно противонаучныхъ возраженій.

Итакъ, въ отношеніи религіозныхъ вѣрованій и религіознаго культа предшествующія разсужденія привели насъ къ тому неоспорному выводу, что между тѣмъ какъ въ человѣчествѣ религія составляетъ постоянный не исчезающій спутникъ ея развитія, въ животныхъ нельзя указать какихъ бы то ни было проявленій религіозности и малѣйшихъ проблесковъ религіозной способности. Религія воздвигаетъ непроходимую пропасть между животными и человѣкомъ. Г. Вагнеръ, несмотря на энергическое указаніе Уоллеса, позволилъ себѣ искусный стратегическій маневръ, незаглянувъ даже въ эту пропасть. Если нашъ ученый хочетъ устранить взглядъ Уоллеса, раздѣлившаго и раздѣленный весьма крупными учеными, онъ долженъ не только заглянуть въ эту пропасть, но и закрыть ее. Съ своей стороны, имѣя въ виду важное значеніе религіознаго элемента въ вопросѣ о происхожденіи человѣка отъ какого-нибудь животнаго, мы намѣренно выдвинули его на подобающее ему мѣсто изъ того темнаго угла, куда было помѣстили его нашъ отечественный натуралистъ. Пусть этотъ послѣдній потрудится разъяснить не съ помощью ничего не говорящихъ общихъ фразъ, а путемъ серьезнаго и обстоятельнаго анализа слѣдующихъ два капитальныхъ недоумѣнія: во-первыхъ, ради какой непосредственной и осязательной пользы природа одарила примитивнаго человѣка и его ближайшихъ потомковъ способностью и потребностью создавать религіозныя представленія и религіозный культъ; во-вторыхъ, какимъ образомъ, отправляясь отъ наличныхъ способностей и потребностей свойственныхъ животнымъ, природа мало-по-малу дала человѣку то, чѣмъ не имѣютъ теперь никакія животныя и чѣмъ обладаетъ исключительно только человѣкъ? Неудовлетворительное разрѣшеніе только этихъ двухъ вопросовъ ниспровергаетъ все остальныя объясненія г. Вагнера касательно происхожденія у человѣка извѣстныхъ этическихъ особенностей, если бы эти объясненія и были справедливы.

За одной роковой трудностью для нашего ученаго возстаетъ и другая. Это—существованіе у животныхъ способности эстетическаго наслажденія и эстетическаго творчества. Появленіе этой способности у человѣка, если онъ не организованъ спеціально высшей Силою, предполагаетъ существованіе ея, хотя бы

и въ элементарной формѣ, у животныхъ. Но есть ли она у нихъ на самомъ дѣлѣ? Дарвинъ пытается доказать присутствіе ея у животныхъ. Посмотримъ, насколько ему это удалось.

Вотъ аргументація Дарвина. „Эстетическое чувство, говорятъ онъ, тоже было провозглашено, какъ исключительная особенность человѣка. Но если мы обратимъ вниманіе на то, что самцы птицъ наизвѣстно распускаютъ свои перья и щеголяютъ яркими красками передъ самками, тогда какъ другія птицы не имѣющія красивыхъ перьевъ не кокетничаютъ такимъ образомъ, то не будемъ конечно сомнѣваться, что самки любятъ красоту своихъ самцовъ. Тоже можно сказать и относительно пѣнія птицъ. Пѣсныя самцовъ въ пору любви несомнѣнно нравятся самкамъ. Еслибъ самки птицъ были неспособны дѣлать яркія краски, красоту и пріятный голосъ самцовъ, всѣ старанія и хлопоты послѣднихъ очаровать ихъ этими свойствами были бы потеряны, а этого конечно нельзя предположить. Наконецъ, нѣкоторые колибри, украшающія свои гнѣзда ярко окрашенными предметами, ясно доказываютъ, что онѣ имѣютъ понятіе о красотѣ. Понятіе о прекрасномъ, по крайней мѣрѣ насколько оно относится къ женской красотѣ, не имѣетъ опредѣленнаго характера у людей. Съ другой стороны, судя по отвратительнымъ украшениямъ и столь же отвратительной музыкѣ, восхищающимъ большинство дикарей, можно было бы сказать, что ихъ эстетическія понятія развиты менѣе, чѣмъ у иныхъ низшихъ животныхъ, какъ напр. птицъ“¹⁴⁾. Эта аргументація Дарвина въ пользу существованія у животныхъ эстетическаго чувства намъ представляется весьма шаткою и легко разрушающеюся.

Вопервыхъ, является непонятнымъ и необъяснимымъ, почему природа снабдила эстетическимъ чувствомъ только птицъ, тогда какъ сравнительно съ другими животными онѣ вовсе не отличаются большимъ богатствомъ ума и другихъ способностей? Ужъ если природа задумала одарить эстетическимъ чувствомъ животныхъ, то она должна бы въ этомъ случаѣ сообразоваться съ размѣрами другихъ главнѣйшихъ способностей въ животномъ.

¹⁴⁾ О происхожденіи человѣка стр. 45. и 46. въ 1-мъ томѣ.

Вѣдь эстетическое чувство, какъ только чувство, можетъ овойственнымъ ему образомъ проявляться только въ связи съ другими способностями. Да и если человѣкъ, какъ думаетъ Дарвинъ, произошелъ отъ обезьянообразнаго животнаго, то не свойственнѣ ли всего обезьянамъ отличаться присутствіемъ развитаго эстетическаго чувства? И однакожь оказывается, природа обогнала ихъ. Какъ же все это объяснять защитники Дарвина? Во вторыхъ, почему у птицъ проявленія навязываемаго имъ эстетическаго чувства приурочены только къ половымъ процессамъ ихъ жизни? Вѣдь этого рѣшительно не требуетъ и не можетъ требовать эстетическое чувство. Напротивъ этимъ оно связывается и затемняется. У дикарей, какъ бы грубы они ни были, эстетическое чувство имѣетъ совершенно иное примѣненіе и проявленіе кромѣ отношеній своихъ къ половымъ влеченіямъ. Не говоря уже о современныхъ низшихъ человѣческихъ расахъ, даже первобытный человѣкъ древнѣйшихъ геологическихъ формаций любилъ дѣлать изображенія животныхъ на костяныхъ пластинкахъ, придавать изящный видъ употребляемымъ имъ вещамъ и т. д. Въ третьихъ, почему же у птицъ только самки одарены эстетическимъ чувствомъ? Что за странная привилегія дамамъ въ царствѣ животныхъ! Еслибы самцы одарены были эстетическимъ чувствомъ, то очевидно самки тоже должны были бы имѣть и болѣе красивое опереніе и способность къ пѣнію или что-нибудь другое, чѣмъ бы они затрогивали въ самцахъ не одинъ половой инстинктъ, но и эстетическое чувство. Впрочемъ, Дарвинъ и не рѣшается приписывать самцамъ эстетическое чувство. Прекрасно! Но въ такомъ случаѣ откуда же у самцовъ берется желаніе соблазнить самокъ красивой окраской перьевъ и пѣніемъ? Если они лишены эстетическаго чувства, то въ нихъ непонятно и желаніе дѣйствовать на невѣдомое имъ чувство. Да и правда ли, будто самка способна увлекаться скорѣе всего красивымъ опереніемъ или мастерскимъ пѣніемъ? Вѣдь это требовалось бы доказать. Наилучшимъ опереніемъ и пѣніемъ отличаются сравнительно съ самкой и пѣтухи. Однако обладателемъ курицы бываетъ сильный, но не красивый и не мастеръ въ пѣніи пѣтухъ. Съ другой стороны, куры нерѣдко проникаются расположеніемъ не къ красивому и горластому пѣтуху, а къ какому-нибудь противоположныхъ ка-

чествъ самцу. Не тоже ли самое случается и должно случаться и среди другихъ птицъ? Желаніе обольщать самокъ красивымъ опереніемъ и пѣніемъ, будто бы свойственное самцамъ-птицамъ, не скорѣ ли поэтому составляетъ выдумку или фантазію Дарвина? Мы въ этомъ совершенно убѣждены. Тотъ фактъ, что самцы распускаютъ передъ самками свои перья, какъ бы щеголяя ими, и въ періодъ любви поютъ съ особеннымъ задоромъ, самъ по себѣ нисколько не свидѣтельствуетъ о присутствіи у птицъ эстетическаго чувства. Волячески топорщатся, распускаютъ крылья, чирикаютъ и продѣлываютъ разные пассажи даже воробьи, когда они переживаютъ періодъ полового возбужденія. Но неужели и они дѣлаютъ все это съ сознательной и напередъ рассчитанной цѣлью пѣнить самокъ? Вѣдь имъ пѣнить совершенно нечѣмъ: самки имѣютъ такое же незавидное оперенье, такъ же неискусно чирикаютъ и т. под. Но скажутъ, почему же однако нѣкоторыя птицы поютъ только въ періодъ любви и насиживания самою яицъ? Да ужъ во всякомъ случаѣ не изъ побужденій эстетическаго чувства. Дарвинъ просто смѣшиваетъ пріятное чувственное ощущеніе съ эстетическимъ чувствомъ, забывая, что то и другое весьма и весьма различны. Если объявлять указываемыя Дарвиномъ явленія эстетическимъ чувствомъ, тогда нельзя получить удовлетворительнаго отвѣта на поставленные нами вопросы: почему природа снабдила этимъ чувствомъ только птицъ и притомъ специально самокъ? Почему обнаруженія эстетическаго чувства замкнуты въ спеціальныя и исключительныя предѣлы? Да и независимо отъ этого нѣтъ основаній приписывать животнымъ эстетическое чувство.

Еслибы оно было въ животныхъ, то оно побуждало бы ихъ усовершенствоваться въ художественномъ отношеніи и собственную фигуру и свой напр. голосъ и пѣніе и видѣнію обстановку. Но дѣлаетъ ли это какое-либо изъ животныхъ? Очевидно, нѣтъ. Возьмите напр. пѣніе соловья? Соловей поетъ теперь также, какъ пѣлъ тысячи лѣтъ тому назадъ. Находясь въ одной комнатѣ съ чижами, синицами и т. д., соловей не только не старается усовершенствовать свое пѣніе, но часто разучивается, какъ ему должно пѣть, и усваиваетъ манеру пѣнія, свойственную чижу, синицѣ или другой какой-нибудь птицѣ. Скворецъ одинаково подражаетъ пѣнію соловья, пѣтуха и т. под., ржанью лошади, бле-

нью овды, сырпу намазаной телѣги и т. д. Тѣмъ, болѣе животныя не прибѣгаютъ къ какимъ-либо украшеніямъ собственной фигуры и не преобразуютъ окружающей обстановки въ интересахъ художественныхъ. Между тѣмъ, еслибы они обладали эстетическимъ чувствомъ, то непремѣнно проявляли бы активную или производительную его сторону. Далѣе, самъ же Дарвинъ говоритъ, что ни одно изъ животныхъ не способно восхищаться такими картинами, какъ ночное небо, красивый пейзажъ и т. д.¹⁵⁾ Но если такъ, то на какомъ же основаніи онъ приписываетъ птицамъ эстетическое чувство? Если птица, въ силу будто бы свойственнаго ей эстетическаго чувства, способна наслаждаться зрѣлищемъ игры и сочетанія красокъ на перьяхъ и изящнымъ пѣніемъ, то почему же это чувство дѣлаетъ животное совершенно равнодушнымъ къ прекрасному цвѣту неба, къ роскошн поразительныхъ красокъ на лугу, усѣянномъ цвѣтами, и т. д.? Еслибы еще птица или другое животное оказывались неспособными наслаждаться музыкой, картиной художника, статуей и т. под., это было бы еще понятно: у животного, или птицы нѣтъ для этого воспримчивости, обуславливающей складомъ ума, образованіемъ и т. д.; неспособность же наслаждаться цвѣтомъ неба, полевымъ ковромъ и т. под. загадочна; она можетъ имѣть свою причину только отсутствіе всякаго эстетическаго чувства. Вопреки странному мнѣнію Дарвина¹⁶⁾, не только необразованные люди въ родѣ крестьянъ, итцанъ и т. д. въ цивилизованныхъ странахъ, но даже самые грубые дикари способны восхищаться и восхищаются и прелестями ночнаго неба и прелестями какаго-либо хорошаго пейзажа. Это можно доказать не только содержаніемъ пѣсень, употребляющихся у нихъ, но, что особенно важно, найденными рисунками, сохранившимися въ недрахъ земли отъ первобытныхъ грубыхъ народовъ каменнаго и послѣдующихъ періодовъ. Дарвинъ, къ прискорбію, рѣшился сказать завѣдомую ложь, лишь бы отстоять существованіе у животныхъ эстетическаго чувства. Иначе

¹⁵⁾ Стр. 45 въ 1 т. сочиненія о происхожденіи человѣка.

¹⁶⁾ Дарвинъ утверждаетъ, будто наслажденіе ночнымъ небомъ, прекраснымъ пейзажемъ недоступны дикарямъ и необразованнымъ людямъ (ibid., стр. 45 же).

мы не можемъ объяснить его категорическаго заявленія, будто необразованные люди и дикари не наслаждаются и не могутъ наслаждаться видами ночнаго неба, красиваго пейзажа и т. под. Быть же не можетъ въ самомъ дѣлѣ, чтобы онъ не зналъ противнаго его словамъ. Если же, по его собственному признанію, животныя не знаютъ самыхъ сподручныхъ наслажденій эстетическаго чувства, то не подрываетъ ли онъ тѣмъ и безъ того держащейся на воздухѣ мысли своей о существованіи этого чувства у животныхъ? Эстетическое чувство не есть какая-нибудь мертвая или неподвижная сила, которая всегда и неизмѣнно находила бы себѣ удовлетвореніе въ пѣньи только сама или только въ его опереніи. Проявляясь же только такимъ образомъ какъ оно будто бы проявляется у птицъ, эстетическое чувство въ дѣйствительности не есть эстетическое чувство. Да и откуда этому чувству взяться у животныхъ? Эстетическое чувство предполагаетъ мысль или идею объ изящномъ, т.-е. болѣе или менѣе ясное сознаніе гармоніи между внѣшней стороной вещи и ея предполагаемой сущностью. Но не самъ ли Дарвинъ отрицаетъ у животныхъ способность размышлять о подобныхъ вещахъ? А если такъ, то не зачѣмъ и приписывать животнымъ то, чего они даже не могутъ имѣть, а должно всегда различать пріятное шекотаніе нервовъ у животнаго, чѣмъ бы это шекотаніе ни возбуждалось, отъ эстетическаго чувства. Тогда надлежащимъ образомъ будутъ поняты и такія явленія, какъ напр. веселое и доброе настроеніе лошади во время музыки, прислушивание къ музыкѣ извѣстнаго рода змѣй и т. д., и будутъ поставляемы не въ особую категорію сравнительно напр. съ чувствомъ, которое испытывалъ помѣщикъ времяя крѣпостнаго права, когда ему дворовые люди чесали пятки...

Напрасно наконецъ Дарвинъ указываетъ на разнообразіе и часто грубое направленіе вкуса у людей: это свидѣтельствуетъ скорѣе противъ его мысли о существованіи у животныхъ эстетическаго чувства. Что касается разнообразія и грубости въ понятіяхъ о прекрасномъ, то это разнообразіе и эта грубость вполне понятны тамъ, гдѣ есть дѣйствительно эстетическое чувство, а не какой-нибудь слѣпой инстинктъ, заставляющій дѣйствовать животное всегда извѣстнымъ неизмѣнно-одинаковымъ образомъ. Эстетическое чувство есть только способность вос-

принимать впечатлѣнія прекраснаго, наслаждаться имъ и стремиться къ нему. Какъ и всякая живая, предназначенная къ безмѣрному или безграничному развитію способность, эстетическое чувство должно мало-по-малу раскрывать свою природу, а не сразу же вынаруживать все, къ чему оно только можетъ быть способнымъ. Въ противномъ случаѣ не могло бы быть и рѣчи о его развитіи и объ исторіи этого развитія. Само собою разумѣется, что эстетическое чувство въ своемъ развитіи зависитъ отъ разнообразныхъ условій и обстоятельствъ, которыя могутъ сообщать ему то или другое направленіе и внѣшнее выраженіе. Поскольку будутъ различны между собою эти условія и обстоятельства, постольку могутъ быть и бывають различны по своему характеру и проявленіи эстетическаго чувства. Качественный характеръ проявленій эстетическаго чувства зависитъ отъ умственнаго и нравственнаго развитія чловѣка. Этотъ послѣдній, будучи мало развитъ или вовсе неразвитъ въ умственно-нравственномъ отношеніи, будетъ имѣть конечно очень несостоятельныя или грубыя понятія объ изыщномъ и неизыщномъ. Но можно ли ожидать въ такомъ случаѣ, чтобы эстетическое его чувство не дѣйствовало подъ вліяніемъ этихъ несостоятельныхъ или грубыхъ понятій? Вотъ гдѣ источникъ разнообразія и грубости въ проявленіяхъ эстетическаго чувства. Но это разнообразіе и эта грубость въ обнаруженіяхъ эстетическаго чувства у дикарей и другихъ людей отнюдь не даютъ права унижать ихъ за это передъ животными. Пусть пчела строитъ самыя искусныя соты; пусть соловей поетъ свои очаровательныя пѣсни. Кто же однако рѣшится сказать, если дать себѣ трудъ серьезно поразмыслить, будто самый грубый дикарь, умѣющій кое-какъ приготовить себѣ жалкую хижину и составившій самую незатѣливую пѣсню, стоитъ ниже пчелы и соловья? Пчела, какъ ни искусно строитъ свои соты, дѣлаетъ это безсознательно и не обнаруживаетъ въ этомъ никакой самодѣятельности. Природа вложила въ пчелу, невѣдомо для ней самой, тонкій строительный инстинктъ, и вотъ, рабски и слѣпо покаяясь этому инстинкту, пчела цѣлыя тысячелѣтія дѣлаетъ то, чего она рѣшительно не понимаетъ. Приходитъ ли ей мысль дѣлать исправленія и улучшенія въ постройкѣ сотовъ? Конечно, нѣтъ. Что есть красиваго и некрасиваго въ архитектурѣ сотовъ, пчела не только

этого не вѣдаетъ, но не задается и самымъ вопросомъ объ этомъ. По всему этому, какъ одна пчела строить свои соты, такъ строить всегда и прежде строила и другая, не задаваясь мыслью о соперничествѣ въ лучшей постройкѣ сотовъ. Но можноли тоже самое сказать о дикарѣ, строящемъ хижину самымъ первобытнымъ способомъ? О дикарѣ должно сказать какъ разъ противоположное. Пусть хижина дикаря въ сравненіи съ сотами пчелъ представляетъ самое несовершенное архитектурное произведеніе. Однакожь, принимая во вниманіе то, что дикарь самъ пришелъ къ мысли строить хижину, самъ придумалъ планъ ея, самодѣтельно его выполнилъ и вносить всяческія усовершенствованія въ свое дѣло, мы не можемъ не отдать *безусловную* преимущества съ этой стороны хижинѣ дикаря. Тоже самое мы должны сказать и касательно сравнительнаго достоинства пѣннн соловья и дикаря. Пѣніе соловья — чисто рефлексивное явленіе, вызванное не самодѣтельностью этой птицы, а составляющее даръ природы, непосредственное сознаниемъ ни смысла его, ни цѣли, неподвергаемое качественной оцѣнкѣ со стороны поющаго и невызывающее этого послѣдняго на какія-нибудь усовершеннія въ немъ. Сколь противоположно въ этомъ отношеніи сравнительно съ пѣніемъ соловья пѣніе дикаря! Пѣснь дикаря, представляющая собою продуктъ духовной самодѣтельности его, ясная ему по своему смыслу и цѣли, оцѣниваемая имъ въ качественномъ ея отношеніи и способная всячески совершенствоваться, служить вмѣстѣ съ строительной способностью, о которой только-что было говорено, яркимъ и неотразимымъ свидѣтельствомъ присущаго человѣку эстетическаго творчества, а не одной способности приятно раздражаться подъ впечатлѣніемъ пріятнаго. Но *только* тамъ, гдѣ есть проблески этого творчества, можетъ существовать и эстетическое чувство. Не странно ли послѣ всего этого встрѣчаться съ мыслью, будто и у животныхъ есть эстетическое чувство? Чего только не придумаетъ не критическая и предзанятая мысль!

Итакъ приходится отказать всѣмъ животнымъ не только въ какикъ-либо задаткахъ религіознаго чувства, но и въ эстетическомъ чувствѣ, если подъ этимъ послѣднимъ не разумѣть всякаго пріятнаго ощущенія, вызываемаго даже чесаніемъ пятокъ и тому подобными вещами. Но кто же мало-мальски разсуждаю-

щій рѣшится смѣшивать и отождествлять эти разнородныя явленія? Но если такимъ образомъ животныя совершенно лишены эстетическаго чувства, то какъ же г. Вагнеръ объяснить происхожденіе его у человѣка примитивнаго и у его дальнѣйшихъ потомковъ? Мы уже знаемъ, что природа, одаривъ человѣка эстетическимъ чувствомъ, не только не дала ему какого-нибудь преимущества передъ животнымъ въ борьбѣ за существованіе, но и обезсилила его, заставивъ ради удовлетворенія этого чувства отказываться себѣ въ необходимомъ для его благобытія и рисковать здоровьемъ и жизнью. Почему же природа оказала такое пристрастіе въ отношеніи къ животнымъ не снабдивъ ихъ тѣмъ, что только тормозило бы ихъ успѣхи въ борьбѣ за существованіе? Еслибы г. Вагнеръ сослался на то, что-де эстетическое чувство вмѣстѣ съ религіознымъ есть необходимое условіе и явленіе цивилизаціи, то намъ и въ этомъ случаѣ оставалось бы только напомнить уже сказанное нами выше по этому предмету Пусть г. Вагнеръ также припомнить, какъ смотрятъ социалисты и коммунисты современной окраски на такія вещи, какъ религія и искусство. Эти люди, всячески стремящіеся уподобиться животнымъ, не даромъ вопіютъ противъ религіи и противъ искусства и успѣли уже заявить себя вандализмомъ въ отношеніи къ нимъ во время недавнихъ безобразій парижской коммуны. Дѣйствительно, съ точки зрѣнія исключительно животныхъ интересовъ излишни и даже вредны религія и искусство. И если многіе изъ современныхъ мнимыхъ прогрессистовъ, раздѣляющихъ основныя особенности міровоззрѣнія послѣдовательныхъ социалистовъ и коммунистовъ, отвергая религію, въ то же время защищаютъ искусство, то это — болѣе, какъ рѣзкая логическая непослѣдовательность или недостатокъ пониманія. Но если даже люди находятъ съ точки зрѣнія матеріальныхъ интересовъ предными религію и искусство, то зачѣмъ же бездушная матеріальная природа вдругъ возымѣла такую нѣжность къ религіи и искусству, что одарила способностью къ нимъ человѣка наперекоръ непосредственнымъ и настоящимъ его нуждамъ и потребностямъ? Отъ г. Вагнера, выступившаго съ рѣшительной оппозиціей противъ раціональной гипотезы Уоллеса, русская публика въ правѣ ожидать резоннаго отвѣта на этотъ вопросъ. Пусть г. Вагнеръ объяснитъ обстоя-

тельно и фундаментально не только то, зачѣмъ природа дала примитивному человѣку вредныя для его благосостоянія способности и потребности, но и то, откуда именно взялись у человѣка эти способности и потребности, рѣшительно ненаходимыя у животныхъ. При этомъ пусть г. Вагнеръ не забрасываетъ фразами въ родѣ слѣдующихъ: „сущность всей субъективной дѣятельности организма сводится къ дѣятельности протоплазмы, входящей въ составъ его кѣлокъ; въ ней протекаютъ все его процессы—физическіе, химическіе и механическіе; отъ ней зависитъ перевѣсъ жизни растительной, жизни животной или жизни психической“¹⁷⁾. Такія фразы могутъ объяснять что-нибудь только развѣ для произносящаго ихъ и ему подобныхъ, между тѣмъ какъ всякій другой ищущій не фразъ, а разъясненій дѣла, найдетъ ихъ пустымъ наборомъ словъ. Въ самомъ дѣлѣ, развѣ постоянныя ссылки на всемогущую таинственную протоплазму въ вопросѣ о происхожденіи у человѣка тѣхъ или другихъ особенностей отличаются чѣмъ-нибудь отъ ссылки на буддійское „ничто“ или „пустоту“ (sunyata)?... А между тѣмъ г. Вагнеръ долженъ выводить изъ этой чудодѣйственной протоплазмы и религіозное и эстетическое и нравственное чувство. Прелюбопытная—эта протоплазма. Мы съ величайшимъ нетерпѣніемъ ждемъ, когда, по мановенію магическаго ученаго жезла г. Вагнера, эта протоплазма, въ обстоятельныхъ объясненіяхъ его, станетъ производить изъ себя даже религіозное, нравственное и эстетическое чувства путемъ процессовъ, которые долженъ указать нашъ отечественный натуралистъ. А пока обратимся къ объясненіямъ г. Вагнера касательно нравственнаго чувства.

Эти объясненія г. Вагнера мы нарочито приведемъ, за ничтожными исключеніями, буквально и сполна, чтобы дать читателю возможность самому видѣть всю логику сужденій г. Вагнера по столь важному предмету, а затѣмъ сравнить силу аргументовъ его, г. Вагнера, въ пользу этихъ сужденій и нашихъ аргументовъ противъ этихъ сужденій. Вотъ относящееся сюда мѣсто изъ статьи нашего ученаго, приложенной къ книгѣ Уоллеса.

¹⁷⁾ Въ статьѣ: „Индивидуальныя измѣненія“, стр. 302.

„Для объясненія своеобразныхъ нравственныхъ явленій въ чело-
вѣчествѣ мы должны, говорить г. Вагнеръ, нѣсколько глубже
войти въ міръ психическихъ явленій и посмотреть, гдѣ являют-
ся въ зародышѣ тѣ добродѣтели, которыя съ давнихъ временъ
исторической жизни челоука считаются крайнею точкою дости-
женія его идеальныхъ нравственныхъ стремленій. Мы считаемъ
излишнимъ, продолжаетъ Н. П. Вагнеръ, указывать на тѣ не-
многіе общественные примѣры положительныхъ сторонъ нрав-
ственности, которые встрѣчаются между животными. Для насъ
важныѣ тѣ источники, изъ которыхъ вытекаютъ эти явленія.
Никто не будетъ спорить, что любовь, привязанность, какъ чув-
ства соединяющія, принадлежатъ къ кодексу положительныхъ
сторонъ нравственности. Мы можемъ прослѣдить, изъ какихъ
едва замѣтныхъ, а частію даже неувидимыхъ особенностей орга-
низации и психо-физиологическихъ процессовъ складывалось у
животныхъ чувство материнской любви. Точно также мы могли
бы найти естественные источники привязанностей и обществен-
наго свойства и показать такимъ образомъ, какъ эти прива-
занности необходимо и совершенно законно возникли изъ про-
стыхъ физиологическихъ удобствъ—изъ необходимости эксплуа-
тациі посредствомъ общихъ усилій. Вместе съ этой основой
всѣхъ общественныхъ соединеній идетъ рядомъ другой источ-
никъ положительныхъ нравственныхъ движеній. Вопервыхъ, мы
видимъ, что въ каждомъ видовомъ типѣ животныхъ между его
болѣе или менѣе многочисленными составными особями есть
организмы болѣе активныя, дѣятельныя, или напротивъ, склон-
ныя болѣе къ квіэтизму и пассивной жизни. Равнымъ обра-
зомъ есть особи, способныя удовлетвориться малымъ, а рядомъ
съ ними есть индивиды, постоянно недовольные окружающими
условіями, постоянно жаждущіе захватовъ болшей территоріи
для жизни и для отыскиванія пищи. Понятно, что въ первыхъ
будутъ преобладать наклонности къ положительнымъ сторо-
намъ нравственности, а у вторыхъ — къ отрицательнымъ. Не-
зависимо отъ этого, какъ челоукъ, такъ и животное болѣе спо-
собны къ положительнымъ нравственнымъ движеніямъ въ тѣхъ
случаяхъ, когда ихъ окружаетъ полное довольство жизнью, ко-
гда ничто не раздражаетъ, ничто не ставитъ ихъ въ самый раз-
гаръ безпощадной борьбы за существованіе. Понятно, что та-

кихъ успокоивающихъ и располагающихъ къ нравственнымъ движеніямъ сторонъ мы не можемъ искать въ нашей цивилизованной жизни, гдѣ борьба за существованіе доходитъ до нестерпимо-острыхъ, безчеловѣчныхъ ея предѣловъ. Довольство жизнью скорѣе можно найти въ тѣхъ примитивныхъ условіяхъ, гдѣ человѣкъ прямо черпаетъ ея средства и сокровища изъ непосредственныхъ силъ природы, гдѣ онъ не знаетъ ни потребностей, ни приманокъ болѣе или менѣе сложной жизни, какая предполагается цивилизаціей. Въ этихъ условіяхъ дикія племена почти не знаютъ борьбы за существованіе, и если въ ихъ конституціонныхъ особенностяхъ скрыты тѣ свойства, которыя у всякаго животнаго опредѣляютъ наклонности въ положительную нравственную сторону, то нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что эти наклонности будутъ развиваться, расти и крѣпнуть, если только условія жизни останутся неизмѣнными. Въ животныхъ и въ человѣкѣ, въ силу особенностей ихъ организаціи, заложено гораздо болѣе задатковъ въ сторону квіатизма, патриархальности, простой доброй жизни, чѣмъ въ сторону дѣятельности, борьбы и хищническихъ стремленій. Нравственные стороны такъ тѣсно связываются съ спокойной, простой, патриархальной жизнью, что невозможно удалить одну изъ этихъ сторонъ, не разрушивши цѣльности и гармоніи этой жизни. Общая привязанность членовъ общества непременно ведетъ за собою справедливость и честность отношеній, которыя сами уже по себѣ исключаютъ всякое допозволеніе къ неправдѣ и обману. У животныхъ и у дѣтей существуютъ дѣтски-беззаботныя, открытыя, довѣрчивыя отношенія къ вещамъ и одушевленнымъ предметамъ. При довольствѣ жизнью это довольство называется въ нихъ свѣтлымъ и игривымъ настроеніемъ, въ которомъ шутка занимаетъ мѣсто обмана, дождливость—мѣсто хитрости и злой уловки. Въ этомъ примитивномъ источникѣ кроются всѣ добродѣтели, всѣ высоко-нравственные стороны одиночнаго человѣка и цѣлыхъ человѣческихъ обществъ. Понятно, что если человѣческая натура будетъ развиваться при подборѣ условій, могущихъ сохранить эти элементарныя примитивныя ея качества, то они могутъ развиваться и крѣпнуть въ этомъ направленіи. Но дѣло въ томъ, что такой подборъ невозможенъ. Самыя свойства жизни таковы, что они рано или поздно дово-

дять каждое существо до отклоненія отъ пути совершенства въ нравственномъ отношеніи. Тѣмъ неменѣе положительныя стороны нравственной жизни такъ глубоко присущи каждому организму, составляютъ такую элементарную, органическую подкладку его существа, что здѣсь какъ-бы сами собою являютъ повсемѣстныя, хотя и спорадическія, явленія атавизма, т. е. возврата къ первоначальной дѣтской жизни племень, пользовавшихся и удовлетворявшихся всѣми богатствами окружающей ихъ природы. Еслибы въ разсматриваніи этихъ отношеній мы стали на точку зрѣнія Уоллеса, то намъ пришлось бы въ виду фактовъ, представляемыхъ современной цивилизованной жизнью, придти къ совершенно обратному заключенію о развитіи человѣческихъ обществъ. Мы должны были бы допустить, что особая высшая сила ведетъ человѣка не въ нравственному прогрессу, а къ полному упадку и уничтоженію всѣхъ нравственныхъ явленій. Оставаясь же на почвѣ физиологическихъ фактовъ, мы приходимъ къ совершенно иному заключенію. Нравственныя явленія никогда не могутъ заглохнуть въ человѣкѣ, ибо начало ихъ заложено слишкомъ глубоко: оно уходитъ въ даль первичныхъ явленій и постоянно вновь повторяется въ каждомъ человѣкѣ въ періодъ его дѣтскаго возраста. Оно является и въ дикаряхъ—въ этихъ „дѣтяхъ природы“, но тамъ и здѣсь оно вполне носитъ характеръ примитивныхъ чувственныхъ явленій: оно *совершенно* бессознательно. Развитие доведетъ рано или поздно человѣческія общества до сознанія необходимости и твердаго желанія поставить нравственные принципы въ ихъ основу и крѣпкую связь. Въ этомъ случаѣ, — пророчествуетъ нашъ ученый, — будущее человечество увидитъ только исполненіе мирового закона развитія: сфера сознательныхъ явленій передвинется и займетъ мѣсто бессознательныхъ.“

Таковы замѣчанія Н. П. Вагнера, направляемыя противъ мнѣнія Уоллеса о невозможности изъяснить съ помощью только однихъ натуральныхъ дѣателей происхожденіе въ человѣкѣ примитивномъ нравственнаго чувства или совѣсти, въ силу чего самый грубый дикарь приписываетъ особенную святость поступкамъ не тѣмъ, которые влекутъ за собою выгодныя или полезныя для него слѣдствія, а тѣмъ, которые отвѣчаютъ его понятіямъ о нравственно-добромъ, при чемъ онъ явно противополо-

гаетъ дѣйствія просто-выгодныя дѣйствіямъ нравственно-одобрительнымъ. Такъ какъ г. Вагнеръ не рѣшился оставить безъ своихъ разъясненій этотъ капитальный вопросъ въ общемъ вопросѣ о происхожденіи человека, подобно тому какъ онъ игнорировалъ другіе два неменѣе капитальные вопроса, которые только-что были нами рассмотрѣны, то мы въ правѣ думать, что нашъ ученый придаетъ *належащую* важность дѣлу, за которое вѣдся. Это же обстоятельство всякому даетъ основаніе предполагать, что г. Вагнеръ скажетъ вѣское и сильное слово по столь важному и интересному вопросу, чтобы разъяснить кажущееся ему ложнымъ ученіе Уоллеса. Посмотримъ же, насколько отечественному натуралисту удастся совершить этотъ дѣйствительно-важный подвигъ.

Къ прискорбію сторонниковъ возрѣній, защищаемыхъ Н. П. Вагнеромъ, мы должны сказать, что онъ свои возраженія направилъ какъ-разъ не туда, куда слѣдуетъ, такъ что въ миры Уоллеса не попала ни одна изъ многихъ стрѣлъ, столь усердно бросавшихся нашимъ ученымъ. И если кого жестоко любишь Н. П. Вагнеръ, такъ это собственное свое возрѣніе. Объяснимъ.

Какъ всякій видитъ, у Уоллеса идетъ рѣчь о происхожденіи у человека совѣсти, какъ способности отличать нравственное отъ безнравственнаго, дурное отъ хорошаго, доброе отъ злаго въ нравственномъ отношеніи и противопоставлять нравственно-одобрительное пріятному или полезному. Уоллесъ въ высшей степени правъ, ставя вопросъ именно такимъ образомъ. Чтобы еще яснѣе представить сущность вопроса, который подлежалъ разъясненію г. Вагнера, мы уважемъ всѣ тѣ функціи, которыя предполагаетъ въ чловѣкѣ совѣсть, принимаемая какъ выраженіе *его* нравственной способности. Чѣмъ же обнаруживаетъ себя въ чловѣкѣ совѣсть? Вотъ необходимыя и постоянныя ея обнаруженія: чловѣкъ, когда рѣшается на какой-нибудь поступокъ, предварительно обсуждаетъ, согласенъ ли имѣть этотъ поступокъ съ имѣющимся у него понятіемъ о нравственно-добромъ или съ усвоенными имъ нравственными началами, при чемъ это обсужденіе касается не только поступка самого по себѣ, но и тѣхъ побужденій, которыя влекутъ чловѣка къ нему, и тѣхъ средствъ, съ помощью которыхъ можетъ быть осу-

шествіеио принятое намѣреніе. Норма, съ которой человекъ сообразуется въ своей дѣятельности и на основаніи которой онъ такъ или иначе судить о явленіяхъ собственнаго и чужаго нравственнаго міра, можетъ быть весьма разнообразною у разныхъ народовъ и даже у разныхъ людей, но она непременно предполагается во всякомъ человѣческомъ существѣ и во всякомъ людскомъ обществѣ. Отсюда-то и объясняется тотъ фактъ, что всегда и всюду извѣстные поступки и дѣйствія людей представляются имъ не безразличными собственно въ нравственномъ отношеніи и не проходятъ безъ критики и оцѣнки не только съ точки зрѣнія выгоды или пользы ихъ для кого-либо, но главнымъ образомъ съ нравственной точки зрѣнія, при чемъ эти поступки и дѣйствія, хотя бы они и были выгодными или полезными даже для другихъ, называются порочными, неправыми и т. д., если они не отвѣчаютъ требованіямъ нравственной нормы. Наконецъ, за совершеніемъ дѣйствія или поступка слѣдуютъ особаго рода явленія: такъ, совершивши дурное дѣло, человекъ чувствуетъ внутреннее безпокойство, между тѣмъ какъ по совершеніи добраго дѣла въ душѣ его является свѣтлое, пріятное чувство. При этомъ, какъ это тревожное, ноющее и грызущее чувство, такъ и противоположное ему, существенно, по самому своему качеству, отличаются отъ чувства неудовольствія и удовольствія, возникающихъ въ человекѣ, когда ему не удается или удается какое-нибудь дѣло, имѣющее для него чисто-теоретическій познавательный интересъ, какъ напр. рѣшеніе или нерѣшеніе какой-нибудь математической задачи, увлекающей человекъ¹⁵⁾, равно какъ имѣющее другой какой бы то ни было смыслъ, нестоящій въ непосредственномъ или косвенномъ отношеніи къ нравственному чувству человекъ. Происхожденіе этого-то рода явленій, обобщенныхъ у Уоллеса въ понятіи: *сознаніе*, г. Вагнеру и предстояло выяснитъ съ его „физиологической“ точки зрѣнія. Что же дѣлаетъ г. Вагнеръ? Онъ словоохотливо говоритъ о весьма многомъ, но только не о томъ, о чемъ должно говорить. Хотя г. Ваг-

¹⁵⁾ Впрочемъ, если въ данное время человекъ обязанъ исполнить задачу, возложенную на него долгомъ его службы и долженствующую быть извѣстной ему, то и не умѣнье рѣшить математическую проблему можетъ затрогивать и должно затрогивать совѣсть. Тоже должно сказать и о всемъ подобномъ....

неръ и общалъ „нѣсколько глубже войти въ ширь психическихъ явленій“, но остановился только на поверхности ихъ. Сейчасъ убѣдимся во всемъ этомъ самымъ очевиднымъ образомъ. Нашъ отечественный натуралистъ открываетъ у животныхъ и положительныхъ и отрицательныя стороны нравственности. Къ положительной сторонѣ нравственности онъ относитъ у животныхъ материнскую любовь и привязанность однихъ членовъ однородной животной общины къ другимъ, равно какъ дозволенность животнаго малыа, предполагающее отсутствіе въ немъ стремленія къ захвату большаго количества пищи и т. под.; наоборотъ, къ отрицательной сторонѣ нравственности онъ отчисляетъ противоположныя движенія въ животныхъ. Говоря объ этой положительной и отрицательной сторонахъ животной нравственности, Н. П. Вагнеръ *ничуть* не отличаетъ эту нравственность отъ нравственности человѣческой: та и другая у него является одинаковымъ параллельнымъ фактомъ, изъясняющимся изъ одного общаго источника. Спрашивается: есть ли въ этихъ фантазіяхъ профессора с.-петербургскаго университета отвѣтъ на вопросъ о происхожденіи у первобытнаго человѣка совѣсти? Нѣтъ никакого отвѣта. Нашъ ученый тономъ догматическимъ, напоминающимъ папу, объявляетъ только, что и у животныхъ и у человѣка есть и положительныя и отрицательныя одинаковыя стороны нравственности. Положимъ, быть-можетъ г. Вагнеръ этимъ хотѣлъ намекнуть прозорливымъ людямъ, что-де и у животныхъ есть нравственное чувство, ибо у нихъ есть и отрицательныя и положительныя стороны нравственности. Но не странно ли отдѣлываться намеками тамъ, гдѣ требуется не только ясная и обстоятельная, но главное доказательная и убѣдительная рѣчь? Иначе вѣдь увидать, пожалуй, въ этомъ набѣганіи ясной постановки дѣла безсиліе защитить проводимую мысль. Но можетъ ли изъ словъ г. Вагнера получиться даже хоть намекъ на существованіе у животныхъ совѣсти? Отнюдь нѣтъ, намекъ есть лишь не досказанный, но ясный и самъ собою слѣдующій выводъ изъ вполне раскрытыхъ посылокъ. Но вѣдъ же эти послыки у г. Вагнера? Онъ вовсе даже не задавался мыслью выяснитъ и доказать тожество того, что онъ называетъ нравственностью положительною и отрицательною у животныхъ и человѣка. А если такъ, то изъ чего же можно заключить о су-

ществованіи у животныхъ совѣсти? Изъ словъ г. Вагнера нельзя даже вывести мысли о существованіи совѣсти у человѣка. И такъ на поставленный Уоллэсомъ вопросъ нашъ ученый отвѣчаетъ молчаніемъ и однакожъ воображаетъ, что этимъ онъ уничтожилъ мысль англійскаго натуралиста. Непостижимое самоослѣпленіе! Или быть-можетъ г. Вагнеръ нравственнымъ чувствомъ считаетъ то, что онъ называетъ положительными сторонами нравственности, а именно: материнскую любовь, привязанность одного животного къ другому и т. под.? Повидимому, дѣйствительно такъ, какъ это ни забавно. Уоллэсъ спрашиваетъ: какъ возникло у человѣка нравственное чувство? Профессоръ же Вагнеръ отвѣчаетъ: „мы можемъ прослѣдить, изъ какихъ едва замѣтныхъ, неумовимыхъ особенностей организаціи и психо-физиологическихъ процессовъ складывалось у животныхъ чувство материнской любви; точно также мы могли бы найти, какъ общественныя привязанности возникли необходимо и совершенно законно изъ простыхъ физиологическихъ удобствъ—изъ необходимости эксплуатаціи посредствомъ трудовъ цѣлой ассоціаціи“. Не для того ли дѣлаетъ эти признанія г. Вагнеръ, чтобы уважать возможность изъяснить происхожденіе совѣсти и намѣтить путь къ этому изъясненію? Кажется, судя по ходу его мыслей, сомнѣваться въ этомъ нельзя. Спрашивается однако, на какомъ, хотя малѣйшемъ, логическомъ основаніи нашъ ученый возводитъ на степень нравственнаго чувства отдѣльныя и разнообразныя инстинктивныя движенія животныхъ, обусловливающія сохраненіе видовой и родовой жизни? Что за непонятное обиліе нравственныхъ чувствъ или совѣстей у животныхъ! Вѣдь въ этомъ случаѣ приходится называть совѣстями всмія добрыя чувства и у человѣка. А вмѣстѣ съ этимъ не возрастаетъ ли еще больше число совѣстей, которыя г. Вагнеру придется объяснять то изъ неумовимыхъ особенностей организаціи и психо-физиологическихъ процессовъ, то изъ разныхъ физиологическихъ удобствъ. Но кому же можетъ придти въ голову такая болѣе чѣмъ эксцентричная мысль? Если ужъ почему-нибудь такая мысль пришла въ голову нашему ученому, то вѣдь онъ долженъ былъ бы, прежде чѣмъ предавать такое небывалое открытіе широкой гласности путемъ печати, спокойно поразсудить, не лучше ли подъ совѣстью разумѣть только то, что разумѣетъ Уоллэсъ. А какъ скоро и послѣ

этого собственное представление о совѣсти г. Вагнеру представилось бы болѣе правильнымъ, все-таки онъ долженъ былъ бы въ своихъ замѣчаніяхъ противъ Уоллэса обстоятельно разобратъ взглядъ этого послѣдняго на совѣсть и оправдать свой собственный, тѣмъ болѣе, что взглядъ Уоллэса есть въ тоже время взглядъ всѣхъ размышляющихъ людей. А такъ какъ г. Вагнеръ этого даже не попытался сдѣлать, то мы вынуждаемся сказать, что онъ, принявши за совѣсть совершенно другіе предметы, не только не объяснилъ, откуда и какъ возникла въ чело-вѣкѣ совѣсть, но даже и въ будущемъ отказался объяснить. И говоря такъ, мы будемъ вполне правы. Вѣдь нашъ ученый говорить о возможности прослѣдить образованіе у животныхъ материнской любви, социальныхъ чувствъ и т. д., но все это—не совѣсть и ничего общаго съ нею не можетъ имѣть¹⁹⁾. Уоллэсъ, какъ и другіе люди, очень хорошо знаетъ, что у животныхъ, а равно и у чело-вѣка, есть и индивидуальныя и общественныя чувства, но онъ требуетъ объяснить происхожденіе совѣсти, а не этихъ чувствъ. Зачѣмъ же отечественный натуралистъ, критикуя его съ цѣлію устранить мысль о воздѣйствіи высшаго Существа на процессъ организованія чело-вѣческой природы, всячески силится убѣжать подальше отъ отвѣта на категорически поставленный вопросъ? Не думаемъ, чтобы торопливое и безповоротное бѣгство отъ непріятеля въ виду предстоящей битвы съ нимъ означало разбитіе на голову этого непріятеля. Если г. Вагнеръ это разумѣетъ подъ побѣдой надъ Уоллэсомъ, то мы охотно поздравляемъ его съ нею, сожалея объ одномъ, что не имѣемъ возможности возложить на его побѣдоносную главу приличный вѣнокъ. Но вотъ въ чемъ горе: другіе-то люди не раздѣлятъ пожалуй нашего торжества съ г. Вагнеромъ, увидѣвъ въ стратегическихъ приѣмахъ этого послѣдняго окончательное пораженіе мысли, идущей противъ уче-

¹⁹⁾ Напрасно г. Вагнеръ хвалится, что онъ можетъ объяснить нѣтъ едва уловимыхъ особенностей организаціи и психо-эволюціоническихъ процессовъ напр. чувства материнской любви у животныхъ и т. д., ничѣмъ не доказавши намъ этой возможности. Въ интересахъ дѣла смѣемъ пригласить нашего ученаго на дѣлѣ печатно дать намъ образецъ таковыхъ любопытныхъ объясненій.

нія Уоллеса объ участіи высшаго Разума и высшей Воли въ организованіи человѣческой природы.... Для поправленія дѣла ужь не обратиться ли г. Вагнеру къ протоплазмѣ? Вѣдь она у него „все можетъ“. Пусть попытается, а мы полюбуемся работой протоплазмы и критически провѣримъ эту работу.

Въ чемъ же однако источникъ тѣхъ безжалостныхъ самопораженій, которымъ въ данномъ случаѣ подвергаетъ себя г. Вагнеръ? Кромѣ общей несостоятельности основной мысли, которую онъ столь рыцарски рѣшился защищать, источникъ этого лежитъ въ неизбѣжномъ для него съ его общей точки зрѣнія смѣшеніи и отождествленіи двухъ совершенно разнородныхъ явленій: именно простыхъ эмоцій или чувствованій съ нравственными въ собственномъ смыслѣ актами. Не понимая или не желая понять, чтó собственно должно называться и называется нравственнымъ въ *собственномъ* смыслѣ этого слова, нашъ ученый смѣло, но не остроумно начинаетъ перечислять проявленія положительной и отрицательной сторонъ нравственности у животныхъ и у человѣка, невидя различій между этими послѣдними въ отношеніи способности или неспособности къ *нравственнымъ* психическимъ движеніямъ. Обратимся къ подробностямъ, чтобы на примѣрахъ показать всякому читателю, въ чемъ коренная ошибка ученаго, съ которымъ мы имѣемъ честь бесѣдовать.

Материнская любовь у животныхъ и у человѣка, по мнѣнію г. Вагнера, одинаково составляетъ положительную сторону нравственности, т.-е. составляетъ вполнѣ одобрительное явленіе съ нравственной точки зрѣнія. Но правда ли это? Въ сущности какъ любовь материнская у животныхъ, такъ и материнская любовь у человѣка, будучи взяты сами по себѣ, какъ извѣстные только чувства, не должны называться и разумѣющими людьми не называются ни нравственными, ни безнравственными явленіями, т.-е. ни хорошими, ни дурными съ нравственной точки зрѣнія. Сравнивая материнское чувство въ самѣхъ животнаго съ материнскимъ чувствомъ въ женщинѣ, мы можемъ говорить только объ относительной силѣ этихъ чувствъ въ двухъ субъектахъ и о тому подобномъ, но не о сравнительномъ достоинствѣ ихъ съ нравственной точки зрѣнія, какъ скоро будемъ разсматривать эти чувства, какъ извѣстные психическія явленія, имѣющія характеръ простыхъ инстинктовъ, необходимо прояв-

ляющихся у самки животнаго и у женщины въ извѣстные періоды ихъ жизни. Пусть напр. у самки животнаго материнская любовь будетъ даже сильнѣе, чѣмъ у женщины, и тогда мы не въ правѣ будемъ въ нравственномъ отношеніи самку животнаго ставить выше женщины *только* за *одно* преимущество въ силѣ материнской любви, какъ скоро этотъ избытокъ силы есть необходимое органическое явленіе. Въдѣ если мы не называемъ льва болѣе нравственнымъ сравнительно съ человѣкомъ за то только, что первый несравненно сильнѣе послѣдняго, то точно также не имѣемъ ни малѣйшихъ основаній ставить самку животнаго выше женщины въ нравственномъ отношеніи изъ-за предполагаемой наибольшей силы любви у первой предѣ второю. Какъ скоро мы стали бы называть нравственными или безнравственными сами по себѣ простыя природныя чувствованія, независимо отъ личной воли субъектовъ существующія въ нихъ, тогда, иди послѣдовательно, пришлось бы прилагать терминъ нравственнаго и безнравственнаго и къ неодушевленнымъ предметамъ и явленіямъ, т.-е. пришлось бы называть нравственными или безнравственными деревья, камни и т. д., а равно вѣтеръ, свѣтъ, холодъ, тепло и т. д. Вотъ въ какія логическія безысходныя трущобы заводитъ остроумное приписываніе нравственнаго характера простымъ природнымъ эмонаціональнымъ движеніямъ! Желая говорить о явленіяхъ специально нравственныхъ, г. Вагнеръ пространно толкуетъ о нравственно безразличныхъ вещахъ. Что за странное извращеніе понятій! Подставивши подѣ понятія: нравственный и безнравственный понятія совершенно инаго рода, нашъ ученый мечтаетъ ниспровергнуть Уоллеса, имѣющаго очень здравое понятіе о вещахъ²⁰). Напрасная надежда! Уоллэсъ, какъ скоро онъ указываетъ на существованіе совѣсти только у одного человѣка, уже этимъ однимъ даетъ всѣмъ способнымъ понять, что простой фактъ существованія у животныхъ и человѣка материнской любви, об-

²⁰) Едвали для г. Вагнера можетъ служить въ этомъ случаѣ оправданіемъ то, что Дарвинъ въ своемъ трактатѣ о нравственномъ чувствѣ (въ сочиненіи о происхожденіи человѣка) допускаетъ такую же путаницу понятій, какъ мы это показали въ нашей статьѣ: *Человѣкъ съ его отличіемъ отъ животныхъ*.

щественныхъ чувствъ и т. под. нисколько не говорить въ пользу способности животныхъ одинаково съ человѣкомъ къ нравственной жизни. Нашему отечественному противнику Уоллеса и предстояло доказать, что у животныхъ есть совѣсть, такъ какъ только удачное доказательство этого тезиса могло давать ему право усвоить нравственное значеніе тѣмъ или другимъ психическимъ движеніямъ и внѣшнимъ дѣйствіямъ животныхъ. Но могъ ли и можетъ ли г. Вагнеръ доказать присутствіе у животныхъ совѣсти, какъ способности, предполагающей цѣлую совокупность явленій, усложняющихъ возможность нравственныхъ актовъ? Мы смѣло отвѣчаемъ, будучи готовы въ случаѣ нужды аргументально оправдать свою мысль, что не только г. Вагнеру, но и никому не удастся доказать присутствіе у животныхъ совѣсти.

Въ самомъ дѣлѣ какія данныя возможно представить въ неоспоримое доказательство того, что животныя имѣютъ наприм. сознательные нравственные принципы, съ точки зрѣнія которыхъ они опѣниваютъ и направляютъ свои поступки и даже внутреннія психическія движенія? Самъ даже Дарвинъ признается, какъ мы выше видѣли, что ни одно изъ животныхъ не задаетъ себѣ вопросовъ, откуда оно пришло и куда идетъ, что такое жизнь или что такое смерть и т. д. А если животнымъ даже не знакомы эти и подобные имъ вопросы, то откуда же у нихъ возмущаются какія бы то ни было нравственныя руководительныя начала? Вѣдь имъ незнакомъ и вопросъ объ этихъ началахъ. Тогда какъ животнымъ незнакомъ самый вопросъ о нравственныхъ руководящихъ началахъ, не только грубые дикари нашего времени, но даже первобытный человѣкъ, насколько мы имѣемъ о немъ свѣдѣній, имѣютъ хотя бы и самыя несовершенныя нравственныя начала. Что касается дикарей, то вотъ что говорить относительно существованія у нихъ нравственныхъ правилъ люди трезвой и непредвзятой мысли. „Нравственныя правила, говоритъ напр. Тэйлоръ, существуютъ *несомнѣнно* и у дикаря, но они гораздо слабѣе и неопредѣленнѣе нашихъ“ ²¹⁾. Всѣ попытки доказать отсутствіе у нѣкоторыхъ дикарей нравствен-

²¹⁾ Цитованное сочиненіе на стр. 28 въ 1-мъ томѣ.

ныхъ началъ намъ представляются результатомъ непониманія того, о чемъ собственно идетъ рѣчь, когда говорится о нравственной нормѣ. Такъ, иногда особенно натуралисты выставили въ пользу отсутствія у дикарей какихъ-либо нравственныхъ началъ то, что при сношеніяхъ съ дикарями не приходилось слышать какихъ-либо нравственныхъ сентенцій. Курьезный аргументъ, который болѣе логически и философски развитые люди постыдились бы и оглашать. Пусть даже вовсе не встрѣчается,—допустимъ на мгновение это предположеніе,—у дикарей формулированныхъ въ извѣстныхъ фразы нравственныхъ началъ, все-таки изъ этого никакъ не будетъ слѣдовать отсутствіе этихъ началъ у дикарей. Дѣло въ томъ, что у всѣхъ дикарей встрѣчаются какія-либо обычаи, которымъ они подчиняются въ своихъ дѣйствіяхъ и взаимныхъ отношеніяхъ. Но что же такое обычаи, какъ не нравственная же норма? Въ обычаѣ, по умному замѣчанію Вундта, и заключается вся сумма *нравственныхъ идей* у многихъ некультурныхъ народовъ ²¹⁾. Что же касается первобытнаго человѣка, то мы уже имѣли случай замѣтить, что по геологическимъ изысканіямъ оказывается существованіе религій у людей самыхъ древнѣйшихъ геологическихъ эпохъ. Отсюда ясно, что у первобытнаго человѣка существовали и какія-нибудь нравственные начала. Религія всегда налагаетъ тѣ или другія требованія на волю человѣческую. Эти-то требованія и должны были быть для первобытнаго человѣка нравственной нормой. Но если у животныхъ нѣтъ да и быть не можетъ никакихъ руководящихъ нравственныхъ началъ, тогда какъ эти послѣднія составляютъ непремѣнную принадлежность всѣхъ людей ²²⁾, то,

²¹⁾ Цитов. сочиненіе на стр. 156 во 2 томѣ.

²²⁾ Впрочемъ есть и люди, въ этомъ отношеніи желающіе испуститься до животныхъ. Это—тѣ изъ современныхъ крайнихъ позитивистовъ, которые думаютъ, будто настоящая для человѣка нравственная жизнь возможна и безъ какихъ-нибудь руководящихъ нравственныхъ идей, являющихся въ качествѣ логическаго вывода изъ понятій о томъ, что такое высочайшее бытіе, откуда этотъ міръ и какая его дѣль, откуда человѣкъ, какова его природа и въ чемъ состоитъ его положеніе во вселенной и конечная дѣль его жизни. По мнѣнію крайнихъ позитивистовъ, вмѣсто такъ обоснованныхъ идей, человѣкъ можетъ полагать въ основаніе правилъ своей дѣятельности какую-либо хорошукъ, общую для всѣхъ людей, склонность (напр. альтруизмъ). Но спра-

значить, всё проводимыя г. Вагнеромъ аналогіи между животной и человѣческой нравственностью не болѣе, какъ галлюцинаціи „ученой“ мысли. Нравственное дѣйствіе предполагаетъ не только существованіе материнской любви, разныхъ общественныхъ чувствъ и т. под., но осмысленіе этихъ вещей и контролированіе нравственной мыслью. Потому-то, между тѣмъ какъ для животнаго любовь самки къ дѣтямъ есть фактъ, неподлежащій нравственной оцѣнкѣ, человѣкъ оцѣниваетъ любовь женщины къ дѣтямъ съ нравственной точки зрѣнія, часто безпощадно порицая самыя сильныя проявленія этой любви и напротивъ, всецѣло одобряя всяческія сдержки въ дѣлѣ любви. Для животнаго хорошъ всякій фактъ самопожертвованія въ пользу его собратьевъ тогда какъ въ глазахъ нашихъ иное самопожертвованіе какого-либо человѣка въ пользу большинства можетъ быть безнравственнымъ дѣяніемъ. Точно также недовольство окружающими условіями и стремленіе къ приобрѣтенію наибольшей территоріи для жизни и для отысканія пищи у животнаго могутъ быть и бываютъ всегда фактомъ безразличнымъ съ нравственной точки зрѣнія, ибо у нихъ нѣтъ понятій о правомъ и не правомъ, тогда какъ эти же самыя психическія настроенія въ человѣкѣ должны быть и бываютъ то высоко-нравственнымъ явленіемъ, то глубоко преступнымъ, смотря по нравственной идеѣ, которая въ этомъ случаѣ освѣщаетъ и регулируетъ ихъ.

Чѣмъ, далѣе, докажетъ г. Вагнеръ, что животныя обладаютъ способностью чувствовать доброкачественность и злокачественность своихъ поступковъ и душевныхъ движеній собственно въ нравственномъ отношеніи и мучиться внутренно въ виду ихъ безнравственности или испытывать сладкій душевный миръ въ случаѣ согласія ихъ съ тѣмъ, что обязано было исполнять животное? И этого никто не рѣшится доказать, если не хотятъ отдѣлываться непродуманными пустыми фразами. Указанныя явле-

шиваются: вопервыхъ, развѣ животныя руководствуются въ своей жизни чѣмъ-либо инымъ кромѣ склонности? Вторыхъ, почему же человѣкъ будетъ считать одну какую-нибудь склонность хорошей? Наконецъ, истинно-нравственное есть не какой-нибудь эмпирической фактъ, а идеальное должствующее быть, понятіе о которомъ получается только какъ выводъ изъ понятій объ абсолютномъ, о началѣ міра, его цѣли и т. д.

нiя *невозможны* въ животныхъ уже по тому одному, что, какъ мы видѣли выше, ни одно животное не въ состоянiи создать для себя въ качествѣ руководства его поступками какого-нибудь *специально-нравственнаго* правила. Неимѣя никакого даже предчувствiя существованiя какихъ-либо *нравственныхъ* началъ, какъ же животное будетъ испытывать разсматриваемыя стостоянiя? Единственно что способно чувствовать животное при совершенiи того или другаго дѣйствiя или при возникновенiи какого-нибудь душевнаго движенiя, это — удовольствiе съ его противоположностью. Притомъ животное будетъ чувствовать удовольствiе всякiй разъ, когда удовлетворяются его инстинкты и позывы, какимъ бы путемъ ни достигало оно этого удовлетворенiя. Пусть этотъ путь будетъ самый дурной и неправый, для животного это безразлично. Собака, если хочетъ ѣсть, охотно ограбить съѣстное у другой собаки и въ знакъ признательности еще потерпѣваетъ эту послѣднюю, какъ скоро она станетъ сопротивляться. Совершивши это дѣянiе, вовсе непредусмотрѣнное какииъ-либо кодексомъ собачьей морали какъ преступленiе, собака кромѣ удовольствiя, возбужденнаго удовлетворенiемъ голода, не будетъ ничего ощущать. Положимъ, и люди нерѣдко возводятъ грабительство и убiйство въ принципъ. Таковы въ особенности тѣ, кого недавно князь Бисмаркъ огрестилъ очень находчиво, хотя и не совсѣмъ точно (въ общемъ бандиты не рѣшаются возводить въ принципъ грабежъ и убiйство и внутренно могутъ стыдиться и мучиться отъ сознаниа гнусности своихъ дѣйствiй) именемъ бандитовъ. Мы разумѣемъ современныхъ социалистовъ — революционеровъ, проповѣдующихъ, какъ дѣло похвальное, грабежъ и убiйство ради матеріальнаго интереса чьего бы то ни было. Но изъ этого слѣдуетъ только то, что люди могутъ доцивилизоваться, при помощи нѣкоторыхъ современныхъ теорiй, до чего угодно, стремясь идти къ животному состоянiю. Однако самая возможность въ человѣчествѣ такихъ омерзительныхъ явленiй свидѣтельствуетъ объ иной природѣ людей сравнительно съ природою животныхъ: эти послѣднiя не возводятъ да и не могутъ возводить въ *принципъ* грабежъ и убiйство, а просто грабятъ и убиваютъ, слѣпо подчиняясь своимъ инстинктамъ, тогда какъ человѣку, возводящему въ принципъ грабежъ и убiйство, приходится сознательно и добровольно ло-

мать и коверкать свои инстинкты, воспрещающіе грабить и убивать. Съ другой стороны, ничѣмъ нельзя доказать, чтобы люди, возводящіе въ принципъ самыя гнусныя преступленія, не переживали внутреннихъ душевныхъ мукъ, совершивъ грабежъ или убійство. Если же они въ данное время не испытываютъ этого состоянія, могутъ испытать въ послѣдствіи. Считаемо неизлечимымъ привести слѣдующія справедливыя, относящіяся сюда, слова незабвеннаго Ушинскаго: „въ неисчерпаемо-богатой природѣ человѣка бываютъ такія явленія, когда сильное душевное потрясеніе, необычайный порывъ духа, высокое одушевленіе, однимъ ударомъ истребляютъ самыя вредныя наклонности и уничтожаютъ закоренѣлыя привычки, какъ бы стирая, сжигая своимъ пламенемъ всю прежнюю исторію человѣка, чтобы начать новую, подъ новымъ знаменемъ. Евангеліе представляетъ намъ примѣръ такого быстраго измѣненія души человѣческой въ одномъ изъ разбойниковъ, распятыхъ со Спасителемъ“²⁴⁾. Такимъ образомъ для человѣка, какъ бы онъ глубоко ни погружался въ животную жизнь, всегда, если онъ захочетъ, возможно живое ощущеніе недоброкачества своихъ поступковъ и внутреннее терзаніе изъ за этого, тогда какъ для животнаго все это абсолютно невозможно. Если домашнее животное и чувствуетъ нѣкоторое безпокойство, совершивъ недозволившееся его хозяиномъ, то это смѣшно было бы принимать за признакъ угрызений нравственнаго чувства. Это безпокойство есть выраженіе боязни быть наказаннымъ, такъ какъ животное много разъ испытывало одни и тѣже послѣдствія нарушеній данной воли хозяина. Значитъ, здѣсь нѣтъ ни малѣйшей примѣси внутренняго осужденія своего поступка во имя его несогласія съ идеею добра. Точно также, если напр. собака колеблется взять что-либо недозволенное ей, это отнюдь незначитъ, что она борется между чувствомъ долга и влеченіемъ къ запрещенному. И здѣсь мы должны видѣть аналогичное указанному явленію.

Итакъ обращаются въ ничто всѣ усилія г. Вагнера отождествить въ нравственномъ отношеніи психическія движенія и внѣшнія дѣйствія человѣка и животныхъ. Оказывается, что

²⁴⁾ Человѣкъ, какъ предметъ воспитанія; 1-й томъ; стр. 121.

нравственныхъ явленій присущи только одному человѣку, а въ животномъ ихъ нѣтъ и быть не можетъ. Передъ нашимъ натуралистомъ, послѣ всѣхъ его объясненій, снова возстаетъ во всей своей свѣжести и неприкосновенности вопросъ, мастерски сравнительно съ Дарвиномъ поставленный Уоллэсомъ: откуда и какъ въ одномъ только человѣкѣ возникла совѣсть, подъ влияніемъ которой человѣкъ различаетъ существенно дѣйствія полезныя или пріятныя отъ дѣйствій нравственно-одобрительныхъ и придаетъ послѣднимъ изъ нихъ совершенно особую цѣну? На этотъ вопросъ Уоллэсъ отвѣчаетъ разумно, а слѣдовательно и научно, предположивъ, какъ ученый, неизбежное влияніе на процессъ организованія человѣка высшаго Разума и высшей Воли. Нашъ же ученый, облекшись во всѣ ученые доспѣхи и отправившись побивать мысль своего собрата по общей научной специальности, въ первыя же мгновенія не выдержалъ и предался беспорядочному бѣгству. Незавидный подвигъ!... Сильна же, стало-быть, своей неопровержимостью и неуязвимостью мысль великаго англійскаго натуралиста. Недаромъ онъ питаетъ надежду, взлелеянную зрѣлымъ размышленіемъ и основательнымъ знаніемъ, что его мысль объ участіи высшаго Разума и высшей Воли въ организованіи человѣческой природы выдержитъ предстоящія испытанія въ борьбѣ съ разными нападеніями.

Въ заключеніе разбора ученія г. Вагнера о происхожденіи и развитіи нравственныхъ явленій мы считаемъ своей обязанностью сказать хоть два-три слова по поводу тѣхъ мыслей его, а) будтобы сравнительно рѣзкое проявленіе у дикарей „положительныхъ сторонъ нравственности“ зависитъ отъ того, что они почти не знаютъ борьбы за существованіе, и б) будто бы точка зрѣнія Уоллэса требуетъ признанія, что особая высшая сила ведетъ человѣка къ полному упадку и уничтоженію всѣхъ нравственныхъ явленій, такъ какъ-де съ этой точки зрѣнія непонятно, почему съ развитіемъ цивилизаціи замѣчается сильный упадокъ нравственности сравнительно съ народами некультурными. Что касается мысли, будто дикія племена почти не знаютъ борьбы за существованіе, то эта мысль намъ представляется эксцентричной. Дикія племена не только борются съ себѣ подобными, какъ и цивилизованные люди, но борются со всей окружающей ихъ природой — съ свирѣпыми животными, съ расти-

тельными царствами, съ водой, съ грозами, съ бурями и т. д. И поскольку природа несравненно меньше ими покорена, чѣмъ цивилизованными народами, а равно поскольку у дикарей сравнительно съ культурными народами несравненно меньше находится въ распоряженіи подходящихъ средствъ и орудіи для побѣды надъ препятствіями, воздвигаемыми со стороны окружающихъ условий, къ удовлетворенію ихъ нуждъ, постольку самая борьба за существованіе принимаетъ болѣе и болѣе острый характеръ. И еслибы намъ замѣтили, что потребности дикаря сравнительно съ культурнымъ человѣкомъ очень ограниченны, то мы отвѣтили бы на это указаніемъ трудности для дикаря удовлетворить и ограниченныя потребности. Культурный бѣдный человѣкъ можетъ безъ риска жизнью достать себѣ напр. какое-нибудь украшеніе, а дикарь часто жертвуетъ за это жизнью или цѣлостью своихъ членовъ. Наконецъ мысль г. Вагнера, будто связь цивилизаціи съ наибольшимъ нравственнымъ упадкомъ заставляетъ предполагать, что высшая сила ведетъ человѣчество къ истребленію нравственныхъ явленій, составляетъ плодъ явнаго недоразумѣнія. Во-первыхъ, вовсе не доказано, да и не можетъ быть доказано, что развитіе цивилизаціи сопровождается соразмѣрнымъ съ ея успѣхами нравственнымъ упадкомъ. Напротивъ есть непоколебимыя основанія для иной мысли, именно, что въ общемъ человѣчество сдѣлало сравнительно съ до-историческимъ порядкомъ вещей замѣчательные нравственные успѣхи, возрастающіе съ теченіемъ времени болѣе и болѣе. Если же у цивилизованныхъ народовъ и встрѣчаются нерѣдкіе случаи поразительнаго нравственнаго извращенія, то рядомъ съ ними идутъ случаи такого нравственнаго подъема, какого нѣтъ и быть не можетъ у дикихъ племенъ. А если такъ, то откуда же видно, будто высшая сила ведетъ человѣчество къ нравственной смерти. Нескорѣе-ли изъ этого слѣдуетъ противоположная мысль? Да и неужели не шутя можно говорить, будто „атавизмъ“ лучше, чѣмъ высшій Разумъ и высшая Воля, способенъ руководить нравственнымъ развитіемъ человѣчества? Въдъ атавизмъ самъ требуетъ нормирующей его силы. ПрезанIMATEЛЬНО разсуждаетъ г. Вагнеръ: чтобы устранить вліяніе Бога на міръ, онъ переходитъ отъ всемогущей протоплазмы къ всемогущему атавизму. Прекрасныя опоры... для невзыскательной

мысли. Вотторыхъ, напрасно думаетъ г. Вагнеръ, будто высшая сила противъ воли людей должна вести ихъ неуклонно отъ совершенства къ совершенству. Высшая сила въ то же время есть Воздаятельница за доброе и злое, а стало-быть не должна уничтожать „свободу воли человѣческой...“ Да и могла ли бы имѣть какую-либо нравственную цѣну человѣческая жизнь, какіе бы успѣхи она ни дѣлала, еслибы Провидѣніе насильно тянуло человѣка къ какому-либо совершенству? Высшая сила потому и высшая, что подобно „атавизму“ не отнимаетъ нравственной идеи учеловѣческой жизни...

А. Гусевъ.

(Продолженіе будетъ).

КРИТИЧЕСКОЕ ОБОЗРѢНІЕ.

ОЧЕРКИ ВНУТРЕННЕЙ ИСТОРИИ ВИЗАНТІЙСКО-ВОСТОЧНОЙ ЦЕРКВИ ВЪ IX, X И XI ВѢКАХЪ, ОТЪ КОНЦА ИКОНОВОРЧЕСКИХЪ СПОРОВЪ 842 г. ДО НАЧАЛА КРЕСТОВЫХЪ ПОХОДОВЪ. Сочиненіе экстраординарнаго профессора московской духовной академіи *А. П. Лебедева*. Москва 1878 года.

Западные историки Неандеръ, Гизелеръ, Гэрреръ и др. обыкновенно игнорировали исторію Восточной церкви, едва удѣляя ей въ своихъ многотомныхъ исторіяхъ нѣсколько страницъ. Только въ послѣднее время стали появляться на Западѣ значительныя монографіи по исторіи Восточной церкви, наприм. Пихлера, Гергенрёттера, Гасса, Фромана и др., но рѣдкое изъ этихъ сочиненій не страдаетъ какимъ-либо вѣроисповѣднымъ или политическимъ пристрастіемъ и предубѣжденіемъ.

Русскіе поставлены въ иные историческія отношенія къ Византіи. Одно уже духовное и политическое наслѣдство наше, наслѣдство вѣры, церковныхъ и государственныхъ учрежденій, администраціи, законодательства и всего строя общественной и семейной жизни, какія перешли къ намъ изъ Византіи въ IX—XI вв. вплоть до окончательнаго паденія Византійской имперіи въ 1453 г., налагаетъ на насъ непремѣнную обязанность внимательнаго и безпристрастнаго изученія исторіи ея. И у нашихъ предковъ Византія пользовалась всегда авторитетомъ достоинства: тамъ были для нихъ священныя имена и событія,

идеалы благочестія и нравственности, образцы гражданскаго благоустройства и домашняго благочинія,—примѣры досточтимые и удобоприложимые, какихъ они не находили не только въ античномъ мірѣ и латинскомъ Западѣ, слишкомъ опасныхъ для чистоты православія, но даже и въ первыхъ временахъ христіанства и вообще въ періодъ нераздѣльнаго христіанства, то слишкомъ уже идеальныхъ, то по времени и условіямъ государственной и частной жизни несообразныхъ съ складомъ русской церковно-политической жизни. И если отыскивать генетическое происхожденіе и постепенность развитія культурныхъ явленій въ семейномъ, общественномъ, государственномъ и церковномъ быту до-петровской Руси, то непременно придется обратиться къ Византіи и ея безграничному церковно культурному вліянію на Россію. Оттого русскому православному человѣку также непростительно не знать исторіи Восточной церкви, какъ непростительно ему не знать своей русской исторіи. Послѣ отечественной нашей исторіи, нѣтъ ничего ближе и родственнѣе намъ, какъ византійско-восточная исторія. Оттого въ древней Руси, не говоря уже о простыхъ книжникахъ, свѣтила тогдашней науки, вожди общественнаго мнѣнія Іосифъ Волошскій, Максимъ Грекъ, князь Курбскій, патріархъ Никонъ зачитывались византійскими хронографами и руководствовались взятыми изъ нихъ примѣрами. Такъ было до самого Петра.

Со времянь Петра, который въ византійскомъ на насъ вліяніи видѣлъ роковую причину изолированности Россіи отъ Запада, и когда между тѣмъ западная историческая литература начала быстро развиваться, у насъ охотнѣ брались и берутся за разработку тѣхъ отдѣловъ исторіи, которые представляютъ уже значительно зрѣлую литературу на Западѣ. Во всей нашей литературѣ можно указать пять-шесть выдающихся цѣльныхъ трудовъ по исторіи Восточной церкви: статьи о Фотіи, о Яреда; исторія Аеона, преосвященнаго Порфирія; Никита Акоминать изъ Хонъ, Успенскаго; Арсеній и Арсениты, И. Е. Троицкаго; Мелетій Пигасть, Малышевскаго, и исторія православныхъ церквей: Болгарской, Сербской и Румынской, Е. Е. Голубинскаго. Наши изслѣдователи держатся въ тѣсномъ кругу западной иностранной литературы больше потому, что восточная исторія не представляетъ будто такого значенія и интереса, какъ западная.

Правда, въ средніе вѣка церковная жизнь на Востокѣ развивалась среди народовъ, не только не игравшихъ такой важной политической роли, какъ романскія и германскія націи, но постепенно, начиная съ XI в. подпадавшихъ и закрѣпощавшихся подъ тяжелое иго грубыхъ невѣрныхъ племенъ, — среди народа нѣкогда славнаго, даровитаго, но нравственно и политически изжившагося — грековъ и среди народовъ, только что начавшихъ историческую свою жизнь, едва разцвѣтшихъ и тотчасъ же сошедшихъ со всемірно-исторической сцены — славянъ. Но за восемнадцать вѣковъ тому назадъ кто могъ предсказать, что изъ грубаго, нетронутаго почти цивилизаціею, германскаго племени, лишь патріархальными своими нравами обращавшаго на себя сочувствіе просвѣщенныхъ мужей Рима (Тацита и др.), выйдетъ народъ, который займетъ первое мѣсто въ семьѣ европейскихъ народовъ, какое нѣкогда занималъ римскій народъ, и даже затмитъ собою романскія племена? Кто знаетъ, — забитому, загнанному, но еще свѣжему и сильному славянскому племени, а съ нимъ и православной восточной церкви готовится можетъ-быть славная будущность. По крайней мѣрѣ, если послѣ пятивѣковаго ужаснѣйшаго рабства, невѣжества, мрака, начинается новая эра національнаго возрожденія и церковнаго возстановленія славянскаго племени, то отнюдь нельзя умалять значенія церковно-національной славянской исторіи сравнительно съ исторіею католическихъ и протестантскихъ народовъ Запада. Говорить ли о народѣ, который болѣе тысячелѣтія былъ первымъ культурнымъ народомъ, велъ за собою по пути цивилизаціи всѣ другіе народы, проблесками своего генія свѣтилъ міру свѣозъ сумракъ всѣхъ среднихъ вѣковъ, пока совершенно разсѣялъ средневѣковую мглу возрожденіемъ наукъ и искусствъ на Западѣ и наконецъ послѣ четырехвѣковаго омраченія, усыпленія подъ гнетомъ рабства, пробудился къ новой самостоятельной жизни? Разумѣемъ освобожденныхъ отъ власти турокъ грековъ. Это — не отверженный Богомъ народъ, а имѣющій также свою будущность. Изъ славнаго ихъ прошлаго ручающагося за ихъ будущность, нужно еще имѣть въ виду то, что въ средніе вѣка церковная жизнь на греческомъ Востокѣ, хотя она поставлена была въ несравненно худшія условія, чѣмъ на Западѣ, была не

менѣ развита и благоустроена чѣмъ на Западѣ, если не болѣе, пока несносное иго рабства не парализовало духовныхъ силъ народа. Словомъ—съ общеисторической точки, помимо исключительнаго церковно-культурнаго значенія Византіи для Россіи, византійско-восточная церковная исторія представляетъ не менѣ интереса, чѣмъ западная: не одинъ же латино-германскій, но и греко-славянскій міръ имѣетъ всемірное историческое призваніе. И чѣмъ яснѣе теперь выступаетъ его новое историческое призваніе, чѣмъ менѣ изслѣдованы его минувшія судьбы, тѣмъ внимательнѣе его исторія должна быть изучаема и разрабатываема: тѣмъ болѣе что корень этого жгучаго восточнаго вопроса скрывается еще въ печальномъ раздѣленіи церквей, ключъ къ разрѣшенію его можно отыскивать во всей дальнѣйшей церковно-политической исторіи Византіи, въ непрестанныхъ попыткахъ къ соединенію церквей, въ ожесточенной борьбѣ православныхъ съ латинянами во время крестовыхъ походовъ, въ вѣроломномъ предательствѣ первыхъ послѣдними во время нашествій турецкихъ и т. д. Изслѣдователямъ восточной исторіи придется идти по пути новому, трудному и скользкому, но рано или поздно должно быть восстановлено наше обстоятельное знакомство съ византійскимъ міромъ, рано или поздно должно быть выполнено и научное своего рода священное призваніе наше по отношенію къ греко-славянскому Востоку: не дожидаться же намъ, пока западные ученые предупредятъ насъ въ разработкѣ нашей собственной восточной исторіи и пожалуютъ, исказятъ, извратятъ ее.

Одно уже появленіе обширнаго сочиненія, посвященнаго разработкѣ внутренней исторіи византійско-восточной церкви въ столь важную эпоху въ IX—XI вв. должно быть привѣтствуемо всякимъ, кому дороги интересы отечества, церкви, славянства, Византіи.

При всей важности и необходимости изученія исторіи восточной церкви, нельзя однако быть слишкомъ требовательнымъ отъ нея. Въ виду тѣхъ неблагопріятныхъ условій, при какихъ развивалась церковная жизнь на Востокѣ въ IX, X, XI вв., отъ изслѣдователя ея нельзя ожидать ни картинныхъ изображеній блестящей роли церкви, ни внушительныхъ разсужденій о какихъ-либо новыхъ, необычайныхъ успѣхахъ ея во внутреннемъ

развитіи человѣческой жизни (хотя восточно-церковная жизнь стояла, какъ сказано, не ниже западной, но вездѣ въ это время она была въ упадкѣ, въ застоѣ сравнительно съ развитіемъ ея въ первые вѣка и въ періодъ вселенскихъ соборовъ). Здѣсь достаточно прослѣдить, какими затрудненіями обставлено было въ это время нравственно-воспитательное вліяніе церкви на общество и государство (общество, склонное къ постояннымъ бунтамъ, революціямъ, погрязшее въ суевѣріяхъ и порокахъ, интригахъ,—правительство, при всемъ своемъ наружномъ благочестіи, часто ни во что ставившее права и интересы церкви), гдѣ корень этихъ затрудненій, къ чему они вели, какъ преодолевала ихъ церковь, что добраго было въ отношеніяхъ государства къ церкви и что неблагопріятнаго въ отношеніяхъ церкви къ государству, отъ какихъ причинъ то и другое происходило, какой послѣдній результатъ взаимнаго воздѣйствія церкви на государство и государства на церковь, а главное — какъ государство, постепенно клонившееся къ саморазрушенію, церковь поддерживала въ паденіи, и общество, нравственно одряхлѣвшее, разлагавшееся, она врачевала отъ губельныхъ недуговъ, была свидѣтельницею и охранительницею всего государственнаго строя, единственною опорю его гражданственности. (Другихъ большихъ запросовъ и требованій, при внѣшнихъ тогдашнихъ обстоятельствахъ, церкви, едва ли можно предъявлять ко внѣшней исторіи ея). Въ разрѣшеніи поставленныхъ вопросовъ и требованій и заключается, по нашему разумнію, главная задача прагматизма по отношенію ко внѣшней исторіи. Во внутренней исторіи, въ изображеніи судебъ іерархіи, наиболѣе тщательной обработкой заслуживаетъ двухвѣковая борьба Игнатіанъ съ Фотіанами, Николаитовъ съ Евфимитами,—происхожденіе, характеръ, а особенно исходъ борьбы,—какъ сила интеллигентная, нравственная, послѣ неоднократныхъ пораженій и чрезвычайныхъ усилій, восторжествовала надъ силою темною, и какъ эта побѣда послужила къ нравственному благу церкви и какому именно. Внѣшняго матеріальнаго положенія іерархіи стоитъ коснуться настолько, сколько оно отражалось на состояніи просвѣщенія, нравственности и конечно крайне неблагопріятно. Въ изслѣдованіи о внутреннемъ, нравственномъ состояніи іерархіи важны собственно мѣры, принятые для возвышенія

ей нравственности, послѣдствіи этихъ мѣръ и измѣненіе самого уровня нравственности. Въ области просвѣщенія едва ли возможно ожидать новыхъ необычайныхъ открытій и направлений науки: по вѣшнему и внутреннему состоянію церкви этого времени едва ли это физически возможно было для нея. Крупныхъ научныхъ талантовъ было въ эту эпоху очень немного: Фотій, Михаилъ Пселлъ. Если окажется, что церковь сохранила въ эти тяжелыя и мрачныя времена сокровища древней мудрости, приумножила ихъ и дала имъ употребленіе, сообразное съ потребностями своего времени; если охарактеризовать, какъ слѣдуетъ, состояніе просвѣщенія въ эту эпоху, раскрыть причины, обусловливавшія то или другое состояніе науки, указать замѣчательныя произведенія по различнымъ отраслямъ богословской науки и каждое изъ нихъ оцѣнить по достоинству: то состояніе просвѣщенія будетъ изслѣдовано весьма основательно, обстоятельно. Наконецъ если разобрать различныя направленія въ религіозно-умственной и практической жизни, уяснить порядки ихъ возникновенія, взаимную связь и всѣ дальнѣйшія фазы ихъ развитія, то выполнены будутъ всѣ главные требованія разрѣшены всѣ существенныя задачи прагматизма и по отношенію ко внутренней, столь небогатой событіями, исторіи церкви этого времени. И если относящееся къ этой эпохѣ сочиненіе будетъ отвѣчать всѣмъ предъявленнымъ требованіямъ и задачѣ, то оно безспорно должно быть признано за одно изъ дѣльныхъ и лучшихъ изслѣдованій.

Молодой ученый авторъ вновь вышедшаго сочиненія по византійско-восточной церкви—не новый человекъ въ нашей литературѣ: онъ, кромѣ настоящей книги, издалъ очень много статей философско-богословскаго, а больше церковно-историческаго серьезнаго содержанія ¹⁾. Въ виду такой обширной литературной

¹⁾ Представимъ перечень болѣе замѣчательныхъ церковно-историческихъ статей: Христіанскій міръ и эллино-римская цивилизація въ эпоху древней церкви; Папы въ ихъ отношеніи къ церкви византійской въ IX, X, XI вв. Церковь римская и византійская въ ихъ взаимныхъ догматическихъ и церковно-обрядовыхъ спорахъ въ IX, X и XI вв.; Никейскій соборъ по тексту Коптскому; О сирскихъ текстахъ собора разбойничьяго 449 г.; О подлинности и достовѣрности сирскихъ актовъ того же собора. Обращеніе императора Константина Великаго въ христіанство (помѣщены въ разныхъ

дѣятельности автора считаемъ долгомъ разсмотрѣть если не всё, то по крайней мѣрѣ вновь вышедшее его сочиненіе, по византійской церковной исторіи, чтобъ съ одной стороны отдать дань уваженія трудолюбію автора (нужно сказать, что русская богословская литература не слишкомъ любезно къ своимъ богословамъ писателямъ: часто подлинно примѣчательные труды проходятъ безъ всякой оцѣнки со стороны критики), а съ другой—показать, что полезнаго вноситъ авторъ въ область богословской литературы по своимъ научнымъ приѣмамъ и чего (хотя и очень немногаго) не желалось бы снова встрѣчать въ его послѣдующихъ трудахъ, на продолженіе которыхъ льстимъ себя надеждою.

Самъ авторъ, по скромности своей, называетъ свою книгу популярными очерками на научныхъ основаніяхъ и предназначаетъ ее въ пособіе наставникамъ семинарій, законоучителямъ свѣтскихъ учебныхъ заведеній, юношамъ, изучающимъ богословскія науки и проч. По нашему крайнему мнѣнію, трудъ автора стоитъ выше столь расплодившихся въ педагогической нашей литературѣ учебныхъ пособій. Последнія обыкновенно составляютъ переводъ, компиляцію или перифразъ какого-либо руководящаго сочиненія, рассчитаны преимущественно на такъ-называемый всеупрощающій, всеразжевывающій способъ изложенія, безъ всякой научной постановки дѣла. Разсматриваемая же книга представляетъ серіозное научное обследованіе предмета: каждая почти страница ея испещрена цитатами изъ византійскихъ историковъ²⁾ и богословскихъ сочиненій обозрѣваемого ею періода³⁾; еще болѣе ссылокъ на западныхъ⁴⁾ и русскихъ писа-

журналахъ) и отдѣльная книга изъ исторіи вселенскихъ соборовъ (IV—VII). Изд. 1876.

²⁾ Θεοφάνη Κοντινουάτα, Σιμεωνα Μαγιστρα, Γεοργία μοναха, Κεδρινα, Μιχαηλα Ατταλιότα, Λύβα διακονα, Λύβα Γραμματικα, Γλικασα, Κωνσταντινα Πορφυρογενετα, Αλλη Κομνηνω, Ζοναρυ, οτчасти Χονιάта, Григоры, Акрополята, Генезія.

³⁾ Собранныхъ у Миня, Ляббея, Цахаріи (jus Graeco-Romanum), также изъ сочиненій Фотія, Николая Мистика, Гумберта, Θεοφιλакта Болгарскаго и Петра Сицилійскаго.

⁴⁾ Рамбо, Мортреля, Мюральта, Краузе, Ле-Кеня, Гергенрёттера, Пихлера, Неандера, Куртца, Селье, Шоеля, Бернгагди, Гасса, Розенмюллера.

телей, занимавшихся разработкою этих первоисточниковъ. Ко всемъ источникамъ и пособиямъ авторъ относится съ большою разборчивостью и критичностью: тенденціозныя и слабыя мѣста провѣряетъ достовѣрнѣйшими свидѣтельствами и приходитъ къ выводамъ твердымъ. Византійскіе историки даннаго и позднѣйшаго времени и посвященныя разработкѣ ихъ статьи и изслѣдованія, за исключеніемъ вышепоименованныхъ, страдаютъ преимущественно недостаткомъ строгаго прагматизма, представляютъ собою наборъ фактовъ, безъ достаточнаго ориентированія въ массѣ матеріала. Въ данномъ же сочиненіи столько прагматизма, сколько можно требовать отъ него и сколько рѣдко у кого изъ названныхъ писателей можно найти.

Между тѣмъ какъ большая часть журнальныхъ статей и отдѣльныхъ изданій описываютъ внѣшнее состояніе византійской церкви за то или другое время въ IX—XIX вв., разсматриваемое сочиненіе проникаетъ во внутреннее состояніе церкви; но такъ какъ слѣдить за внутреннимъ состояніемъ церкви и общества очень трудно и ключъ къ уясненію его скрывается во внѣшнихъ явленіяхъ общественной и политической жизни, то конечно автору нужно было останавливаться на нѣкоторыхъ гражданскихъ событіяхъ. Авторъ начинаетъ свои „Очерки“ съ политическихъ революцій, которыми такъ переполнена исторія византійской имперіи и которыя онъ изображаетъ со стороны вреднаго дѣйствія ихъ на общественную нравственность,—какъ онѣ наприм. развивали въ правительствѣ и народѣ неслыханную жестокость и болѣзненную подозрительность, которая давала пищу тайной интригѣ, ненависти, злобѣ и погубила лучшихъ государственныхъ мужей и полководцевъ въ Византіи болѣе, чѣмъ гдѣ-либо въ государствахъ стараго и новаго міра. За тѣмъ переходитъ къ суевѣріямъ, которыя къ довершенію зла сильно распространены были въ народѣ. На каждое изъ этихъ по ложеній приводитъ замѣчательные примѣры изъ жизни императоровъ, характеризующіе въ то же время личность каждаго императора (стр. 1—16). Вся эта характеристика византійскаго государства и общества имѣетъ цѣлю показать, съ какими трудностями нужно было бороться церкви при выполненіи ея священнаго призванія по отношенію къ государству и обществу. Глубже проникнуть въ этотъ, такъ мало относящійся къ исто-

ріи церкви, предметъ и лучше приноровить его къ прагматическимъ цѣлямъ едва ли возможно.

Отдавая должную справедливость выдержанности прагматизма тамъ, гдѣ это было особенно трудно, нельзя однако не замѣтить, что при группировкѣ царственныхъ лицъ весьма нелишнее было бы указать кратко родословное преемство ихъ, а то они, при всей полнотѣ ихъ внутренней обрисовки, являются иногда какими-то тѣнями, неизвѣстно откуда выходящими и безслѣдно исчезающими со сцены. А при раскрытіи причинъ распространенія суевѣрій въ византійскомъ обществѣ, не мѣшало бы указать на живучесть античныхъ языческихъ міровоззрѣній въ греческомъ православномъ народѣ, на возрожденіе платонической философіи подъ конецъ рассматриваемой эпохи, а съ нею и новыхъ языческихъ преданій, составляющихъ такъ-называемое философское преданіе философской націи, на постоянное сношеніе Византіи съ суевѣрнымъ Востокомъ и т. д.

Другое обстоятельство, крайне затруднявшее нравственное воздѣйствіе церкви на государство и общество,—дееспотизмъ императоровъ, посягавшій на священныя права церкви и выразившійся преимущественно въ низверженіи патріарховъ: Игнатія (въ 857 г.), Фотія (въ 867, 886 гг.), Николая Мистика (въ 906 г.) и Евѣнія (ок. 920 г.),—раскрыто съ уясненіемъ всѣхъ главныхъ причинъ и слѣдствій, съ выполненіемъ всѣхъ существенныхъ требованій научныхъ. Загадочная съ перваго раза судьба названныхъ патріарховъ и неразрѣшимый повидимому вопросъ, почему самыя достойныя и высоконравственныя личности приходять въ столкновеніе съ государственными властями и становятся злосчастными жертвами борьбы, разрѣшается съ такою ясностью и основательностію, что дается ключъ къ уразумѣнію аналогическихъ и нужно замѣтить, весьма запутанныхъ явленій въ послѣдующіе вѣка. Оказывается, что причинами борьбы какъ въ настоящемъ, такъ и во многихъ послѣдующихъ случаяхъ были не личный только произволъ и безнравственность властителей государства и не чуткость только къ нравственнымъ интересамъ и строгая требовательность представителей церкви, но вѣками сложившаяся неразграниченность сферъ гражданской и церковной, противоположность ихъ принциповъ: утилитарнаго (государственнаго) и нравственнаго (церковнаго), такъ что дѣло

непозволительное и преступное съ точки нравственнаго принципа (напр. низверженіе Фотія въ пользу Игнатія) является терпимымъ съ точки утилитарнаго, политическаго принципа (въ интересахъ политическихъ для установленія дружественныхъ сношеній съ Римомъ приходилось пожертвовать неприимимымъ Фотіемъ въ пользу уступчиваго Игнатія). Такая точка зрѣнія очень тонкая и вѣрная.

Уяснивъ условія со стороны правительства и общества, крайне затруднявшія нравственно-воспитательное воздѣйствіе на нихъ церкви, авторъ раскрываетъ вліяніе церкви въ религіозномъ, общественномъ и государственномъ отношеніяхъ, при чемъ съ полнѣйшимъ безпристрастіемъ рассматриваетъ не одні добрыя, свѣтлыя стороны этого вліянія, но и отрицательныя, тѣневныя, „факты угодливости и притязательности въ пастыряхъ“, и въ концѣ концовъ у него выходитъ, что это религіозное, общественное и государственное вліяніе церкви было вообще весьма благотѣльно. Фактовъ на все это подобрано чрезвычайно много какъ крупныхъ характеристическихъ, такъ и мелкихъ, и сгруппировать ихъ такъ удачно, какъ они сгруппированы авторомъ, было весьма нелегко. Вообще же, вмѣсто столь набитой въ исторіяхъ рубрики о нравственномъ состояніи общества, не указывающей ни причинъ, которыми обусловливалось поднятіе или пониженіе нравственнаго уровня въ народѣ, ни мѣръ, какія принимались къ возвышенію народной нравственности, ни послѣдствій этихъ мѣръ, получается трактатія, восполняющая эти недостатки и служащая образцомъ изслѣдованія въ подобныхъ отдѣлахъ исторіи. Вмѣстѣ съ тѣмъ начертывается яркая картина нравственнаго состоянія общества, неволью переносящая зрителя или читателя въ то давнее время, ставящая его лицомъ къ лицу со всѣми тогдашними историческими дѣятелями, со всѣми характеристическими добродѣтелями и пороками времени. Воспроизводитъ самую картину, приводитъ факты, рельефно обрисовывающіе нравственное состояніе того времени,—значило бы выписывать изъ книги автора весь подлежащій отдѣлъ (стр. 40—63): такъ важны и интересны эти факты и въ такой увлекательной формѣ изложены они ⁵⁾.

⁵⁾ Для примѣра и для краткости выписываемъ слѣдующее мѣсто: „Народами

Но если государство принимало важныя услуги отъ церкви, искало и желало вліянія ея на общество, то оно должно было способствовать ей въ религіозно-нравственномъ воспитаніи общества. Какія матеріальныя пожертвованія приносило государство на пользу церкви, какія чрезвычайныя приношенія для церкви дѣлали императоры, реликвиі, чудотворныя иконы (64—66 стр.),—все это вопросы скучныя, ненаучныя. А между тѣмъ отвѣты на нихъ даны совершенно наудачнаго свойства. Служащіе отвѣтомъ на нихъ факты, сами по себѣ вышніе, безцвѣтныя, вышли заслуживающими полнаго вниманія и весьма занимательными. Въмѣсто скучнаго перечня вышнихъ дѣлъ благочестія императоровъ, изложена нелюбопытная интереса рѣдкости и удовлетворяющая требованіямъ критики, исторія Едесскаго образа (67—69). Но тѣ императоры, которые показывали себя особенно попечительными о вышнемъ благосостояніи церкви, благоукрасителями и почитателями ея святыхъ, становились иногда

и общественныя несчастія сопровождаютъ вступленіе на престолъ лучшаго изъ императоровъ византийскихъ Алексѣя Комнена (1081—1118). Войска и народная толпа надѣлали много бѣдъ особенно Константинополю. Святаяница и алтари, общественныя и частныя имущества всюду были расхищаемы; слухъ вѣсхъ былъ оглушаемъ повсемѣстными криками и воплями, такъ что, по замѣчанію современнаго историка, казалось, что земля тряслась. Алексѣй, человѣкъ религіозный и способный сочувствовать горести другаго, смущался и печалился, считая себя виновникомъ зла. Императоръ обращается въ дѣлахъ успокоенія своей совѣсти къ тогдашнему патріарху Козымѣ, синоду и монахамъ съ вопросомъ, что ему дѣлать, чтобы умирить свою совѣсть. На соборѣ, составившемся изъ духовенства, явился государь, какъ виновный, какъ подсудимый. Соборъ наложилъ на него, и не только на него, но и на его кровныхъ родственниковъ и на участниковъ зла, эпитимію, заповѣдавъ имъ постъ, идолежаніе и прочіе обычные подвиги для умилоствленія Бога. Всѣ приняли эту эпитимію и исполнили ее. Самые жены ихъ, по любви къ мужьямъ, добровольно согласились каяться такимъ же образомъ. Въ государевыхъ чертогахъ лились слезы и царю сокрушеніе. Императоръ, удвоивъ благочестіе, какое было у него, въ теченіи 40 дней и ночей на тѣлѣ своемъ носилъ власяницу подъ царскою пореброю, по ночамъ же лежалъ на землѣ, положивъ камень подъ голову. Въ продолженіи этихъ сорока дней императоръ не входилъ въ дѣла государственныя. Трогательная картина! Она не могла не класть самаго сильнаго впечатлѣнія не только на императора, но и на все общество.“

и ея обидчиками, расхищали церковное имущество, облагали духовенство и даже нищихъ тяжелыми податями, воинскими повинностями (70—74 стр.): авторъ, раскрывая непріязненныя отношенія императоровъ къ церкви, первымъ долгомъ выдвигаетъ вопросъ, почему императоры имѣли притязаніе такъ же властвовать въ церкви, какъ они властвовали въ государствѣ? Взаимныя обширныхъ отвлеченныхъ сужденій, отзывающихся въ подобномъ случаѣ доктринерствомъ и дилетантствомъ, онъ приводитъ фактическія доказательства на поставленный вопросъ (византійскіе императоры въ сознаніи тогдашняго общества являлись первосвященниками въ своемъ родѣ) и излагая предметъ просто естественно, проникаетъ во внутреннія основы его ⁶⁾. Вообще изслѣдованіе всестороннихъ взаимнымъ отноше-

⁶⁾ Чтобы видѣть, какъ интересны этого рода факты, какимъ ореоломъ окружена была личность императоровъ, не неугодно привести одну-двѣ страницы изъ сочиненія. „Въ процессіяхъ, какія совершали императоры по великимъ праздникамъ, и какія назывались царскими выходами въ храмъ Соціи, выступаетъ предъ нами, рассказываетъ авторъ, не царь мірянинъ, а царь первосвященникъ. Посмотрите на его одежды, какія употреблялись при этихъ процессіяхъ. Голова его украшена митрой, которая подходитъ близко къ митрѣ патріаршей. Сверху она украшалась крестомъ и драгоценными камнями. На туловищѣ его надѣта одежда-саккосъ, которая имѣла круговидную форму, была длинна почти до земли и покрыта драгоценными камнями. По формѣ своей саккосъ ничѣмъ не отличался отъ патріаршаго саккоса и только превосходилъ его своимъ вышнимъ блескомъ. Шея и плечи императора украшены были особенною повязью, великолѣпно изукрашенною; испещренною по золотому полю драгоценными камнями: она называлась діадемою. Эта повязь располагалась на шеѣ и плечахъ императора точно также, какъ и у патріарха его околоръ. Императоръ надѣвалъ еще хламиду мантию, которая по своей формѣ близко подходила къ фелони. Его свита въ этихъ процессіяхъ тоже была одѣта въ одежды, близкія къ церковнымъ. Начальники кубикуляріевъ (кабинетовъ) и патрициіи шествовали въ скуфяхъ и камизавкахъ на головѣ и въ мантияхъ; такъ называемые магистры (управители надъ царскою прислугою) шли въ бѣлыхъ одеждахъ (стпхаряхъ), обшитыхъ золотомъ и проч. Во время этихъ процессій императоръ благословлялъ народъ: сначала средину, потомъ правую сторону, наконецъ—лѣвую. Неизвѣстно, было ли это благословеніе императорское сопровождаемо словами, или было безъ словъ. И нужно замѣтить, императоры преподавали свое благословеніе не при этой только религіозной процессіи, но и вообще въ торжественныхъ случаяхъ—всякій разъ при своемъ появленіи въ общественное собраніе.

ній государства и церкви, всевозможныхъ вліяній ихъ другъ на друга, углубленіе въ нравственныя причины, сокровенныя пружины каждаго выдающагося явленія въ церковно-общественной жизни, проникновеніе въ послѣдніе его результаты и дѣли, искусный анализъ и систематизація всякаго рода фактовъ—все это внѣшней исторіи церкви придаетъ характеръ внутренней исторіи.

„Какъ намѣстникъ Бога на землѣ, онъ благословляетъ сановниковъ двора и толпу съ высоты сѣдалища, сверху террасы“, говорится у Константина Порфирогенета. Торжественныя процессіи въ храмъ Соѳіи императоровъ сопровождались пѣніемъ религиозныхъ пѣсень. Такъ пѣвцы пѣли такъ называемыя октологіи, т. е. возглашали особаго рода духовныя привѣтствія императору. Народъ или выборные изъ народа отвѣчали на эти привѣтствія особыми кликами тоже религиознаго характера. Распорядитель этихъ религиозныхъ привѣтствъ (демократъ) запечатлѣвалъ эти торжественныя клики народныя троекратнымъ крестнымъ знаменіемъ. Приведемъ образцы тѣхъ духовныхъ привѣтствій, съ какими пѣвцы обращались къ императору въ этихъ процессіяхъ. Напр. пѣвцы провозглашаютъ въ день Рождества Христова крикъ третьимъ гласомъ: „звѣзда возвѣщаетъ солнце Христа, восходящаго отъ Дѣвы въ Вифлемѣ“ и прибавляли: „многая вамъ времена—божественное величество“ или „многая вамъ времена, служители Господа“. Народъ съ своей стороны отвѣчалъ: „многая вамъ времена“ и проч. Вообще эти возглашенія даютъ знать, что и на императоровъ смотрѣли, какъ на лицъ священныхъ въ букввальномъ смыслѣ, что ясно выражалось въ тѣхъ эпитетахъ и синонимахъ, какіе прилагались къ слову: ваше величество. Замѣчательно, во время этихъ процессій иногда происходилъ обрядъ посвященія какого-либо лица въ гражданскую должность магистра. Посвящаемымъ былъ императоръ. Посвящаемый получалъ изъ рукъ императора стихарь и поясъ. Обрядъ этотъ представляетъ точнѣйшую параллель съ нашимъ обрядомъ посвященія въ стихарь. Когда императоръ, совершивъ свое шествіе изъ дворца, приходитъ въ храмъ Соѳіи, то и здѣсь, во время самаго богослуженія, онъ не остается бездѣятельнымъ. Онъ прикладываетъ къ образамъ предъ началомъ литургіи вѣстѣ съ патріархомъ, причемъ императоръ имѣетъ въ рукахъ крין, т. е. свѣтильники. Потомъ онъ входитъ во святѣлице и возлагаетъ на св. престолъ два покрыва. Во время великаго выхода съ дарами императоръ также принимаетъ нѣкоторое участіе въ богослуженіи; онъ идетъ впереди св. даровъ со свѣтильниками; лобзается съ патріархомъ и со всѣми служащими епископами и священнослужителями. Когда наступаетъ время приобщенія св. даровъ священнослужителями, онъ подходитъ къ патріарху, получаетъ въ свои руки честныя дары; затѣмъ онъ подобно священникамъ причащается прямо изъ чютира крови Господней (стр. 76—78).

Во внутренней исторіи церкви, и прежде всего въ очеркахъ состоянія іерархіи въ IX—XI вѣка еще болѣе научной постановки дѣла. О главномъ іерархическомъ событіи того времени, о бурной борьбѣ Игнатіанъ съ Фотіанами, Николаитовъ съ Евфимитами (стр. 94—142), проводится тотъ взглядъ, что это не есть темная борьба личностей, какою она представляется съ перваго взгляда, а столкновение двухъ противоположныхъ направлений и партій въ церковно-общественной жизни народа: здраво-либеральной и псевдо-консервативной, сгруппировавшихся вокругъ названныхъ лицъ и т. д. Та и другая партія охарактеризованы авторомъ очень мѣтко и вѣрно. На сторонѣ первой была сила внутренняя, умственная, духовная, на сторонѣ второй—сила внѣшняя, грубая, матеріальная. При столкновеніи грубаго насиія съ нравственною силою, вначалѣ побѣда бываетъ обыкновенно на сторонѣ насиія; а окончательное торжество остается за силою нравственною. Это потому, что вначалѣ на сторонѣ насиія бываетъ перевѣсъ физическихъ силъ и только по истеченіи долгаго времени, когда нравственная, умственная сила разсѣетъ всякія предубѣжденія противъ нея, внушитъ довѣріе къ своимъ убѣжденіямъ, самихъ враговъ заставить склониться предъ внутреннимъ ея величіемъ и неотразимымъ обаяніемъ, она побѣждаетъ самихъ поработителей своихъ. Авторъ сколько остается вѣренъ исторической дѣйствительности, столько же обнаруживаетъ большое знаніе лежащихъ въ ея основѣ внутреннихъ логическихъ законовъ, когда ходъ борьбы представляетъ въ такомъ видѣ, что послѣ трехвѣковаго господства мрака и насиія (съ VI до IX вѣка), сначала одолеваетъ сила внѣшняя, рутинная—партія Игнатіанъ (въ 846 г.), потомъ сила нравственная, интеллигентная—партія Фотіанъ въ 861 г., и послѣ новаго пораженія своего въ 867 и 869 г. одерживаетъ полное торжество надъ противниками (въ 877 г.) и т. д. Чтобы прослѣдить всѣ перипетіи двухвѣковой борьбы, удловить всѣ тончайшія ея нити и развѣтвленія, распутать всѣ потаенные узлы и хитросплетенія, нужно было много искусства и труда. До значительной степени технического совершенства доведены также историческая параллель или сближенія фактовъ, по видимому различныхъ, и противопоставленія, уясняющія различіе сходныхъ актовъ.

Отъ описанныхъ смуть, отъ этого самаго важнаго событія въ судьбахъ тогдашней іерархіи естественный переходъ къ исторіи самой іерархіи, къ изображенію внѣшняго и внутренняго состоянія патріархатовъ (142—152 стр.). Внѣшнее бѣдственное состояніе восточныхъ патріархатовъ нашъ историкъ описываетъ лишь для того, чтобы выяснитъ внутреннія печальныя послѣдствія бѣдствій и гоненій, почему архипастыри восточныя были такъ безвліятельны, просвѣщеніе богословское низко, исторія церкви бѣдна замѣчательными событіями. Фактовъ на все это существуетъ очень немного. Но авторъ обладаетъ умѣньемъ восполнить недостатокъ фактовъ собственными дѣльными сужденіями и выводами, и на фактахъ отдаленныхъ, незначительныхъ построить рядъ пронизательныхъ выводовъ и послѣдовательныхъ заключеній.

Въ отдѣлѣ о матеріальномъ, умственномъ и нравственномъ состояніи іерархіи (153—160 г.) особенное вниманіе обращаютъ на себя приводимыя въ писемъ Фотія нравственныя увѣщанія, наставленія и обличенія. Тутъ что ни слово, то отборное остроумное или глубокое мысленное изреченіе или нравственная сентенція, въ которыхъ всюду блещитъ талантъ „этого великаго вселенскаго учителя, бывшаго чудомъ своего и послѣдующихъ вѣковъ“. Выбрать изъ такого обширнаго собранія писемъ столько классическихъ мѣстъ, указать ихъ важное практическое значеніе, составить по нимъ, за недостаткомъ другихъ данныхъ, вѣрное заключеніе о нравственномъ состояніи клира и монашества и начертать картинное изображеніе нравственности всей іерархіи— это одинъ изъ счастливейшихъ научныхъ приѣмовъ, дѣлающій честь автору.

Въ главѣ о борьбѣ пастырей съ древними и новыми ересями (161—164 стр.) раскрывается происхожденіе и характеръ лжеученій (Павликианъ, Италы и Нила), излагается сущность направленныхъ противъ нѣкоторыхъ изъ нихъ сочиненій, показывается историческое значеніе этихъ сочиненій, съ обозначеніемъ послѣдствій этой полемики. Въ рубрикѣ объ условіяхъ развитія церковнаго законодательства (165—168 стр.) выясняется интересъ для исторіи главныхъ законоположеній даннаго времени, состоявшихся на фотіанскомъ соборѣ (861 г.) первомъ, игнатіанскомъ (869 г.) и второмъ фотіанскомъ (879 г.). Исторія

ческое происхождение этихъ важнѣйшихъ для своего времени каноновъ само по себѣ весьма неясно, и лишь критическая про- ницательность автора и глубокое пониманіе характера замѣча- тельнѣйшихъ церковныхъ движеній того времени могли открыть и открыли тѣсную связь ихъ съ этими историческими движе- ніями. Такимъ образомъ, несмотря на краткость изслѣдованія, и здѣсь предметъ разсмотрѣнъ съ научно-историческихъ сторонъ, въ немногихъ словахъ сказано весьма многое.

Въ отдѣлѣ о состояніи просвѣщенія (169—231 стр.), причины упадка образованія въ предшествовавшіе вѣка (VI—VIII—ико- ноборческія смуты) и причины возвышенія его въ IX—XI вѣка (меценатство императоровъ, особенно: Льва Мудраго, Констан- тина Порфирогенета, Михаила Руки, учрежденіе школъ на древ- ле классическихъ началахъ) раскрыты съ большимъ знаніемъ дѣла и съ критическимъ разборомъ мнѣній противниковъ. Тѣмъ не менѣе въ перечисленіи перваго рода причинъ нельзя не замѣтить нѣкоторыхъ небольшихъ пропусковъ, напр. увлеченія народа въ бурную политическую жизнь, при которой забыты были нужды истинно-научнаго образованія; нѣтъ также ни слова о нашествіяхъ варваровъ, съ вандалскимъ неистовствомъ истре- блявшихъ памятники просвѣщенія, особенно въ Александріи и Сиріи, при первыхъ трехъ преемникахъ Магомета и Омайядахъ. Въ перечнѣ причинъ, благопріятствовавшихъ возвышенію ви- зантійской образованности, нѣтъ помину о такомъ славномъ подспорьѣ этой образованности, какъ притокъ свѣжихъ силъ изъ славянскаго міра: IX вѣкъ есть вѣкъ не одного Фотія, но и Кирилла и Меѳодія, просвѣтительные и миссіонерскіе труды которыхъ не замедлили принести достойные плоды, хотя исто- рія, къ сожалѣнію, сохранила имена весьма немногихъ просвѣ- щенныхъ дѣятелей изъ Славянскаго міра: Климента архіеписко- па Болгарскаго (885—916 г.), Горазда, Наума, Симеона Восчар- скаго, Саввы Сербскаго. Существенныя черты византійской обра- зованности IX—XI в. 1) сближеніе свѣтской науки съ духов- ной, 2) недостатокъ оригинальности, 3) универсальность въ за- нятіяхъ и 4) смѣшеніе ненаучнаго съ научнымъ обрисованы съ вѣрнымъ пониманіемъ характера и направленія тогдашняго про- свѣщенія, послѣ тщательнаго изученія состоянія образовапно- сти раннѣйшей и позднѣйшей, византійской и западной, и съ

большимъ искусствомъ въ подборѣ фактовъ, которые являются единъ другаго занимательнѣе. Особенно интересною выходитъ обрисовка первой черты или характеристика сближенія свѣтской науки съ духовною, каковое сближеніе состояло въ томъ, что науки свѣтскія преподавались въ школахъ духовными лицами, богословскія науки—свѣтскими людьми; сами императоры писали и иногда произносили проповѣди церковныя (Левъ VI). Для болѣе членораздѣльнаго уясненія другихъ существенныхъ свойствъ образованности не мѣшало-бы однако вторую и третью черты соединить между собою или, по крайней мѣрѣ, обозначить ихъ причинное отношеніе: универсальность въ занятіяхъ или отсутствіе спеціализаціи научной было главною причиною отсутствія оригинальности въ наукѣ,—хватаясь разомъ за все, нельзя хорошо сдѣлать ничего. Еще одно *plus desidegium*: при одѣннѣ компилятивнаго характера византійской образованности, не мѣшало бы снять съ нея незаслуженные укоры западныхъ писателей и для этого доказать, что заимствованная ея были болѣею частію невинныя и разумныя, не унижавшія научнаго достоинства сочиненій. Представители золотого вѣка классической и христіанской письменности не изъ глубины своего генія развили все богатство идей; достоинство ихъ талантовъ не уменьлось отъ того, что они воспользовались лучшими идеями прежняго времени, и ихъ преимущество, заслуга въ томъ, что эти готовые идеи они развили и обосновали въ оригинальныхъ своихъ системахъ: за писателями даннаго періода времени должна быть признана, по нашему крайнему мнѣнію, та важная заслуга, что идеи и системы прежняго времени они развили въ нѣкоторыхъ новыхъ частностяхъ, примѣнительно ко вновь возбужденнымъ вопросамъ жизни, и ихъ литература удовлетворяла потребностямъ времени. Въ исторіи просвѣщенія, хотя бы и геніальнаго народа, золотые вѣка не повторяются: если послѣ трехвѣковаго упадка науки снова настали, безъ преувеличенія сказать, серебряные вѣка византійской образованности, то это весьма важная заслуга ея предъ человѣческою культурою.

Что это была за вновь возникшая литература, каково было состояніе богословской науки вообще, какія условія содѣйствовали ея развитію (школы общеобразовательныя и монастырскія,

пробужденіе интереса въ обществѣ къ изученію философіи), въ какомъ состояніи находились всѣ четыре отрасли богословской науки: экзегетическая, церковно-историческая, догматико-полемическая и проповѣдническая, какія были причины развитія или упадка той или другой отрасли литературы, какія были замѣчательнѣйшія сочиненія въ каждой изъ четырехъ областей науки, каковы достоинства и недостатки каждаго изъ этихъ сочиненій,—всѣ эти вопросы разрѣшаются кратко (на какія либо 40 страницахъ). Здѣсь прежде всего важна постановка столькихъ вопросовъ подъ однимъ угломъ зрѣнія, т. е. подведеніе къ единству взгляда всего безконечнаго разнообразія литературныхъ произведеній, съ подраздѣленіемъ общаго понятія на частныя, а частныхъ на другіе частнѣйшіе элементы: при такой концентрации, тонкое уясненіе причинъ оживленія или застоя въ той или другой литературной области, строгое само въ себѣ обоснованіе общихъ и частныхъ сужденій какъ о всей этой области, такъ и объ отдѣльныхъ ея произведеніяхъ,—словомъ всѣ доводы и доказательства получаютъ еще большую силу и твердость, дѣльность и законченность. Что же касается до краткости разрѣшенія столь многочисленныхъ и обширныхъ вопросовъ, то ее отнюдь нельзя ставить въ вину автору. Отъ церковнаго историка нельзя же требовать, чтобъ онъ писалъ исторію экзегетика, догматики, проповѣдничества и проч., на то существуютъ отдѣльныя науки по исторіи экзегезиса, догмы и т. д., чтобъ входить въ обстоятельное изслѣдованіе литературы по всѣмъ этимъ областямъ, и только излишняя погоня за внутреннею культурною исторіею хочетъ превратить исторію церкви въ исторію ея литературы. Здѣсь въ очеркахъ святаго авторомъ сочиненія нельзя было разобрать и охарактеризовать полнѣе того, какъ они разобраны и охарактеризованы имъ. Большая часть этихъ сочиненій такъ обширна, что одна Амелогія Фотія занимаетъ въ изданіи Мина болѣе 1100 большихъ страницъ, житія святыхъ Метаераста у того же Мина состоятъ изъ трехъ обширнѣйшихъ томовъ (114—116), Вивліоника Фотія обнимаетъ два тома (у того же Мина 103 и 104). Изученіе и оцѣнка необъятныхъ этихъ сочиненій по первоисточникамъ—дѣло не единичныхъ усилій. Что жъ написано по поводу этихъ фотіантовъ учеными, специально занимавшимися ихъ изученіемъ:

Гергенрётеромъ, Рамбо, Селъе, Каве, Шойлемъ, то все пересмотрѣно, перечитано авторомъ; разнорѣчивые и часто пристрастные отзывы примирены и провѣрены, и изъ разрозненныхъ свѣдѣній составленъ цѣльный, вѣрный очеркъ. О каждомъ выдающемся сочиненіи читатель встрѣтитъ краткія, но характеристическія, сужденія о томъ, съ какими трудностями долженъ былъ имѣть дѣло сочинитель, по какимъ источникамъ онъ писалъ сочиненіе, насколько былъ самостоятеленъ въ своей работѣ, каковъ тонъ и направленіе сочиненія, литературныя достоинства и недостатки, чѣмъ они обуславливались и т. д.

Послѣдній отдѣлъ о направленіяхъ въ религиозно-умственной жизни (стр. 232—264) служить достойнымъ завершеніемъ ученаго сочиненія. Послѣдній отдѣлъ въ исторіяхъ посвящается обыкновенно обзору состоянія богослуженія, обрядности въ извѣстный періодъ времени. Въ разсматриваемомъ сочиненіи нѣтъ особаго отдѣла о состояніи обрядности, богослуженія, и прямыхъ непосредственныхъ данныхъ на то сохранилось очень мало. Въ немъ вопросъ внѣшній, обрядовый, разрѣшенный на множество частныхъ вопросовъ, разсмотрѣнъ со всевозможныхъ внутреннихъ сторонъ, въ связи со всеми главными историческими явленіями, предшествовавшими и послѣдующими, съ уясненіемъ постепенной градаціи въ развитіи многообразныхъ направленій: общецерковнаго истинно-христіанскаго, консервативно-ритуальнаго, консервативно-спиритуальнаго, впоследствии латино-фронствующаго, спиритуально-либеральнаго, утрированнаго спиритуализма и рационализма (павликіанства, евхитства). И все это добыто и разработано по разнообразнымъ литературнымъ памятникамъ (по сочиненіямъ Фотія, Михаила Керуларія, Никиты Стифата, Петра Антиохійскаго, Теофилакта Болгарскаго, Петра Сицилійскаго; по древнему житію Нила Рососкаго). О направленіяхъ нужно было доказать предварительно, что поднятые въ нихъ вопросы суть вопросы жизни, затѣмъ оцѣнить достоинства этихъ вопросовъ. Въмѣсто скучной статистики новыхъ праздниковъ, обрядовъ, новоявленныхъ иконъ, мощей, изъ какой обыкновенно состоитъ въ нашихъ исторіяхъ отдѣлъ о богослуженіи, тому же предмету въ разбираемомъ сочиненіи придана совершенно иная постановка, полная серьезнаго интереса, внѣшней литературной занимательности и строго-

критическаго отношенія къ дѣлу. Въмѣстѣ съ тѣмъ получается живая картина религіозно-практической жизни двухъ различныхъ слоевъ общества—прогрессивнаго и консервативнаго, насколько эта жизнь отразилась въ современной ей литературѣ.

Вообще, хотя разсматриваемое сочиненіе представляетъ первый въ своемъ родѣ опытъ, но этотъ опытъ, со стороны научныхъ его приѣмовъ, выполненъ такъ удачно, что можетъ быть полезенъ не только при изученіи обнимаемой имъ эпохи, но и при разработкѣ другихъ періодовъ и отдѣловъ исторіи, особенно византійской. Правда, въ немъ можно находить иногда неполноту обслѣдованія предмета, опущеніе нѣкоторыхъ фактовъ и теоретическихъ обоснованій, но развѣ можно исчерпать предметъ до дна, особенно въ первомъ опытѣ изслѣдованія его!

Мы представили возможно полный разборъ сочиненія со стороны матеріальной или со стороны содержанія. О методѣ или порядкѣ изложенія, послѣ разбора содержанія по всемъ главамъ книги, нѣтъ нужды распространяться: послѣдовательность мыслей и единство системы сами собою открываются изъ послѣдовательной подробной передачи содержанія. Со стороны методологической одинъ недостатокъ можно подмѣтить въ сочиненіи. Рубрика о главнѣйшихъ представителяхъ богословской интеллигенціи (стр. 190—197) намъ кажется поставленною не на своемъ мѣстѣ. Все, что говорится въ ней о Фотіи, какъ универсалистѣ и экзегетѣ, съ большею послѣдовательностію можно помѣстить въ трактатіяхъ объ универсальности тогдашней образованности и научности (стр. 182) и въ главѣ о Фотіи, какъ экзегетѣ (стр. 204—207). Характеристика Льва философа, архіепископа Фессалоникійскаго и другаго универсалиста Пселла (которые въ своихъ школахъ преподавали весь кругъ тогдашнихъ наукъ, преимущественно философско-богословскихъ) удобнѣе могла бы войти отчасти въ упомянутую трактатію объ универсализмѣ образованія, затѣмъ въ отдѣлѣ о школахъ и объ аристотелизмѣ и платонизмѣ въ богословской наукѣ. О Симеонѣ Метафрастѣ, Экумениѣ, Θεοφιλαктѣ Болгарскомъ, чѣмъ перечислять одни имена ихъ или повторять кратко то, о чемъ будетъ подробная рѣчь чрезъ страницъ пять-десять, лучше было бы вовсе не упоминать. Въ такомъ случаѣ одною рубрикою было бы меньше, но система и сущность дѣла представлялись бы яснѣе. Обобщенія, классифи-

каціи необходимы: безъ нихъ можно потеряться въ массѣ матеріала, а при нихъ нестройная, хаотическая масса фактовъ принимаетъ характеръ научной системы. Но излишнія обобщенія, дѣленія и подраздѣленія, отзываются излишнею искусственностію, также составляетъ крайность: дѣло простое и ясное они лишь усложняютъ, затемняютъ и ведутъ къ неизбѣжнымъ повтореніямъ. Излишнимъ формализмомъ и нѣкоторыми повтореніями страдаетъ и разсматриваемая рубрика. Наприм. о Фотіи и безъ того говорится чуть не на каждой страницѣ, а тутъ еще семь-восемь страницъ о немъ, и притомъ въ разныхъ мѣстахъ главы! И у автора слишкомъ ясна и свѣтла мысль, слишкомъ глубоко запечатлѣвается она въ памяти читателя, чтобъ въ разныхъ мѣстахъ комментировать и подновлять ее; теченіе мыслей слишкомъ стройно и послѣдовательно у него, чтобъ много заботиться о классификаціи фактовъ, о множествѣ дѣленій и подраздѣленій. Нельзя также не выставить на видъ излишней искусственности и нѣкоторой принужденности въ переходахъ отъ одного отдѣла къ другому. Одна часть изслѣдованія слѣдуетъ за другою по внутренней логической связи, и эти прелюдіи, предупрежденія: „теперь скажемъ о томъ-то..., переходимъ къ тому-то..., обращаемся къ такому-то предмету“ нисколько не вынуждаются ходомъ мыслей и, какъ ненужный балластъ, производятъ несовсѣмъ пріятное впечатлѣніе.

Изложеніе не изобилуетъ стилистическими художественными красотою. По мѣстамъ встрѣчаются ненужныя повторенія словъ, неровности, шероховатости слога. Авторъ кажется, мало заботился о внѣшней литературной сторонѣ своего произведенія. Впрочемъ слогъ его отличается выразительностію, легкостью и непринужденностью оборотовъ.

Не смотря на нѣкоторые незначительные недостатки внѣшнѣе и внутреннѣе, разобранное сочиненіе имѣетъ всѣ достоинства научнаго трактата и популярной книги, можетъ быть признано дѣльнымъ ученымъ и учебнымъ пособіемъ, и вообще составляетъ цѣнное пріобрѣтеніе въ учено-исторической нашей литературѣ.

И. С.

нія большой деревни, ему не доставало всего того, что у древних доставляло муниципальное положеніе. Феодоритъ воспользовался остатками своего богатства, чтобы дать все это Киру. Онъ не имѣлъ воды въ своихъ разрушенныхъ фонтанахъ, Феодоритъ употребилъ на это большія издержки. Рѣка Марсіасъ потопляла его своими водами во время разливовъ, онъ построилъ плотины, чтобы сдерживать ее, и мосты, чтобы переправляться чрезъ нее. Жители не имѣли мѣста для общественныхъ собраний, онъ устроилъ форумъ, окруженный портиками; ихъ церковь упала отъ ветхости, онъ на свои средства воздвигъ другую“ (р. 82—84). — Что такое Халкидонъ? Это городъ, отвѣтить, гдѣ собранъ былъ знаменитый четвертый вселенскій соборъ? Но что такое самъ по себѣ древній Халкидонъ? Это не больше какъ пустой звукъ, имя, которое само по себѣ ни о чемъ не говоритъ. Прочитываете описаніе Халкидона у Тъери и получаете такое живописное представленіе о городѣ, которое сильно запечатлѣвается въ душѣ. Описывая главную святыню Халкидона—храмъ св. Евфимія, авторъ говоритъ: „въ ста пятидесяти шагахъ отъ Босфора, возвышается на холмѣ базилика, посвященная мученицѣ Евфиміи, одной изъ самыхъ достоимыхъ святыхъ Востока. Подымаетесь сюда по едва замѣтной крутизнѣ, но когда достигаете вершины носогора, глазамъ вашимъ представляется чудное зрѣлище. Съ одной стороны море, здѣсь спокойное, тамъ болѣе или менѣе волнующееся и бросающее свою пѣну на скалистые берега; съ другой—высокія горы, покрытыя многолѣвными лѣсами; въ долинѣ—нивы, среди которыхъ теряется взоръ, золотистая жатва, сады обремененные прекраснѣйшими плодами. Прямо предъ вами столица Константинополь, возвышающійся уступами съ европейской стороны Босфора,—Константинополь, составляющій центръ этой великолѣпной картины. Сама по себѣ базилика красотой своей архитектуры вполне гармонировала съ окружающимъ ее. Сюда ведетъ широкій прямоугольный дворъ, украшенный колоннадой и образующій изъ себя перистиль въ отношеніи къ зданіямъ. Храмъ, поражающій симметрією, приводитъ къ круглой оракторіи, увѣчанной куполомъ, въ которомъ расположена галерея, изъ которой можно слушать службу. Это былъ такъ-называемый мартиріумъ, на восточной сторонѣ котораго находился гробъ св. Евфимія, а тѣло ея покои-

лось въ серебряной раѣ. Было общимъ вѣрованіемъ, что въ этомъ мѣстѣ совершается множество чудесъ. Подъ крытымъ портикомъ, прикасавшимся къ ораторіи, находилась обширная картина на полотнѣ, принадлежавшая кисти славнаго живописца и представлявшая жизнь и смерть Евфиміи, замученной во времена Діоклетіана. Здѣсь видите ее блестящую молодостию и красотою, одѣтую въ темноватое манти философовъ, знакъ ея религіознаго исповѣданія и ея посвященія Христу. Схваченная воинами и приведенная предъ судью, потомъ отданная въ руки палачей, она переходитъ отъ одной муки къ другой, проходитъ подъ огнемъ и мечемъ путь, который направляетъ ее къ славному концу. Св. дѣва Евфимія, покровительница Халкидона, пользовалась самою искреннею вѣрою у халкидонянъ“ (р. 295—297). Также прекрасно изображеніе архимандрита Константинопольскаго Далмація, содѣйствовавшаго побѣдѣ Ефесскаго собора надъ ересью несторіанскою (р. 128) и пр.

Пылкая и живая фантазія автора пользуется всѣми способами для того, чтобы запечатлѣть данную личность, данный фактъ въ сознаніи читателя. На основаніи нѣсколькихъ отрывочныхъ замѣчаній древнихъ писателей, авторъ смѣлою рукою рисуетъ портретъ, въ собственномъ смыслѣ портретъ Несторія (р. 9). Достаточно самаго незначительнаго замѣчанія актовъ четвертаго вселенскаго собора, что первое дѣяніе повзятянулось такъ долго, что къ концу его, послучаю наступленія сумерекъ, потребовалось зажечь свѣчи,—для того чтобъ привести на память автору то, когда заходитъ солнце въ Халкидонѣ осенью, и сказать весьма интересную подробность: „было около шести часовъ вечера, солнце заходитъ подъ широтами Халкидона 8 октября въ пять съ половиною часовъ“ (р. 316). Эта подробность ничтожная, но какъ ясно она представляетъ ходъ соборныхъ засѣданій! Авторъ умѣло пользуется религіозными легендами для того, чтобы дорисовать картину, иллюстрировать подлинныя историческія сказанія. Авторъ знаетъ, что это легенда, и не скрываетъ этого и однакожъ не отказывается разсказать, какимъ чудомъ сопровождалось окончательное утвержденіе истины на соборѣ халкидонскомъ, какъ пререкающіяся стороны, чтобы положить конецъ спорамъ, рѣшилися каждая положить свитокъ своего вѣроизложенія въ гробъ Евфиміи и какъ на дру-

Той день свитокъ заключающій истинную вѣру найденъ былъ въ рукахъ мученицы, а еретическій—въ ногахъ (р. 376). Авторъ увѣренъ, что этого не было, что это позднѣйшее преданіе (иначе о событіи было бы упомянуто въ актахъ собора), и однакожъ расказъ его производитъ только пріятное впечатлѣніе, онъ такъ мастерски пересказываетъ, что не хватаетъ желанія сказать автору: къ чему это въ ученомъ сочиненіи.

Мы сейчасъ увидимъ, что напрасно было бы выводить отсюда заключеніе, что авторъ сочиненія бьетъ исключительно на эффектъ, что онъ преслѣдуетъ цѣли занимательнаго повѣствователя, а не серьезнаго историка.

Все сочиненіе опирается на научную почву. Авторъ знакомъ съ главнѣйшими первоисточниками и хорошо изучилъ ихъ. Не видно однако, чтобъ онъ знакомъ былъ съ лучшею нѣмецкою богословскою литературою по вопросу. Однакожъ это обстоятельство не дѣлаетъ сочиненіе отсталымъ. Особенно хорошо раскрываются авторомъ споры несторіанскіе и исторія III вселенскаго собора. Въ книгѣ автора встрѣчается по этимъ вопросамъ много серьезныхъ указаній, оригинальныхъ замѣчаній, разъясненій, имѣющихъ полное научное достоинство. Въ доказательство представимъ нѣсколько образцовъ, которые обратили наше вниманіе. Такъ авторъ замѣчательно мѣтко объясняетъ, что торжеству православія надъ несторіанствомъ значительно помогло то обстоятельство, что соборъ вселенскій былъ собранъ именно въ Ефесѣ, а не другомъ какомъ-либо мѣстѣ. Высокое почитаніе, какое воздавалось ефесянами пресв. дѣвѣ Маріи, по мѣстнымъ условіямъ, напередъ предуказывало, что здѣсь болѣе всего возможно было провозглашеніе Ея „Богородицей“, вопреки мудрствованіямъ несторіанскимъ о Ней, какъ Христородицѣ или даже челоувѣкородицѣ. Объясненія, подобнаго тому, какое дѣлаетъ авторъ въ данномъ случаѣ, намъ не встрѣчалось въ другихъ сочиненіяхъ о III вселенскомъ соборѣ. Вотъ слова автора: „Дѣва Марія была погребена во Ефесѣ, куда Она по смерти своего истиннаго Сына послѣдовала за своимъ сыномъ по усыновленію, котораго она получила отъ Христа при подножіи креста: здѣсь ея гробница была не вдалекѣ отъ гробницы возлюбленнаго ученика Господня. По крайней мѣрѣ это было общимъ мнѣніемъ въ V вѣкѣ, мнѣніемъ, которое выраже-

но на самомъ соборѣ. Въ особенности таково было мнѣніе города Ефеса, который извлекалъ изъ этого распространеннаго мнѣнія обильный источникъ доходовъ, вслѣдствіе множества пилигримовъ, которые стекались сюда на поклоненіе двумъ гробницамъ Маріи и Іоанна Богослова, какъ назывался ея второй сынъ. Народъ, городское начальство, клиръ, всё смотрѣли на Матерь Спасителя не только какъ на покровительницу, но и питательницу Ефеса: это она, утверждали жители, дождитъ на городъ и цѣлую Азію (въ тогдашнемъ смыслѣ) всякаго рода благосостоянія, это она защищаетъ отъ разбойниковъ на сушѣ, отъ бурь на морѣ благочестивыхъ путешественниковъ, которые приходятъ на поклоненіе къ ней. Богатая базилика построена была въ городѣ и посвящена имени Маріи, въ этой базиликѣ въ особенности чествовалась Матерь Божія: говорятъ, что эта церковь была единственною въ цѣломъ мірѣ христіанскомъ, которая воздвигнута была въ честь Пресвятой Маріи, потому что въ эту эпоху еще сохранился обычай посвящать церкви именамъ святаго или святой, мощи которыхъ покоятся въ нихъ. Поэтому, не признавать за Маріей имени: Матерь Божія, значило въ глазахъ всякаго благомыслящаго ефесина сдѣлаться богохульникомъ и врагомъ города“ (р. 86—87). Такимъ образомъ по разъясненію автора мѣстныхъ условій Ефеса указывали самому собору на непремѣнное провозглашеніе Дѣвы Маріи „богородицею“.—Нельзя не признать научной глубины и серьезности за разсужденіями автора объ отношеніи двухъ церквей александрійской и антиохійской, какъ одной изъ побудительныхъ причинъ къ догматическимъ спорамъ между ними. Извѣстно, что движеніе несторіанское есть къ существѣ дѣла споръ объ истинномъ ученіи между двумя главнѣйшими церквами восточными—александрійскою и антиохійскою, остальные церкви въ этомъ спорѣ не имѣютъ самостоятельнаго значенія, онѣ примыкаютъ къ той или другой изъ вышепоименованныхъ церквей. Серьезный историкъ не можетъ оставить безъ вниманія вопроса, что побуждало и вызывало эти двѣ церкви къ рѣшительной и упорной борьбѣ. Авторъ не оставляетъ безъ вниманія этого важнаго вопроса, и это дѣлаетъ честь пониманію автора церковно-историческихъ задачъ. Мысли автора направленные къ разъясненію вопроса можно передать въ слѣдующемъ видѣ. Съ дав-

ИНОСТРАННАЯ ЛИТЕРАТУРА.

НЕСТОРИЙ И ЕВТИХІЙ. Сочиненіе Амедея Тьері.

*Nestorius et Eutychès, les grandes hérésies du V siècle. IV † 441. Paris. 1878.
Par Amédée Thierry.*

А. Тьері историкъ свѣтскій, не пренебрегающій однакожъ изученіемъ и разработкой и собственно церковной исторіи.

Его перу принадлежитъ нѣсколько церковно-историческихъ монографій, появившихся ранѣе вышеуказаннаго сочиненія и имѣющихъ многія научныя достоинства.

Не помнимъ, чтобы въ русской богословской литературѣ было говорено что-либо о церковно-историческихъ трудахъ А. Тьері, однакожъ они вполне заслуживаютъ того, чтобы русская публика, интересующаяся богословской литературой, составила о нихъ обстоятельныя представленія. Достоинства вышеназванной книги автора, которыя мы ниже укажемъ, должны, по нашему мнѣнію, вполне доказать нашу мысль.

Авторъ задалъ себѣ задачу написать двѣ трилогіи, которыя должны пополнять и пояснять одна другую и которыя посвящены одной и той же эпохѣ V вѣка. Первая трилогія, состоящая изъ трехъ отдѣльныхъ монографій, по намѣренію автора изображаетъ: „борьбу противъ варваровъ въ V вѣкѣ“; эти монографіи имѣютъ слѣдующія заглавія: 1) Аларихъ, 2) Пластидія,

3) послѣднія времена имперіи западной. Другая трилогія посвящена предметамъ церковно-историческаго характера. Это — „борьбы религіозныя V вѣка“. Сюда относятся слѣдующія сочиненія автора: 1) св. Иеронимъ, 2) св. Іоаннъ Златоустъ и императрица Евдоксія, 3) Несторій и Евтихій, сочиненіе, оцѣнку котораго мы хотимъ сдѣлать. Съ этимъ послѣднимъ сочиненіемъ задача, поставленная себѣ авторомъ, приходитъ къ своему окончанію.

Въ пятидесятыхъ и шестидесятыхъ годахъ явилось въ свѣтъ обширное сочиненіе (въ 6 томахъ) Альберта Брольи, подъ заглавіемъ: *l'église et l'empire Romain au IV siècle*, весьма полюбившееся русской богословской литературѣ: изъ него сдѣлано было нѣсколько дословныхъ переводовъ, немало передѣлокъ, о немъ появилось нѣсколько сочувственныхъ рецензій въ духовныхъ журналахъ, изъ него даже доселѣ продолжаютъ появляться переводы въ послѣднихъ (не такъ давно въ *Христіанскомъ Читеніи* напечатанъ переводъ статьи о первомъ вселенскомъ соборѣ). И это явленіе совершенно понятно. Сочиненіе отводитъ такъ много мѣста разсказамъ церковно-историческимъ изъ эпохи IV в., сообщаетъ такъ много интереснѣйшихъ свѣдѣній изъ этого замѣчательнѣйшаго времени церковной жизни, что увлеченіе имъ вполне естественно. Оно рисуетъ предъ нами въ самыхъ живыхъ краскахъ одушевленную борьбу съ грандіознымъ явленіемъ — аrianствомъ, подробно пересказываетъ событія, составляющія исторію двухъ первыхъ вселенскихъ соборовъ — Никейскаго и Константинопольскаго. Трудъ Тъери, излагая исторію несторіанства и еutihianства, исторію главнымъ образомъ III и IV вселенскаго собора, составляетъ собой прекрасное продолженіе труда Брольи. У того и другаго автора много общаго въ манерѣ изложенія, въ историческомъ методѣ, въ характерѣ воззрѣній. Кто съ удовольствіемъ читалъ сочиненіе Брольи, тотъ съ равнымъ удовольствіемъ прочтетъ и исторію несторіанства и еutihianства у Тъери. Оба они даютъ самое интересное описаніе блестящей эпохи IV и V вѣка. Слѣдуетъ пожелать, чтобы любознательная публика отнеслась къ сочиненію Тъери съ такимъ же вниманіемъ, съ какимъ и къ труду Брольи.

Въ предисловіи къ своему сочиненію авторъ старается разсвѣтить предубѣжденіе читателя въ отношеніи къ книгѣ, носящей

такое специальное заглавие: „История и Евтихий“. Читателю может представиться при взгляде на книгу, что эта книга интересна разве только для присяжных богословов, что она вероятно наполнена мало интересными для неспециалиста тонкостями богословских споров, что она рассказывает исключительно историю церкви, каковая история для многих — дело стороннее, область науки незанимательная. Чтобы вывести читателя из заблуждения автор говорит: „читатель ошибется, если будет смотреть на книгу, как ни эту по истории чисто религиозной. Спор о двух природах во Христе (о чем рассказывает книга) принадлежит столько же к истории общей, столько же к истории религиозной. В самом деле в V веке жизнь публичная покинула форум и перенеслась в церковь но это была все та же жизнь публичная с ее жаром, ее страстями, ее добродетелями, ее пороками. Вот пред нами История, Евтихий, которые, подрывая христианство в его главном основании, в учении о воплощении, приводят в движение мир римский гораздо больше, чем Аларих и даже больше, чем Аттила; Аларих и Аттила угрожают земле, История и Евтихий простирают свои угрозы на самое небо. Это был жаркий спор, в котором каждый хотел принять участие — император и народ, аристократы и плебеи, миряне и клирики: существенные догматы нашей христианской веры должны были раскрыться среди этих страшных прений“ (pag. II и III). Автор прав. Церковная история византийского периода, т.е. начиная с Константина Великого, есть история самого общества греко-римского в самом обширном смысле. Народ жил религией, страдал вместе с церковью, ликовал и услаждался ее торжеством и побдами над врагами веры. Сам он принимал деятельное участие в ходе дел религиозных. Забудьте на минуту историю церковную этого времени, судьбы религии, интереса веры, и для вас вовсе не будет никакой истории. Мы не поймем, чем же жил народ в это время, чем интересовалось общество, к чему оно стремилось? Народ, общество этого времени будет для нас мертвым трупом. Поэтому-то случается, что некоторые современные историки считают византийский период эпохой бесплодно прожитой человечеством, как скоро теряют из виду религиозную сторону этой исто-

рической эпохи, потому что придаютъ религіи очень малое значеніе въ развитіи цивилизаціи. Если вообще справедливо, что византійская церковная исторія есть въ тоже время исторія самаго общества, то въ особенности справедливо сказать о разбираемомъ нами сочиненіи, что оно изучая жизнь церковную ни на минуту не упускаетъ изъ виду жизни общественной, стремленій самого народа, его отношенія къ религіозной дѣятельности того времени. Авторъ отъ начала книги до конца ея повсюду слѣдитъ за тѣмъ, какъ относилось само общество къ спорамъ, какія общественныя условія и въ какомъ родѣ направляли ходъ церковныхъ дѣлъ въ ту и другую сторону, во вредъ или пользу религіи. Авторъ изображаетъ намъ императора Θεодосіа II и его дворъ, его евнуховъ-фаворитовъ, начертываетъ образъ его жены Евдокіи, ея похождения и интриги, мастерски очерчиваетъ личность Пульхеріи, то приближенной къ трону, то отдаленной отъ него и пр., и пр., и все это для того, чтобы схватить черты дѣйствительной жизни церкви въ ея историческихъ и общественныхъ условіяхъ. Методъ плодотворный въ наукѣ. Исторія церковная перестаетъ быть скучной матеріей, она становится глубоко-занимательной. Методъ этотъ къ сожалѣнію мало прививается у насъ, рѣдко встрѣчается у нѣмцевъ. Онъ составляетъ привлекательную принадлежность французскихъ писателей въ родѣ Тьера, Броуэри, Прессансе, Шателя.

Отличительную особенность сочиненія Тьера составляетъ живость, характерность церковно-историческихъ изображеній. Авторъ увлекаетъ читателя. Событія не просто рассказываются, но текутъ предъ взоромъ читателя, характеристики лицъ переходятъ въ живые портреты. Сухой историческій матеріалъ, отрывочный историческій документъ преобразуется въ рукахъ автора. Что другой авторъ обошелъ бы своимъ вниманіемъ въ документахъ, какъ вещь слишкомъ мелочную, неважную, то превращается у нашего автора въ такой фактъ, который преливаетъ свѣтъ на сокровеннѣйшія мотивы историческихъ дѣятелей, на внутреннѣйшія причины, движущія событіями. При всемъ томъ авторъ почти никогда не жертвуетъ исторической точностию въ пользу выразительности и изобразительности исторической картины. Документъ не искажается, а только получаетъ лучшее освѣщеніе. Описанія автора много говорятъ не мысли

только, но и чувству и воображенію. Мы не боимся наскучить читателю, если представимъ нѣсколько образцовъ одушевленныхъ описаній изъ книги Тъери. Вотъ въ какихъ чертахъ авторъ передаетъ намъ обстоятельства избранія Несторія на константинопольскую кафедру и годы его первоначальной жизни: „Умеръ Сисинній архіеп. Константинопольскій и съ его смертію одинъ изъ первыхъ престоловъ Востока сдѣлся вакантнымъ. Сисинній былъ старикъ немощной, больной, мало заботившійся о дѣлахъ своей церкви, ничего не сдѣлавшій, чтобы облегчить избраніе себя преемника. Величайшій безпорядокъ царствовалъ вездѣ, когда онъ закрылъ глаза. Образовались раздѣленія и партіи; испорченный клиръ, такіе же претенденты, золото сыпавшееся щедрой рукой, все это было предвѣстіемъ для людей добрыхъ, что выборъ будетъ однимъ изъ самыхъ постыдныхъ. Θεодосій II и его сестра Пульхерія, которая всегда принимала участіе въ дѣлахъ, въ особенности когда замѣшивался въ дѣло религиозный интересъ, страшились результата, который напередъ имъ представлялся извѣстнымъ, и вотъ они задумали предотвратить подобный результатъ, принявъ на себя избраніе епископа гдѣ либо на сторонѣ. Это было вмѣшательствомъ въ дѣла церк. вл., потому что избраніе епископское имѣло свои каноническіе законы, свои правила. Однако-жъ они сказали себѣ, что изъ двухъ золъ,—имѣть ли дурнаго епископа, но канонически избраннаго, или хорошаго епископа, но назначеннаго съ нарушеніемъ правилъ,—нужно отдать предпочтеніе послѣднему. Они припомнили также, что въ подобныхъ обстоятельствахъ ихъ отецъ Аркадій взялъ Іоанна Златоуста изъ Антиохіи и сдѣлалъ его епископомъ, и глаза невольно обращались въ ту же сторону. Въ это время въ Антиохіи въ средѣ простыхъ священниковъ находился ораторъ, котораго всѣ прославляли за краснорѣчіе и къ которому стекались слушать изъ всѣхъ странъ Востока. На немъ-то становили свой выборъ двѣ царственные особы. Священникъ этотъ назывался Несторіемъ. Несторій былъ сиріецъ, изъ той части Сиріи, которая омывается Евфратомъ и которая имѣла своимъ отличительнымъ свойствомъ то, что она дала Востоку громадное число еретиковъ,—происходило ли это оттого, что видъ суровой и печальной природы увлекалъ духъ къ созерцательной мечтательности, или оттого, что сосѣдство Аравіи,

Халдеи и Персіи пораждено здѣсь идеи, которыя оказывали вліяніе на вѣру христіанскую и искажали ее. Онъ былъ родомъ изъ небольшого города Германіки, правильнѣе называвшейся Цезарей Германика, въ воспоминаніе о великомъ Германикѣ, который управлялъ Сиріей. Его родъ былъ малозвѣстенъ и даже принадлежалъ къ низшему сословію, какъ свидѣтельствуешь Кирилль. Чтобы избѣжать жалкой перспективы, на какую указывало его сословіе, Несторій покинулъ отечество, пришелъ на Востокъ, поселился въ Антіохіи, гдѣ и предался наукѣ. Онъ посѣщалъ тѣ знаменитыя школы, которыя давали міру языческихъ риторовъ или христіанскихъ ораторовъ, смотря по тому, были ли крещенъ или нѣтъ питомецъ: Несторій былъ крещенъ еще въ дѣтствѣ, и изъ него вышелъ христіанскій ораторъ. Онъ кромѣ того считается за одного изъ блестящихъ воспитанниковъ той гимназіи, которою управлялъ Ливаній и изъ которой Златоустъ вышелъ великимъ человѣкомъ“ (р. 6—8).

Превосходна у автора характеристика бл. Θεодорита, одного изъ важнѣйшихъ дѣятелей въ спорахъ несторіанскихъ, друга Несторіева. Авторъ говоритъ о немъ съ чувствомъ, одушевленіемъ, въ духѣ благодарности предъ такою замѣчательною личностію. Вотъ слова Тьері. „Суровый и ученый Θεодоритъ въ срединѣ V в. былъ образцомъ того христіанскаго стоицизма, часто встрѣчавшагося въ первыя времена вѣры, когда христіанское исповѣданіе называлось философіей, но почти исчезнувшаго съ тѣхъ поръ какъ епископство сдѣлалось средствомъ къ господствованію, обогащенію и приобрѣтенію благорасположенія князей. Θεодоритъ принадлежалъ къ одной изъ богатѣйшихъ фамилій въ Антіохіи. Воспитанный въ роскоши и удовольствіяхъ, при своей матери, женщинѣ элегантно и свѣтской, онъ питалъ съ раннихъ лѣтъ жизни двѣ наклонности — къ уединенію и нищетѣ. Какъ скоро онъ могъ располагать собой какъ ему было угодно, онъ всецѣло отдался своимъ наклонностямъ. Продавши свое родовое наследство, половину котораго онъ роздалъ бѣднымъ въ Антіохіи, Θεодоритъ съ остатками своего имѣнія удалился отсюда съ тѣмъ, чтобы погребсти себя въ самой дикой части Сиріи Евфратской, недалеко отъ рѣчки Марсіасъ, въ лѣсу сосѣднемъ съ г. Киромъ. Маленькій городокъ Киръ, на территоріи котораго поселился онъ, вслѣдствіе различныхъ несчастій дошелъ до состоя-

нихъ поръ существовало соперничество между Александріей и Антиохіей, со времени появленія христіанства. Каждая изъ этихъ церквей имѣла или присвоивала себѣ такое достоинство и значеніе, которыя давали каждой изъ нихъ ставить себя выше другой. Антиохія утверждалась на своемъ вѣрованіи, что основанія христіанства въ ней положены князьями-апостолами Петромъ и Павломъ; это давало право Антиохіи смотрѣть на себя какъ на первую кафедру на всемъ Востокѣ. Александрія въ противовѣсъ Антиохіи указывала на то, что въ ней процвѣтала знаменитѣйшая школа христіанская, изъ нея вышли славные христіанскіе ученые, ея патріархи шли впереди другихъ, когда нужно было рѣшить спорный церковный вопросъ. Со времени IV вѣка причины соперничества между Антиохіей и Александріей умножились. Хотя по правиламъ I вселенскаго собора за Александріей признано было первое мѣсто въ ряду другихъ церквей Востока, но за то Антиохія стала очагомъ христіанскаго просвѣщенія. Великіе ораторы: Василій Великій, Григорій Богословъ, Іоаннъ Златоустъ принадлежали сирийскому діоцезу, который имѣлъ во главѣ Антиохію. Все это порождало взаимное нерасположеніе между двумя главенствующими церквами Востока (р. 34—35). Для разъясненія отношеній Александріи и Константинополя, какъ повода усложнявшаго борьбу между александрійцами и антиохійцами, авторъ указываетъ на зависть Александріи къ іерархическому возвышенію Константинополя со времени II Вселенскаго Собора, на недовольство Константинополя Александрією за то, что послѣдняя вмѣшивалась въ церковныя дѣла столицы (р. 35—6).—Въ исторіи III вселенскаго собора вниманіе каждаго серьезнаго изслѣдователя привлекаетъ вопросъ: почему дѣло Несторія и несторіанства сначала имѣло большій успѣхъ при дворѣ императорскомъ, а потомъ потеряло всѣ надежды на успѣхъ, тогда какъ въ положеніи двора не произошло никакихъ важныхъ измѣненій. Тотъ, кто хочетъ изучить внутреннѣйшія и сокровеннѣйшія причины событій церковно-историческихъ, невольно сталкивается съ указаннымъ вопросомъ. Авторъ нашъ не ставитъ этого вопроса прямо, но тѣмъ не менѣе даетъ много драгоценныхъ указаній, которыя помогаютъ уясненію дѣла. Онъ разъясняетъ, какимъ вниманіемъ и уваженіемъ пользовался при дворѣ Несторій въ началѣ сво-

его патріаршества, какъ образовался широкій кругъ его поклонниковъ и почитателей изъ числа лицъ, стоявшихъ на высшихъ ступеняхъ государственныхъ и готовыхъ для Несторія на все, но въ то же время указываетъ, какъ зарождалась и крѣпла при томъ же дворѣ оппозиція ему, душой которой была Пульхерія, сестра императора, оппозиція, которая кончилась катастрофой патріарха (р. 28—31; 146—7). Вообще исторія несторіанства и III вселенскаго собора отличается у автора многими достоинствами; здѣсь много мыслей, за которыя можно поблагодарить его. Меньше новаго и оригинальнаго въ изслѣдованіяхъ автора объ еutihianствѣ и IV вселенскомъ соборѣ. Рассказываетъ онъ объ этихъ предметахъ также, какъ это встрѣчаемъ во многихъ лучшихъ трудахъ церковно-историческихъ. Но и здѣсь нерѣдко можно примѣчать плодотворныя попытки автора доходить до сущности дѣла въ вопросахъ темныхъ, на которые другіе историки смотрятъ вскользь. Отмѣтимъ въ этомъ отношеніи стремленіе Тьері уяснить себѣ, по какимъ причинамъ на Халкидонскомъ соборѣ императоръ Маркіанъ такъ настоятельно требовалъ отъ отцевъ собора составленія новой формулы исповѣданія вѣры, и почему епископы такъ неохотно слѣдуютъ желанію императора отклоняя составленіе новаго вѣроопредѣленія. Онъ находитъ, что для императора, какъ законодателя мало было просто осудить Несторія и Евтихія, ему нужно было положительное руководство на будущее время для того, чтобы знать: кого считать еретикомъ, кого православнымъ; для епископовъ же собора представлялось затруднительнымъ составить требуемую формулу: членовъ собора было много, нелегко было согласить ихъ, притомъ же они хорошо понимали, что во мнѣніяхъ они не совсемъ сходились, составленіе вѣроопредѣленія могло возбудить нескончаемые споры (р. 340—341). Къ достоинствамъ сочиненія нужно отнести то, что авторъ изложеніе споровъ догматическихъ ведетъ не отвлеченно, а въ связи съ историческими фактами и вообще не вдается въ тонкости споровъ, часто утомительныя и не для всѣхъ понятныя. При всемъ томъ онъ даетъ ясное понятіе о предметахъ спора и, хотя самъ онъ не богословъ, однакоже догматическія истины передаетъ точно и вѣрно.

Конечно въ книгѣ есть и недостатки. Безъ нихъ не обходится ни одно человѣческое произведеніе. Главнѣйшимъ изъ нихъ мы

признаемъ несовѣмъ критичное отношеніе автора, въ нѣкоторыхъ случаяхъ, къ источникамъ. Напр. авторъ говоритъ о Кириллѣ, главномъ дѣятелѣ собора, что онъ привелъ съ собою на соборъ всякій сбродъ, даже какихъ-то бабьщиковъ александрійскихъ, что онъ захватилъ съ собою сюда какихъ-то подозрительныхъ діаконовъ и монахинь, назначеніемъ которыхъ было заниматься хозяйствомъ Кирилла и заботиться о его здоровьи, Кириллъ, желая расположить жителей Ефеса къ себѣ, сыпалъ золото направо и налево. О другомъ важномъ представителѣ собора Ефесскаго, Мемнонѣ, епископѣ ефесскомъ, говорится, что это былъ человекъ алчный, не чуждавшійся насилій, презрѣнный, не разъ будто бы близкій къ тому, чтобы за свои преступленія лишиться кафедры, употреблявшій угрозы и интриги, чтобы сгруппировать возможно большое число епископовъ около Кирилла. О всѣхъ вообще епископахъ собора говоритъ, что это были люди невѣжественные въ вопросахъ догматическихъ, что между ними находились такіе, которые стояли подъ запрещеніемъ, были низложены за различныя преступленія, и даже прямые еретики, что они собраны были съ пренебреженіемъ каноническихъ законовъ (р. 87—91). Мы не споримъ, что всѣ подобныя указанія дѣйствительно можно находить въ документахъ, но кому они обязаны своимъ происхожденіемъ? Личнымъ врагамъ Кирилла, Мемнона и собора Ефесскаго. Этими указаніями нужно пользоваться крайне осторожно. Все это и подобное говорилось лишь въ жару полемики. Если всегда вѣрить показаніямъ враговъ и притомъ безъ всякой критики, въ такомъ случаѣ людей самой высокой репутаціи придется заподозрить въ различныхъ гнусныхъ преступленіяхъ: Аванасія Великаго въ такихъ, Златоуста въ другихъ, Флавіана константинопольскаго еще въ иныхъ — и все это на основаніи дѣйствительныхъ документовъ. Историкъ не можетъ дарить своимъ довѣріемъ всякій документъ. Намъ кажется, что такое игнорированіе авторомъ правилъ научной критики есть дѣло предумышленное у Тьерри. Нужно сказать, что онъ вообще не питаетъ симпатій къ александрійцамъ V вѣка, слѣдствіемъ этого и было то, что авторъ заботливо собиралъ факты, которые должны были бросить самый невыгодный свѣтъ на вождей и поборниковъ александрійскихъ доктринъ. Какъ смотритъ Тьерри въ самомъ дѣлѣ на

патріарховъ александрійскихъ V вѣка, это хорошо можно видѣть хотя изъ слѣдующихъ словъ нашего историка: „вглядываясь въ преемство патріарховъ александрійскихъ, можно сказать себѣ, что Египетъ всегда оставался страной метампсихозиса, онъ оставался такою и подѣ закономъ христовымъ, какою была во времена Кнеза и Озириса. Кириллъ наследовалъ Теофілу, Діоскоръ Кириллу, душа же была одна и таже у этихъ различныхъ лицъ, одинъ и тотъ же духъ раздора, деспотизма, насилія, одинъ и тѣже инстинкты жестокости и алчности. Если есть какое-либо различіе въ этомъ отношеніи между ними, то оно состоитъ въ томъ, что Діоскоръ превзошелъ своихъ предшественниковъ—въ злобѣ. Кириллъ былъ племянникъ Теофіла, Діоскоръ совсѣмъ не былъ родня имъ; но онъ много лѣтъ провелъ около перваго въ качествѣ архидіакона и его примѣромъ воспиталъ въ себѣ духъ тираннической, которымъ отличались эти епископы, эти фараоны египетскіе, какъ называетъ ихъ одинъ св. мужъ“ (р. 232—233) ¹⁾. Послѣ этого авторъ конечно не могъ хорошо отзываться о Кириллѣ и его сторонникахъ. Тьерри пишетъ исторію несторіанства съ замѣтнымъ сочувствіемъ къ антиохійцамъ; поэтому, внимательно занося въ свою книгу факты, не благопріятные для александрійцевъ, онъ или совсѣмъ обходитъ или упоминаетъ вскользь факты, которые не рекомендуютъ антиохійцевъ. Въ противоположность тому, какъ авторъ относится къ Кириллу, онъ съ сердечною теплотою говоритъ объ Іоаннѣ патр. антиохійскомъ (р. 101—103). Точка зрѣнія автора не чужда односторонности. Впрочемъ справедливость требуетъ сказать, что онъ не умалчиваетъ о нравственныхъ недостаткахъ въ характерѣ и дѣятельности Несторія (р. 13), и кажется иногда изображаетъ ихъ въ излишне мрачныхъ краскахъ.

Въ сочиненіи Тьерри встрѣчаются сужденія неосновательныя или по крайней мѣрѣ научно недоказанныя. Такъ авторъ, занимаясь объясненіемъ причинъ вызвавшихъ евтихіанство, дѣлаетъ нѣсколько замѣчаній объ Евтихіѣ, замѣчаній, которыя должны по мысли автора, служить цѣли, однакожъ они далеко не достигаютъ ея. Онъ говоритъ, что Евтихій потому сталъ еретикомъ, что недоволенъ былъ дѣятельностію III вселенскаго собора

¹⁾ Кажется авторъ разумѣетъ Исидора Пелусіота.

(р. 196—7), что онъ былъ конкурентомъ Флавіана на константинопольскій престолъ, и что, потерѣвъ неудачу, онъ захотѣлъ сдѣлаться по крайней мѣрѣ главой секты (р. 199), что въ его душѣ гнѣздилась „гордость сектатора“ (р. 200). Но все это недостаточно объясняетъ происхожденіе ереси. Что онъ былъ недоволенъ соборомъ Ефесскимъ, это несправедливо и не можетъ быть доказано; что онъ былъ претендентомъ на константинопольскій престолъ, на это нѣтъ указаній въ документахъ, что онъ имѣлъ какую-то „гордость сектатора“, это ничего не объясняетъ.

Мы не понимаемъ, почему Тьері, французскій писатель, не воспользовался при изложеніи исторіи монофизитства не такъ давно, именно въ 1875 году, изданными французскимъ же аббатомъ Мартанемъ, актами сирскими собора разбойническаго, изданными во французскомъ переводѣ. Упущеніе неизвинительное.

Въ изложеніи автора намъ не совсѣмъ нравится употребленіе терминовъ, заимствуемыхъ изъ языка военныхъ реляцій. Къ чему это въ церковно-историческомъ сочиненіи? Къ чему было пестрить свою рѣчь словами въ родѣ слѣдующихъ: *marchaient processionnellement, toute une armée, en ordre de bataille, se recruta l'armée, manoeuvres, le lieutenant* (это, видите ли, Мемнонъ лейтенантъ Кирилла)?

Вообще сочиненіе представляетъ очень большой интересъ для образованной публики, но и для серьезнаго ученаго чтеніе книги можетъ доставить наипрятнѣйшій роздыхъ.

А. Д—въ.

1878 г.

Декабря 23 дня.

С Л О В О

НА 12 ЯНВАРЯ 1879 ГОДА,

ГОВОРЕННОЕ ВЪ ЦЕРКВИ ИМПЕРАТОРСКАГО МОСКОВСКАГО УНИВЕРСИТЕТА ЗАСЛУЖЕННЫМЪ
ПРОФЕССОРОМЪ БОГОСЛОВІЯ, ПРОТОІЕРЕЕМЪ Н. А. СЕРГІЕВСКИМЪ.

*Конецъ заступанія есть любви отъ чиста
сердца и совѣсти благія и въры нелицемѣр-
ныя, въ нихъ же иныи погрѣшивше, уклони-
шася въ суетсловія. (Тим. I, 5—6).*

Наше время—мудреное время. Благодаря многообразнымъ от-
крытіямъ знація, матеріальная жизнь нынѣ должна быть во-
обще болѣе легкою, чѣмъ прежде. Болѣе равномерное распро-
страненіе образованія должно бы открыть повсюду новые источ-
ники новаго довольства, умственнаго довольства. Смягченіе ду-
ха законовъ и самой власти и ея учреждений должно бы дѣй-
ствовать какъ отрада свободы, какъ удовлетвореніе мира и въ
области нравственной. И однако при всѣхъ этихъ приобрѣтені-
яхъ и удобствахъ жизни, въ наше время кажется, живѣе, чѣмъ
когда-либо, чувствуютъ иго и бремя жизни. По крайней мѣрѣ
никогда прежде не было слышно столько жалобъ на трудности
жизни, какъ въ наше время; никогда прежде не выставлялись
на видъ, съ такимъ забвеніемъ достигнутыхъ удобствъ, различ-
ныя жизненные тяготы, еще непреодолимныя; и потому никогда
съ такою тревогою не изыскивались средства помощи, избавле-
нія, спасенія.

Что же значить это странное, противорѣчивое явленіе времени, гдѣ его крѣпкая причина и есть ли средство вѣрное устранить эту причину какого-то злаго рока, посмѣвающагося надъ челоуѣчествомъ?—вопросы непраздные, вопросы насущные, вопросы глубоко-христіанскіе.

Но на вопросъ христіанскій и отвѣта надлежитъ искать въ христіанствѣ. И мы можемъ найти рѣшительный отвѣтъ въ тѣхъ священныхъ словахъ, которые положены во главу нашего слова: *конецъ замышанія есть любви отъ чиста сердца и совѣсти благія и вѣры нелицемѣрная*. Уклоненіе отъ завѣта этой любви есть корень современнаго зла и бѣдствія; возвращеніе къ этому благодатному завѣту есть прямой путь къ спасенію.

Напрасно говорятъ, что христіанство проповѣдуетъ о спасеніи только въ будущей жизни. Спасеніе челоуѣческое во Христѣ есть обѣтованіе блаженства не только въ вѣкѣ грядущемъ, но предначинательно и въ жизни настоящей, какъ не обинуясь сказагь первоверховный между апостолами Христа: *благочестіе на всѣ полезно есть, имѣющее обѣтованіе живота нынѣшняго и грядущаго* (I Тим. IV, 8). Всю же полноту христіанскаго благочестія тотъ же апостолъ, по заповѣди самого Христа Господа, выражаетъ въ словѣ *любви*: *конецъ же замышанія есть любви отъ чиста сердца и совѣсти благія и вѣры нелицемѣрная*.

Понятіемъ христіанской любви злоупотребляютъ, съ различныхъ сторонъ, сознательно и безсознательно. Чаще всего воображаютъ, что такая любовь возможна безъ вѣры христіанской или безъ чистоты жизни христіанской. Но утверждать это значитъ: отрясать цвѣтъ съ дерева, подрубать его корень, и тѣмъ не менѣе надѣяться плода. Вѣра есть корень, чистота сердца и добрая совѣсть есть цвѣтъ вѣры, а любовь есть уже плодъ, изъ цвѣта завязывающійся и корнемъ питающійся въ развитіи къ созрѣванію. Въ этомъ смыслѣ и говоритъ апостолъ,—въ такомъ порядкѣ, который должно примѣнить: *любви отъ чиста сердца и совѣсти благія и вѣры нелицемѣрная*. Вотъ какую любовь — плодъ вѣры и чистой жизни христіанской—апостолъ возноситъ надъ главою какъ вѣнецъ христіанскаго благочестія, и такимъ образомъ по достоинству превознося всеодержавшую любовь держатъ возгремѣть, только по видимости, противъ вѣры, но противъ той мнимой вѣры, которая воздымается пышно цвѣтоносить, но не

свершаетъ плода: *еще имамъ всю вѣру, яко и юри представляти, любве же не имамъ, ничто же есмь* (1 Кор. XIII, 2). Точно также любовь, но вѣрующую и святую любовь, и самъ Христось Господь заповѣдуетъ Своимъ ученикамъ какъ послѣднюю, особенную, *новую* заповѣдь; ибо предварительно совершивъ ихъ вѣрою въ Свое посланіе отъ Бога Отца, и очистивъ ихъ истиною Своего слова и Своей жизни, только подѣ конецъ, уже разлучаясь съ ними, возводитъ ихъ какъ уготованныхъ на высоту той любви, которою они должны быть запечатлѣны, какъ послѣднею печатію въ глазахъ всего міра: *заповѣдь новую даю вамъ, да любите другъ друга; якоже возлюбихъ вы, да и вы любите себе; о семъ разумѣютъ вси, яко Мои ученицы есте, аще любовь имате между собою* (Іоанн. XIII, 34—35). Наконецъ не иную любовь, но любовь во имя Его и въ подражаніе Ему, слѣдственно любовь отъ вѣры и отъ чистой христіанской жизни, Онъ благословляетъ именемъ Бога Отца въ промыслительномъ предъизображеніи послѣдняго великаго суда: *прійдите благословеннїи Отци Моего, и насльдуите уготованное вамъ царство; а мнѣ, глаголю вамъ: понеже сотвористе единому снъ братїи Моиѣхъ меньшихъ, Мнѣ сотвористе* (Мате. XXV. 34, 40).

Итакъ безъ вѣры и чистой жизни нѣтъ истинной христіанской любви, нѣтъ и дѣйствій ея плодотворныхъ. Но гдѣ она есть, гдѣ она царствуетъ, тамъ ея дѣйствіе владычественно и всеспасительно. Въ чемъ же именно состоитъ это ея дѣйствіе? Или иначе: въ чемъ ея сила и дѣйственность?—Можно ли предъизобразить тѣ или другія ея проявленія, и можно ли ей преднаписать законъ опредѣленнаго проявленія?

Проявленія любви многообразны, но ни на одномъ изъ нихъ нельзя остановиться и сказать: вотъ вся христіанская любовь. Можетъ случиться даже такъ, что то или другое, свойственное любви, проявленіе — напр. иное подаваніе, иная благотворительность, предъ судомъ *Духа вся испытующаго*, даже предъ нелицемѣрнымъ судомъ человѣческой совѣсти, окажется дѣломъ неодушевленнымъ ниже единымъ вѣяніемъ или дыханіемъ христіанской любви, и развѣ дѣломъ противухристіанскаго лицемѣрія, противухристіанской гордости или тщеславія, или же противухристіанской вынужденности. Не объ этомъ ли и продолжаетъ гремѣть громъ слова св. Павла: *и аще раздамъ вся имѣнія моя, и аще предамъ тѣло мое во еже сжещи е,*—*любве же не имамъ, никака*

полаза ми естъ (1 Кор. XIII, 3)?—Что же это значить?—То, что проявленія любви не предъизобразимы, не преднаписуемы; что проявленіе, свойственное любви, можетъ однако остаться чуждымъ ей, коснымъ, мертвеннымъ, а потому и неживотворящимъ, если сама любовь не вдохнетъ въ него духа своей жизни. Это значить, что вся сила дѣйственности любви внутри ея, заключается въ ней самой, въ ея искренности и свободѣ, въ ихъ живомъ вѣянїи, а не въ формахъ ей преднаписуемыхъ. Эти формы безъ любви тоже, что буква безъ духа: *буква убиваетъ, духъ животворитъ*. Но животворящій духъ любви самъ находитъ себѣ проявленіе, онъ изъ себя создаетъ такой разнообразный міръ явленій любви, который превосходитъ всякое представленіе, всякое желаніе, всякое чаяніе. Въ самомъ дѣлѣ христіанская любовь, по духу своему, не только милосердствуетъ; ибо дѣло благотворенія есть завѣтъ лишь для того, кто можетъ давать, а любовь есть святой завѣтъ для всѣхъ. И вотъ—*любы милосердствуетъ и долготерпитъ; любы не завидитъ; любы не провозносится, не гордится; не безчистствуетъ, не ищетъ своихъ си, не раздражается, не мыслитъ зла, не радуется о неправдѣ, радуется же о истинѣ; вся любитъ, всему оубру смлетъ, вся уповасть; любы николиже отпадасть* (1 Кор. XIII, 4—8). Такъ безпредѣльны любви проявленія! И это потому, что она свободна высшею духовною, святою свободою. Христіанская любовь свободна, какъ свободно чистое сердце, какъ свободна добрая совѣсть, какъ свободна нелицеиѣрная вѣра, изъ которыхъ любовь рождается.

О, какъ измѣнилась бы къ отрадѣ, къ миру, къ довольству вся челоуѣческая жизнь, еслибъ возшло надъ нею и согрѣло ее духовное солнце любви христіанской съ его тьмами темъ живительныхъ лучей! Источникъ свободнаго безкорыстія открылся бы на мѣстѣ матеріальныхъ интересовъ, которымъ нынѣ воздается, увы, божеское поклоненіе. Источникъ самоотверженія открылся бы на мѣстѣ эгоизма, этой истинно язвы времени, которая какъ ракъ снѣдаетъ тѣло общественное во всѣхъ его членахъ. Наконецъ источникъ внутренняго единства и мира, какъ союза совершенства, чудодѣйственно явился бы на мѣстѣ всяческаго раздѣленія и разлученія, и оживилъ бы челоуѣческія, отношенія даже до связей самыхъ внутреннихъ и святыхъ, безъ того охладѣвающихъ и ослабляемыхъ.

Отче небесный! да святится имя Твое въ людяхъ, въ мысляхъ и въ сердцахъ ихъ; и да придетъ царствіе Твое, царствіе любви — якоже на небеси — и на земли! Да уразумѣютъ всѣ великую животворящую силу любви и ея царствія, и каждый да обьметъ ее своимъ сердцемъ, своею совѣстію, своею вѣрою! — Ибо это именно есть дѣло каждаго христіанина, чтобы каждый на своемъ мѣстѣ, въ своемъ кругѣ жизни и дѣйствія укоренялся и утверждался въ любви; и чтобы такимъ образомъ, по выраженію апостола, *черезъ всякъ святыхъ* явилось бы — *что широта и долота и глубина и высота* любви христіанской, довѣвающей къ исполненію человѣческой жизни *всю полнотою Божіею* (Еф. III, 17 — 19).

Но развѣ возможна такая любовь, говорить обыкновенно тѣ, которые или забыли или никогда достаточно не разумѣли истинный смыслъ и силу христіанскаго завѣта? Развѣ возможно ожидать, чтобы люди *свободно* сдѣлались безкорыстными, самоотверженными, искренно и свято общительными? — Но если всѣ эти блага любви невозможны *отъ* естественной свободы человѣка, потому что безспорно эта свобода уже не вольна къ добру; тѣмъ болѣе онѣ невозможны *противъ* этой свободы по той простой причинѣ, что весь кругъ естественной человѣческой жизни увлеченъ въ тоже невольное и недоброе стремленіе, и въ немъ нѣтъ силы, которая въ существѣ не за одно работала бы съ этою свободой. Дѣйствовать на злую свободу къ добру — злымъ принужденіемъ есть самообольщеніе. Но тогда чѣмъ же на нее дѣйствовать? Возможно ли вѣрное и благотворное дѣйствіе? — Сами эти вопросы ведутъ насъ къ уразумѣнію, что спасеніе любовью не могло и не можетъ быть измышленіемъ, изобрѣтеніемъ человѣческимъ. И дѣйствительно не отъ земной почвы возникаетъ эта любовь; отъ земли она беретъ себѣ только тѣло, духъ же — огонь жизни съ неба. Эту любовь принесъ въ міръ Сынъ Божій, Богочеловѣкъ, и святое пламя ея, возженное на жертвенникѣ голгоетскомъ, снизошло отъ Того, кто по существу Своему есть любовь: *Богъ любви есть*. Человѣческая свобода отъ начала есть дочь этой Любви, духъ отъ Духа Божія, *идяже бо Духъ Господень, ту и свобода*; но потомъ она оставила отчій домъ и лишилась его Духа, и сдѣлалась рабою плоти. И въ этомъ состояніи она уже не понимаетъ себя и своего Бога. Когда отъ Его имени говорить ей о завѣтѣ любви, она, раба мамоны, воображаетъ, буд-

то ей хотять наложить другія цѣпи; и смущается, опасается, невѣритъ. Но Богъ Отецъ изыскалъ средство возродить Свое созданіе, возставить его въ первое достоинство, избавить его отъ злаго рабства и сдѣлать способнымъ къ свободной и чистой любви ничѣмъ другимъ, какъ безпредѣльностію Своей собственной любви къ нему. Безпредѣльная любви Божія вся сосредоточилась тѣлесно въ человѣчествѣ; и отъ сего средоточія пошли лучи во всю окружность, — сердца, пріявшія эти лучи, согрѣлись, возродились, просвѣтились и свободно воспламенили святою любовію: ибо любви несвободной нѣтъ и быть не можетъ. Такимъ образомъ свобода любви въ мірѣ человѣческомъ сдѣлалась возможною, и ея вліяніе на счастье человѣчества обезпечено съ того невыразимаго мгновенія, когда Богъ Отецъ, въ Своей любви къ міру, опредѣлилъ дать Сына Своего *Единороднаго, да всякъ вѣруай въ Него не погибнетъ, но имать животъ вѣчный*; съ того наконецъ проявленнаго мгновенія, когда Христосъ Іисусъ, исполняя волю Отца, явилъ на крестѣ вѣчную любовь Бога къ людямъ, и чрезъ Свое святѣйшее человѣчество явилъ живые токи этой любви въ сердца пріенныхъ своихъ: *якоже Азъ возлюбилъ вы, да и вы любите другъ друга*. Вотъ источникъ, и вотъ завѣтъ, и вотъ сила христіанской любви, и вотъ обезпеченіе ея свободнаго проявленія: *о семъ есть любви, яко Богъ возлюби насъ и даде Сына Своего избавленіе о грѣсахъ нашихъ. Возлюбленіи, ваянлючаеъ апостолю любви, аще сице возлюбилъ есть насъ Богъ, и мы должни сему другъ друга любити*. (I Іоан. IV, 10—11). Должны, потому что *можемъ*: ибо апостольскіе христіане своею живнью доказали, какъ дивно можетъ дѣйствовать любовь изнутри самой себя, доказали цѣлому міру, который изумлялся и говорилъ: „смотрите, какъ они любятъ другъ друга“.

Богъ же и Отецъ Господа нашего Іисуса Христа, да дастьъ и намъ по богатству славы Своея, силою утвердитися Духомъ Его во внутреннемъ челоуцѣ; вселитися Христу втрою въ сердца наша; да—въ любви вкоренени и основани—возможемъ разумѣти со вѣсми святими, чюд широта и долгота и глубина и высота,—разумѣти же превосходящую разумъ любовь Христову: да исполнимся во всяко испомненіе Божіе! Аминь.

ЦЕРКОВНО-ОБЩЕСТВЕННЫЕ ВОПРОСЫ.

О ПРИХОДСКИХ ПОПЕЧИТЕЛЬСТВАХЪ

ВЪ ОТНОШЕНИИ КЪ БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОСТИ.

Событія минувшей войны ставятъ на очередь существенно-важный и самъ по себѣ вопросъ о благотворительности: много семействъ убитыхъ и раненыхъ воиновъ, немало и самихъ героевъ, изуродованныхъ или разбитыхъ въ силахъ, должно остаться безъ помощи, должно увеличить ту массу бѣдноты, которая и въ мирное время не перестаетъ у насъ увеличиваться. Въ „Православномъ Обзорѣннѣ“ въ майской книжкѣ за 1876 годъ въ статьѣ: „Объ общественной благотворительности и ея ор ганахъ приходскихъ попечительствъ“ вопросъ о благотворительности былъ уже разъясненъ съ главныхъ сторонъ. Въ настоящее время редація „Православнаго Обзорѣннѣ“ помѣщаетъ переводъ брошюры; „Необходимость и выполнимость реформы общественной благотворительности въ городахъ (по образцу системы, введенной въ городъ Эльберфельдъ)“. Брошюра въ сущности подтверждаетъ то самое, что уже было развито въ названной статьѣ Прав. Обзорѣннѣ, и вмѣстѣ знакомитъ насъ съ тѣми формами благотворительности, которыя вырабатываются на Западѣ. Съ своей стороны мы считаемъ нелишнимъ сдѣлать нѣсколько замѣчаній по тѣмъ сторонамъ вопроса о благотворительности, которыя примѣнительно къ нашему быту должны быть разъяснены нѣсколько иначе, чѣмъ какъ затронуты въ брошюрѣ.

Авторъ брошюры прежде всего разграничиваетъ существующую въ Германіи благотворительность по двумъ отдѣламъ: какъ она практикуется въ закрытыхъ благотворительныхъ учрежденіяхъ и какъ она практикуется внѣ этихъ учрежденій. Задача автора указать на необходимость реформы послѣдняго вида благотворительности, называемаго имъ въ отличіе отъ перваго вида „благотворительностію открытою“. Что же касается закрытыхъ благотворительныхъ учрежденій, то, по словамъ автора, ихъ устройство „большею частію соотвѣтствуетъ цѣли и сообразно съ требованіями настоящаго времени“. Въ этомъ отношеніи мы не можемъ провѣрить справедливость словъ автора, такъ какъ не имѣемъ подъ руками данныхъ, чтобы судить о дѣятельности закрытыхъ благотворительныхъ учрежденій Германіи; но что касается закрытыхъ благотворительныхъ учрежденій нашего отечества, то отзывъ о нихъ долженъ быть данъ въ другомъ смыслѣ. Мы не можемъ не привести здѣсь отзывъ объ одномъ изъ самыхъ важныхъ отдѣловъ нашей благотворительности, именно о пріютахъ для дѣтей,—отзывъ челоуѣка, видимо близко изучавшаго этого рода благотворительность.—„Я долго и пристально изучалъ положеніе дѣтей бѣдняковъ въ нашихъ пріютахъ, которые являются почти всегда созданіями частной благотворительной дѣятельности отдѣльныхъ лицъ или отдѣльныхъ обществъ; я близко знакомился и сходилъ съ тѣми личностями, въ рукахъ которыхъ находятся эти заведенія, и признаюсь откровенно, мнѣ приходилось каждый разъ выносить самое безотрадное впечатлѣніе. Всѣ пріюты обыкновенно находятся въ завѣдываніи какихъ-нибудь промотавшихся барынь съ сомнительною репутаціею въ прошломъ и взявшихся на слоноу жизни за роль кающихся Магдалинъ и за начальствованіе надъ тѣми или другимъ пріютомъ не вслѣдствіе своихъ педагогическихъ способностей, не вслѣдствіе своей любви къ дѣтямъ, не вслѣдствіе сознанія величія своей задачи, а ради куска насущнаго хлѣба, который уже нельзя пріобрѣсти другимъ путемъ. Эти барыни, образованныя въ былые годы и по былой методѣ большею частію дома, иногда бойко болтають по французски и бѣгло играютъ на фортепьяно, но онѣ при этомъ салонномъ образованіи не рѣдко, если не всегда, не умѣють написать по-русски письмо въ двѣ страницы не надѣлавъ въ немъ

ошибокъ; почти всегда онѣ не умѣютъ ни кроить, ни контролировать руководянія занятія воспитанницъ; они всегда лишены какихъ бы то нибыло не только серьезныхъ, но даже и поверхностныхъ свѣдѣній по части педагогики и гигиены. Принимаютъ этихъ женщинъ на мѣста разные благотворители, благотворительницы и общества всегда, безъ всякаго исключенія, вслѣдствіе личныхъ протекцій, знакомства, рекомендацій; экзамена же или диплома отъ нихъ никогда и никто не требуетъ. Все это я говорю не на основаніи какого-нибудь случайнаго или единичнаго факта, а на основаніи долговѣтныхъ наблюденій, и смѣю думать, что едвали кто нибудь можетъ опровергнуть фактически то, что я утверждаю здѣсь. Подъ руководствомъ, или вѣрнѣе сказать, лишенная руководства этихъ начальницъ, занимаются въ пріютахъ воспитаніемъ и обученіемъ дѣтей женщины—большею частію старыя дѣвы—неполучившія никакого серьезнаго образованія, которое бы давало имъ возможность быть хорошими гувернантками въ частныхъ домахъ, учительницами въ гимназіяхъ или классными дамами въ институтахъ; едва грамотныя, непонимающія вовсе своихъ педагогическихъ обязанностей, часто озлобленныя своею дѣвственностью и бѣдностью, эти жалкія созданія отбываютъ свои обязанности спустя рукава, лишь бы прошелъ дежурный день. Но этому нечего и удивляться: плата воспитательницамъ и учительницамъ въ пріютахъ крайне ничтожна; смотреть на этихъ женщинъ въ обществѣ съ пренебреженіемъ, такъ какъ званіе пріютской воспитательницы или учительницы прямо говорить о неспособности этой особы занять лучшее и болѣе почетное мѣсто въ педагогической іерархіи; зависимость этихъ женщинъ отъ начальницы пріюта—полная; и ни одна изъ этихъ бѣдныхъ и несчастныхъ женщинъ не можетъ поручиться, что ея заслуги или долговѣтная служба спасутъ ее отъ отставки, вызванной какою нибудь мелкою сплетнею, интригою, завистью, или капризомъ того или другаго изъ начальствующихъ лицъ.—Почетители и завѣдующіе дѣлами пріютовъ—опять таки не педагоги, не люди извѣстныхъ убѣжденій, а случайные тузы благотворители часто изъ полубезграмотныхъ Тить Титычей, или мелкіе члены благотворители изъ пролазовъ, заботящіеся подъ личиною филантропіи пролѣзть за услуги частному учрежденію на теплое ка-

зенное мѣстечко, завоевать крестикъ, схватить чинъ, сойтись съ нужными людьми: что нерѣдко возможно сдѣлать, числясь членомъ въ частномъ благотворительномъ учрежденіи, гдѣ члены—аристократы очень охотно дѣлаютъ дѣло руками членовъ не-аристократовъ, добывающихся личныхъ выгодъ, чиновъ и отличій. Очень часто случалось мнѣ видѣть, какъ эти попечители и завѣдующіе дѣлами входили въ тѣсную и далеко неблагоприятную связь не только съ начальствующими, но даже и съ воспитанниками этихъ заведеній, что конечно быстро дѣлалось извѣстнымъ во всемъ заведеніи и едва ли содѣйствовало развитію нравственности среди дѣвочекъ, очень часто принадлежащихъ и безъ того къ числу развращенныхъ съ колыбели созданій („Дѣло“ 1877 г. декабр. статья г. Михайлова: „погибающія въ дѣтствѣ силы“). Затѣмъ авторъ приводитъ нѣсколько возмутительныхъ случаевъ изъ быта нашихъ пріютовъ. Мы ничего не можемъ возразить противъ справедливости представленной характеристики нашихъ дѣтскихъ пріютовъ, и думаемъ, что со взглядомъ автора петербургскаго журнала согласятся и московскіе читатели, у которыхъ должно быть живо представленіе объ одной благотворительницѣ, еще хлопотавшей (не знаемъ только, удачно ли) о субвенціи отъ правительства для заведенія пріюта, въ которомъ нуждалась прежде всего сама, а равно и объ извѣстномъ попечителѣ-генералѣ, который въ одной иллюстраціи очень художественно изображенъ „маскараднымъ героемъ“. Относительно другихъ закрытыхъ благотворительныхъ учреждений у насъ должно прямо сказать, что за немногими исключеніями самый главный ихъ недостатокъ—расходы, несоотвѣтствующіе результатамъ благотворительности отъ нихъ получаемымъ. Чѣмъ шире у насъ какое либо благотворительное учрежденіе, тѣмъ больше на него расхода и тѣмъ дороже становится содержаніе прирѣзываемыхъ. Большинство благотворительныхъ казенныхъ учреждений у насъ таково, что не знаемъ для чего онѣ устроены, для содержанія ли прирѣзываемыхъ или для содержанія служащихъ при заведеніи. У насъ есть даже такія учрежденія, которыя имѣютъ при себѣ цѣлый штатъ чиновниковъ и домовыя церкви съ причтомъ и содержатъ всего съ полсотни старухъ. Вообще же о томъ, кого и какъ прирѣзываютъ у насъ въ закрытыхъ благотворительныхъ учрежденіяхъ, едва ли даже можно и спрашивать:

большую часть поступаютъ туда по случаю, да и содержатся, гдѣ какъ пришлось. Такимъ образомъ мы приходимъ къ тому заключенію относительно закрытыхъ благотворительныхъ учреждений у насъ въ Россіи, что устройство ихъ, говоря вышеприведенными словами автора нѣмецкой брошюры, „большую часть не соответствуетъ цѣли и не сообразно съ требованіями настоящаго времени“, и потому требуетъ не менѣ радикальной реформы, чѣмъ и открытая благотворительность. Въ какой реформѣ онѣ нуждаются, мы здѣсь скажемъ нѣсколько словъ. Наши закрытыя благотворительныя учрежденія нуждаются въ болѣе строгомъ контролѣ, чѣмъ какой надъ ними до сихъ поръ держится, а главное, онѣ нуждаются, при своей изолированности между собою, въ средствѣ открытой благотворительности. Судя по словамъ автора брошюры, ихъ успѣхъ, по крайней мѣрѣ въ Эльберфельдѣ, обуславливается тѣмъ, что онѣ находятся въ связи съ открытою благотворительною города. На необходимость посредствующаго вліянія открытой благотворительности на разрозненную дѣятельность закрытыхъ благотворительныхъ учреждений на Руси указывается и въ трудахъ Центрального Статистическаго Комитета (см. предисловіе къ I тому о благотворительныхъ учрежденіяхъ Россіи). Переходимъ теперь къ вопросу, поставленному авторомъ брошюры: въ чемъ должна заключаться реформа открытой благотворительности?

Предлагаемый авторомъ планъ реформы открытой благотворительности въ общихъ чертахъ можно представить слѣдующимъ образомъ. Существующая различная благотворительность частныхъ лицъ не достигаетъ цѣлей разумной благотворительности, поэтому она должна быть замѣнена правильно организованною благотворительною обществомъ. Благотворительность общественная должна дѣйствовать при средствѣ двухъ органовъ: чрезъ городскія благотворительныя общества („гражданская благотворительность“), образецъ которыхъ авторъ видитъ въ общинѣ г. Эльберфельда, и чрезъ частныя благотворительныя общества („союзъ частныхъ благотворителей“), образецъ которыхъ онъ находитъ въ „Союзѣ вспомошествованія словомъ и дѣломъ“, основанномъ въ г. Хемницѣ. Частныя благотворительныя общества, по мысли автора, „для достиженія своихъ цѣлей должны вѣстѣ съ общинными (т.-е. съ городскими учре-

жденіями) употреблять всѣ средства, чтобы уничтожить нищенство, и находиться съ ними въ постоянныхъ сношеніяхъ, чтобы всякую помощь удерживать въ извѣстныхъ границахъ и чтобы бѣднякъ желалъ возможно скорѣе достигнуть самостоятельности.“ Такимъ образомъ, авторъ признаетъ необходимымъ вести въ городахъ общественную благотворительность въ самыхъ широкихъ размѣрахъ. Мы вполне согласны съ нимъ въ принципѣ, но думаемъ лишь видоизмѣнить его планъ въ подробностяхъ примѣнительно къ нашимъ городамъ, въ которыхъ не введена еще открытая благотворительность городскихъ учреждений, да и частныя общины дѣйствуютъ въ весьма незначительномъ числѣ.

Едва ли можно оспоривать, что бѣдность въ своемъ прогрессивномъ развитіи зависитъ отъ недостатковъ внутренняго устройства народнаго быта и отъ политическихъ столкновеній народа: поэтому помощь бѣднымъ не только должна имѣть для членовъ общества или государства нравственно обязательную силу, но и должна быть возведена въ прямой законъ. Будетъ вполне естественнымъ, если наши воины и ихъ семейства, пострадавшіе отъ войны, станутъ получать помощь отъ государства или общества по прямому праву вмѣсто того, чтобы жить отъ частныхъ благотворителей изъ милости; тоже можно сказать и о всѣхъ труждающихся, но не получающихъ достаточнаго для жизни вознагражденія за трудъ, благодаря запутанности социальныхъ и политическихъ отношеній государства. Съ другой стороны, признавая необходимымъ утвердить за вспомоществованіемъ бѣдности юридическія, правовыя отношенія, мы должны допустить и добровольное усердіе частныхъ лицъ въ дѣлѣ оказанія помощи нуждающимся. Въ цѣляхъ человѣческаго прогресса никакъ не лежитъ стѣснять или уничтожать проявленія личнаго человѣколюбія и христіанскаго милосердія къ бѣднымъ. Равнымъ образомъ, есть сфера бѣдности, на которую само по себѣ и не можетъ простираться легальное вспомоществованіе отъ общества или государства: это—та бѣдность, которая не зависитъ отъ недостатка внутренняго устройства или отъ внѣшнихъ политическихъ столкновеній народа, а происходитъ отъ физической или нравственной неспособности къ труду: вспомоществованіе этого рода бѣдности ясно должно

опираться не на внѣшней принудительной силѣ закона, но на одномъ только свободномъ нравственномъ расположеніи человѣческаго сердца. Итакъ, въ принципѣ мы должны признать необходимымъ устройство, какъ городскихъ, основывающихся на положительномъ правѣ, такъ и частныхъ, основывающихся на требованіяхъ личнаго человѣколюбія и христіанскаго милосердія къ бѣднымъ, благотворительныхъ общинъ. Въ какомъ же ближайшемъ взаимномъ отношеніи и тѣ и другія должны находиться на практикѣ?

Общее требованіе разумной благотворительности, чтобы помощь бѣдняку въ точности соответствовала степени его нужды: какъ слишкомъ скудная помощь не достигаетъ цѣли благотворенія, такъ слишкомъ щедрая превышаетъ эту цѣль. Сообразно съ этимъ выясняется относительное значеніе налога въ пользу бѣдныхъ и добровольныхъ пожертвованій. Существующія благотворительныя средства у насъ до сихъ поръ не приведены въ извѣстность и только недавно по этому предмету начаты работы Центральнаго Статистическаго Комитета. Поэтому прежде чѣмъ будутъ приведены въ извѣстность существующія благотворительныя средства, поступающія отъ частныхъ лицъ, вопросъ о налогѣ въ пользу бѣдныхъ не можетъ быть твердо поставленъ. Впрочемъ возможно, что при введеніи правильной организаціи въ сферу нашей благотворительности добровольныя пожертвованія, какъ лично раздаваемые, такъ и поступающія въ завѣдываніе казны или общественныхъ учрежденій, въ общей сложности будутъ вполне достаточны для удовлетворенія наличныхъ нуждъ бѣдныхъ классовъ народа. Во всякомъ случаѣ, по нашему мнѣнію, добровольныя пожертвованія должны быть *главнымъ источникомъ* средствъ для нашей благотворительности, а налогъ въ пользу бѣдныхъ лишь *вспомогательнымъ источникомъ* этихъ средствъ, и это тѣмъ болѣе, что налогъ въ пользу бѣдныхъ только тогда можетъ быть введенъ закономъ, когда въ государствѣ или обществѣ будетъ установлена наивозможно правильная система налоговъ съ имущества и главнымъ образомъ съ капитала его членовъ: иначе въ пользу бѣдныхъ будутъ поступать средства по преимуществу отъ несостоятельныхъ классовъ народа, и самый налогъ останется безцѣльною финансовою игрою или же принесетъ и вредныя послѣдствія.

Далѣ, самое устройство городскихъ и частныхъ благотворительныхъ общинъ должно конечно вполне отвѣчать тѣмъ цѣлямъ, которыя онѣ преслѣдуютъ. Ясно, что при общей цѣли вспомошествованія бѣднымъ онѣ должны находиться во взаимной связи. Но какъ далеко должна простираться эта связь? Понямы автору, частныя общины, содѣйствуя городскимъ въ общихъ цѣляхъ прекращенія и предупрежденія нищеты, вмѣстѣ съ тѣмъ должны простирать свою дѣятельность туда, куда не можетъ простираться благотворительность городская. Но мы не знаемъ, какую сферу благотворительности можно отвести для частныхъ общинъ, на которую бы не могла простираться дѣятельность правильно организованныхъ городскихъ общинъ? Авторъ опредѣленно не разъясняетъ этого; если же онъ говоритъ между прочимъ о пособіяхъ „временной нужды“, какъ о такихъ, которыя только и могутъ быть оказаны со стороны частныхъ общинъ, то мы опять не знаемъ, почему эти пособія не могутъ оказывать и городскія общины? Правда, „временныя пособія могутъ быть вызваны экстренными обстоятельствами; но на случай неотложной помощи одинаково не можетъ простираться дѣятельность какъ городскихъ, такъ и частныхъ общинъ, поелику и тѣ и другія дѣйствуютъ коллективно. Въ такихъ случаяхъ, если что и можетъ сдѣлать та или другая община, то предоставить частнымъ лицамъ, оказавшимъ помощь, право, требовать отъ нея вознагражденія сдѣланной ими затраты. Но если частныя общины не имѣютъ особаго спеціальнаго круга для своей благотворительной дѣятельности и должны лишь содѣйствовать городскимъ общинамъ въ сферахъ ихъ же собственной дѣятельности: то лучше всего *соединить въ одно нѣкое частныя общины съ городскими*. Частнымъ благотворителямъ должно быть предоставлено право входить непосредственно въ составъ городскихъ учреждений. Ясное дѣло, что при такомъ устройствѣ общинъ контроль надъ дѣлами благотворительности долженъ оставаться за выборными членами благотворительныхъ общинъ и частнымъ лицамъ должно быть предоставлено право лишь совѣщательнаго голоса и исполнительной власти съ разрѣшенія выборныхъ членовъ. Такое второстепенное положеніе частныхъ благотворителей во первыхъ не будетъ несообразнымъ даже и въ томъ случаѣ, если средства благотворительности бу-

дуть слагаться исключительно изъ добровольныхъ пожертвованій частныхъ лицъ, такъ какъ сборъ пожертвованій отъ частныхъ лицъ и самъ по себѣ и по закону не можетъ быть предоставленъ ни одному частному лицу или учрежденію безконтрольно и безъ дозволенія высшей правительственной власти; восторыхъ оно несообразно лишь съ попомзновеніями тѣхъ частныхъ благотворителей, лозунгомъ которыхъ служить: „нашему идраву не препятствуй“, и въ виду этого оно необходимо, чтобы обезпечить и гарантировать за бѣднякомъ право его на пособіе. Съ другой стороны, непосредственное участіе въ дѣлахъ городскихъ благотворительныхъ учреждений частныхъ лицъ необходимо не только для развитія личныхъ благотворительныхъ стремленій въ обществѣ, но и для нравственнаго контроля и для оживленія самой городской благотворительности, которая, будучи поставлена въ чисто юридическія нормы, можетъ перейти въ простую техническую работу, особенно не желательную въ дѣлахъ благотворительности бѣднымъ, большею частію нуждающимся въ личномъ участіи къ ихъ положенію и въ нравственной поддержкѣ.

Перехода къ ближайшимъ условіямъ для правильной организациі общественной благотворительности, мы опять соглашаемся съ авторомъ брошюры въ главныхъ пунктахъ и желаемъ лишь въ подробностяхъ видоизмѣнить его планъ примѣнительно къ нашему быту. Самый главный недостатокъ частной благотворительности тотъ, что въ массѣ случаевъ она дѣйствуетъ безъ разбора и чрезъ то развиваетъ промысловое нищенство: поэтому самымъ главнымъ и существеннымъ условіемъ для общественной благотворительности должно быть *знаніе бѣдныхъ*. Но свѣдѣнія о бѣдныхъ всего вѣрнѣе могутъ быть получаемы на мѣстѣ ихъ жительства, и всего легче и удобнѣе лицами, живущими съ ними близко: поэтому общественная благотворительность правильнымъ образомъ можетъ быть организована не иначе какъ въ формѣ *территориальныхъ общинъ болѣе или менѣе мелкихъ*, или же такихъ, которыя бы разчленялись въ своемъ составѣ по числу болѣе или менѣе мелкихъ участковъ всей подвѣдомой имъ территоріи. Недостатокъ городскихъ благотворительныхъ общинъ въ Германіи авторъ брошюры полагаетъ главнымъ образомъ въ томъ, что онѣ не имѣютъ въ своемъ составѣ

правильнаго территориальнаго разчлененія, подобно тому, какъ напр. наши городскія и особенно столичныя думы. Самое главное условіе для достиженія тѣхъ блистательныхъ результатовъ, какихъ достигла, по словамъ автора, эльберфельдская община, заключается въ правильности ея территориальнаго разчлененія: „городъ раздѣленъ на 18 округовъ; каждый округъ имѣетъ 14 попечителей, такъ что каждому попечителю достается не болѣе 4 лицъ, или семействъ для попеченія“. Къ этому то простѣйшему знаменателю желательно было бы свести многосложную задачу общественной благотворительности и у насъ на Руси. Вопросъ только въ томъ, какъ лучше въ территориальномъ отношеніи организовать нашу общественную благотворительность? По нашему мнѣнію, вмѣсто искусственнаго полицейскаго дѣленія города на участки гораздо лучше принять естественное и давнее его дѣленіе по приходамъ, и наша благотворительность самымъ простымъ и естественнымъ образомъ можетъ дѣйствовать *черезъ приходскія общины* и не только въ городахъ, но и въ селахъ. Мысль объ организаціи общественной благотворительности по приходскимъ общинамъ была уже развита въ названной нами выше статьѣ „Православнаго Обзорнія“ о приходскихъ попечительствахъ. Мы думаемъ, что и авторъ нѣмецкой брошюры можетъ-быть пришелъ бы къ мысли объ организаціи благотворительности по приходскимъ общинамъ, еслибы между этими общинами въ Германіи не было „конфессіональнаго различія“, препятствующаго ихъ общему согласному дѣйствованію въ достиженіи цѣлей благотворительности. У насъ же на Руси, какъ извѣстно, между приходами конфессіональной розни нѣтъ и за исключеніемъ лишь отдаленныхъ окраинъ государства почти вездѣ встрѣчаются православныя церкви: а потому наши приходы даже представляютъ удобную почву для общаго соглашенія въ дѣлахъ благотворительности. Мысль о необходимости устройства приходскихъ благотворительныхъ общинъ въ послѣднее время все болѣе и болѣе начинаетъ проникать въ общественное сознаніе. Она не только повторяется въ печати, но и начинаетъ двигать общественную волю и государственную власть къ введенію радикальной реформы въ сферу нашей благотворительности. При всей нераспространенности извѣстій о дѣятельности Центрального Статистическаго Комитета по соби-

ранію свѣдѣній о существующихъ у насъ благотворительныхъ учрежденіяхъ, а равно и о дѣятельности начавшихся въ Петербургѣ съѣздовъ представителей благотворительныхъ общинъ, мы видимъ однако въ этомъ движеніи нашей внутренней жизни зарю лучшаго будущаго нашей благотворительности... При этомъ нельзя не пожалѣть, что предположенный пересмотръ существующаго Положенія о приходскихъ попечительствахъ применительно къ обстоятельствамъ обѣихъ столицъ остается подъ краснымъ сукномъ уже болѣе 10 лѣтъ... Во всякомъ случаѣ дѣло приходскихъ попечительствъ, если и не идетъ слишкомъ быстро, то и не замираетъ. Въ настоящее время оказывается по отчетамъ, ихъ общее число въ имперіи простирается до 10,000, а капиталъ находящійся въ ихъ распоряженіи — свыше 1,300,000. Въ виду бѣдности, которая усиливается событіями нынѣшней войны, высшая правительственная власть издала особое положеніе „объ учрежденіи попечительствъ для пособія нуждающимся семействамъ воиновъ“, въ которомъ указывается именно на устройство *мѣстныхъ попечительствъ* и призываются къ оказанію помощи пострадавшимъ отъ войны и существующія приходскія попечительства (см. § 2 и примѣч. къ 8 § положенія 9 іюня 1877 г.). Затѣмъ вслѣдствіе отношенія главнаго попечительства о нуждающихся семействахъ воиновъ, которое „пришло къ убѣжденію, что при существованіи такого значительнаго числа уже организованныхъ учреждений для помощи бѣднымъ, какъ приходскія попечительства при церквахъ, участіе ихъ въ дѣлѣ помощи нуждающимся семействамъ воиновъ могло бы принести несомнѣнную пользу“, опредѣленіемъ Синода отъ 26 октября 26 ноября 1877 г. было дано знать объ этомъ епархіальнымъ преосвященнымъ для объявленія по принадлежности („Церковный Вѣстникъ“ 1877 г. № 50). Такимъ образомъ, вопросъ о приходскихъ попечительствахъ у насъ на очереди, и мы не можемъ не пожелать скорѣйшаго его рѣшенія на практикѣ особенно въ виду злобы, принесенной нынѣшней войною...

Мы не можемъ не пожелать, чтобы духовенство само озабочилось о повсемѣстномъ устройствѣ приходскихъ попечительствъ. Духовенство канонически обязано заботиться о положеніи бѣдныхъ, и устройство попечительствъ несомнѣнно бы привлекло къ нему симпатіи общества. Нельзя же въ самомъ дѣлѣ пред-

ставить, чтобы невозвѣтное священство напомнило по отношенію къ бѣдствующему человѣчеству ветхозавѣтнаго левита и предоставило одну изъ главныхъ своихъ заботъ на долю самарянъ.... Забота о бѣдныхъ въ предѣлахъ прихода даже не представляетъ и особенной трудности, если не задаваться широкими задачами. Гораздо хлопотливѣе существующая выдача бѣднымъ церковныхъ свидѣтельствъ въ розницу, чѣмъ составленіе общаго списка бѣдныхъ по регулярномъ — хотя бы раза два или три въ годъ — обслѣдованіи ихъ положенія на мѣстѣ жительства. Самыя средства уже имѣются въ рукахъ духовенства: приходскимъ попечительствамъ предоставлено, по существующему положенію о попечительствахъ (см. в пунктѣ), право производить кружечный и тарелочный сборъ въ церкви въ пользу бѣдныхъ прихода, — а это самый надежный и самый главный источникъ средствъ для приходскихъ попечительствъ ⁴⁾.

Но мы не можемъ не пожелать, чтобы и гражданская власть сдѣлала юридически обязательнымъ повсемѣстное устройство приходскихъ благотворительныхъ общинъ. Положеніе „объ учрежденіи попечительствъ для пособія нуждающимся семействамъ воиновъ“^а, какъ и положеніе о приходскихъ попечительствахъ 1865 г.

⁴⁾ Какъ на вспомогательныя средства мы можемъ увезать на Высочайшія пожертвованія, на пособія — отъ купеческой уцарыи и т. п. Равно мы могли бы посоветовать и тѣмъ частнымъ лицамъ, которые для выдачи пособія бѣднымъ требуютъ свидѣтельство отъ приходскихъ священниковъ, производить свои пособія чрезъ приходскія попечительства: это бы избавило и самихъ жертвователей отъ хлопотъ личной раздачи, и причтъ отъ писанія свидѣтельствъ, и самихъ бѣдныхъ отъ хожденія куда-нибудь на край города, — все это изъ за какого-нибудь двугривеннаго. Вообще же по вопросу о средствахъ для помощи приходскимъ бѣднымъ, мы не можемъ не указать между прочимъ на продажу по приходскимъ церквамъ русскаго перевода Новаго Завѣта въ маломъ форматѣ. Цѣна его 17 к. вполне доступна для массы народа, если даже ее увеличить на нѣсколько копѣекъ въ пользу бѣдныхъ. Вѣрно, что эта книга быстро бы разошлась въ народѣ — чрезъ продажу въ приходскихъ церквахъ. Это бы помогло и учрежденнымъ Обществамъ въ дѣлѣ религіознаго просвѣщенія темныхъ массъ человѣчества, и дало бы бѣднымъ пособие отъ Слова Того, Кто пришелъ призвать всѣхъ труждающихся и обремененныхъ. Это средство для вспомошествованія страждущему человѣчеству болѣе гуманно, чѣмъ распространявшіяся у насъ за послѣднее время увеселительныя зрѣлища и танцевальныя вечера съ благотворительною цѣлію...

предоставляетъ устройство ихъ свободному расположенію частныхъ лицъ (попечительства „могутъ учреждаться“ говорится во 2-мъ пунктѣ положенія 1877 г.; по 1 пункту „миѣнія государственнаго совѣта“ въ положеніи 1865 г. устройство ихъ „предоставлено епархіальнымъ архіереямъ съ разрѣшеніемъ приступить къ открытію оныхъ не одновременно, а постепенно и по мѣрѣ удобствъ и возможности“). Но между обнародованіемъ перваго и послѣдняго положенія прошло уже 12 лѣтъ, а дѣло приходскихъ попечительствъ хотя и подвигается, но все же слишкомъ медленно. Если и существуетъ у насъ около 10,000 попечительствъ, то все же эта цифра слишкомъ незначительна для нашей земли, которая „велика и обильна“. Но навѣрное и этого бы числа не было, еслибы въ тѣхъ или другихъ епархіяхъ не принимались какія-либо болѣе рѣшительныя мѣры, чѣмъ предоставленіе приходскимъ пастырямъ только права устроить у себя приходскія попечительства. У насъ напр. въ Москвѣ этихъ учрежденій такъ немного, что объ нихъ мало кто и знаетъ. Очень возможно, что и въ тѣхъ епархіяхъ, гдѣ вообще удерживаются въ приличныхъ границахъ общія для всего духовенства заботы и гдѣ тормозятся его сѣзды, дѣло приходскихъ попечительствъ также незавидно... Мы вполне понимаемъ, что лучше бы было, если бы мы добровольно и усердно стали повсюду устроить приходскія попечительства; но дѣло въ томъ, что на практикѣ этого нѣтъ и не отъ недостатка средствъ, а просто отъ какой-то апатіи ко всему живому и выходящему изъ ряда нашей будничной жизни. Намъ пришлось недавно слышать такого рода отвѣтъ по вопросу о распространеніи приходскихъ попечительствъ въ Москвѣ: „надо предоставить дѣло естественному теченію обстоятельствъ“... Еслибы рѣчь шла о движеніи свѣтила небесныхъ, не подчиняющихся волѣ человѣка, то мы вполне бы согласились съ этимъ общимъ мѣстомъ; но когда рѣчь касается чисто человѣческихъ отношеній, къ числу которыхъ должно безъ сомнѣнія отнести и устройство приходскихъ попечительствъ, то вопросъ только можетъ быть поставленъ о томъ, чтобы естественнымъ путемъ *привести* въ исполненіе то или другое предпріятіе. Поэтому и устройство приходскихъ попечительствъ, если будетъ предоставлено естественному ходу обстоятельствъ, то едва ли широко распространится. Безъ пря-

наго участія въ этомъ дѣлѣ высшей правительственной власти, безъ тѣхъ или другихъ мѣропріятій, при однихъ только новоторительныхъ указахъ мы не уйдемъ далеко. Мы признаемъ за высшею правительственною властью прямое право сдѣлать устройство приходскихъ попечительствъ юридически обязательнымъ. Благотворительность бѣднымъ входитъ въ область не только нравственности, но и эконолическихъ отношеній народа: поэтому замѣна нераціональнаго способа этихъ отношеній, поддерживаемаго частною благотворительностію, раціональнымъ способомъ этихъ отношеній, вводимымъ приходскими попечительствами, лежитъ прямо на обязанности государственной власти. Итакъ, наша мысль та, чтобы духовенство съ своей стороны озаботилось объ устройствѣ приходскихъ попечительствъ, но чтобы и свѣтская власть не преминула сдѣлать обязательнымъ для мірянъ повсемѣстное устройство этихъ попечительствъ. Ближайшія подробности плана для осуществленія нашей мысли заключаются въ слѣдующемъ:

1) Приходскія попечительства должны состоять изъ лицъ, обязательно выбранныхъ на извѣстное число лѣтъ изъ всѣхъ прихожанъ, имѣющихъ право голоса на общественныхъ собраніяхъ. 2) Въ дѣлахъ ихъ могутъ принимать участіе и другіе прихожане по собственному усердію; такимъ членамъ должна быть предоставлена исполнительная власть по порученію выборныхъ членовъ и право совѣщательнаго голоса въ собраніяхъ попечительства. 3) Всѣ попечительства должны находиться подъ управленіемъ общаго собранія уполномоченныхъ отъ всѣхъ попечительствъ данной мѣстности. Этому собранію должно быть предоставлено право регулировать равномерно по всѣмъ попечительствамъ благотворительный капиталъ, рѣшать вопросы общіе всѣмъ попечительствамъ и контролировать каждое изъ нихъ. Безъ этого послѣдняго условія могутъ возникнуть такіа аномаліи, какъ напр одно попечительство въ Петербургѣ, которое, позабывъ массу бѣдныхъ прихода, несмотря даже на протесты нѣкоторыхъ членовъ, занялось исключительно только бѣгадѣленными „старушками“, и одно братство въ Москвѣ, которое изъ своего тридцатитысячнаго фонда оказываетъ ничтожное пособіе бѣднымъ и, какъ значится въ отчетѣ о его шестилѣтней дѣятельности, „проникая въ глубину души бѣднаго человѣка, за

стаканомъ чай, въ дружеской бесѣдѣ“ занимается не столько изслѣдованіемъ бѣдныхъ, сколько сплетнями на мѣстный причтъ. 4) Настоятелямъ приходскихъ церквей, отъ которыхъ главнымъ образомъ будетъ зависѣть пріобрѣтеніе матеріальныхъ средствъ попечительствъ, должно быть предоставлено наравнѣ съ другими право голоса въ дѣлахъ мѣстнаго попечительства и въ общемъ собраніи уполномоченныхъ отъ попечительствъ. На нихъ обязанности должно лежать зачисленіе въ члены попечительства тѣхъ изъ прихожанъ, которые изъявятъ добровольное желаніе содѣйствовать попечительству. Но самая главная ихъ обязанность слѣдить за улучшеніемъ общаго положенія бѣдныхъ прихода и подавать свой голосъ въ тѣхъ случаяхъ, когда обходится или нарушается право бѣдняка на пособіе, или когда милостыня идетъ не въ надежныя руки. Въ древней церкви были „избираемы подъ наблюденіемъ епископа особы защитники для бѣдныхъ, притѣняемыхъ богатыми“ (Каро. соб 82 гл.), и представителямъ нашей церкви, которая дѣйствуетъ „въ союзѣ съ государствомъ“, вполне можетъ быть предоставлено подобное же право ходатайства за бѣдныхъ въ собраніяхъ попечительствъ лично и чрезъ уполномоченныхъ ими частныхъ лицъ.

Николай Никольскій.

НЕОБХОДИМОСТЬ

И ВЫПОЛНИМОСТЬ РЕФОРМЫ ОБЩЕСТВЕННОЙ БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОСТИ ВЪ ГОРОДАХЪ *)

Благотворительность во многихъ городахъ Германіи практикуется съ неравнымъ успѣхомъ въ своихъ различныхъ отрасляхъ, именно: призрѣніе бѣдняковъ въ больницахъ, приходскихъ богадѣльняхъ и подобныхъ учрежденіяхъ болѣею частью соотвѣтствуетъ цѣли и сообразно съ требованіями настоящаго времени. Напротивъ того, вспомошествованіе бѣднымъ вмѣ этихъ учрежденій совершенно неудовлетворительно; оно практикуется способами устарѣлыми, вовсе не соотвѣтствующими настоящему положенію вещей и недостаточными для достиженія цѣли. Посему настоятельно необходима реформа именно благотворительности этого рода, которую въ противоположность закрытымъ учрежденіямъ мы будемъ называть открытою благотворительностью.

Можно указать недостатки этой открытой благотворительности въ двухъ главныхъ направленіяхъ:

- 1) При настоящемъ направленіи общественной благотворительности невозможно точное и правильно повторяемое изслѣдованіе положенія бѣдныхъ, которое совершенно необходимо.
- 2) вспомошествованіи общественной благотворительности

*) Переводъ брошюры неаветнаго автора, изд. въ Дармштатѣ въ 1878 г.

слишкомъ незначительны при существующихъ цѣнахъ на всѣ жизненныя потребности.

Предписанія прежнихъ благотворительныхъ уставовъ относительно изслѣдованія положенія бѣдняковъ отчасти удовлетвори- тельны; но такъ какъ при настоящемъ положеніи благотвори- тельности на долю каждаго попечителя достается болѣе трид- цати случаевъ бѣдности для наблюденія и попеченія, то вслѣд- ствіе этого знакомство съ положеніемъ бѣдныхъ по необходи- мости бываетъ поверхностное и рѣдко происходитъ въ кварти- рахъ самихъ бѣдняковъ. При этомъ конечно не можетъ быть и рѣчи о частой ревизіи состояній бѣдныхъ, которая также не- обходима.

Вслѣдствіе этого безмѣрнаго обремененія попечителей, мало- по-малу является противорѣчіе между предписаніями благотво- рительнаго устава и ихъ дѣйствительнымъ исполненіемъ. А от- сюда происходитъ то, что все труднѣе и труднѣе становится привлекать добросовѣстныхъ людей къ должности попечителя бѣдныхъ.

Исполненіе этой должности становится еще труднѣе тогда, когда вспомошествованія, которыя можетъ выдавать попечитель сообразно предписаніямъ, завѣдомо недостаточны при существую- щихъ цѣнахъ на самыя необходимыя жизненныя потребности.

При этомъ происходитъ въ высшей степени вредное взаимо- дѣйствіе между общественной благотворительностію, которая своими вспомошествованіями не удовлетворяетъ даже самыхъ необходимыхъ потребностей и слѣдовательно заставляетъ бѣд- ныхъ нищенствовать,—и между подачей милостыни со стороны частныхъ лицъ. Эта подача милостыни дѣлаетъ едва возмож- нымъ для благотворительности достиженіе общественныхъ цѣлей.

Задача разумной благотворительности, — кромѣ исполненія обязанности помогать бѣднымъ, внушаемой закономъ и человеколюбіемъ,—должна быть въ сущности воспитательная. Благо- творительность во всѣхъ случаяхъ, гдѣ только возможно, долж- на давать бѣднымъ возможность трудиться, зарабатывать се- бѣ средства къ жизни и быть самостоятельными. Для этого она должна доставлять имъ работу, ободрить и нравственно воз- буждать. Черезъ это благотворительность не только одѣлаетъ самихъ бѣдняковъ полезными членами общества, но и предупредитъ нравственную порчу ихъ дѣтей, т. е. уничтожитъ наслед- ственность бѣдности.

Поэтому, чтобы побудить бѣдныхъ къ труду, разумная бла-

готовительность будетъ стараться при всякомъ отдѣльномъ случаѣ открыть возможность въ некоторую часть потребностей бѣдняка удовлетворить посредствомъ собственныхъ трудовъ его, и затѣмъ уже сообразно нуждѣ будетъ оказывать ему необходимую помощь.

Этотъ способъ побужденія къ труду во всѣхъ отношеніяхъ должно предпочитать всякимъ принудительнымъ мѣрамъ (учрежденіямъ въ родѣ работныхъ домовъ и т. п.); но онъ можетъ достигать своей цѣли только тамъ, гдѣ уничтожено нищенство (прошеніе милостыни). Ибо доколѣ есть возможность выпросить больше, чѣмъ необходимо, — немногіе изъ бѣдняковъ обратятся къ труду, въ особенности при своеобразной привлекательности празднои нищенской жизни.

Сознаніе громаднаго вреда нищенства и раздачи милостыни, не руководимой никакимъ планомъ, уже не ново.

Авторъ имѣетъ подъ руками свѣдѣнія о положеніи дѣла въ началѣ нынѣшняго столѣтія, именно записки одного друга человѣчества, извѣстнаго въ качествѣ безкорыстнаго и усерднѣйшаго врача для бѣдныхъ. Онъ объясняетъ, какъ бесполезны и даже вредны затраты, которыя дѣлаетъ именно частная благотворительность для бѣдныхъ. Въ своихъ запискахъ онъ изображаетъ положеніе бѣдняковъ, которое онъ ежедневно видѣлъ собственными глазами, и говоритъ, что въ настоящее время положеніе это, спустя болѣе 50 лѣтъ, почти вовсе, къ сожалѣнію, не измѣнилось.

Другая весьма точная оцѣнка этого положенія принадлежитъ перу одного должностнаго лица. Онъ указываетъ на вредъ, происходящій отъ того, что одинъ и тотъ же проситель можетъ получать вспомошествованія отъ подюжины кассъ и вспомогательныхъ обществъ и притомъ такъ, что одна касса не знаетъ, что дѣлаетъ другая. Это неудобство существуетъ и теперь; исключеніе бываетъ только въ томъ случаѣ, если членъ правленія одного общества состоитъ въ то же время членомъ и другаго.

Распоряженія противъ нищенства, изданныя правительствомъ и общинами, довольно многочисленны; но публика повсюду противодѣйствуетъ имъ, отказываясь выступать въ качествѣ свидѣтеля противъ нищаго, захваченнаго полиціей. Кто же, въ самомъ дѣлѣ, захочетъ довести до наказанія нищаго, которому самъ онъ подаль милостыню убѣжденный въ его крайней нуждѣ?

Чтобы уничтожить нищенство, городскіе жители должны добровольно отказаться отъ раздачи милостыни у дверей своихъ

домовъ. Но для того, чтобы они серьезно рѣшились на это, нужно ихъ убѣдить съ одной стороны въ томъ, что своей милостыней они не дѣлаютъ никакой пользы, а напротивъ причиняютъ вредъ, а съ другой стороны въ томъ, что чрезъ общественную помощь бѣднякамъ и чрезъ соединеніе и разумное употребленіе тѣхъ большихъ суммъ, которыя по мелочамъ тратитъ частная благотворительность, могутъ быть достигнуты всѣ гуманныя цѣли благотворительности.

Нужно увѣрить всѣхъ и каждаго въ томъ, что для хорошо организованной благотворительности возможно оказать помощь всякой дѣйствительной нуждѣ, и что раздача милостыни есть главная причина того, что эта прекрасная цѣль не можетъ быть достигнута. Тогда тѣ самые городскіе жители, которые теперь противодѣйствуютъ наказанію нищихъ по естественному чувству, превратятся въ ревностнѣйшихъ помощниковъ полицейскаго надзора.

Необходимымъ представляется изобразить частную благотворительность въ томъ устарѣломъ видѣ, какъ она практикуется доселѣ, для того, чтобы оцѣнить ея результаты. Посему въ нижеслѣдующемъ изложеніи авторъ сообщитъ результаты своихъ долговременныхъ наблюденій надъ этимъ предметомъ, которыя согласуются съ подобными опытами добросовѣстныхъ наблюдателей въ другихъ городахъ.

Частныя вспомошествованія можно раздѣлить на три главные разряда.

- 1) Подаянія, которыя выпрашиваются у дверей и подаются безъ знакомства съ положеніемъ бѣдняка.
- 2) вспомошествованія, подаваемые также у дверей, но послѣ предварительнаго ознакомленія съ просителемъ, или же знакомымъ бѣднякамъ.
- 3) Посѣщеніе бѣдныхъ въ ихъ квартирахъ и сообразная съ обстоятельствами помощь и попеченіе о нихъ.

Первый разрядъ вспомошествованій есть самый важнѣйшій не только потому, что не смотря на незначительность отдѣльныхъ подаяній, навѣрное половина всей суммы частныхъ вспомошествованій должна быть отнесена къ этому разряду, но и потому, что именно этотъ способъ вспомошествованія причиняетъ неисчислимый вредъ.

Если мы обратимъ вниманіе на получателей милостыни этого рода, то мы найдемъ здѣсь главнымъ образомъ слѣдующихъ лицъ:

1) Стариковъ или больныхъ, отчасти имѣющихъ право на вспомошествованіе отъ приходовъ.

2) Дѣтей, которыя или выпрашиваютъ милостыню для себя и полученныя деньги сполна или отчасти тратятъ на лакомства, или же принуждаются къ прошенію милостыни своими безправственными родителями, нищенствуютъ, не ходятъ въ школу, развращаются и такимъ образомъ дѣлаются бродягами.

3) Нищихъ по профессіи мужескаго и женскаго пола, пьяницъ, а отчасти также и прирѣваемыхъ въ городскихъ благотворительныхъ учрежденіяхъ (вслѣдствіе чего дѣятельность этихъ учреждений становится весьма затруднительною).

4) Подмастерьевъ или выдающихъ себя за таковыхъ. Прежде чѣмъ найдутъ работу (если только вообще они намѣрены искать ея) они обыкновенно просятъ милостыню²⁾.

5) Поселянъ всякаго возраста, которые частію принадлежатъ къ вышеупомянутымъ категоріямъ, частію, имѣя дома хорошіе доходы, при возвращеніи съ рынка не пренебрегаютъ и оборою милостыни,—частію же обращаютъ нищенство въ ремесло, которое довольно выгодно для того, чтобы каждую недѣлю нѣсколько разъ ѣздить въ городъ въ omnibusъ или по желѣзной дорогѣ. Едва ли можно причинить сельской общинѣ бѣдшій вредъ, какъ подобнымъ вспомошествованіемъ ея членамъ, избѣгающимъ работы или распутнымъ.

Таковы получатели вспомошествованія у дверей въ немногимъ относительно исключеніями.

Весьма выгоднымъ источникомъ для всѣхъ этихъ нищихъ служатъ лавки, гдѣ во многихъ случаяхъ весьма хорошо знаютъ дурное употребленіе милостыни, но стыдятся предъ покупателями отгонять нищихъ.

Раздача хлѣба и одежды безъ близкаго знакомства съ получателями имѣетъ почти одинаковое значеніе съ раздачей денегъ. И то и другое (т.-е. хлѣбъ и одежда) обыкновенно дѣ-

²⁾ Изъ хорошихъ специальныхъ учрежденій можно указать здѣсь на бюро для отысканія работы въ Штутгартѣ. Въ этомъ бюро заявляютъ свои требованія лица нуждающіяся въ рабочихъ, а также и лица ищущія работы. Въ 1871 году изъ 12.000 требованій это учрежденіе могло удовлетворить болѣе 9.000. Кромѣ требованій работниковъ ремесленники, промышленники и купцы поручаютъ этому бюро необходимое вспомошествованіе лицамъ, не находящимъ работы, и для этого они вносятъ известную плату. Нѣтъ нужды доказывать, какъ полезно такое учрежденіе во всѣхъ отношеніяхъ.

лается товаромъ и продается за ничтожную цѣну; и то и другое ведетъ къ постыдному ремеслу притворнаго нищенства и его послѣдствіямъ.

Весьма многимъ, подающимъ милостыню, хорошо извѣстно такое положеніе вещей. „Но этотъ способъ благотворительности такъ удобенъ! Изслѣдованіе положенія бѣдняковъ такъ затруднительно! Да и развѣ не бываетъ между просителями такихъ, которые дѣйствительно нуждаются? И развѣ не лучше безъ пользы раздать нѣсколько подацій, чѣмъ оттолкнуть хоть одного дѣйствительно бѣднаго?“ Такъ рассуждаютъ многіе и разумные люди, и это разсужденіе побуждаетъ ихъ способствовать развитію нищенства,—этой истинной язвы нашего общества.

Кромѣ этого нужно еще устранить такое возраженіе, что при указанной нами реформѣ пропадаютъ облагораживающія чувства благотворительности, пріятное ощущеніе дающаго и благодарность получателя въ отношеніи къ каждому отдѣльному лицу. Поэтому необходимо сравнить эти идеальныя представленія съ дѣйствительностью и рассмотреть, какое нравственное достоинство имѣетъ нищенство и подача милостыни для дающаго и получающаго; какое значеніе имѣютъ онѣ для дѣйствительно нуждающихся и такъ-называемыхъ стыдливыхъ или застѣнчивыхъ нищихъ. Предварительно нужно замѣтить, что въ этомъ дѣлѣ нужно сообразоваться не съ чувствомъ дающаго, а съ истиннымъ благомъ нуждающихся, что бѣдность вовсе не безчеститъ, а безчеститъ нищенство, и что при надлежащей системѣ благотворительности ни одинъ бѣднякъ не имѣетъ нужды нищенствовать.

Каковы же вообще благодарныя чувства у нищихъ?

Имѣющіе возможность наблюдать надъ нищими знаютъ, какъ, на примѣръ, нищія дѣти, сначала самымъ жалобнымъ голосомъ выпрашиваютъ милостыню, а потомъ съ торжествомъ покаиваютъ товарищамъ свою добычу; какъ нищій, сначала бывшій хромымъ, превосходно маршируетъ потомъ по улицѣ, и другія притворныя увѣчья также внезапно исчезаютъ. Но если проситель ничего не получаетъ, то его взоры выражаютъ страшную ненависть, изъ его устъ вырываются ругательства и проклятія; дѣти также выражаютъ свой гнѣвъ различными способами.

Чтобы отвѣчать на дальнѣйшіе вопросы, позвольте намъ, читатель, прослѣдить исторію честнаго семейства, впаваго въ бѣдность, на печальномъ пути нищенства.

Осѣдка, которая замѣчаетъ крайнюю нужду такого семейства, совѣтуетъ ему обратиться къ писцу, занимающемуся составленіемъ просительныхъ писемъ. Но рукописи этихъ фабрикованныхъ писемъ уже слишкомъ извѣстны, и результатомъ ихъ рѣдко бываетъ сколько-нибудь значительное подаяніе, да и изъ этого подаянія часть нужно отдать писцу. Наконецъ гнетущая нужда заставляетъ просить лично, и это обыкновенно выпадаетъ на долю женщины. Во многихъ случаяхъ бѣдной женщинѣ не удастся лично заявить свою просьбу; лучшія квартиры большею частію бываютъ заперты; раздается тихій звукъ звонка, по которому прислуга уже догадывается, что звонить нищій. Не отворяя дверей, прислуга докладываетъ хозяевамъ обычною фразой: „на дворѣ нищій“, и за этимъ слѣдуетъ по большей части выдача одного крейцера. Для сбереженія времени въ нѣкоторыхъ домахъ крейцеры, назначенные нищимъ, отдаются въ распоряженіе прислуги и лежатъ въ кухнѣ вмѣстѣ съ хлѣбомъ для выдачи нищимъ.

Иногда бѣдняка принимаютъ лично; съ нимъ говорятъ чрезъ газовую занавѣсь или же у открытой двери. Наша бѣдная женщина въ этомъ случаѣ много проигрываетъ сравнительно съ нищей по профессіи; ибо она ходитъ въ приличномъ по возможности костюмѣ и слова останавливаются въ ея стѣсненной груди. Привычная же нищая театрално окутываетъ себя и свое дитя лохмотьями (ребенокъ часто добывается на время соботвенно для этой цѣли). Она умѣетъ въ самыхъ смиренныхъ и жалобныхъ словахъ самымъ трогательнымъ образомъ изобразить свое горе.

Поэтому тогда какъ дѣти и нищіе по профессіи получаютъ крейцеръ и болѣе, наша бѣдная женщина часто получаетъ отъ казъ. И сколько находятъ многіе отговорокъ, чтобъ оправдаться передъ просителемъ и передъ собою и ничего не дать! „Я слишкомъ занятъ, у меня гости, я ухожу со двора, у меня нѣтъ мелочи, я уже слишкомъ много сегодня роздалъ, я самъ сегодня долженъ много истратить, я потерпѣлъ убытокъ, я не въ духѣ, личность просительницы мнѣ не нравится, она одѣта не хуже и даже лучше меня, я думаю, что я уже давалъ этой женщинѣ“ и т. д.

Такимъ образомъ бѣдная женщина отправилась въ свой первый нищенскій походъ—полная стыда, но въ то же время проникнутая надеждой на сострадательность ближнихъ, а возвращается домой,—огорченная испытаннымъ ею обращеніемъ, не-

привычнымъ для нея, не получивъ помощи, которая вознаградила бы ее за потерянное время. Она потеряла цѣлый день, въ теченіи коего она могла бы хоть что нибудь сдѣлать для своего хозяйства, и вечеромъ дома находить то же горе, которому она не можетъ пособить, и тотъ же голодъ, котораго она не можетъ насытить. Еще нѣсколько такихъ дней,—и чувство чести погнѣбло! Она научится нищенствовать съ большимъ успѣхомъ и будетъ воспитывать своихъ дѣтей для той же цѣли.

Конечно, есть много такихъ людей, которые не подадутъ даже мелкой монеты всякому встрѣчному нищему, но стараются сосредоточить свои подаванія на одномъ дѣйствительно нуждающемся бѣднякѣ, которые слѣдовательно предпочитаютъ знакомство съ обстоятельствами просителя. Тѣмъ не менѣе однако и эти вспомошествованія, подаваемые благотворителями у дверей своихъ домовъ, но послѣ предварительнаго ознакомленія къ просителемъ, — и эти вспомошествованія, говоримъ, также содѣйствуютъ въ нѣкоторомъ отношеніи вреднымъ послѣдствіямъ нищенства. Они заставляютъ бѣдняка терять свое драгоценное время или посылать дѣтей, которыя съ деньгами въ рукахъ легко поддаются соблазну утаить эти деньги или истратить ихъ на лакомство; эти вспомошествованія ведутъ родителей и дѣтей на путь нищенства, ибо чрезвычайно рѣдко подаваніями изъ *одного* дома могутъ быть удовлетворены всѣ нужды бѣдняка. А гдѣ граница этихъ нуждъ? Какое тонкое чувство чести, какое самоотреченіе и самообладаніе предполагаемъ мы въ бѣднякѣ, если думаемъ, что онъ не ухватится съ жадностію за источники благотворительности, когда они окажутся прибыльными даже *болѣе*, чѣмъ требуетъ его дѣйствительная нужда!

Есть такіе вліятельные друзья челоувѣчества, которые, услыхавъ о крайней бѣдности какого-либо лица, рекомендуютъ бѣдняка всѣмъ тѣмъ, отъ кого они могутъ ожидать помощи ему: онъ дѣлается извѣстенъ многимъ, и благодаренія безъ всякаго контроля льются на счастливца въ такомъ количествѣ, что продолженіе такого состоянія по необходимости должно казаться ему вождѣльнымъ. Бѣднякъ сравниваетъ это легкое полученіе милостыни съ прежнимъ скуднымъ своимъ заработкомъ при тяжеломъ трудѣ. Онъ придумываетъ средства продлить полученіе пособій, хотя бы получать ихъ и отъ другихъ людей; чувство чести и самостоятельность пропадаютъ и—семейство погнѣбло, какъ полезный членъ общины!

Такимъ образомъ хорошихъ результатовъ благотворитель-

ности могут ожидать только тѣ немногіе, которые отыскиваютъ бѣдное семейство въ его квартирѣ, помогаютъ ему такъ, какъ требуетъ его положеніе и до тѣхъ только поръ, пока это нужно, да и то лишь въ томъ случаѣ, если это семейство не получаетъ пособія еще и съ другой стороны, и не соблазняется такимъ образомъ къ нищенству.

Такъ незначительны добрыя послѣдствія частной благотворительности въ ея настоящемъ видѣ сравнительно съ тѣмъ громаднымъ вредомъ, который отъ нея происходитъ; такъ мало согласуется дѣйствительность съ той идеальной картиной благотворительности, которая не позволяетъ людямъ съ нѣжными, чувствительнымъ сердцемъ отказаться отъ раздачи милостыни.

Если бы предложить такимъ безразсуднымъ благотворителямъ, чтобы они подавали просителямъ нездоровую пищу, то они съ ужасомъ отвернулись бы отъ такого предложенія; а между тѣмъ сами они безпечно подаютъ имъ ядъ милостыни, который губительнымъ образомъ дѣйствуетъ на цѣлыя поколѣнія.

Выше уже сказано, что возможность уничтожить нищенство при сознаніи его великаго вреда зависитъ отъ убѣжденія публики въ томъ, что чрезъ общественное и частное попеченіе о бѣдныхъ можно помочь всякой дѣйствительной бѣдности, можно удовлетворить всякой нуждѣ, имѣющей право на вспомоствованіе.

Основаніемъ всякой разумной и плодотворной благотворительности должно быть цѣлесообразное, хорошо организованное приходское (или общинное) попечительство о бѣдныхъ, коего руководящіе принципы можно представить въ слѣдующемъ видѣ:

1) На счетъ прихода должно выдавать вспомоствованіе всѣмъ бѣднымъ, имѣющимъ на него право, въ столь достаточномъ количествѣ, чтобы имъ не было нужды нищенствовать.

2) Такъ какъ всѣ требованія бѣдныхъ, принадлежащихъ къ гражданамъ извѣстнаго города, имѣютъ одинаковое право на удовлетвореніе со стороны прихода, то вспомоствованія изъ средствъ прихода должны быть равны для всѣхъ бѣдныхъ.

3) Цѣль разумной благотворительности, кромѣ поддержки людей совершенно неспособныхъ къ труду, состоитъ въ томъ, чтобы привести къ труду и самостоятельности всѣхъ тѣхъ, которые только отчасти или временно неспособны работать. Посему вспомоствованіе никогда не должно превышать мѣру совершенно необходимаго и должно всегда по возможности точно сообразоваться съ измѣняющимися обстоятельствами и

степенью неспособности бѣдняковъ. Другими словами: работа должна быть всегда прибыльнѣе вспоможенія, и это послѣднее не должно быть больше и продолжаться долѣе, чѣмъ того требуетъ необходимость.

Едва ли кто можетъ сомнѣваться въ важности вышеуказанныхъ принциповъ. Но устарѣлый способъ общественной благотворительности является столь мало годнымъ для того, чтобы провести эти принципы на практикѣ, а зло нищенства и подачи милостыни такъ глубоко укоренилось, что доселѣ почти всюду чувствуется недостатокъ мужества, чтобы предпринять эту очевидно необходимую коренную реформу, а также мало замѣчается и надежды на то, что эта реформа удастся.

Плохое дѣло—производить эксперименты для рѣшенія столь важныхъ социальныхъ вопросовъ. Ибо мы не должны забывать, что здѣсь приходится производить эксперименты надъ людьми, нашими ближними; кромѣ того всякая неудача этихъ экспериментовъ необходимо создастъ трудности для будущихъ новыхъ опытовъ улучшения.

Съ одной стороны это основательное соображеніе удерживало автора отъ созданія собственного плана реформы, а съ другой стороны неотложная нужда побуждала его предпринять что-нибудь въ этомъ отношеніи. Посему съ понятной сердечной радостью авторъ получилъ свѣдѣнія о томъ, что городъ *Эльберфельдъ* по плану и подъ руководствомъ *г. Данила фонъ-деръ Гейдтъ* ввелъ у себя уставъ попечительства о бѣдныхъ, который соотвѣтствуетъ принципамъ разумной общественной благотворительности, и что этотъ уставъ вполне испытанъ восемнадцатилѣтней практикой. Изъ текста устава попечительства и изъ годовыхъ отчетовъ попечительскаго управленія въ *Эльберфельдѣ*, а также изъ сообщеній своихъ тамошнихъ друзей, компетентныхъ въ этомъ дѣлѣ, авторъ получилъ подтвержденіе этого въ высшей степени пріятнаго извѣстія. Но по важности предмета авторъ не могъ удовольствоваться только этимъ; на самомъ мѣстѣ онъ сравнилъ предписанія устава съ ихъ практическимъ исполненіемъ и чрезъ посредство представителей учрежденія, любезно предложившихъ ему свои услуги, могъ получить всѣ желаемыя свѣдѣнія объ исторіи происхожденія и управленія его, могъ просмотрѣть книги и присутствовать въ окружномъ собраніи.

Результатъ этого изслѣдованія тотъ, что авторъ можетъ только совѣтовать правительственнымъ учрежденіямъ и городамъ

преобразовать свою систему благотворительности на основании Эльберфельдского устава, конечно съ некоторыми измѣненіями, обусловливаемыми мѣстными обстоятельствами. Онъ попытается въ нижеслѣдующемъ изложеніи представить краткій обзоръ цѣлей этого благотворительнаго учрежденія, средствъ, употребляемыхъ для достиженія этихъ цѣлей, и результатовъ, которые достигнуты такимъ образомъ.

Благотворительное управленіе въ Эльберфельдѣ имѣетъ цѣлю помогать каждому бѣдняку, который ищетъ помощи самъ или чрезъ другихъ, если по дознанію окажется, что онъ дѣйствительно нуждается въ этой помощи, т.-е. неспособенъ къ труду и не имѣетъ родныхъ, которые по закону обязаны содержать его и имѣютъ средства къ тому. Даже и способный къ труду бѣднякъ при тѣхъ же условіяхъ можетъ получить временную помощь, если будетъ доказано, что онъ усердно, но напрасно старался отыскать себѣ работу; но онъ потомъ обязанъ исполнить указанную ему работу, соответствующую его силамъ.

Управленіе попечительства о бѣдныхъ въ Эльберфельдѣ установило высшую нормальную сумму вспоможенія, равную той, которую зарабатываютъ въ Эльберфельдѣ отдѣльные лица или цѣлыя семейства собственнымъ трудомъ для самаго скромнаго существованія. Посему лица или семейства, коихъ заработокъ или доходъ достигаетъ этой суммы, не имѣютъ права на вспоможеніе. Выдачу пособій рѣшено было въ 1853 году производить еженеѣдно въ слѣдующемъ количествѣ:

25	зильбергрошей	для главы семейства
19	зильбергрошей	для жены, живущей при мужѣ
17	зильбергрошей	для дѣтей отъ 15 лѣтъ и выше
15	"	для дѣтей отъ 10—15 лѣтъ
11	"	для дѣтей отъ 5 до 10 лѣтъ
9	"	для дѣтей 1 до 5 лѣтъ
6	"	для дѣтей моложе 1 года.

Итого 3 талера 12 зильбергрошей = 5 флоринъ 57 крейцеровъ для семейства состоящаго изъ 7 означенныхъ лицъ и 25 зильбергрошей = 1 флоринъ 28 крейцеровъ для каждаго отдѣльнаго лица. Въ сентябрѣ 1872 года вслѣдствіе возвышенія цѣнъ на всѣ жизненныя потребности нособія были увеличены приблизительно на 20%; напримѣръ для отдѣльнаго лица назначено содержаніе въ 1 флоринъ 45 крейцеровъ и для семейства изъ 7 лицъ въ 7

гульденовъ. Лица одинокія и неспособныя къ труду принимаются преимущественно въ городскіе пріюты для бѣдныхъ (богадѣльни).

Вспомоществованіе выдается въ квартирахъ бѣдныхъ и обыкновенно деньгами, но иногда въ видѣ исключенія раздается супъ, одежда, постельныя принадлежности и т. далѣе, и затѣмъ всѣмъ этимъ предметамъ дѣлается оцѣнка, и они зачитываются въ общей суммѣ вспомоствованія.

Но естественно, что способность къ труду, заработокъ, нужда бѣдняковъ, а также состояніе лицъ, закономъ обязанныхъ къ вспомоствованію, могутъ измѣняться, а посему уставъ попечительства назначаетъ вспомоствованіе не болѣе, какъ на 14 дней. Поэтому наслѣдованіе положенія бѣдняковъ должно повторяться по возможности чаще, но крайней мѣрѣ черезъ каждыя 14 дней посредствомъ личнаго посѣщенія бѣдняковъ въ ихъ квартирахъ, и это посѣщеніе имѣетъ главнымъ образомъ ту цѣль, чтобы словомъ и дѣломъ доводить бѣдняковъ до экономическаго и нравственнаго улучшенія и побуждать ихъ къ доброму воспитанію дѣтей.

Чтобы сдѣлать возможнымъ достиженіе этихъ благородныхъ и важныхъ цѣлей, не обременяя слишкомъ попечителей (Armenpfleger), по предложенію г. фонъ-деръ-Гейдтъ, принята слѣдующая система управленія въ качествѣ общиннаго закона (Gemeindegesezt).

Городъ Эльберфельдъ назначаетъ попечительское управленіе (Armenverwaltung), которое касательно открытой благотворительности поддерживается окружными управителями (Bezirksvorsteher) и попечителями о бѣдныхъ (Armenpfleger), а въ закрытой благотворительности — дирекціями богадѣленъ, больницъ для бѣдныхъ и т. д. Относительно открытой благотворительности, которой исключительно посвящено это небольшое сочиненіе, городъ раздѣленъ на 18 округовъ; каждый округъ имѣетъ 14 попечителей, такъ что каждому попечителю достается не болѣе 4 лицъ или семействъ для попеченія.

Окружные управители и попечители принадлежатъ къ важнѣйшимъ почетнымъ должностнымъ лицамъ въ городѣ; они избираются городскими депутатами, и каждый гражданинъ, имѣющій голосъ, обязанъ принимать выборъ на одну изъ этихъ должностей. Каждый годъ третья часть изъ числа окружныхъ управителей и попечителей выбываетъ; выбывающіе снова могутъ быть избраны. Для этихъ выборовъ со стороны округовъ дѣлаются предложенія.

Въ окружныхъ собраніяхъ, происходящихъ регулярно черезъ каждые 14 дней, происходятъ совѣщанія и составляются рѣшенія о назначеніи новыхъ вспомоствованій, о вспомоствованіяхъ, выданныхъ попечителями на свой счетъ въ крайнихъ случаяхъ, о перемѣнахъ въ положеніи бѣдняковъ, находящихся на попеченіи. Точно также управленіе попечительства черезъ каждые 14 дней назначаетъ собранія, на которыхъ окружные управители сообщаютъ свѣдѣнія о состояніи вѣрренныхъ имъ округовъ; происходятъ совѣщанія и рѣшенія относительно какихъ-либо исключительныхъ случаевъ, встрѣтившихся въ практикѣ; окружнымъ управителямъ выдается на слѣдующіе 14 дней потребная сумма на расходы; а управители въ свою очередь выдаютъ потребныя суммы попечителямъ.

Результаты этой новой системы благотворительности оказались превосходными во всѣхъ отношеніяхъ. Конечно, въ Эльберфельдѣ (какъ это было бы и вездѣ) нуженъ былъ въ началѣ особый законъ, чтобы было возможно имѣть въ распоряженіи 18 способныхъ окружныхъ управителей и 250 попечителей. Но эта обязанность вскорѣ оказалась столь легкой, что чрезвычайно рѣдко кто-либо отказывался отъ нея по законной причинѣ. Въ настоящее время каждому попечителю вообще выпадаетъ на долю для попеченія не болѣе двухъ бѣдныхъ, которыхъ онъ можетъ посѣщать каждые 14 дней въ совершенно удобное для него время. Ясно, что каждый попечитель при прежнихъ порядкахъ, когда было въ ходу нищенство, терялъ гораздо больше времени, и притомъ времени для него неудобнаго, и что надлежащее настроеніе, которое онъ избираетъ теперь для своихъ визитовъ къ бѣднымъ, въ высшей степени благопріятно для успѣшности этихъ посѣщеній.

Коллегіальное обсужденіе рѣшеній устраняетъ ихъ односторонность и способствуетъ тому, чтобы пріобрѣсти этому институту необходимое общественное довѣріе; нужныя для этого совѣщанія требуютъ очень мало времени, вообще никакъ не болѣе одного часа.

Въ весьма многихъ случаяхъ эльберфельдскому благотворительному учрежденію удавалось привести бѣдняковъ къ самостоятельному существованію, и ихъ личное знакомство съ лучшими, умнѣйшими и благонамѣреннѣйшими изъ жителей (ибо попечителей стараются выбирать именно изъ такихъ лицъ) производило на бѣдныя семейства весьма благотвельное вліяніе, такъ что въ рѣдкихъ случаяхъ приходилось обращаться къ вла-

сти, чтобы понудить родственниковъ къ исполненію взаимныхъ обязанностей. И сами бѣдняки съ благодарностію признають тотъ фактъ, что они получаютъ теперь все необходимое изъ однихъ рукъ, между тѣмъ какъ прежде никто специально не заботился о нихъ, и ихъ содержаніе главнымъ образомъ зависѣло отъ случайнаго результата унижительнаго нищенства.

Сначала высказывали опасеніе, будто общинная касса (Gemeindekasse) черезчуръ будетъ обременена полнымъ вспомошествованіемъ бѣднякамъ. Это опасеніе совсѣмъ не оправдалось, хотя оно было повидимому основано на точныхъ вычисленіяхъ; благодаря основательному изслѣдованію положенія бѣдняковъ исчезло значительное количество изъ числа получателей милостыни, а другіе подъ вліяніемъ и при помощи попечителей снова принялись за трудъ, [такъ что теперь въ Эльберфельдѣ при 80,000 жителей нѣтъ и половины того числа бѣдныхъ, какое было до 1863 года (время введенія реформы) при 50,000 жителей. Съ того же времени значительно уменьшились случаи, когда по бѣдности нужно было отбѣгать общинный налогъ (Communalsteuer).

Всякая реформа,—даже самая необходимая и полезная, имѣетъ враговъ. И противъ благотворительности въ Эльберфельдѣ, какъ это видно изъ годовичныхъ отчетовъ о ней, слышались упреки въ особености за то, что maximum вспомошествованія слишкомъ малъ. Конечно, вспомошествованіе одинокому лицу въ 30 зильбергрошій = 1 фл. 45 кр. въ недѣлю кажется относительно меньше, чѣмъ сумма въ 7 флориковъ въ недѣлю для семейства съ 5 дѣтьми. Но нужно обратить вниманіе на то, что безпомощныя одинокія лица обыкновенно принимаются въ пріюты для бѣдныхъ, а остальнымъ хоть нѣсколько способнымъ къ труду легко съ своей хоть и маленькой рентой въ 50 талеровъ въ годъ пристроиться къ какому-нибудь семейству, гдѣ они еще могутъ быть весьма полезны, оказывая какія-нибудь маленькія услуги, напр. присматривая за дѣтьми. Кроме того maximum вспомошествованія долженъ быть назначаемъ сообразно съ мѣстными цѣнами на жизненные потребности и при всякомъ всеобщемъ и продолжительномъ измѣненіи этихъ цѣнъ долженъ устанавливаться вновь.

Необходимо упомянуть здѣсь о томъ, что въ городѣ съ столь обширной и разнообразной фабрикаціей, какъ Эльберфельдъ, особенно легко найти занятіе, а слѣдовательно и заработокъ для всякой рабочей силы; но это преимущество Эльберфельда передъ другими городами ослабляется той невыгодой, что въ такомъ

преимущественно-фабричномъ городѣ съ каждымъ политическимъ и торговымъ кризисомъ происходитъ всеобщая остановка работъ. Новый уставъ благотворительности со времени своего основанія пережилъ уже много подобныхъ кризисовъ, какихъ въ равной мѣрѣ не приходилось испытывать другимъ городамъ; повтому онъ введенъ во многихъ городахъ прусской рейнской провинціи и результаты его оказались тамъ столь же удовлетворительными. Слѣдовательно онъ уже испытанъ, и достоинство его доказано.

Свойство такой системы благотворительности таково, что она можетъ и будетъ развиваться и совершенствоваться, а отсюда все больше и больше приносить пользы бѣднымъ и городскимъ общинамъ. Гдѣ попеченіе о бѣдныхъ находится въ рукахъ лучшей и интеллигентнѣйшей части населенія и гдѣ раздѣленіе этого труда столь облегчаетъ изслѣдованіе для отдѣльныхъ попечителей, — тамъ сама собою является статистика бѣдности, имѣющая великую важность и значеніе, а также является знаніе источниковъ бѣдности.

Источники бѣдности имѣютъ отчасти общій, а отчасти и мѣстный характеръ, — и всѣ замѣчательныя сочиненія о бѣдности представляютъ на видъ, какъ важно прежде всего узнать и уничтожить эти источники; другими словами: какъ важно предупредить бѣдность, гдѣ это возможно. Цѣль эта (т.-е. предупрежденіе бѣдности) можетъ быть достигнута главнымъ образомъ дѣятельностію общины; отчасти же и особенно во многихъ отдѣльныхъ случаяхъ это составляетъ прекрасную и плодотворную задачу частной дѣятельности, которая можетъ дать удовлетвореніе всякому стремленію къ благотворительности и чувству человеколюбія.

Важнѣйшее средство уничтожить источники бѣдности есть конечно воспитаніе и обученіе дѣтей.

Въ нѣкоторыхъ городахъ бѣдныхъ дѣтей, именно заброшенныхъ, оставленныхъ безъ присмотра дѣтей отнимали у ихъ безнравственныхъ родителей и отдавали на воспитаніе въ деревню. Говорятъ, что это полезно для здоровья и нравственности дѣтей. Напротивъ того благотворительность въ Эльберфельдѣ старается посредствомъ внимательнаго наблюденія и попеченія придать надлежащее значеніе естественнымъ взаимнымъ чувствамъ и обязанностямъ родителей и дѣтей ко благу тѣхъ и другихъ и такимъ образомъ сохранить и укрѣпить тѣ отноше-

ніи, которыя болѣе нравственны, болѣе прочны и которыя легче поддерживать.

Въ Эльберфельдѣ попеченіе о сиротахъ относятъ къ закрытымъ учрежденіямъ, ибо дѣти воспитываются вмѣстѣ въ сиротскихъ домахъ. Тамъ, гдѣ вмѣсто такого совмѣстнаго воспитанія принята система помѣщенія сиротъ въ семейства, — тамъ важная задача открытой благотворительности состоитъ въ томъ, чтобы наблюдать за добрымъ воспитаніемъ ихъ въ физическомъ и нравственномъ отношеніи и доставлять столь достаточныя средства на воспитаніе, чтобы пріемъ сиротъ въ солидныя семейства и съ этой стороны не представлялъ никакихъ затрудненій.

Община, которая понимаетъ свои истинныя интересы, много должна сдѣлать для обученія бѣдныхъ дѣтей, т.-е. для заведенія хорошихъ народныхъ школъ. Въ прежнія времена дѣти родителей слишкомъ бѣдныхъ для того, чтобы вносить плату за обученіе, были посылаемы въ такъ-называемыя свободныя школы (Freischulen) или школы для бѣдныхъ. Въ новѣйшее время во многихъ городахъ эту мѣру замѣнили уничтоженіемъ платы за обученіе для всѣхъ народныхъ школъ. Пусть даже обученіе въ свободныхъ школахъ будетъ не хуже, чѣмъ въ остальныхъ, однако это отдѣленіе бѣдныхъ дѣтей заключаетъ въ себѣ нѣкоторое униженіе, способное возбуждать дурныя страсти въ дѣтяхъ и родителяхъ. Этого публичнаго униженія бѣдность не заслуживаетъ, и оно не гармонируетъ съ истинными интересами общины. За этой встрѣченной съ радостію мѣрой, т.-е. уничтоженіемъ платы за обученіе, должны слѣдовать дальнѣйшія мѣропріятія, чтобы чрезъ цѣлесообразно устроенныя училищныя зданія, чрезъ привлеченіе въ народныя школы лучшихъ педагогическихъ силъ поставить именно эти школы такъ высоко, чтобъ ихъ предпочитали родители. Только такимъ способомъ общины могутъ придать надлежащее значеніе этой мѣрѣ, освободить дѣтей бѣдныхъ родителей отъ незаслуженнаго и вреднаго для общественныхъ интересовъ униженія и достигнуть того вождѣннаго результата, чтобы въ народныхъ школахъ изъ бѣднѣйшаго населенія образовались полезныя, энергическіе и способные люди.

Эта цѣль можетъ быть успѣшнѣе достигнута такимъ распоряженіемъ, чтобы въ народныхъ школахъ въ высшихъ классахъ воспитанники и воспитанницы въ теченіи одного года послѣ конфирмаціи, по возможности практически, обучались такимъ спеціальнымъ знаніямъ и ремесламъ, въ которыхъ они

особенно нуждаются для приобрѣтенія средствъ къ жизни. Никому такъ не нужно это образованіе какъ именно недостаточнымъ классамъ общества. Никакая затрата общины не можетъ быть посему производительнѣе этой.

Для предупрежденія бѣдности служить также сберегательныя кассы, для успѣха которыхъ община много можетъ сдѣлать.

Точно также задачей общины является—всѣми способами поддерживать такія учрежденія частныхъ обществъ, которыя одинаково полезны всѣмъ членамъ общины, напр. вспомогательныя кассы всякаго рода, страховыя учрежденія, уходъ за больными, дѣтскіе пріюты, народныя кухни и пр.

Если населеніе какого-либо города имѣетъ серьезное желаніе вполне достигнуть цѣлей истинной благотворительности, то вмѣстѣ съ общинною благотворительностью оно должно основать всеобщій союзъ частной благотворительности. Цѣль его—помогать и быть полезнымъ всюду, куда не можетъ проникать общинная благотворительность по своей необходимой ограниченности.

При всей одинаковости цѣлей при многихъ пунктахъ взаимодѣйствія и обоюдной поддержки между общинною благотворительностью и такимъ всеобщимъ союзомъ частной благотворительности,—понятно все-таки различіе, существующее между ними. Средства первой (т.-е. общинной благотворительности) идутъ изъ кармана всѣхъ плательщиковъ налога; на вспомошествованіе съ ея стороны въ случаѣ нужды всѣ имѣютъ одинаковое право; посему помощь ея должна имѣть для всѣхъ одинакую мѣру. Союзъ же частной благотворительности получаетъ свои средства изъ добровольныхъ приношеній, на которыя никто не можетъ имѣть притязаній. Свои вспомошествованія онъ можетъ направлять сообразно съ обстоятельствами и дѣйствовать свободно, сообразуясь съ рѣшеніями представителей всѣхъ своихъ членовъ.

И для организаціи частной благотворительности нужно поискать хорошихъ образцовъ, какъ это мы сдѣлали для общественной благотворительности. Такимъ образомъ мы можемъ воспользоваться хорошими опытами другихъ и избѣгать дурныхъ.

Въ Эльберфельдѣ не существуетъ всеобщаго союза частной благотворительности, дѣйствующаго по извѣстному плану. Причина этого заключается въ особенномъ разъединеніи тамошнихъ религіозныхъ общинъ.

Тогда какъ тамошняя общественная благотворительность въ

своей практикѣ не знаетъ никакихъ различій по вѣроисповѣданіямъ,—частная благотворительность въ Эльберфельдѣ большею частію практикуется чрезъ органы различныхъ религіозныхъ обществъ, въ средѣ коихъ существуетъ необыкновенно тѣсная связь и общеніе. Діаконіи этихъ религіозныхъ обществъ собираютъ добровольныя приношенія и заботятся объ особенныхъ случаяхъ нужды въ средѣ своихъ приходоу, но они не находятся въ официальномъ отношеніи къ гражданской благотворительности.

При такомъ способѣ частной благотворительности является по крайней мѣрѣ отчасти сосредоточеніе и соединеніе средствъ частной благотворительности, а также возможность убѣдить членовъ извѣстной религіозной общины въ томъ, что въ ея предѣлахъ подается помощь всякой нуждѣ. При этомъ многочисленныя попечители гражданского вѣдомства могутъ указывать на людей, требующихъ помощи.

Но если и можно *объяснить* на основаніи этихъ особенныхъ обстоятельствъ конфессіональное разграниченіе частной благотворительности въ Эльберфельдѣ, — тѣмъ не менѣе въ самомъ духѣ благотворительности *она не имѣетъ основанія!* Истинное милосердіе и любовь къ ближнимъ всегда будетъ видѣть въ бѣдникѣ только страждущаго собрата, а въ его нуждѣ и истинныхъ интересахъ—единственныя границы помощи. И въ самомъ духѣ христіанской религіи нѣтъ основаній для того, чтобы полагать границу этой помощи въ вѣроисповѣданіи. Христосъ въ своемъ приточномъ отвѣтѣ на вопросъ: „кто мой ближній“? заставляеть страждущаго видѣть своего спасителя и ближняго не въ слугителяхъ своей религіи и не въ своихъ единовѣрцахъ, а въ чуждомъ Самарянинѣ. Этимъ онъ высказываетъ довольно ясно слѣдующее: „Благотворитель! Твой ближній есть всякій страждущій человекъ. Бѣдникъ! Твой ближній есть всякій, чье сердце исполнено искренней любви къ человѣчеству“.

При дальнѣйшемъ обзорѣ нашихъ городовъ мы находимъ, что частная благотворительность вызвала къ жизни многочисленныя учрежденія и въ томъ числѣ истинно образцовыя спеціальныя заведенія, которыя могутъ уменьшить случаи бѣднѣнія и помочь нѣкоторымъ нуждамъ; но у нихъ недостаетъ прежде всего необходимой основы, именно удовлетворительной общинной благотворительности, недостаетъ совокупнаго дѣйствія частной благотворительности, безъ котораго трудно достигнуть хорошихъ результатовъ.

Между тѣмъ нѣкоторые частныя благотворительныя союзы содержатъ въ себѣ задатки для правильной частной благотворительности и вполне способны развиться до степени желаемого совершенства. Авторъ позволяетъ себѣ изъ этихъ учрежденій въ особенности выставить на видъ „Союзъ вспомоществованія словомъ и дѣломъ“ въ Хемницѣ (Verein für Rath und That).

„Союзъ вспомоществованія словомъ и дѣломъ“ основанъ 6-тъ лѣтъ тому назадъ г. Моричемъ Шанцемъ въ Хемницѣ и, не смотря на краткое время своего существованія, можетъ похвалиться чрезвычайно успѣшной дѣятельностью, которая приобрѣла обширную извѣстность.

Средства его суть слѣдующія: добровольныя пожертвованія, подарки и завѣщанныя имущества, а также добровольный трудъ лицъ изъ всѣхъ сословій, составляющихъ его управленіе. Цѣли его состоятъ въ томъ, чтобы не только оказывать помощь во всѣхъ случаяхъ нужды и несчастія, но и тщательно наблюдать за дѣйствіемъ этой помощи, а также словомъ и дѣломъ содѣйствовать уничтоженію нужды и бѣдности, чтобы не было возврата къ прежнему состоянію, чтобы получившіе помощь возможно скорѣе стали на собственныя ноги. Такимъ образомъ лозунгъ этого общества есть самостоятельно и честно приобрѣтенный кусокъ хлѣба, вкушаемый благоприлично и съ честію.

Средства для достиженія въ отдѣльныхъ случаяхъ этихъ прекрасныхъ цѣлей составляютъ предметъ еженедѣльныхъ совѣщаній и рѣшеній правленія общества и состоятъ, на примѣръ, въ указаніи и доставленіи работы, покупкѣ ремесленныхъ орудій, швейныхъ машинъ, бандажей и очковъ, въ уплатѣ долговъ, налоговъ, въ пожертвованіяхъ въ кассу для больныхъ, въ выдачѣ вспомошествованія для высшаго образованія. Всякая помощь подается не иначе, какъ послѣ точнаго изслѣдованія обстоятельствъ, а также наблюдается и за ея дѣйствіемъ, при чемъ постоянно имѣется въ виду та цѣль, чтобы лицо, получающее помощь, достигло самостоятельности. Годовой отчетъ Союза отъ 29 мая 1872 года говоритъ относительно этого слѣдующее: Кто не слѣдуетъ нашимъ совѣтамъ въ этомъ отношеніи, тотъ пусть обвиняетъ самого себя, если въ случаѣ нужды мы не подадимъ ему больше руку помощи; ибо милостыня есть принадлежность людей больныхъ или неспособныхъ къ труду отъ старости; для всякаго, кто можетъ работать и изъ собственныхъ средствъ откладывать сбереженія на непредвидѣнные несчастныя случаи, милостыня есть позоръ“.

Отчетъ жалуется на то, что вспомошествованія, доставляемыя городскою благотворительностію, совершенно недостаточны для удовлетворенія необходимѣйшихъ жизненныхъ потребностей и служатъ причиною того, что доселѣ не удалось еще совершенно уничтожить нищенство. О великомъ злѣ и вредѣ нищенства отчетъ раздѣляетъ мнѣнія и жалобы слышимыя изъ многихъ другихъ городовъ и заключаетъ разсужденіе объ этомъ предметѣ слѣдующими словами: „Каждый мнимый даръ любви дѣлается для нищихъ источникомъ праздности, бѣдности и разврата, и изъ этихъ нищихъ образуются будущія воровскія шайки“.

Впрочемъ отчетъ свидѣтельствуетъ, что „Союзъ“ постоянно развивается, и что онъ твердо увѣренъ въ достиженіи своихъ цѣлей.

„Союзу помощи словомъ и дѣломъ“ уже удалось установить правильныя сношенія съ общиннымъ благотворительнымъ управленіемъ. Кромѣ того и частныя лица касательно своихъ вспомошествованій пищей и одеждою начинаютъ слѣдовать указаніямъ „Союза“ или чрезъ его посредство ищутъ случая наилучшимъ образомъ направить эти вспомошествованія.

Лучшую награду за свои труды „Союзъ“ находитъ въ усиливающемся довѣрїи публики, и лучшее доказательство этого довѣрїя есть то обстоятельство, что все больше и больше становится людей, которые отказываются подавать нищимъ, и что постоянно увеличиваются суммы, которыя ежегодно добровольно доставляются „Союзу“.

Какъ общинная благотворительность составляетъ основаніе правильной и удовлетворительной системы благотворительности, такъ соединенная частная благотворительность составляетъ ея вершину. Ее совѣтуемъ жителямъ каждаго города, который организуетъ свою общественную благотворительность по образцу Эльберфельда, чтобы они въ тоже время основали соединенную частную благотворительность по принципамъ упомянутаго „Союза“, въ Хемницѣ.

Задача такого Союза,—назовемъ ли мы его „Соединенною частною благотворительностію“, или „Союзомъ помощи словомъ и дѣломъ“, или „Союзомъ друзей въ несчастїа“,—будетъ сколь великою и важною задачей столь же и плодотворною. Союзъ этотъ долженъ:

1) Собирать всѣ тѣ средства, которыя частная благотворительность въ настоящее время тратитъ безъ пользы.

2) Черезъ правильное, разумное употребленіе этихъ средствъ помогать всякой нуждѣ, до которой не достигаетъ общинная благотворительность и употреблять всѣ мѣры для предотвращенія бѣдности.

3) Удовлетворить стремленію къ личной благотворительной практикѣ или въ средѣ самаго Союза или подъ его руководствомъ.

Значеніе отдѣльныхъ малыхъ подаваній по большей части считается ничтожнымъ, ибо общую сумму ихъ полагаютъ ниже дѣйствительности. Въ самомъ дѣлѣ трудно вычислить эту сумму. Но если мы примемъ, что вообще каждое семейство, живущее въ извѣстномъ городѣ, ежедневно тратитъ такимъ образомъ 1 крейцеръ, то въ годъ это составитъ 6 гульденовъ, слѣдовательно для населенія въ 25.000 душъ—почти 80.000 гульденовъ. Но многіе опытные наблюдатели думаютъ, что сумма эта ниже дѣйствительности.

Если мы присоединимъ къ суммѣ этихъ малыхъ подаваній болѣе крупныя вспомошествованія, выдаваемые частными лицами, то безъ сомнѣнія окажется, что такая новая соединенная частная благотворительность будетъ получать приблизительно такія же денежные средства, какія теперь по мелочамъ тратитъ частная благотворительность. Такимъ образомъ черезъ соединенія и разумное употребленіе этихъ средствъ можно будетъ удовлетворить всѣмъ нуждамъ бѣдныхъ, и не будутъ повторяться такіе случаи, что отъ временной нужды и несчастья происходитъ постоянная бѣдность.

Нѣкоторые изъ существующихъ благотворительныхъ обществъ тотчасъ войдутъ въ этотъ общій союзъ; другія, для которыхъ это невозможно по особеннымъ обстоятельствамъ, сохраняя экономическую самостоятельность, примкнутъ къ нему, какъ спеціальныя отрасли, и въ этомъ соединеніи всѣ они будутъ приобретать новыя силы, будутъ легче и лучше достигать общей цѣли.

Гуманныя чувства частныхъ лицъ и ихъ стремленіе къ благотворительности будутъ находить въ такомъ союзѣ гораздо высшее удовлетвореніе, чѣмъ прежде. Должность попечителя о бѣдныхъ, которая требуетъ искренней любви къ ближнему, нѣкотораго самоотверженія, терпѣнія и твердости, будетъ награждаться,—кромѣ сознанія исполненной человѣческой и гражданской обязанности,—истинно возвышающимъ чувствомъ, что мы спасли человѣка или цѣлое семейство. Это—такое счастье, достиженіе котораго почти невозможно даже для самаго ревностнаго

друга челоѣчества при настоящемъ состояніи общественной благотворительности, при настоящей практикѣ частной благотворительности.

Всякій другъ челоѣчества ощутитъ конечно въ себѣ радостное чувство, когда онъ узнаетъ, что ни одинъ бѣднякъ, ни одинъ старый, больной челоѣкъ не имѣетъ болѣе нужды въ дождь и холодъ ходить за милостынею, когда онъ узнаетъ, что достаточно одного заявленія для того, чтобы всякое несчастіе, горе и нужда получили удовлетворительную помощь; когда ему можно будетъ сказать себѣ: „въ этомъ великомъ дѣлѣ и я принимаю участіе моимъ отрѣченіемъ отъ радачи милостыни нищимъ, моими сбереженіями, которыя я прилагаю къ суммѣ пожертвованій цѣлаго общества“.

О Б Щ І Е В Ы В О Д Ы .

Разумная и удовлетворительная система общественной благотворительности есть общая обязанность людей, есть законная обязанность общинъ и составляетъ важный собственный интересъ какъ для этихъ общинъ, такъ и для каждаго отдѣльнаго лица. Реформа существующей неудовлетворительной системы возможна только тогда, когда большинство членовъ общины убѣдится въ ея необходимости, ибо совокупная дѣятельность въ этомъ случаѣ необходима и притомъ устраняетъ всякія трудности.

Необходимая основа всякаго удовлетворительнаго обезпеченія бѣдняковъ есть общинная благотворительность. Общинные представители совершаютъ свою благотворительную дѣятельность чрезъ городское благотворительное управленіе, которое завѣдуетъ закрытыми учрежденіями чрезъ посредство дирекцій, а относительно открытой благотворительности раздѣляетъ городъ на округа и попечительства; всѣ должности, за исключеніемъ бюро, суть почетныя. Выборъ исходитъ отъ общинныхъ представителей и не можетъ быть отклоненъ.

Каждому попечителю должно выпасть на долю не болѣе 4-хъ бѣдныхъ лицъ или семействъ для попеченія.

При такихъ условіяхъ возможно будетъ точное изслѣдованіе положенія бѣдныхъ; а благодаря этому изслѣдованію, окажется сравнительно небольшое число случаевъ дѣйствительной нужды, такъ что будетъ возможно полное удовлетвореніе всѣхъ справедливыхъ требованій безъ излишняго обремененія общинной кассы.

Такой способ общественной благотворительности вызовет общественное доверіе, а коллегіальное обсужденіе всѣхъ рѣшеній будетъ огражденіемъ и опорой этого доверія.

Должность попечителя по малому числу опекаемыхъ будетъ съ одной стороны должностію вовсе не трудною, а съ другой стороны — благодарною и нравственно-удовлетворяющею, ибо она поможетъ многимъ бѣднякамъ приобрести самостоятельность, поможетъ нравственному возвышенію бѣдныхъ семействъ и будетъ имѣть благотворное вліяніе на воспитаніе дѣтей.

Наконецъ статистическій матеріалъ, который будетъ приобретенъ при такой системѣ благотворительности, будетъ все яснѣе и яснѣе обнаруживать мѣстные причины бѣдности и поможетъ предупреждать ее.

Что касается частной благотворительности, то, хотя она совершенно отдѣлена и независима отъ общинной по своему финансовому управленію, по своей дѣятельности и отвѣтственности; однако она должна находиться въ живомъ общеніи съ этой послѣдней, чтобы вѣрнѣе достигнуть общихъ цѣлей.

Задача частной благотворительности—соединять пожертвованія частныхъ благотворителей, чтобы оказывать помощь въ случаѣ временной нужды и въ такихъ случаяхъ, которые находятся внѣ границъ общинной обязанности. Безъ сомнѣнія ей удастся своимъ разумнымъ вмѣшательствомъ во многихъ случаяхъ предупредить обѣднѣніе, не оскорбляя чувства чести. Такимъ образомъ она поддержитъ многія семейства и сдѣлаетъ ихъ полезными членами общества; тогда какъ безъ ея помощи эти семейства сдѣлались бы бременамъ для общества.

Для достиженія этихъ цѣлей она должна вмѣстѣ съ общинной благотворительностію употреблять всѣ средства, чтобы уничтожить нищенство, и находиться съ ней въ постоянныхъ сношеніяхъ, чтобы всякую помощь удерживать въ извѣстныхъ границахъ, и чтобы бѣднякъ желалъ возможно скорѣе достигнуть самостоятельности.

Чтобы достигнуть цѣли общинная и частная благотворительность, организованная по новой системѣ, вовсе не имѣютъ нужды тратить больше, чѣмъ это было до селѣ. Главная сила и той и другой заключается въ томъ, что трудъ наблюденія раздѣленъ между многими, слѣдовательно самое наблюденіе будетъ тщательное и постоянное.

Въ настоящее время опытный наблюдатель можетъ рѣшительно сказать, что искусные и притворные нищіе не терпятъ у

насъ никакой нужды, и что выгодность этого ремесла привлекаетъ къ нему многихъ ко вреду для общества и къ погибели дѣтей этихъ нищихъ. Напротивъ того при новой разумной и организованной общественной благотворительности ни одинъ истинно-бѣдный не будетъ нуждаться, многіе бѣдняки примутся за работу, несчастные случаи не будутъ такъ часто доводить до бѣдности, какъ это бываетъ теперь, и дѣти бѣдныхъ людей будутъ расти и воспитываться не для того, чтобы сдѣлаться нищими и быть бременемъ для общества, а для того, чтобы сдѣлаться трудолюбивыми людьми, быть опорой своихъ семействъ и полезными членами общества.

Можно еще извинить, если въ такой области, которая всюду окружена предрассудками, удерживается старый порядокъ вещей, пока вредъ его не вполне сознавъ населеніемъ и пока остается твердое убѣжденіе, что улучшение невозможно.

Но когда вредъ и гибельныя слѣдствія этого порядка вполне выяснены, когда удачный примѣръ Эльберфельда доказалъ, что эта ненормальная сторона городской общественной жизни можетъ быть вполне исправлена, при относительно незначительныхъ жертвахъ со стороны общины и отдѣльныхъ лицъ, когда наконецъ приливъ населенія въ города дѣлаетъ коренную реформу этого ненормального состоянія жизненныхъ вопросовъ для этихъ городовъ,—тогда дальнѣйшее откладываніе этой реформы должно причислить къ самымъ непростительнымъ упущеніямъ. Авторъ думаетъ, что города, находящіеся въ недалекомъ разстояніи другъ отъ друга, имѣютъ въ этомъ вопросѣ общій интересъ, и что реформа чрезъ одновременное введеніе ея во многихъ городахъ была бы существенно облегчена въ своемъ исполненіи. Авторъ выражаетъ въ заключеніе надежду, что его сообщенія ускорятъ введеніе этой реформы.

Ө. X.

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

ДѢЯТЕЛЬНОСТЬ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ЦЕРКВИ ВО ВРЕМЯ ВОЙНЫ РОССІИ СЪ ТУРЦІЕЙ *).

Обзоръ положенія отечественной церкви и дѣятельности по духовному управленію за минувшій (1877) годъ надлежитъ начать изложеніемъ дѣйствій и явленій, еще разъ предъ лицомъ всего міра засвидѣтельствовавшихъ, что въ православной Россіи и нынѣ, какъ въ древнія времена, какъ во всѣ эпохи ея исторіи, остается неослабнымъ тотъ твердый и мощный союзъ церкви съ государствомъ, который служитъ основою нравственной силы сего послѣдняго, и всегда съ особою полнотою проявляется при чрезвычайныхъ обстоятельствахъ нашего отечества. Такое проявленіе вызвала, въ минувшемъ году, предпринятая Вѣнценоснымъ Главою русскаго народа по истинѣ священная брань за освобожденіе угнетенныхъ нашихъ братьевъ по крови и вѣрѣ отъ исконнаго ига мусульманскаго. Съ самаго начала и во все продолженіе войны съ Турціею, церковь отечественная принимала живое участіе и оказывала сильное нравственное и матеріальное содѣйствіе государству въ этомъ великомъ дѣлѣ христіанской любви и правды.

Когда 12-го апрѣля въ Кишиневѣ было изречено державное слово, возвѣщавшее Россіи, что миролюбіе исчерпано до конца, и что въ виду высококомѣрнаго упорства Порты, чувство справедливости и честь Россіи требуютъ обнажить мечъ на защиту единовѣрныхъ намъ славянъ Балканскаго полуострова отъ угнетающаго ихъ ига,—со стороны Святѣйшаго Синода, немедленно, въ тотъ же самый день, сдѣлано было распоряженіе о разсылкѣ ко всѣмъ подвѣдомственнымъ ему мѣстамъ и лицамъ экземпляровъ Высочайшаго манифеста о вступленіи россійскихъ войскъ въ предѣлы Турціи, съ предписаніемъ, по предварительномъ сношеніи съ мѣстными гражданскими начальствами, обна-

*) Извлеченіе изъ отчета г. оберъ-прокурора Св. Синода за 1877 годъ.

родовать означенный манифестъ прочтеніемъ во всѣхъ соборахъ, церквахъ и монастыряхъ послѣ божественной литургіи— въ городахъ на слѣдующій по полученіи манифеста день, а въ селахъ—въ первый воскресный или праздничный день, съ совершеніемъ тогда же торжественнаго молебствія о ниспосланіи благословенія свыше на начало и исходъ нашей священной брани съ врагомъ Креста Христова. И по призыву церкви, вся православная Россія, внявъ всею душою царственному слову, своего Августѣйшаго Монарха, слилась въ одной горячей молитвѣ ко Всемогущему Богу съ твердымъ упованіемъ на Его всемогущую помощь въ столь святомъ и правемъ дѣлѣ и съ полною готовностію не падеть ни достоянія, ни жизни за вѣру, престолъ и отечество. Въ Кишиневѣ такое же молебствіе отправлено въ самый день изданія Высочайшаго манифеста: оно совершено тамъ съ особою торжественностію на загородномъ Скаковомъ полѣ, въ присутствіи Его Императорскаго Величества, Ихъ Высочествъ: Государя наследника Песаревича, Великихъ Князей Николая Николаевича Старшаго и Николая Николаевича Младшаго и (покойнаго нынѣ) Князя Сергѣя Максимиліановича, Герцога Лейхтенбергскаго, предъ собранными тамъ войсками Дѣйствующей арміи. По окончаніи же сего священнослуженія, представлявшаго по самой своей обстановкѣ зрѣлище особенно величественное, преосвященный кишиневскій напутствовалъ нашихъ доблестныхъ вождей и воиновъ соотвѣтствующею важности событія рѣчью, и призвавъ на нихъ благословеніе Божіе, благословилъ ихъ иконами Христа Спасителя и Божіей Матери. Вскорѣ послѣ сего, по выступленіи нашихъ войскъ за предѣлы имперіи Святѣйшимъ Синодомъ предписано было, чтобы во всѣхъ церквахъ и на всѣдневныхъ богослуженіяхъ возносились были положенныя молитвы Господу Богу: „о побѣдѣ на супостаты“, для чего отпечатано 50.000 экземпляровъ сихъ молитвъ и ими снабжены всѣ православныя церкви. Затѣмъ, когда получаемы были съ мѣста военныхъ дѣйствій радостныя извѣстія объ успѣхахъ нашего оружія, повсемѣстно въ православныхъ храмахъ совершаемы были благодарственныя Господу Богу молебствія, на которыхъ послѣ возглашенія многолѣтія Его Величеству и всему Царствующему Дому, согласно Высочайшей волѣ, была провозглашаема вѣчная память павшимъ на брани воинамъ и вслѣдъ за симъ многолѣтіе христоролюбивому воинству.

Но симъ неограничивалось участіе церкви въ дѣлѣ поднятой

государствомъ священной брани: оно выражалось и въ дѣятельномъ стремленіи церковнаго правительства, а также разныхъ церковныхъ учреждений и лицъ духовнаго вѣдомства, оказать посильное содѣйствіе этому великому дѣлу доступными имъ способами и денежными пожертвованіями.

Еще въ 1876 году, когда Государь Императоръ въ монаршей заботливости о сохраненіи Россіи благословеній мира, стремился достигнуть улучшеній въ положеніи угнетенныхъ христіанъ Балканскаго полуострова путемъ мирныхъ переговоровъ и соглашенія съ Портою и съ союзными европейскими великими державами, и когда, между тѣмъ, ходъ событій уже предугадалъ возможность вооруженныхъ дѣйствій на защиту христіанскаго населенія Турціи, со стороны Святѣйшаго Синода сдѣланы были нѣкоторыя подготовительныя на случай войны распоряженія. Такъ, еще въ мартѣ того года, въ видахъ увеличенія средствъ Общества попеченія о раненыхъ и больныхъ войнахъ, Святѣйшимъ Синодомъ циркулярно предписано было учрежденныя въ церквахъ кружки для сбора приношеній въ пользу означеннаго Общества обнести при богослуженіяхъ поочереды съ имѣющимися кружками на сборъ подавій для другихъ богоугодныхъ цѣлей. А въ концѣ 1876 года, для большаго содѣйствія сему обществу въ его святомъ дѣлѣ, всѣ женскіе монастыри и общины наши были Святѣйшимъ Синодомъ приглашены озаботиться немедленнымъ присканіемъ и приготовленіемъ, по мѣрѣ средствъ, изъ среды подвизающихся въ сихъ обителяхъ лицъ, способныхъ къ правильному уходу за больными и ранеными воинами, и образовать изъ этихъ лицъ отряды сердобольныхъ сестеръ для отправки въ военные лазареты. Въ то же время монашествующія, послушницы и сестры всѣхъ женскихъ монастырей и общинъ Святѣйшимъ Синодомъ призваны безотлагательно и съ полнымъ усердіемъ заняться изготовленіемъ корпіи, бинтовъ, бѣлья и по возможности, другихъ лазаретныхъ принадлежностей, потребныхъ для больныхъ и раненыхъ. Объ осуществленіи указанныхъ двухъ распоряженій, по мѣрѣ приведенія ихъ въ исполненіе, Святѣйшимъ Синодомъ въ началѣ отчетнаго года, предложено епархіальнымъ преосвященнымъ сообщать главному управленію Общества попеченія о больныхъ и раненыхъ войнахъ. Вслѣдъ за симъ, въ мартѣ 1877 года, и наши мужскіе монастыри приглашены къ подобному же служенію больнымъ и раненымъ воинамъ. Епархіальнымъ архіереямъ и настоятелямъ ставропигіальныхъ монастырей отъ Святѣйшаго

Синода было предложено содѣйствовать къ образованію, по возможности, отрядовъ сердобольныхъ братьевъ изъ монашествующихъ и послушниковъ, обладающихъ нужными для сего качествами и вполнѣ извѣстныхъ мѣстному духовному начальству со стороны своей благонадежности. Относительно способовъ приготовленія такихъ сердобольныхъ братьевъ предписано духовнымъ начальствамъ входить въ соглашеніе съ мѣстными органами Общества попеченія о раненыхъ и больныхъ войнахъ. Въ тоже время главному управленію сего Общества Святѣйшимъ Синодомъ было сообщено, что если представится надобность въ помѣщеніяхъ для госпиталей, то таковыя могутъ быть отвѣдены безвозмездно въ тѣхъ изъ мужскихъ монастырей, въ которыхъ имѣются свободныя зданія, нерѣдко расположенныя въ монастырскихъ стѣнахъ.

Со времени открытія военныхъ дѣйствій и по мѣрѣ неизбежнаго увеличенія нуждъ Дѣйствующей Арміи, увеличивалась и заботливость Святѣйшаго Синода о возможномъ содѣйствіи къ удовлетворенію оныхъ. Въ началѣ мая имъ приглашены были къ пожертвованіямъ на санитарныя нужды арміи какъ церкви и приходское духовенство, такъ въ особенности ставропигіальныя и прочіе монастыри, въ твердой увѣренности, что всѣ духовныя учрежденія и лица примутъ это приглашеніе съ тою же готовностью нести посильную лепту на пользу больныхъ и раненыхъ защитниковъ вѣры, престола и отечества, каковую и въ прежнія времена не разъ оказывали служители православной русской церкви; причемъ для скорѣйшаго доставленія имѣющихъ поступить пожертвованій, по назначенію, Святѣйшимъ Синодомъ указано передавать таковыя пожертвованія, по мѣрѣ ихъ поступления, въ мѣстныя отдѣленія общества „Краснаго Креста“, а гдѣ оныхъ нѣтъ—въ мѣстныя казначейства, и о сихъ послѣднихъ пожертвованіяхъ сообщать хозяйственному при Святѣйшемъ Синодѣ управленію для распоряженій о переводѣ ихъ изъ казначействъ по принадлежности. Одновременно съ симъ призывомъ къ пожертвованіямъ, Святѣйшій Синодъ самъ положилъ и начало имъ: изъ имѣющихся въ его вѣдѣніи суммъ препроводилъ въ распоряженіе главнаго управленія общества „Краснаго Креста“ 100.000 руб., государственными непрерывно-доходными билетами, и вслѣдъ затѣмъ постановилъ жертвовать на военныя надобности, впредь до окончанія войны съ Турціею, все получаемое членами Синода и присутствующими въ ономъ жалованье по симъ званіямъ. Продолжая свою попечительность о

возможномъ восполненіи нуждъ нашихъ доблестныхъ подвижниковъ на полѣ брани, Святѣйшій Синодъ призналъ весьма полезнымъ снабдить лазареты Дѣйствующей Арміи нѣкоторымъ количествомъ книгъ духовно-нравственнаго содержанія, для даровой раздачи ихъ больнымъ воинамъ по усмотрѣнію общества „Краснаго Креста“, и поручилъ хозяйственному управленію для указанной цѣли отпустить безденежно изъ синодальныхъ книжныхъ запасовъ въ означенное общество 20.820 экземпляровъ такихъ книгъ; кромѣ того одѣлалъ распоряженіе о безвозмездномъ отпускѣ въ складъ 3-го с.-петербургскаго Дамскаго Комитета о раненыхъ и больныхъ воинахъ 1.500 экземпляровъ молитвенниковъ для снабженія ими больницъ и санитарныхъ поѣздовъ Дунайской арміи, съ отнесеніемъ расхода по этому предмету на типографскій капиталъ; и изъ того же источника выдалъ въ распоряженіе с.-петербургскаго епархіальнаго начальства нужную сумму на устройство спальныхъ принадлежностей для 20-ти больныхъ и раненыхъ воиновъ въ помѣщеніи отведенномъ въ зданіяхъ Сергіевской пустыни близъ С.-Петербурга. Въ сентябрѣ мѣсяцѣ, по случаю наступившаго холоднаго времени и въ виду потребности для раненыхъ и больныхъ воиновъ въ болѣ теплыхъ и удобныхъ помѣщеніяхъ, Святѣйшій Синодъ пригласилъ епархіальныхъ преосвященныхъ и настоятелей ставропольскихъ монастырей сдѣлать распоряженіе, чтобы всѣ мужскіе наши монастыри, и въ особенности расположенные по линіямъ желѣзныхъ дорогъ или въблизи оныхъ, немедленно передали въ распоряженіе мѣстныхъ органовъ общества „Краснаго Креста“, для устройства госпиталей или пріютовъ для выздоравливающихъ, всѣ свободныя или могущія освободиться монастырскія помѣщенія, и по мѣрѣ средствъ содѣйствовали къ приготовленію и поддержанію такихъ помѣщеній согласно новому временному ихъ назначенію. Въмѣстѣ съ тѣмъ такъ какъ продолжавшаяся война, при наступленіи зимы, требовала и большихъ расходовъ со стороны общества „Краснаго Креста“, Святѣйшій Синодъ поручилъ епархіальнымъ преосвященнымъ, чтобы приглашали священниковъ приходскихъ церквей соотвѣтственными поученіями при богослуженіяхъ располагать своихъ прихожанъ къ дальнѣйшимъ пожертвованіямъ на нужды войны: „да не оскудѣваютъ, но приумножаются эти приношенія на пользу доблестныхъ воиновъ Россіи, жертвующихъ здоровьемъ, кровью и жизнью за освобожденіе единовѣрцевъ нашихъ отъ мусульманскаго ига“. Съ тою же цѣлю приумноженія по-

жертвованій на означенный предметъ и увеличенія средствъ общества „Краснаго Креста“, въ концѣ минувшаго года, Святѣйшій Синодъ, вслѣдствіе ходатайства главнаго управленія сего общества: 1) поручилъ синодальнымъ конторамъ, епархіальнымъ преосвященнымъ и главнымъ священникамъ принять мѣры, чтобы сдѣланное Синодомъ въ маѣ того года приглашеніе монастырей, церквей и духовенства къ пожертвованіямъ на санитарныя нужды дѣйствующей арміи получило большую извѣстность для подвѣдомственныхъ имъ духовныхъ учреждений и лицъ, съ облегченіемъ онымъ, по возможности, способовъ къ скорѣйшей передачѣ пожертвованій по назначенію, и 2) разрѣшилъ на все время войны Россіи съ Турціей обнести въ церквахъ заведенныя для сбора приношеній въ пользу раненыхъ и больныхъ воиновъ кружки не по очереди съ другими кружками, число которыхъ значительно, а при каждомъ богослуженіи. Наконецъ, въ видахъ воспособленія и семействамъ защитниковъ вѣры и отечества, Святѣйшій Синодъ, согласно предположенію главнаго Попечительства для пособія нуждающимся семействамъ воиновъ, удостоившемуся Высочайшаго одобренія Ея Величества Августѣйшей Покровительницы попечительства, поручилъ епархіальнымъ преосвященнымъ пригласить, чрезъ приходскихъ священниковъ, всѣ церковно-приходскія попечительства принять участіе въ дѣлѣ помощи таковымъ семействамъ.

Движимые глубокимъ чувствомъ любви къ отечеству, епархіальные преосвященные явились ревностными исполнителями изложенныхъ выше указаній Святѣйшаго Синода. Немедленно приводя въ исполненіе всѣ распоряженія Синода въ предѣлахъ вѣрренной каждому изъ нихъ епархіи, они въ то же время преподавали соотвѣтственные обстоятельствамъ архипастырскія наставленія и духовенству и паствамъ, разъясняя значеніе славной священной брани, подъятой на себя Россіей во имя одной любви и правды, и тѣ обязанности, какія она возлагаетъ на cadaго сына православной русскои церкви, укрѣпляя и ободряя духъ народный къ твердому перенесенію тяжелой годины, призывая и подвѣдомое духовенство содѣйствовать поддержанію и возвышенію этого духа и патріотическаго настроенія, приглашая пастырей и пасомыхъ приносить посильныя пожертвованія на военныя надобности и на нужды больныхъ и раненыхъ воиновъ. Такія наставленія и воззванія преосвященные произносили въ видѣ поученій съ церковной кафедры, особенно при торжественныхъ богослуженіяхъ по случаю радост-

ныхъ извѣстій съ театра войны, предлагали своимъ пасомымъ при обзорѣннн епархій, а нѣкоторые изъ преосвященныхъ съ этою цѣлю обращались къ своимъ паствамъ съ особыми окружными пастырскими посланіями. Призывая свои паствы къ пожертвованіямъ на нужды войны, епархіальные преосвященные подавали имъ примѣръ въ этомъ благомъ дѣлѣ. Приношенія нѣкорыхъ изъ нихъ были значительны. Такъ, преосвященный архангельскій Макарій пожертвовалъ 2.000 р., архіепископомъ литовскимъ Макаріемъ кромѣ жалованья по званію присутствующаго въ Святѣйшемъ Синодѣ, пожертвовано 1.000 р. Такою же сумму пожертвовали преосвященный митрополитъ московскій Иннокентій и епископъ кавказскій Германъ. Преосвященнымъ кишиневскимъ Павломъ пожертвовано 875 р.; преосвященные астраханскій (нынѣ нижегородскій) Хрисанъ, харьковскій Савва и вятскій Аполлосъ пожертвовали по 500 р. Многіе епархіальные преосвященные и ихъ викаріи жертвовали извѣстную часть (отъ 10^о, и болѣе) съ получаемаго ими содержанія.

Съ своей стороны все православное духовенство русское, проникнутое тѣми же чувствами, какъ и архипастыри церкви отечественной, побуждаемое ихъ словомъ и примѣромъ, явилось въ общемъ дѣлѣ минувшей войны на высотѣ своего призванія и по отзывамъ преосвященныхъ, выполнило лежавшій на немъ въ семъ случаѣ долгъ съ искреннимъ усердіемъ и съ достаточнымъ успѣхомъ. „Въ великой борьбѣ, предпринятой Россією для освобожденія нашихъ братьевъ—балканскихъ славянъ отъ невыносимаго турецкаго ига“,—доносить Святѣйшему Синоду преосвященный уфимскій,—„духовенство епархіи явилось достойнымъ представителемъ вѣры православной между ино-вѣрными населеніемъ губерніи и вѣрнымъ руководителемъ религіозной и національно-русской жизни. Въ церкви—на кафедрѣ, на собесѣдованіяхъ и часто въ домахъ прихожанъ, духовенство постоянно проводило въ народныя массы идею о славянской взаимности, объясняло своимъ прихожанамъ мотивы войны съ Турціей, дѣлилось съ ними свѣдѣніями о ходѣ военныхъ дѣйствій, призывало прихожанъ къ благодарности Богу въ случаѣ успѣха; охраняло народный духъ отъ унынія въ случаяхъ неудачи, и собственнымъ примѣромъ располагало прихожанъ къ пожертвованіямъ какъ въ пользу больныхъ и раненыхъ воиновъ, такъ и на другія нужды дѣйствующей арміи“. Подобно сему свидѣтельствуютъ о дѣятельности духовенства и многіе

другіе изъ преосвященныхъ. Къ этому нельзя не присовокупить, что во многихъ мѣстностяхъ Россіи, преимущественно глухихъ и отдаленныхъ отъ городовъ и большихъ дорогъ, приходское духовенство служило главнымъ, а иногда и почти единственнымъ проводникомъ въ среду народа свѣдѣній о ходѣ военныхъ дѣйствій, поддерживая при этомъ и возвышая въ немъ религиозно-патріотическій духъ.

Значительныя заслуги оказаны православнымъ духовенствомъ и на полѣ брани, гдѣ священнослужители военного вѣдомства, среди опасностей битвъ исполняя свои пастырскія обязанности, явили рѣдкіе подвиги неустрашимости, самоотверженія и неутомимой заботливости о духовныхъ нуждахъ воиновъ. Многие изъ сихъ достойныхъ пастырей, по засвидѣтельствованіямъ военного начальства и ходатайствамъ Ихъ Императорскихъ Высочествъ Главнокомандовавшаго дѣйствующею арміею и Главнокомандующаго кавказскою арміею, удостоены за оказанныя ими отличія Всемилостивѣйшаго награжденія знаками ордена св. Владиміра и св. Анны съ мечами, или золотыми наперсными крестами на Георгіевской лентѣ изъ кабинета Его Величества. Такихъ духовныхъ лицъ по обѣимъ арміямъ было болѣе 100. Госпитали и временныя лазареты также служили поприщемъ ревностной пастырской дѣятельности въ преподаваніи утѣшеній вѣры пострадавшимъ за вѣру и отечество. Здѣсь подвизались кромѣ священниковъ военного вѣдомства священнослужители изъ монашествующихъ, командированные по распоряженію Святѣйшаго Синода для совершенія христіанскихъ требъ во временныхъ военныхъ лазаретахъ.

По призыву Святѣйшаго Синода, какъ православное духовенство, такъ и всѣ духовныя учрежденія: монастыри, православныя братства и церковно-приходскія попечительства, спѣшили принести посильную жертву на дѣло государства и народа русскаго: одни изъ нихъ дѣлали единовременные взносы на военныя надобности вообще и на санитарныя нужды арміи въ частности, другіе же, сверхъ такихъ приношеній, назначали на тѣ же предметы какой-либо процентъ изъ своихъ доходовъ и содержанія на все время предложенія войны; между тѣмъ, при богослуженіяхъ во всѣхъ монастыряхъ и церквахъ производился сборъ посредствомъ особыхъ кружекъ, въ которыя богомольцы вносили свои лепты по мѣрѣ своихъ средствъ и усердія. По имѣющимся въ центральномъ управленіи духовнаго вѣдомства свѣдѣніямъ, общая сумма всѣхъ таковыхъ пожертвованій прости-

рается свыше 600.000 рублей. Но приведенная цифра много ниже дѣйствительнаго количества пожертвованій, поступившихъ отъ мѣстъ и лицъ духовнаго вѣдомства и въ учрежденныя по церквамъ кружки, — какъ потому, что въ настоящее время еще не изъ всѣхъ епархій доставлены свѣдѣнія по сему предмету, такъ и потому, что нѣкоторыя лица духовнаго вѣдомства, напримѣръ настоятели и настоятельница монастырей, какъ видно изъ донесеній епархіальныхъ преосвященныхъ, дѣлая отъ себя приношенія на военныя надобности и препровождая оныя по назначенію, не сообщали о томъ епархіальнымъ начальствамъ. Изъ суммы въ 600.000 рублей самую большую часть составляютъ пожертвованія отъ монастырей, церквей и духовенства; что же касается до кружечнаго сбора, то оный составляетъ въ ней весьма незначительную часть (примѣрно до 70.000 рублей). Это объясняется тѣмъ, что въ столицахъ, губернскихъ и многихъ уѣздныхъ городахъ кружечный сборъ въ пользу больныхъ и раненыхъ воиновъ по церквамъ и монастырямъ производился уполномоченными на то отъ общества „Краснаго Креста“ лицами, которыя представляли собранныя деньги непосредственно отъ себя въ мѣстныя управленія общества, и епархіальнымъ начальствамъ количество сего сбора оставалось неизвѣстнымъ. Изъ епархій болѣе значительныя денежныя пожертвованія были: по московской (104.784 р.), с.-петербургской (до 56 000 р.), кievской (30.907 р., въ томъ числѣ 10.000 руб. отъ кievо-печерской лавры), вятской (21.602 р.), вологодской (19.586 р.), владимірской (19.127 р.), екатеринославской (17.818 р.), полтавской (17.735 р.), кавказской (16.701 р.), ярославской (15.398 рублей). Изъ братствъ значительное пожертвованіе принесено виленскимъ Свято-духовскимъ, которое отдѣлило изъ своихъ довольно ограниченныхъ средствъ 1.000 р. на санитарныя нужды арміи.

Кромѣ денежныхъ пожертвованій отъ разныхъ духовныхъ учреждений и лицъ, повсемѣстно дѣлались обильныя приношенія вещами, преимущественно лазаретными принадлежностями, общая стоимость которыхъ простирается свыше 300.000 р. Наши женскія обители, призванныя Святыишимъ Синодомъ заняться изготовленіемъ корпіи, бинтовъ, бѣлья и другихъ предметовъ, потребныхъ для больныхъ и раненыхъ, оказали въ этомъ отношеніи не малыя услуги. Какъ видно изъ донесеній епархіальныхъ преосвященныхъ, десятки тысячъ пудовъ, сотни тысячъ экземпляровъ такихъ предметовъ были доставлены женскими

обителями, и нѣтъ обители, гдѣ бы сестры не потрудились на пользу пострадавшихъ въ борьбѣ съ врагами воиновъ. Во многихъ монастыряхъ, по приглашенію настоятельницъ, вмѣстѣ съ монахинями и послушницами трудились постороннія лица женскаго пола изъ окрестныхъ жителяницъ. Женскія училища духовнаго вѣдомства внесли также свою посильную лепту трудами по изготовленію лазаретныхъ принадлежностей. Въ городѣ Кишиневѣ, въ ближайшемъ пунктѣ къ мѣсту войны, по мысли епархіальнаго преосвященнаго, на пожертвованныя средства открыта въ зданіи духовной семинаріи швейная мастерская, куплено потребное количество нужнаго матеріала и приглашены къ работѣ въ этой швейной всѣ, кто въ силахъ работать. Со времени ея открытія, съ іюня мѣсяца до 1-го ноября, здѣсь изготовлено и доставлено для дѣйствующей арміи разнаго бѣлья до 10.000 предметовъ. Изъ этого числа 560 предметовъ отправлено непосредственно въ военные лазареты, а остальные сдавались, по мѣрѣ изготовленія, въ кишиневскій складъ общества „Краснаго Креста“.

Обращенное Святѣйшимъ Синодомъ къ женскимъ и мужскимъ монастырямъ приглашеніе относительно составленія отрядовъ сердобольныхъ сестеръ и братьевъ для ухода за больными и ранеными воинами также принято было нашими обителями съ живѣйшимъ сочувствіемъ. По доставленнымъ Святѣйшему Синоду свѣдѣніямъ (впрочемъ еще неполнымъ), въ 43 мужскихъ монастыряхъ изъявили готовность послужить раненымъ и больнымъ воинамъ въ качествѣ сердобольныхъ братьевъ до 200 іеромонаховъ, монаховъ и послушниковъ. Всѣ эти лица, на средства самыхъ монастырей, изучали приемы ухода за больными въ земскихъ и другихъ больницахъ, и многіе изъ нихъ, по призыву и указанію мѣстныхъ управленій общества „Краснаго Креста“, исполняли обязанности сердобольныхъ братьевъ въ госпиталяхъ и санитарныхъ повѣздахъ. Іеромонахи при этомъ совершали для больныхъ и всѣ духовныя требы. Еще большее число лицъ выдѣлили изъ своей среды на служеніе больнымъ и раненымъ воинамъ женскія обители. По имѣющимся свѣдѣніямъ, изъ 95 женскихъ монастырей и общинъ изъявили готовность посвятить себя на это служеніе 710 лицъ, изъ числа коихъ значительнѣйшая часть, по надлежащемъ приготовленіи, и вступила въ исполненіе святыхъ своихъ обязанностей. Однѣ изъ сихъ труженицъ отправились на мѣсто военныхъ дѣйствій—за Дунай или за Кавказъ, другія подвизались въ лазаретахъ внутри Россіи.

Нѣкоторые обители оказали въ этомъ дѣлѣ особенную ревность и ознаменовали себя особою дѣятельностью. Такъ, въ костромскомъ Богоявленскомъ монастырѣ въ началѣ минувшаго года образованъ былъ отрядъ сердобольныхъ сестеръ, который подготавлился къ правильному уходу за больными и ранеными въ существующей при монастырѣ лѣчебницѣ, а съ прибытіемъ въ Богоявленскій монастырь изъ другихъ монастырей сестеръ, изъявившихъ желаніе посвятить себя тому же богоугодному дѣлу, открытъ былъ для нихъ при монастырѣ особый курсъ теоретическихъ и практическихъ занятій, по программѣ, изданной отъ главнаго управленія общества попеченія о раненыхъ и больныхъ войнахъ, и такимъ образомъ подготовлено къ уходу за больными и ранеными 68 сестеръ, въ томъ числѣ 24 сестры Богоявленскаго монастыря, 25 изъ разныхъ другихъ монастырей и 17 изъ лицъ свѣтскаго званія. Всѣ онѣ, по сдачѣ испытанія въ маѣ минувшаго года, были распределены по эвакуаціоннымъ госпиталямъ Костромской губерніи, по мѣрѣ открытія оныхъ, и съ успѣхомъ проходили свое служеніе больнымъ и раненымъ. Изъ Нѣжинскаго монастыря, черниговской епархіи, въ сердобольныя сестры поступило также 60 лицъ, которыя, вмѣстѣ съ 3 сестрами изъ Макаковскаго монастыря, подъ начальствомъ игуменіи Нѣжинскаго монастыря Смарагды, составили одинъ отрядъ. Для скорѣйшаго приготовленія сестеръ этого отряда къ уходу за ранеными и больными воинами, въ домѣ принадлежащемъ Нѣжинскому монастырю, на его собственныя средства открыта больница на 20 кроватей. По приготовленіи, сестры служили въ двухъ нѣжинскихъ лазаретахъ, изъ коихъ одинъ былъ открытъ въ зданіяхъ, принадлежащихъ монастырю. Бѣлгородскій монастырь, курской епархіи, составивъ отрядъ сердобольныхъ сестеръ, устроилъ на монастырскія средства больницу на 14 кроватей, вошедшихъ въ послѣдствіи въ число 100 кроватей бѣлгородскихъ госпиталей. Въ устройствѣ и содержаніи этой больницы принимала весьма горячее участіе настоятельница означеннаго монастыря игуменья Людмила. Привлеченіе пожертвованій на устройство и содержаніе лазарета, внимательное руководство сердобольныхъ сестеръ въ уходѣ за больными, улучшение ихъ продовольствія — были предметомъ неутомимой дѣятельности игуменьи Людмилы, за каковую дѣятельность она имѣла счастье получить благодарность отъ Имени Ея Величества Августѣйшей Покровительницы общества „Краснаго Креста“. Отрядъ сердобольныхъ сестеръ, составленный въ числѣ 12 лицъ

изъ монахинь и послушницъ Холмогорскаго монастыря, архангельской епархіи, былъ отправленъ настоятельницею монастыря игуменію Ангелиною, на ея собственныя средства, въ гор. Кострому, гдѣ и вошелъ въ составъ упомянутаго выше отряда, подготовленнаго при Богоявленскомъ женскомъ монастырѣ.

Призванные Святѣйшимъ Синодомъ предоставить помѣщенія для военныхъ лазаретовъ и по мѣрѣ возможности содѣйствовать ихъ устройству, наши мужскіе монастыри приняли этотъ призывъ съ полною готовностію исполнить его. По имѣющимся свѣдѣніямъ, 85 обителей дали помѣщенія для лазаретовъ, причеиъ многіи изъ нихъ приняли на свои средства принаровленіе этихъ помѣщеній къ ихъ временному назначенію и снабженіе ихъ лазаретными принадлежностями, а нѣкоторыя и содержаніе пользовавшихся тамъ больныхъ и раненыхъ воиновъ. Въ этомъ отношеніи важныя услуги оказали монастыри кишиневской епархіи,—ближайшей къ мѣсту военныхъ дѣйствій. Такъ, въ зданіяхъ Гербовецкаго монастыря, съ 30 декабря 1876 года по 2-е іюня 1877 года, помѣщался военно-временный госпиталь № 48 на 215 кроватей, а съ 12 іюня по 15 октября 1877 года—вятскій лазаретъ Общества попеченія о раненыхъ и больныхъ воинахъ на 140 кроватей. Въ Гиржавскомъ монастырѣ помѣщался, съ 21-го февраля по 6-е іюня 1877 года, военно-временный госпиталь № 50 на 200 кроватей. Въ Курковскомъ монастырѣ помѣщался съ 19 февраля по 5-е іюня 1877 года, военно-временный госпиталь для 200 больныхъ воиновъ. Фрумошійскій монастырь помѣщалъ въ принадлежащихъ ему зданіяхъ съ 12 іюня по 15-е октября 1877 года, вятскій лазаретъ общества попеченія о раненыхъ и больныхъ воинахъ на 60 кроватей. Въ Кипріановскомъ монастырѣ, съ 25 іюня по 4-е октября прошлаго года, имѣлъ помѣщеніе 1-й отдѣлъ лазарета с.-петербургскаго Дамскаго Комитета общества попеченія о больныхъ и раненыхъ воинахъ на 150 кроватей. При кишиневскомъ архіерейскомъ домѣ, на средства дома и мѣстнаго епархіальнаго преосвященнаго, устроена и 15 го сентября минувшаго года открыта больница для 6 больныхъ и раненыхъ нижнихъ чиновъ, съ полнымъ содержаніемъ отъ архіерейскаго дома. Весьма теплое участіе къ судьбѣ больныхъ и раненыхъ воиновъ оказали мужскіи обители московской епархіи. Изъ нихъ устроили въ своихъ зданіяхъ и на свои средства лазареты: троицкая Сергіева лавра на 100 человекъ, Николаевскій Угрѣшскій монастыря на 50, Андроніевскій на 25, Даниловъ на 20, Покровскій на 10, Саввино-Сторожевскій на 12 и Перервинскій на 5

человѣкъ. Поступавшіе въ эти лазареты больные и раненые пользовались всѣмъ содержаніемъ отъ обителей, за исключеніемъ врачебной части, принятой на счетъ общества „Краснаго Креста“. Государынѣ Императрицѣ благоудбно было осчастливить означенные монастыри изъявленіемъ благодарности Ея Величества за ихъ усердное содѣйствіе дѣятельности общества „Краснаго Креста“. Кіево-печерская лавра предоставила для лазарета двухъ-этажный домъ съ 16 комнатами на 60 кроватей. Домъ этотъ, по принаровленіи, на счетъ лавры, къ помѣщенію больныхъ и раненыхъ воиновъ, переданъ въ вѣдѣніе мѣстнаго управленія общества „Краснаго Креста“, а отопленіе зданія лаврою принято на свой счетъ. За такое пожертвованіе Всемилоствѣйше выражена лаврѣ благодарность Ея Величества. Таковую же благодарность имѣлъ счастье получить преосвященный минскій предоставившій олгигель архіерейскаго дома подъ помѣщеніе больныхъ и раненыхъ воиновъ, съ устройствомъ въ ономъ 54 кроватей, и изъявившій желаніе принять подъ особое свое попеченіе поступающихъ въ означенное помѣщеніе больныхъ и раненыхъ и оказывать имъ нужное матеріальное пособіе и духовное утѣшеніе. Александро-невская лавра также устроила въ своихъ зданіяхъ лазаретъ на 20 больныхъ и раненыхъ воиновъ; во открытіе оного послѣдовало уже въ началѣ текущаго года, вслѣдствіе чего и ближайшія свѣдѣнія по сему предмету будутъ изложены во всеподданнѣйшемъ отчетѣ за 1878 годъ.

По мѣрѣ возможности и нѣкоторыя женскія обители предоставляли имѣющіяся у нихъ внѣ монастырскихъ стѣнъ зданія для открытія лазаретовъ. Такъ, кромѣ упомянутаго выше Нѣжинскаго монастыря, въ зданіяхъ котораго былъ открытъ одинъ изъ тамошнихъ военныхъ лазаретовъ, рославльскимъ Спасо-Преображенскимъ монастыремъ свободныя его помѣщенія переданы въ распоряженіе общества „Краснаго Креста“. Задонскій богородицкій монастырь отдалъ подъ лазаретъ особый домъ въ 14 комнатъ. Въ принадлежащемъ псковскому Старо-вознесенскому монастырю домъ устроенъ складъ пожертвованій, поступавшихъ въ общество „Краснаго Креста“, и временная мастерская для изготовленія госпитальныхъ принадлежностей. При Винницкомъ женскомъ монастырѣ приготовлено помѣщеніе для лазарета и туда переведено мѣстное одноклассное училище, зданіе котораго обращено подъ лазаретъ. Костромскимъ богоявленскимъ монастыремъ на время войны уступлены въ приписномъ къ не-

му Крестовоздвиженскомъ монастырѣ два зданія подъ госпиталь на 60 кроватей и въ принадлежащей ему Назаретской пустынѣ одно зданіе на 15 кроватей. Сверхъ того монастырскій домъ, находящійся за оградю обители, отданъ подъ помѣщеніе мастерской костромскаго дамскаго комитета по изготовленію и снабженію дѣйствующихъ армій бѣльемъ и госпитальными принадлежностями. Хотя приспособленіе всѣхъ этихъ зданій къ ихъ новому назначенію произведено было на средства общества „Краснаго Креста“, но нѣкоторыя исправленія въ тѣхъ зданіяхъ обитель приняла на свой счетъ употребивъ на нихъ до 2000 рублей.

Какъ видно изъ донесеній епархіальныхъ преосвященныхъ, примѣру иноческихъ обителей слѣдовали и нѣкоторыя лица изъ приходскаго духовенства, давая помѣщеніе больнымъ и раненымъ воинамъ въ церковныхъ или въ своихъ собственныхъ домахъ. Такъ, причтъ и церковный староста Петропавловской церкви въ г. Пензѣ изъявили желаніе на все время войны дать помѣщеніе для 15 раненыхъ и больныхъ воиновъ въ двухъ свободныхъ флигеляхъ, принадлежащихъ церкви. По свидѣтельству харьковскаго преосвященнаго, законоучитель 3-й харьковской гимназіи, протоіерей Павловъ, въ теченіи 3-хъ мѣсяцевъ минувшаго года давалъ въ своемъ домѣ пріютъ и полное содержаніе тремъ раненымъ воинамъ. Настоятель харьковской Преображенской церкви, священникъ Лихницкій, въ своей квартирѣ и на свои средства содержалъ, въ теченіи 3-хъ мѣсяцевъ одного раненаго, а на собранныя отъ своихъ прихожанъ средства въ наемномъ помѣщеніи, въ теченіи того же времени, давалъ пріютъ четыремъ раненымъ, доставляя имъ, сверхъ помѣщенія отопленія и освѣщенія, столъ, одежду и все необходимое.

Нѣкоторыя обители, какъ мужскія, такъ и женскія, выразили готовность оказать помощь семействамъ павшихъ на брани воиновъ принятіемъ ихъ сиротъ на свое содержаніе, съ предоставленіемъ симъ послѣднимъ способовъ къ образованію. Такъ, женскія общины саратовской епархіи—Дубовская, Вольская, Каменно-бродская, Балашовская и Грязнушевская изъявили желаніе взять къ себѣ на воспитаніе дѣвочекъ-сиротъ павшихъ воиновъ, первыя четыре—по десяти, а послѣдняя—трехъ. Монастырями казанской епархіи—женскимъ Цивильскимъ и мужскимъ Козьмодемьянскимъ черемисскимъ заявлена готовность давать пріютъ и воспитаніе десяти сиротамъ павшихъ воиновъ изъ тамошняго края. Цивильскимъ монастыремъ это уже приводится въ ис-

полненіе, такъ какъ двѣ дѣвочки-сироты изъ чувашъ еще въ прошломъ году приняты этою обителью на воспитаніе. Такую же готовность заявили монастыри рязанской епархіи: мужскіе—Николае-радовицкій, Богословскій, Солотчинскій и Петропавловская пустынь и женскіе—Рязанскій, Михайловскій, Касимовскій и Суздальскій. Мужскими монастырями предположено принять 15 мальчиковъ, а женскими 15 дѣвочекъ-сиротъ павшихъ воиновъ, уроженцевъ Рязанской губерніи, изъ всѣхъ безъ различія сословій. Нѣтъ сомнѣнія, когда ближе опредѣлятся послѣдствія понесенныя русскимъ народомъ утраты, добрый примѣръ названныхъ монастырей найдетъ подражаніе и въ прочихъ нашихъ обителяхъ, предшествующими опытами и дѣятельностію своею во время войны доказавшихъ свою усердную готовность на всякое дѣло благое.

ИЗЪ ОТЧЕТА О СОСТОЯНІИ МОСКОВСКОЙ СЕМИНАРІИ ЗА 1877—78 УЧЕБНЫЙ ГОДЪ.

Какъ и въ прошломъ году, Московская духовная семинарія годовщину своего основанія и открытія праздновала нынѣ 8 же ноября, въ день Архангела Михаила. Божественную литургію въ Николаевской семинарской церкви совершалъ въ этотъ день преосвященный Амвросій, епископъ Дмитровскій, — который ровно годъ тому назадъ здѣсь же былъ посвященъ въ санъ архимандрита, — въ сослуженіи высокопетровскаго архимандрита Григорія, о. ректора семинаріи и священниковъ, служащихъ при семинаріи. Пѣли за литургіею сами воспитанники семинаріи, и пѣли вообще хорошо, стройно. Во время причащенія священноцерковно-служащихъ преподавателемъ семинаріи Н. Комаровымъ произнесено было слово изъ текста (сказаннаго имъ по русскому переводу): „Вникай въ себя и въ ученіе; занимайся сямъ постоянно: ибо такъ поступая, и себя спасешь и слушающихъ тебя“ (I Тим. IV, 16), въ которомъ проповѣдникъ далъ воспитанникамъ урокъ, какъ они должны учиться, пока найдется въ школь, и какъ они должны будутъ учить, когда Господь призоветъ ихъ въ пастыри церкви, раскрывъ имъ при этомъ, что свойства ихъ будущаго служенія въ качествѣ общественныхъ и церковныхъ дѣятелей самымъ рвительнымъ обра-

зомъ зависятъ отъ того, какъ теперь они относятся къ своему дѣлу ¹⁾). По окончаніи богослуженія сдѣланъ былъ короткій роздыхъ, во время котораго подавался чай преосвященному съ сослужившими ему, равно и другимъ гостямъ, оказавшимъ вниманіе къ семинаріи своимъ посѣщеніемъ ея въ день ея годичнаго торжества. Въ это именно время прибылъ въ семинарію министръ народнаго просвѣщенія и духовныхъ дѣлъ Сербіи А. В. Васильевичъ, въ сопровожденіи архимандрита сербскаго подворья о. Саввы, которые оба присутствовали потомъ и на семинарскомъ актѣ вскорѣ же послѣдовавшемъ въ обширномъ рекреационномъ залѣ. Самый актъ происходилъ въ такомъ порядкѣ: прежде всего о. ректоромъ было прочитано извлеченіе изъ отчета о состояніи семинаріи по учебной и нравственной воспитательной частямъ за прошедшій 1877—78 учебный годъ, послѣ чего воспитанниками—пѣвчими пропѣты были нѣсколько стиховъ псалма: „Благослови, душе моя, Господа“ извѣстнаго *симоновскаго* напѣва. Далѣе двое воспитанниковъ изъ старшихъ классовъ прочитали свои письменныя упражненія, одинъ на тему: „Значеніе христіанской апологетики для современнаго русскаго общества“, а другой—„Характеристика надгробныхъ пѣнопѣній св. Іоанна Дамаскина“, и это чтеніе смѣнилось опять пѣніемъ: всею массою семинаристовъ твердо и громогласно былъ пропѣтъ догматигъ 7 гласа: „Мати убо позналася еси“. Затѣмъ происходила раздача книгъ, назначенныхъ въ награду лучшимъ ученикамъ изъ всѣхъ классовъ (за исключеніемъ перваго). По пропѣтіи всѣми же воспитанниками сообщи заключительной молитвы—пѣсни: „Буди имя Господне благословенно отъ нынѣ и до вѣка!“ (какъ пропѣта была ими и въ началѣ акта молитва: „Царю Небесный“), преосвященный обратился къ нимъ съ теплымъ отеческимъ словомъ, которое и всѣми присутствовавшими было выслушано съ глубокимъ вниманіемъ и интересомъ ²⁾. Закончился актъ народнымъ гимномъ, одушевленно исполненнымъ тою же массою молодыхъ и свѣжихъ голосовъ ³⁾.

¹⁾ Это многосодержательное и мѣтко-характерное слово напечатано въ 48 № М. Е. Вѣдомостей за истекшій 1878 г.

²⁾ Эта рѣчь его напечатана въ ноябрской книжкѣ „Прав. Обзорнія“ за прошлый годъ.

³⁾ Васильевичъ пробылъ весь актъ и съ видимымъ удовольствіемъ слышалъ (изъ отчета), что въ Московской семинаріи обучается болѣе 10-ти славян-

Приводимъ изъ годичнаго отчета о состояніи московской семинаріи слѣдующія свѣдѣнія: въ истекшемъ учебномъ году три младшіе класса семинаріи имѣли параллельныя отдѣленія, а старшіе классы, вопреки штату ея, оставались безъ параллельныхъ отдѣленій, такъ какъ наличное число учащихся въ нихъ было ниже указанной уставомъ нормы, т.-е. 55. По этому случаю трое изъ наставниковъ, состоящіе вмѣстѣ и приходскими священниками, по опредѣленію св. Синода (отъ 3 авг. 1877 года), бывъ временно обращены въ заштатъ, должны были оставить службу при семинаріи: а соотвѣтственные извѣстной каеддрѣ предметы предоставлены правленіемъ параллельнымъ наставникамъ, которые и распредѣлили между собою, по взаимному соглашенію и съ разрѣшенія педагогическаго собранія, классы и уроки слѣдующимъ образомъ: преподаватели свещ. писанія—Д. Боголѣповъ взялъ себѣ I, V и VI классы, 10 недѣльных уроковъ, а М. Соболевъ II, III и IV классы, 13 уроковъ; преподаватели физики, математическихъ наукъ—Т. Протасовъ взялъ себѣ II (3 урока геометріи и 1 урокъ алгебры) и IV классы, 12 уроковъ, а В. Комаровъ I и III классы, 14 уроковъ; изъ двухъ преподавателей латинскаго языка—М. Модестовъ взялъ себѣ I и II классы, 14 уроковъ, а П. Лебедевъ III и IV классы, 12 уроковъ; изъ троицъ преподавателей греческаго языка—М. Никольскій взялъ себѣ I и V классы, 12 уроковъ, Д. Ивановскій II и VI классы 12 уроковъ, и священникъ Николай Малиновскій III и IV классы, 15 уроковъ. Всѣ вообще наставники оказывали въ отношеніи исполненія своихъ обязанностей должное усердіе и исправность, дозволяя себѣ дѣлать опущенія въ классныхъ урокахъ только по особо уважительнымъ причинамъ, — по болѣзямъ, серьезнымъ семейнымъ обстоятельствамъ, или трое въ равное время—по случаю присутствія въ окружномъ судѣ въ качествѣ присяжныхъ засѣдателей. По нѣкоторымъ предметамъ семинарскаго курса, не имѣющимъ доселѣ печатныхъ учебниковъ, или не находящимъ въ нихъ какихъ либо отдѣловъ программы, и въ прошедшемъ учебномъ году наставниками выдавались ученикамъ, предварительно рассмотрѣнные ректоромъ, литографи-

скихъ уроженцевъ и нѣсколько именно сербовъ, что всѣ они вообще занимаются науками довольно усердно и ведутъ себя исправно, и тутъ же видѣлъ, что двое изъ нихъ даже удостоены были награжденія книгами.

рваннныя записки, какъ-то: по общей церковной исторіи (исторія восточной церкви послѣ паденія византійской имперіи и западной реформаціи), по церковному краснорѣчію (исторія русскаго проповѣдничества), педагогикѣ (общая или теоретическая часть), обзору философскихъ ученій и латинскому языку (о стихосложеніи). Многіе изъ наставниковъ и помощниковъ инспектора, сверхъ службы при семинаріи, имѣли въ истекшемъ году, какъ и въ предыдущіе годы, разрѣшенія епархіальнаго начальства, занятія въ другихъ учебныхъ заведеніяхъ, равно посвящали свои силы учено-литературнымъ трудамъ: инспекторъ Цвѣтковъ и Бляевъ преподавали уроки гражданской исторіи, — первый въ Константиновскомъ межевомъ институтѣ, второй въ Елизаветинскомъ женскомъ училищѣ и учительской (женской же) семинаріи г. Чепелевской, Д. Боголѣповъ и П. Лебедевъ — русскаго языка въ земледѣльческой школѣ; Н. Комаровъ — педагогикѣ въ той же учительской семинаріи; В. Комаровъ — пѣнія въ 1-й военной гимназіи; священникъ Н. Малиновскій — греческаго языка (въ званіи законоучителя) въ лицей цесаревича Николая; Т. Протасовъ — физики, В. Гедике — нѣмецкаго языка (съ февраля м.) и помощникъ инспектора И. Троцкий — географіи въ епархіальномъ (Филаретовскомъ) женскомъ училищѣ. При этомъ нѣкоторые состояли дѣйствительными членами Общества Любителей Духовнаго Просвѣщенія, о. Малиновскій — членомъ Общества классической филологіи и педагогикѣ, Т. Протасовъ и П. Апостольскій — членами Общества Любителей Естествознанія, антропологіи и этнографіи. Инспекторъ А. Цвѣтковъ составилъ и приготовилъ къ печати 2-ю часть учебнаго курса всеобщей гражданской исторіи (объ части „курса“ одобрены св. Синодомъ въ употребленію въ дух. семинаріяхъ въ качествѣ учебнаго пособия); изъ подписанныхъ статей — г. П. Лебедевъ напечаталъ въ „Чтеніяхъ Общества Л. Д. П.“ „статью о важности и значеніи изданія Обществомъ 1-го тома правилъ святыхъ апостоловъ и святыхъ седми вселенскихъ соборовъ, съ толкованіями“ и въ „Православномъ Ообзрѣніи“ — „Современное русское проповѣдничество“ — разборъ поученій прот. Бѣлоцвѣтова; г. Боголѣповъ — статью „Библейская исторія, какъ учебный предметъ“ во 2-мъ томѣ учебно-воспитательной бібліотеки (изданіе учебнаго отдѣла Общества распространенія техническихъ знаній); г. Апостольскій — „Нѣсколько словъ по поводу изданія сочиненій Филарета митрополита М.“ въ „Правосл. же Ообзрѣніи“; другіе, не желая

подписывать своихъ статей, помѣщали ихъ также въ „Миссіонеръ“ и „Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ“.

Въ видахъ болѣе успѣшнаго веденія учебнаго дѣла педагогическое собраніе правленія употребляло, съ своей стороны, извѣстныя общія мѣры—выработанныя и установленныя прежде, каковы: предупрежденіе воспитанниковъ, что тѣ изъ нихъ, которые, вслѣдствіе нехожденія въ классы по какимъ бы то ни было причинамъ, не получаютъ балловъ на репетиціяхъ, или вообще не окажутъ въ теченіи года достаточнаго количества данныхъ для вывода средняго годоваго балла, будутъ подвергаемы, — какъ и дѣйствительно подвергались, — изъ подлежащаго предмета особому экзамену, по всѣмъ отдѣламъ пройденнаго въ теченіи года курса; равно предупрежденіе воспитанниковъ о томъ, что имѣющіе по извѣстному предмету въ среднемъ выводѣ изъ годовой и экзаменной отѣтокъ удовлетворительный баллъ, но получившіе на экзаменѣ по этому предмету 1, не будутъ переводимы въ высшіе классы безъ переэкзаменовки, — которой такіе ученики и подвергались въ свое время; также оставленіе въ классѣ учениковъ, получившихъ по какому-либо предмету баллъ 1, въ тотъ же день, по окончаніи всѣхъ уроковъ, еще на одинъ часъ, съ тѣмъ, чтобы они употребили это время на приготовленіе опущеннаго урока, и записываніе о каждомъ такомъ случаѣ въ выдаваемой имъ тетрадкѣ свѣдѣній объ успѣхахъ и поведеніи, для извѣщенія ихъ родителей или родственниковъ. Ближайшимъ же образомъ, въ отчетномъ году, разсматривая инспекторскую вѣдомость объ успѣхахъ воспитанниковъ за октябрь мѣсяцъ и замѣтивъ значительный процентъ неудовлетворительныхъ балловъ по нѣкоторымъ предметамъ (преимущественно по древнимъ языкамъ), педагогическое собраніе, независимо отъ (вышепоказанныхъ) мѣръ взыскапія за малоуспѣшность, какія постоянно и обычно употребляются, поручило ректору сдѣлать внушеніе малоуспѣвающимъ ученикамъ, что если они и впредь будутъ получать неудовлетворительныя баллы, то подвергнутся болѣе строгому взыскапію; а разсматривая такую же вѣдомость за ноябрь, постановило: сдѣлать строгое внушеніе малоуспѣвшимъ воспитанникамъ, съ прочтеніемъ ихъ именъ въ классахъ, и просить наставниковъ подлежащихъ предметовъ обратить особое на нихъ вниманіе; точно также при разсмотрѣніи вѣдомости за февраль и мартъ было постановлено: просить преподавателей обратить особое вниманіе на малоуспѣшныхъ

воспитанниковъ при повтореніи въ предстоявшимъ годичнымъ экзаменамъ, а за апрѣль и май—на самыхъ экзаменахъ изъ подлежащихъ предметовъ.

Принимая въ соображеніе число предметовъ и недѣльных уроковъ у преподавателей,—которое, съ закрытіемъ параллельныхъ отдѣленій въ трехъ старшихъ классахъ и сокращеніемъ, вслѣдствіе этого, штата семинарскихъ наставниковъ, для нѣкоторыхъ изъ нихъ должно было значительно увеличиться, — а также соответственный характеръ и значеніе учебныхъ предметовъ для того или другаго класса, педагогическое собраніе правленія, въ самомъ началѣ учебнаго года, составило слѣдующее расписаніе ученическихъ сочиненій: воспитанникамъ VI класса назначило 10 сочиненій, именно—два по Свящ. Писанію, два по догматическому богословію, два по церковной (русской) исторіи, двѣ домашнихъ проповѣди, одно по нравственному богословію, срокомъ на 14 дней каждое, и одинъ классный эспромтъ—поученіе (помимо особыхъ классныхъ импровизаций): V класса, 10 сочиненій — два по Свящ. Писанію, два по основному богословію, два по церковной (общей) исторіи, два по литургіи, одну домашнюю проповѣдь, срокомъ также на 14 дней, и одинъ эспромтъ—поученіе (помимо опять особыхъ устныхъ импровизаций). Такимъ образомъ, для этихъ двухъ классовъ хотя въ общемъ количествѣ выходило однимъ сочиненіемъ меньше противъ предпрошлаго года, но за то классные эспромты — по одному въ томъ и другомъ—замѣнены были домашними упражненіями. Воспитанникамъ IV класса 8 сочиненій—два по Свящ. Писанію, два по психологіи, два по обзору философскихъ ученій, срокомъ на 14 же дней, и два классныхъ эспромта по двумъ послѣднимъ предметамъ; III класса 8 упражненій—два по Свящ. Писанію, два по гражданской исторіи, два по логикѣ, срокомъ на 12 дней каждое и два эспромта по послѣднему предмету; II класса 8 упражненій—два по Свящ. Писанію, два по гражданской исторіи, два по исторіи русской литературы, срокомъ на 8 дней, и два эспромта по послѣднему предмету; I класса 12 упражненій—два по Свящ. Писанію, два по гражданской исторіи, четыре по теоріи словесности, срокомъ на 8 же дней и четыре эспромта по послѣднему предмету. Такимъ образомъ, для этихъ четырехъ классовъ и общее число письменныхъ упражненій, и распредѣленіе ихъ по учебнымъ предметамъ, и наконецъ форма задаванія, т.-е. назначеніе домашнимъ сочиненіемъ, или клас-

выпѣ экспромтомъ, сравнительно съ предшествующими годами, оставалось безъ всякой перемѣны. Между показанными выше сроками отъ 3 до 5 дней давалось для раздыха воспитанникамъ; а во время годовичныхъ репетицій они и совсѣмъ освобождались отъ занятія сочиненіями. Предварительно назначенію ученическихъ сочиненій, педагогическое собраніе, въ каждое учебное полугодіе, разсматривало и одобряло избранныя наставниками темы какъ для домашнихъ упражненій, такъ и для классныхъ экспромтовъ. Своевременно же подданныя учениками сочиненія, — зачѣмъ обязывались нарочито слѣдить лица инспекторскаго надзора, — были прочитаны наставниками и возвращены имъ исправленными, съ соответственными общими замѣчаніями и указаніями, — причемъ нѣкоторыя изъ нихъ подвергались болѣе подробному разбору въ классѣ, съ привлеченіемъ къ участию въ томъ и самихъ воспитанниковъ. Нѣсколько ученическихъ упражненій всѣхъ классовъ, годовыхъ и экзаменныхъ, просматривалъ и ректоръ, равно читалъ сполна по одному экземпляру сочиненій воспитанниковъ VI (по Свящ. Писанію) и V (по основному богословію) классовъ, также многія изъ ихъ проповѣдей и экзаменные экспромты.

Общіе результаты экзаменовъ выразились въ слѣдующемъ: успѣхи учениковъ представляются, по ниже прилагаемой таблицѣ, въ такомъ процентномъ отношеніи неудовлетворительныхъ (т. е. менѣе 3) балловъ, выведенныхъ послѣ испытаній изъ годовой и экзаменной отлѣтовъ а) по устнымъ отвѣтамъ и б) письменнымъ упражненіямъ у имѣвшихъ ихъ предметовъ ⁴⁾, и наконецъ в) по тѣмъ и другимъ вмѣстѣ изъ всѣхъ предметовъ класса вообще:

⁴⁾ На переводныхъ экзаменахъ положено было письменныя испытанія воспитанникамъ произвѣсти прежде устныхъ такимъ образомъ: извѣстными наставниками (которые въ этомъ отношеніи вообще чередуются между собою поодиноку) во всѣхъ классахъ назначались, подъ наблюденіемъ ректора, письменные экспромты, а въ четырехъ высшихъ классахъ, кромѣ того, письменные переводы по обоимъ древнимъ языкамъ. Всѣ эти упражненія были прочитаны наставниками подлежащихъ предметовъ и просмотрѣны членами экзаменационныхъ комиссій. На приемныхъ же экзаменахъ даны были учащимъ также греческій и латинскій переводы и особо русскій диктантъ, баллы которыхъ принимались во вниманіе при оцѣнкѣ ихъ устныхъ отвѣтовъ по древнимъ и русскому языкамъ.

КЛАССЫ И ПРЕДМЕТЫ ПРЕПОДАВАНІЯ.

Окончатель-
ные баллы по
устнымъ оцѣн-
камъ.
Окончатель-
ные баллы по
письменнымъ
упражнениямъ.
Окончатель-
ные баллы по
тѣмъ и дру-
гимъ вѣстѣ.

VI КЛАССЪ.

Изъясненіе Свящ. Писанія.....	5°		
Догматическое богословіе.....	5°		
Правственное богословіе.....	5°		
Практическое руководство для пастыре.....	5°		
Церковная исторія.....	10°		
Гомилетика.....	5°	6°	0°
Дидактика.....	5°		
Чтеніе отцевъ церкви погречески.....	5°		

V КЛАССЪ.

Изъясненіе Свящ. Писанія.....	5°		
Основное богословіе.....	0°		
Церковная исторія.....	2°		
Литургика.....	0°		
Гомилетика.....	5°	0°	0°
Педагогика.....	0°		
Чтеніе отцевъ церкви погречески.....	5°		

IV. КЛАССЪ.

Изъясненіе Свящ. Писанія.....	0°		
Обзоръ философскихъ ученій.....	3°		
Психологія.....	0°	3°	3°
Физика.....	12°		
Латинскій языкъ.....	9°		
Греческій языкъ.....	6°		

III КЛАССЪ.

Изъясненіе Свящ. Писанія.....	2°		
Логика.....	4°		
Гражданская исторія.....	2°	4°	4°
Тригонометрія.....	4°		
Латинскій языкъ.....	7°		
Греческій языкъ.....	11°		
Нѣмецкій языкъ.....	7°		
Французскій языкъ.....	0°		

II КЛАССЪ.

Изъясненіе Свящ. Писанія.....	2°		
Исторія русской литературы.....	6°		
Гражданская исторія.....	6°	0°	0°
Геометрія.....	17°		
Алгебра.....			
Латинскій языкъ.....	19°		

Греческій языкъ.....	11°		
Нѣмецкій языкъ.....	0°		
Французскій языкъ.....	0°		

I КЛАССЪ.

Изъясненія Святихъ Писаній.....	14°		
Русская словесность.....	13°		
Гражданская исторія.....	17°	17°	12°
Алгебра.....	24°		
Латинскій языкъ.....	36°		
Греческій языкъ.....	29°		
Нѣмецкій языкъ.....	11°		
Французскій языкъ.....	5°		

Въ августѣ мѣсяцѣ прошлаго года въ I классъ вновь были принято (изъ 103) 82 человекъ, и въ началѣ 1877—78 учебнаго года всѣхъ воспитанниковъ въ здѣшней семинаріи состояло 359. По классамъ они распредѣлялись такъ: въ двухъ параллельныхъ отдѣленіяхъ I класса 98, съ 16 оставленными на повторительный курсъ (по малоуспѣшности, у иныхъ обусловливавшейся болѣзнію, — какъ и въ вышеслѣдующихъ классахъ); въ двухъ отдѣленіяхъ II класса 85, съ 5 оставленными и 4 вновь принятыми (изъ славянъ); въ двухъ отдѣленіяхъ III класса 51, съ 2 оставленными; въ IV классѣ 36, съ 4 оставленными и 2 вновь принятыми (одинъ съ домашней подготовкой, сынъ московскаго священника, другой изъ болгарскихъ уроженцевъ); въ V классѣ 40 и VI 49. Впродолженіи учебнаго года выбыли изъ семинаріи: уволились по собственному желанію, частію по домашнимъ обстоятельствамъ, или болѣзненному состоянію, частію для поступленія въ другія, среднія и высшія, учебныя заведенія 18, — 7 еще до экзаменовъ и II послѣ экзаменовъ (между прочими 2 болгарина изъ IV класса) и исключены по малоуспѣшности 14 (одинъ изъ IV класса, въ который онъ прямо и поступилъ, съ домашней подготовкой, и въ которомъ пробылъ два года, а всѣ прочіе изъ I класса); итого 32. Затѣмъ, на основаніи произведенныхъ въ іюнь мѣсяцѣ, переводныхъ и пріемныхъ ⁵⁾, и дополнительныхъ для вовсе не экзаменовавшихся тогда по болѣзни или подлежавшихъ переекзаменовкѣ изъ нѣкоторыхъ предметовъ семинарскаго и училищнаго курсавъ, а также по числу

⁵⁾ Согласно указу св. Синода отъ 25 января (8 февраля) 1878 года; пріемныя въ семинарію испытанія въ нынѣшнемъ году были произведены до лѣтнихъ каникулъ, одновременно съ переводными семинарскими экзаменами.

меннымъ упражненіямъ, въ августѣ—годовыхъ испытаній, 49 воспитанниковъ выпущены были изъ семинаріи, какъ окончившіе полный курсъ ученія, изъ коихъ 18 удостоены 1-го разряда и званія студента и 31 причислены къ 2-му разряду. Изъ окончившихъ курсъ воспитанниковъ десять человѣкъ поступили въ московскую духовную академію, 4 по назначенію и 6 по собственному желанію, и 1 въ университетъ. Педагогическое собраніе признало справедливымъ и полезнымъ, въ видахъ поощренія на будущее время, осми воспитанникамъ изъ выпускнаго класса, особенно усердно занимавшимся въ воскресной при семинаріи школы, выдать денежную награду—по 5 руб. каждому—изъ суммы, ассигнуемой на содержаніе этой школы министерствомъ народнаго просвѣщенія,—каковыя деньги и розданы были имъ въ самый день выпуска 24 іюня. Изъ V класса въ VI переведено 36,—10 въ 1 разрядъ, прочіе во 2; изъ IV въ V 26,—8 въ 1 разрядъ, прочіе во 2, съ 2 оставленными на повторительный курсъ (оба по болѣзни) и 1 вновь принятымъ (сельскій діаконъ) 29. На нѣсколькихъ испытаніяхъ учениковъ трехъ старшихъ классовъ семинаріи, именно въ VI классѣ и въ IV по обзору философскихъ ученій изволилъ присутствовать его преосвященство, епископъ Дмитровскій Амвросій. Изъ III въ IV,—II въ 1 разрядъ, прочіе во 2, съ 2 оставленными (оба по болѣзни) 51; изъ II въ III 75,—18 въ 1 разрядъ, прочіе во 2, съ 2 оставленными (оба по малоуспѣшности) и 3 вновь принятыми (одинъ сербъ и двое болгаръ) 80; изъ I во II 62,—9 въ 1 разрядъ, прочіе въ 2, съ 6 оставленными (одинъ по болѣзни и пятеро по малоуспѣшности) и 3 вновь принятыми (одинъ съ домашней подготовкой, сынъ московскаго священника, одинъ болгаринъ и одинъ сербъ—герцеговинецъ) 71. Наконецъ, вновь принято въ I классъ изъ 142, включая сюда 16 экстерновъ, 103 человека, какъ получившіе изъ всѣхъ предметовъ училища курса удовлетворительныя баллы,—съ 18 оставленными (всѣ по малоуспѣшности) 121, такъ что потребовалось отыскать третье параллельное отдѣленіе для I класса на мѣстныхъ средства епархіи (разрѣшеніе на это св. Синода послѣдовало отъ 28 августа). Въ числѣ вышеозначенныхъ 142 учениковъ были 65 окончившихъ нынѣ курсъ въ Заиконоспасскомъ училищѣ, изъ которыхъ принято 45, 28 въ Перервинскомъ, принято 24, 20 въ Донскомъ, принято 13, 18 въ Коломенскомъ, принято 9; между экстернами—2 изъ Переславскаго училища (Владим. епарх.), 1 Звенигородскаго, 1 Смоленскаго, 1 Бѣгородскаго (Курской епарх.),

1 Бѣжецкаго (Тверской епарх.), 2 изъ училища при здѣшнемъ синодальномъ хорѣ, 5 съ домашней подготовкой (одинъ сынъ московскаго протоіерея, другой священника, третій діакона, двое дѣти псаломщиковъ), наконецъ 3 иностранца (одинъ серіецъ и двое болгаръ)^{*)}, принято изъ нихъ 12. Въ іюнѣ на пріемный въ семинаріи экзаменъ явилось 133 челонѣка. Результаты экзамена оказались таковы: 47 учениковъ получило по всемъ предметамъ училищнаго курса удовлетворительные баллы, имѣли по одному или двумъ предметамъ неудовлетворительныя баллы, и должны были подвергнуться переэкзаменовкѣ въ августѣ; 30 совсѣмъ не выдержали экзамена. Изъ 56 учениковъ, подлежащихъ переэкзаменовкѣ, 41 сдали ее также удовлетворительно и были приняты въ семинарію. Такимъ образомъ, новый порядокъ въ производствѣ пріемныхъ испытаній т.-е. перенесеніе ихъ съ послѣзаникулярнаго на предконікулярное время—если не самъ по себѣ собственно, то въ связи съ дозволенной при этомъ не вполне успѣвшимъ переэкзаменовкою—оказался по крайней мѣрѣ на первый разъ для училищныхъ учениковъ вообще болѣе благопріятнымъ. Всего, слѣдовательно, къ началу настоящаго учебнаго года воспитанниковъ въ московской семинаріи состояло 388.

На ряду съ умственнымъ развитіемъ и образованіемъ учащихся, естественно, считается не менѣ важнымъ дѣломъ ихъ религіозно-нравственное, эстетическое, правильное и цѣлесообразное физическое воспитаніе. И къ этому дѣлу болѣе или менѣе живое участіе оказывали въ истекшемъ учебномъ году всѣ члены служебнаго персонала семинаріи, соотвѣтственно такимъ или инымъ отношеніемъ ихъ къ воспитанникамъ. Принимая въ соображеніе, съ одной стороны, постоянное и усердное исполненіе воспитанниками своихъ ближайшихъ—учебныхъ обязанностей, съ другой—разумно сознательное, и по возможности, охотно-свободное подчиненіе ихъ общепринятымъ порядкамъ заведенія и христіански-житейскимъ обычаямъ, по этимъ именно основаніямъ оцѣнивали и аттестовали поведеніе ихъ какъ непо-

*) Вообще въ здѣшней семинаріи находится теперь 14 славянскихъ уроженцевъ. По случаю прекращенія дѣятельности Московскаго Славянскаго Благотворительнаго Общества, въ правленіи нашей семинаріи передана сумма около 12 тысячъ рублей, для вспомошествованія къ содержанію обучающимся въ ней въ настоящее время и имѣющимъ обучаться впредь воспитанникамъ изъ славянъ.

средственно лица инспекторскаго надзора, такъ и само педагогическое собраніе правленія. При этомъ для нагляднаго и всегдашняго руководствованія въ своихъ дѣйствіяхъ каждому изъ воспитанниковъ роздано было по экземпляру (въ литографированномъ видѣ) „правилъ поведенія“, требованія которыхъ, при представлявшихся случаяхъ, напоминались и выяснялись имъ нарочито, особенно вновь поступившимъ въ семинарію. Въ теченіи прошедшаго учебнаго года воспитанники вообще вели себя скромно, и изъ общаго числа ихъ только трое замѣтны были какъ дозволявшіе себѣ болѣе аначительные проступки въ дисциплинарномъ или нравственномъ отношеніяхъ. По годичной инспекторской вѣдомости средніе баллы поведенія воспитанниковъ представляются въ такомъ процентномъ отношеніи по классамъ: въ VI классѣ 5=63, 2°, 4=34, 6°, 3=2°; въ V 5=55, 2°, 4=44, 7°, въ IV 5=63, 6, 4=36, 3°, въ III 5=46, 2°, 4=51, 3°, 3=2, 3°; во II 5=61, 9°, 4=36, 3°, 3=2°; въ I 5=61, 4°, 4=38, 8',—причемъ на живущихъ въ семинарскомъ общежитіи падаетъ 4=43, 5°, 3=10, 7°, на приходящихъ же въ семинарію 4=38, 4°, 3=1,6° 7).

ПРОТОІЕРЕЙ Н. БЛАГОРАЗУМОВЪ.

¹⁾ Съ глубокою благодарностью должно упомянуть, что братство св. Николая и въ прошломъ учебномъ году содержало въ здѣшней семинаріи одного полнаго стипендіата (на проценты съ капитала гг. Забѣлиныхъ) и давало поручныя пособія 13 недостаточнымъ ученикамъ (десятерымъ отъ 35 до 40 р., и тремъ отъ 10 до 20 р.) Помимо денежныхъ взносовъ, дѣлаемыхъ многими изъ епархіальныхъ монастырей, Высокопетровскій и Златоустовскій по примѣру прежнихъ лѣтъ, давали у себя пріютъ 5 бѣднымъ ученикамъ (въ первомъ находился одинъ болгаринъ); три воспитанника проживали въ „студенческомъ домѣ“ гг. Ляпинныхъ (двое также изъ болгарскихъ уроженцевъ). Отмѣтимъ здѣсь еще: въ минувшемъ учебномъ году въ *фундаментальную* бібліотеку семинаріи поступили нѣсколько пожертвованій, изъ коихъ важнѣйшія: черезъ преосвященнаго Игнатія (нынѣ епископа костромскаго) отъ П. А. Мухановой 33 истолковательныхъ на Свящ. Писаніе ветхаго и новаго завѣта книги на французскомъ языкѣ. парижское изданіе 1686—1720 гг., и по завѣщанію бывшаго архіепископа пермскаго Антонія (сколчавшагося въ здѣшнемъ Давыдовскомъ монастырѣ) до 300 названій книгъ и брошюръ. На поддержаніе и пополненіе *ученической* бібліотеки въ теченіе даннаго года воспитанниками собрано было 111 р. 45 к., на которыя частію исправлялись (переплетомъ) прежнія книги, частію выписывались вновь по рекомендаціи наставниковъ и съ разрѣшенія педагогическаго собранія. Для *физическаго кабинета* были пріобрѣтены (частію на деньги, пожертвованныя воспитанниками IV класса, около 20 р.), пишущій телеграфъ, и уктивная

БОГОРОДИЧНО-КАЗАНСКОЕ БРАТСТВО ВЪ ТАМБОВѢ.

10 минувшаго декабря, въ домѣ преосвященнаго Палладія, епископа Тамбовскаго, происходило публичное общее годовичное собраніе членовъ Богородично-Казанскаго Братства для выслушанія годовичнаго отчета о дѣятельности этого Братства. Засѣданіе было открыто подъ предсѣдательствомъ преосвященнаго Палладія и въ присутствіи начальника губерніи свиты Его Величества генерал-майора князя Шаховскаго-Глѣбова-Стрѣшневна, состоящаго дѣйствительнымъ членомъ Братства. Протоіереемъ Е. В. Хитровымъ произнесена была краткая рѣчь, въ которой онъ высказалъ цѣль настоящаго собранія и напомнилъ членамъ о существенной задачѣ Братства, какъ одного изъ частныхъ отдѣленій главнаго миссіонерскаго общества въ Россіи. Вслѣдъ за рѣчью читанъ былъ отчетъ о дѣятельности Братства за истекшій годъ съ ноября 1877 по ноябрь 1878 года.

Прежде всего въ отчетѣ указана цѣль учрежденія Братства: обращеніе въ христіанство невѣрныхъ, каковыми являются магетане-Татары, во множествѣ живущіе въ Тамбовской губерніи; затѣмъ—возвращеніе на путь истинной православной церкви прежнихъ чадъ ея заблудшихся и совратившихся въ расколъ, съ разнообразными его сектами и подраздѣленіями. Тѣхъ и другихъ, т.-е. мусульманъ и раскольниковъ, обращающихъ на себя миссіонерскія, просвѣтительныя заботы Братства, насчитывается до 40.000 человекъ во всей губерніи. Управленіе Братства сосредоточивалось въ особомъ совѣтѣ. Главнымъ покровителемъ совѣта и Братства былъ мѣстный преосвященный Палладій. Предсѣдателемъ совѣта состоялъ ректоръ Тамбовской духовной семинаріи, архимандритъ Димитрій. Постоянныхъ членовъ Братства было 13 человекъ, временныхъ — 70. Должность дѣлопроизводителя совѣта исправлялъ одинъ изъ преподавателей духовной семинаріи. Въ члены Братства могутъ быть избираемы всѣ лица, безъ различія званія, состоянія и пола, которыя

машина Штерера: телефонъ и микрофонъ. Для *класса рисованія*, на которомъ занимались отъ 50 до 60 воспитанниковъ разныхъ классовъ, подъ руководствомъ художника академіи г. Астапова, — продолжающаго трудиться для нашей семинаріи беззедно, — приобрѣтена картина „пророкъ Исаія“ послѣ бывшаго воспитанника С—ва, начатая имъ еще въ семинаріи и окончательно отдѣланная впослѣдствіи за 20 р.

пожелаютъ вносить обыкновенный членскій годичный взносъ, три рубля. Постоянными членами считаются лица одновременно внесшія въ совѣтъ Братства такую сумму, на которую ежегодно нарастаютъ бы проценты въ количествѣ трехъ рублей. Совѣтъ Братства пользуется правомъ избирать въ почетные члены лицъ болѣе достойныхъ и обратившихъ на себя особенное вниманіе своими заслугами или на поприщѣ миссіонерства или въ литературѣ, печатными изслѣдованіями о расколѣ и раскольническихкихъ толкахъ въ Тамбовской епархіи.

Дѣятельность Братства состояла, во первыхъ, въ изысканіи способныхъ дѣятелей на поприщѣ миссіонерскаго служенія изъ лицъ духовенства Тамбовской епархіи и сотрудниковъ имъ; во вторыхъ, въ привлеченіи большаго числа лицъ въ члены Богородично-Казанскаго Братства; въ третьихъ, въ изысканіи способовъ къ увеличенію матеріальныхъ средствъ Братства; въ четвертыхъ, въ собираніи свѣдѣній о мѣстномъ расколѣ, о количествѣ иновѣрцевъ и отступниковъ отъ православія въ губерніи, о мѣстѣ ихъ жительства, распаденіи на частныя секты, о содержаніи и характерѣ ихъ ученія и т. п. Для болѣе успѣшнаго достиженія послѣдней цѣли совѣтъ Братства, съ разрѣшенія и утвержденія преосвященнаго Палладія, предписалъ всѣмъ благочиннымъ епархіи, въ вѣдомствѣ которыхъ находятся иновѣрцы и раскольники, доставлять ему письменно по возможности подробныя и достовѣрныя свѣдѣнія объ указанныхъ предметахъ. Въ теченіе отчетнаго года благочинные доставили совѣту нѣкоторыя свѣдѣнія, большая часть коихъ, къ сожалѣнію, по словамъ отчета, не отличается достовѣрностію и мало соответствуетъ дѣйствительности. Нѣкоторыя изъ доставленныхъ свѣдѣній, какъ оказавшіяся болѣе состоятельными, были напечатаны въ „Тамбовскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ“.

Братство въ истекшемъ году пріобрѣло нѣсколько новыхъ дѣятелей миссіонеровъ. Чтобы обезпечить наибольшій успѣхъ ихъ миссіонерской дѣятельности по обращенію къ церкви раскольниковъ, Братство старалось снабжать ихъ необходимыми книжными пособиями противораскольничьяго содержанія и старопечатными книгами, безъ которыхъ раскольники и не хотѣли имѣть дѣла съ миссіонерами. Главнымъ средствомъ дѣйствія на раскольниковъ были словесныя бесѣды, которыя миссіонеры устраивали каждый въ своемъ приходѣ. На бесѣды собирались начетчики изъ раскольниковъ многихъ сосѣднихъ селъ, гдѣ не бываетъ миссіонерскихъ бесѣдъ. Благодаря ревностной дѣятель-

ности болѣе способныхъ миссіонеровъ въ истекшемъ году болѣе 200 душъ изъ Татаръ и раскольниковъ были обращены въ православной церкви. Кроме того, одинъ изъ самыхъ почетныхъ и сильныхъ раскольниковыхъ начетчиковъ, нѣкто Агаѣоновъ, уже пожилой человекъ, обратившись къ православной церкви, въ настоящее время сдѣлался ревностнѣйшимъ миссіонеромъ православіи между своими бывшими единовѣрцами; зная болѣе чѣмъ кто-либо другой слабыя стороны раскола и убѣжденій своихъ бывшихъ собратьевъ, Агаѣоновъ обладаетъ тѣмъ болѣею возможностью благотворно дѣйствовать на раскольниковъ. Это благотворное дѣйствіе не замедлило проявиться. Селеніе, гдѣ жилъ Агаѣоновъ, обратившись въ православіе, пожелало имѣть у себя особую церковь, а Агаѣонова священникомъ въ ней. Пресвященный Палладій, узнавъ о честной и благочестивой жизни Агаѣонова, а также о его огромномъ вліяніи на мѣстныхъ жителей, объ особенномъ уваженіи, которымъ онъ пользовался со стороны послѣднихъ, не воспротивился желанію односельцевъ Агаѣонова. Послѣднему разрѣшено было въ теченіе нѣсколькихъ мѣсяцевъ посѣщать богословскіе классы Тамбовской духовной семинаріи, гдѣ онъ оказалъ въ скоромъ времени значительные успѣхи въ наукахъ. Послѣ испытаній онъ оказался достойнымъ посвященія въ іерейскій санъ и не такъ давно былъ рукоположенъ. Въ настоящее время отецъ Агаѣоновъ состоитъ священникомъ при вновь учрежденной церкви и является однимъ изъ самыхъ дѣятельныхъ миссіонеровъ православія. Ему удалось уже весьма многихъ изъ закоренѣлыхъ раскольниковъ-начетчиковъ обратить къ православной церкви. Многіе изъ новыхъ миссіонеровъ-священниковъ обращаются теперь къ отцу Агаѣонову за совѣтами, наставленіями и руководствомъ, какъ опытному въ дѣлѣ состязаній съ раскольниками, отлично знающему раскольничью литературу и пользующемуся большою популярностью въ средѣ раскольниковъ Тамбовской губерніи.

Стараніями Братства въ истекшемъ году значительно увеличилось число членовъ его сравнительно съ предшедшимъ годомъ. Виѣсть съ тѣмъ стали увеличиваться и матеріальныя средства его какъ отъ членскихъ взносовъ, такъ и отъ стороннихъ пожертвованій деньгами и книгами. Братство учредило у себя бібліотеку съ необходимыми для миссіонеровъ православія среди Татаръ и раскольниковъ книгами и затрачиваетъ на новыя приобрѣтенія книгъ особыя суммы. Въ истекшемъ году на собственныя средства Братства приобрѣтено до 160 томовъ. Раско-

ды Братства въ теченіе года составляли 480 руб. Изъ этой суммы часть употреблена на приобрѣтеніе книгъ, часть на матеріальныя пособія миссіонерамъ и часть на печатаніе доставленныхъ благочинными достовѣрныхъ свѣдѣній о расколѣ и различныхъ историческихъ изслѣдованій по тому же предмету.

Дѣятельность Богородично-Кавказскаго Братства, такъ недавно возникшаго, годъ отъ роду начинаетъ расширяться и приводитъ къ самымъ благотворнымъ послѣдствіямъ. Нельзя не пожелать ему еще большихъ успѣховъ въ дѣлѣ его трудной и высокой просвѣтительной миссіи. (*Моск. Вѣдом.*)

ЗАГРАНИЧНЫЯ ИЗВѢСТІЯ.

Папская энциклика о социальномъ вопросѣ.

Въ иностранныхъ газетахъ появился текстъ папской энциклики о социальномъ вопросѣ, изъ которой приводимъ слѣдующія наиболѣе выдающіяся мѣста. „Въ самомъ началѣ нашего первосвященничества мы не преминули указать въ обращенной къ вамъ, достопочтенные братья, энцикликѣ на смертельную заразу, глубоко проникшую въ общество, а также на самыя дѣйствительныя средства, которыми можетъ быть спасено общество отъ угрожающихъ ему страшныхъ опасностей. Но зло, на которое мы тогда жаловались, приняло такіе размѣры, что мы вынуждены обратиться къ вамъ съ новымъ словомъ. Вамъ не трудно догадаться, достопочтенные братья, что мы говоримъ о той сектѣ людей, которые называются различными и почти варварскими именами: социалистами, коммунистами или нигилистами,—и которые, будучи распространены по всему міру и соединены между собою безбожнымъ союзомъ, не ищутъ болѣе защиты во мракѣ тайныхъ сборищъ, а открыто выступаютъ съ намѣреніемъ ниспровергнуть основы всякаго гражданскаго общества. Они не оставили нетронутымъ ничего, что установлено божескими и человѣческими законами для безопасности и украшенія жизни; они отказываютъ въ повиновеніи высшимъ властямъ и проповѣдуютъ полное равенство людей и въ ихъ правахъ и обязанностяхъ. Они поворятъ естественный союзъ мужины и женщины, священный даже для варварскихъ народовъ. Соблазняемые жадностію къ временнымъ благамъ, они ве-

дуть борьбу противъ освященнаго закономъ природы права собственности и подъ предлогомъ удовлетворенія всѣхъ людскихъ потребностей и желаній стремятся похитить и сдѣлать общимъ достояніемъ все то, что было пріобрѣтено путемъ законнаго наслѣдованія или умственнымъ и физическимъ трудомъ или же бережливымъ образомъ жизни. И такія-то чудовищныя мнѣнія проповѣдуютъ они на своихъ сборищахъ и распространяютъ въ народѣ посредствомъ брошюръ и массы газетъ. И такъ какъ они не терпятъ никакого промедленія, то неоднократно уже, въ небольшой промежутокъ времени, обращали свое оружіе противъ государей, дабы умертвить тѣхъ, отъ господства которыхъ они могутъ еще чего-либо страшиться, предаться невозможнымъ неистовствамъ и наполнить міръ шумомъ, грабежами и убійствами.

„Хотя социалисты ссылаются на евангельское ученіе и желаютъ легче обольстить легковѣрныхъ, толкуютъ его въ превратномъ смыслѣ, но между ихъ ученіемъ и сладчайшимъ ученіемъ Христа существуетъ величайшее различіе, ибо что можетъ быть общаго между справедливостію и несправедливостію, между свѣтомъ и мракомъ? Они не перестаютъ проповѣдывать, что всѣ люди равны отъ природы, и утверждаютъ даже, что не слѣдуетъ оказывать ни уваженія государямъ, ни повиновенія законамъ, коль скоро тѣ и другіе не заслужили ихъ одобренія. По евангельскому же ученію, равенство людей заключается въ томъ, что всѣ они имѣютъ одну и ту же природу и призваны къ великому сану сыновъ Божіихъ, а также въ томъ, что такъ какъ всѣмъ имъ предназначена одна и та же цѣль, то каждый судится на основаніи однихъ и тѣхъ же законовъ и смотря по своимъ дѣламъ получаетъ награду или несетъ наказаніе. Но Евангеліе учитъ въ то же время, что неравенство въ правахъ и власти установлено самимъ Творцомъ природы. Церковь постоянно внушаетъ всѣмъ апостольское правило, что всякая власть исходитъ отъ Бога. Посему всякій, противящійся власти, противится величію Божію и навлекаетъ на себя осужденіе. Даже на небесахъ Всевышній установилъ различныя ангельскіе чины, подчиненные одни другимъ. Но дабы правители народовъ пользовались дарованною имъ властію для созиданія, а не для разрушенія, Церковь совершенно справедливо напоминаетъ, что и относительно ихъ будетъ строгъ Верховный судья. Если же иногда власть государей проявляется необдуманномъ образомъ и свыше надлежащей мѣры, то ученіе католической церкви не

дозволяетъ самовольно возставать противъ государей, чтобы еще болѣе не были нарушены спокойствіе и порядокъ, и дабы обществу не былъ причиненъ еще болѣе ушербъ. Если же дѣло дошло до того, что не остается болѣе никакого исхода, то согласно христіанскому ученію слѣдуетъ возносить къ Богу постоянныя молитвы о скорѣйшемъ ниспосланіи помощи.—Цѣлительная сила Церкви, изливающаяся на благоустроенное правительство и сохраненіе гражданскаго общества, ощущается и домашнимъ обществомъ, отъ котораго произошло всякое государство. Ибо вы знаете, достопочтенныя братья, что истинная природа этого общества, соответствуя необходимости естественнаго права, основана прежде всего на неразрушимомъ союзѣ мужчины и женщины, и выполняется взаимными правами и обязанностями между родителями и дѣтьми, господами и слугами. Вы знаете также, что требованія социализма почти совершенно разрушаютъ этотъ союзъ; по крайней мѣрѣ съ утратою прочности, получаемой означеннымъ союзомъ черезъ освященіе его религіею, должна ослабѣть власть отца надъ сыномъ, равно какъ и обязанности дѣтей по отношенію къ родителямъ. По католическому же ученію, власть родителей и господъ исходитъ отъ небеснаго Отца. Посему апостолъ увѣщаетъ дѣтей повиноваться родителямъ въ Господѣ, чтить отца и мать.

„Наконецъ, не слѣдуетъ забывать ученія католической Церкви объ употребленіи, владѣніи и распредѣленіи имуществъ, приготовленныхъ на пользу и поддержаніе жизни. Соціалисты учатъ, что право собственности — человѣческое изобрѣтеніе, противорѣчащее естественному равенству людей, а потому они стремятся къ общности имуществъ и утверждаютъ, что не слѣдуетъ переносить терпѣливо бѣдность и что никогда не могутъ существовать миръ и дружба между бѣдными и богатыми, а потому считаютъ себя въ правѣ посягать на имущество послѣднихъ. Церковь же, признающая, что въ виду неравномѣрности между физическими и духовными силами различныхъ людей должно неизбежно существовать различіе и въ обладаніи имуществомъ, учитъ, что истекающее изъ самой природы право собственности и владѣнія должно быть неприкосновенно и ненаруσιμο; она знаетъ, что воровство и грабежъ воспрещены Богомъ, источникомъ и охранителемъ всякаго права, что не дозволяется даже пожелать себѣ добра ближняго, и что воры и грабители, подобно прелюбодѣямъ и идолопоклонникамъ, не войдутъ въ царство небесное. Но Церковь не оставляетъ безъ призрѣнія и нищихъ.

Она поддерживаетъ ихъ всевозможными средствами: она заботится объ учрежденіи пріютовъ и больницъ для нихъ и вообще принимаетъ ихъ подъ особенное свое покровительство. Она вѣщаетъ богатымъ въ строжайшій долгъ отдавать свой избытокъ бѣднымъ и гроаить имъ Божиимъ судомъ и вѣчнымъ осужденіемъ, если они не будутъ помогать нуждающимся. Наконецъ, она укрѣпляетъ и утѣшаетъ души бѣдныхъ, указывая имъ на примѣръ Христа, который ради насъ сдѣлался изъ богатаго бѣднымъ; она напоминаетъ имъ слова Спасителя, назвавшаго ихъ блаженными и повелѣвшаго имъ возложить свои надежды на вѣчное блаженство. Факты доказываютъ, что когда это спасительное ученіе отвергается, то происходитъ одно изъ двухъ: или бѣольшая часть человѣческаго рода повергается въ позорнѣйшее рабство, долго существовавшее у язычниковъ, или же основы человѣческаго общества колеблются постоянными беспорядками, грабежами и кражами, какъ это мы видимъ, къ сожалѣнію, въ наше время.

„Такъ какъ вамъ, достопочтенные братья, хорошо извѣстны происхожденіе и природа существующаго зла, то старайтесь всѣми силами вашей души глубоко впоренить во всѣ умы католическое ученіе. Прилагайте стараніи къ тому, чтобы уже съ нѣжнаго дѣтскаго возраста всѣ привыкали любить Бога и чтить Его имя, повиновались государямъ и законамъ, сдерживали свои страсти и ревностно охраняли порядокъ, установленный Богомъ въ гражданскомъ и домашнемъ обществѣ. Заботьтесь также о томъ, чтобы сыны католической Церкви ни въ чемъ не благопріятствовали гнусной сѣтѣ, а старались напротивъ добродѣтельными подвигами и безукоризненнымъ образомъ дѣйствій показать, какъ счастливо было бы человѣческое общество, если бы оно состояло исключительно изъ такихъ членовъ. Такъ какъ приверженцы социализма стараются главнымъ образомъ привлечь на свою сторону ремесленниковъ и рабочихъ, которые, будучи недовольны участью рабочаго, весьма легко могутъ быть соблазнены надеждами на богатство и обѣщаніями земныхъ благъ, то слѣдуетъ поддерживать такіе союзы ремесленниковъ и рабочихъ, которые, будучи подъ покровительствомъ религіи, умѣютъ внушить своимъ членамъ довольство ихъ участію, приучаютъ ихъ къ терпѣнію и къ тихому и спокойному образу жизни“.

— По поводу послѣдней энциклики папы противъ социальной революціи, римскій корреспондентъ „Національной Газеты“ замѣчаетъ: „Новая папская энциклика составляетъ безспорно одно

изъ важнѣйшихъ заявленій папства послѣдняго времени. Соціалистическая агитація послужила лишь вышнимъ поводомъ для изданія означенной энциклики; значеніе послѣдней заключается въ явномъ намѣреніи Льва XIII стать во главѣ католической консервативной партіи всего міра и начертать для нея однообразную программу. Мы того мнѣнія, что энцикликою окончательно разрѣшается и столь важный для Италіи вопросъ о вступленіи клерикальной партіи на арену политической жизни, хотя Левъ XIII въ энцикликѣ совершенно не упоминаетъ объ Италіи. Левъ XIII говоритъ съ полнымъ сознаніемъ своего могущества, какъ всемірный духовный владыка, а не съ бессильною злобою мелкаго итальянскаго государя лишившагося своихъ владѣній, какъ Пій IX, который, ради возвращенія утраченныхъ имъ ста квадратныхъ миль территорій, вызвалъ къ революціи, проклиная ее въ то же время въ своихъ аллокуціяхъ и силлабуетѣ. Левъ XIII совершенно не упоминаетъ о Церковной области, онъ становится на почву совершившихся фактовъ. Если онъ видитъ якорь спасенія для человѣчества въ католицизмѣ, а источникъ всякаго зла въ реформаціи, то потому вѣроятно, что мало изучалъ исторію Европы; живя въ Римѣ, Беневентѣ и Перуджии, не зная нѣмецкаго и англійскаго языковъ и ихъ литературы, Левъ XIII не могъ приобрести глубокихъ и безпристрастныхъ знаній въ исторіи человѣчества. Наконецъ, Папа, по самому своему званію, долженъ видѣть въ католицизмѣ универсальное духовное врачеваніе противъ всѣхъ золъ и страданій бѣднаго человѣчества. Но повидимому Папа испугался впечатлѣнія, произведеннаго его энцикликою. Въ послѣднемъ номерѣ газеты „Osservatore Romano“ заявленъ протестъ противъ сдѣланнаго одною флорентинскою газетою вывода изъ энциклики, что церковь, лишившись бремени свѣтской папской власти, стала свободнѣе и болѣе ограждена отъ опасности: „Свѣтская власть Папы, говоритъ „Osservatore Romano“, представляется въ различномъ свѣтѣ, смотря по тому, будемъ ли мы смотрѣть на нее какъ на цѣль или какъ на средство. Какъ цѣль, она не нужна для церкви, но какъ средство она необходима для обезпеченія свободы и независимости церкви. Въ такомъ смыслѣ Папы всегда ее защищали; подобный же взглядъ высказанъ и въ первой энцикликѣ Льва XIII отъ 21-го апрѣля 1878 года“. Замѣтка эта предназначена очевидно для успокоенія непримиримыхъ, органъ которыхъ, туринская газета „Unita Cattolica“ полемизируетъ противъ Курчи и Мазини и отъ католической

консервативной партіи требуетъ прежде всего возвращенія Рима, какъ доказательства ея католическаго и консервативнаго образа мыслей. Левъ XIII не рѣшается или не рѣшился пока вступить въ открытую борьбу съ непримиримыми; вотъ чѣмъ объясняются эти колебанія, эти смѣлые шаги впередъ и робкія отступленія при первомъ встрѣтившемся препятствіи⁴.

ОБЪЯВЛЕНІЯ.

Поступилъ въ продажу

И Л Л Ю С Т Р И Р О В А Н Н Ы Й КАЛЕНДАРЬ НА 1879

А. ГАТЦУКА.

Самый полный и наиболее отчетливый изъ русскихъ календарей.
Цѣна 1 р., въ изящномъ переплетѣ 1 р. 50 к.

На пересылку по почтѣ прилагается по 50 коп. на экз.
Адресъ редакціи: Москва, у Никитскихъ воротъ, Медвѣжьей переул., д. Долинской.

ОБЪ ИЗДАНИИ УЧЕНАГО ЖУРНАЛА

„КРИТИЧЕСКОЕ ОБОЗРѢНІЕ.“

Съ января 1879 года издается въ Москвѣ, подъ редакціей нижеподписавшихся, безъ предварительной цензуры журналъ для научной критики и библіографіи въ области наукъ историко-филологическихъ, юридическихъ, экономическихъ и государственныхъ подъ названіемъ:

„КРИТИЧЕСКОЕ ОБОЗРѢНІЕ.“⁵

Журналъ выходитъ два раза въ мѣсяцъ выпусками отъ 2 до 4 листовъ.

ПРОГРАММА ЖУРНАЛА:

1) Критическія оцѣнки русскихъ и иностранныхъ сочиненій и журнальныхъ статей по всеобщей и русской исторіи, исторіи всеобщей и

русской литературы, замковѣдѣнію, классической и славянской филологіи, этнографіи, мнѣологіи, исторіи искусствъ, философіи, психологіи, гражданскому и уголовному праву, каноническому праву, общественному или полицейскому праву, международному праву, исторіи русскаго и славянскаго права, исторіи иностранныхъ законодательствъ, праву государственному, статистикѣ, политической экономіи и наукѣ о финансахъ.

II) Библиографія русская и иностранная по вышеупомянутымъ наукамъ. Отчеты о засѣданіяхъ въ ученыхъ обществахъ и объ университетскихъ диспутахъ. Библиографическіе слухи, замѣтки, мелочи и т. п.

П о д п и с н а я ц ѣ н а:

На годъ: безъ доставки 6 р., съ пересылкой 7 р., съ пересылкой за границу 8 р. На полгода: безъ доставки 4 р., съ пересылкой 4 р. 50 к., съ пересылкой за границу 5 р.

Подписка принимается въ Москвѣ въ книжныхъ магазинахъ: Соловьева (Страстной бульваръ), Ланга и Мамонтова (Кузнецкій мостъ), въ Центральномъ книжномъ магазинѣ (Никольская) и Салаева (Мясницкая). Гг. иногородныхъ подписчиковъ просятъ обращаться исключительно въ редакцію (Позровка, Машковъ пер., д. Миллера).

Редакторы-издатели *Всеволодъ Миллеръ* и *Максимъ Ковалевскій*.

ПЕЧАТАТЬ ПОЗВОЛЯЕТСЯ

съ тѣмъ, чтобы по отпечатаніи представлено было въ цензурный комитетъ узаконенное число экземпляровъ. Москва, января 19 дня 1879 г.

Цензоръ протоіерей *С. Зерновъ*.

Апрель 1870.

Б Е С Ъ Д А

ВЪ НЕДѢЛЮ 22 ПО ПЯТИДЕСЯТНИЦѢ,

СВЯТАЯ ВЫСОКОПРЕСВЯЩЕННѢЙШИМЪ ДИМИТРИЕМЪ, АРХИЕПИСКОПОМЪ ВОЛЫНСКИМЪ И ЖИТОМИРСКИМЪ,

ВЪ ЖИТОМИРСКОМЪ КАТЕДРАЛЬНОМЪ СОВОРѢ.

Умре же и богатый, и погребша его. (Луки 16, 22).

Этимъ и оканчивается вся земная жизнь наша. Умираетъ человекъ богатый, котораго во время его жизни едва виѣщали самыя пространныя палаты,—и все великолѣпіе, вся пышность виѣщаются въ малой и тѣсной могилѣ. Умираетъ человекъ бѣдный, который во время жизни не имѣлъ гдѣ главы поклонити: но земля и для него отверзаетъ матернее лоно свое и упокоиваетъ страдальческое тѣло его въ такой же могилѣ. Умираетъ человекъ знаменитый и славный, наполнившій свѣтъ шумомъ дѣлъ своихъ,—и все оканчивается тѣмъ, что погребаютъ его. Еще нѣсколько времени прозвучитъ о немъ людская молва, а потомъ и она замретъ и заглохнетъ въ шумъ бурноволнующейся жизни. Всепожирающее время изыдаетъ даже бронзу и мраморъ, которыми хотѣли увѣковѣчить его память. Умираетъ безвѣстный міру труженикъ,—и міръ не имѣетъ даже труда забы-

вать объ немъ, какъ не имѣть нужды знать его? Этого, это за чудная страна, куда всѣ идутъ и откуда никто не возвращается? Что теперь съ тѣми, которые ушли отъ насъ въ эту невѣдомую страну? Что ожидаетъ тамъ и насъ, которые идемъ и приближаемся туда быстрыми шагами? Эти столь важные, столь дорогіе для насъ вопросы разрѣшаются, братіе, въ слышанной нами нынѣ евангельской притчѣ о богатомъ и Лазарѣ.

Изъ нея прежде всего открывается, что жизнь наша не оканчивается тѣлесною смертію: оба упоминаемыя въ притчѣ лица — и богатый и нищій — являются живыми и по смерти, хотя въ другомъ недовѣдомомъ для насъ мірѣ и совершенно въ иномъ состояніи, нежели какъ были до смерти, но съ тою же памятью о прошедшемъ, съ тѣмъ же сознаниемъ себя и своего положенія, съ тѣмъ же яснымъ представленіемъ всего, что было и что есть. И такъ, не „единъ жребій человѣку и жребій скотомъ“, какъ утверждали во времена Соломона нѣкоторые безумцы, какъ утверждаютъ и нынѣ обуявшіе въ лживой мудрости, выдающіе старья, давно отвергнутыя, давно забытыя бредни язычниковъ за новыя истины, будто бы добытыя наукою. Здѣсь, на землѣ мы, можно сказать, только начинаемъ жить, какъ младенецъ въ утробѣ матерней, а полная и совершенная жизнь наша „на небесахъ есть“, какъ говоритъ слово Божіе, гдѣ раскроются вполнѣ всѣ силы нашего духа, гдѣ предстоить намъ безпредѣльная, нескончаемая вѣчность жизни.

Вмѣстѣ съ симъ евангельская притча открываетъ намъ и то, что будущая жизнь наша состоитъ въ необходимой и существенной связи съ жизнію настоящею, что ожидающая насъ участь за гробомъ опредѣляется образомъ жизни и дѣятельности нашей до гроба; что здѣсь время дѣланія, тамъ упокоеніе отъ трудовъ, — здѣсь сѣяніе, тамъ жатва, — здѣсь поприще дѣятельности, тамъ возданіе по дѣламъ. Посему Господь, изображая различную судьбу двухъ человѣкъ въ вѣчности, прежде нежели сказавъ, что встрѣтило ихъ по смерти, изобразилъ и то, какъ жили и что дѣлали они до смерти.

Само собою разумѣется, что „еже посѣетъ человѣкъ“ здѣсь, „то и пожнетъ тамъ“, что за добрыми дѣлами слѣдуетъ награда, а за дѣлами злыми — наказаніе, что жизнь, проведенная въ благочестіи и страхѣ Божіемъ, въ строгомъ исполненіи заповѣ-

дей Божіихъ,—жизнь, исполненная благихъ дѣлъ правды, любви и милосердія, украшенная добродѣтелями и подвигами во славу Божию, посвященная неусыпнымъ трудамъ на пользу общества, увѣнчивается блаженствомъ и славою въ царствѣ Божіемъ; а жизнь, проведенная въ нечестіи, порокахъ и преступленіи заповѣдей Божіихъ, влечетъ за собою мученія и страданія. Этого требуетъ правда Божія, въ этомъ убѣждаетъ насъ наша совѣсть, въ этомъ увѣряетъ и слово Божіе и собственный нашъ разумъ. Посему Господь представляетъ въ примѣръ не какого-либо великаго праведника и подвижника благочестія, предъ которымъ невольно благоговѣетъ каждый, не потерявшій сознанія и чувства добра и незаглушившій своей совѣсти, и не какого-либо великаго грѣшника, котораго невольно отвращается и наше грѣхолюбивое сердце. Объ участи такихъ людей по смерти не можетъ быть сомнѣнія. Нѣтъ, Онъ представляетъ двухъ людей такихъ, на которыхъ похожа большая часть людей и о которыхъ мы судимъ большею частію неправо, которыхъ жизнь болѣе или менѣе близка къ жизни каждаго изъ насъ и которыхъ участь по тому самому достойна особеннаго нашего вниманія и участія. Представляетъ человѣка богатаго, котораго вся вина повидимому въ томъ, что онъ былъ богатъ, и человѣка нищаго, котораго вся заслуга повидимому въ томъ, что онъ былъ нищъ.

„Человѣкъ нѣкій бѣ богатъ“. Такъ началъ Господь свою притчу. Невидно, чтобы это богатство приобрѣтено было какими-либо безчестными средствами, чтобы оно было обито кровію и слезами ближнихъ, чтобы для стяжанія его человекъ сей употреблялъ какіе-либо лукавые извороты, обманы, лихоимство, притѣсненіе ближнихъ. Такое богатство вопіетъ на небо, и Промыслъ Божій рѣдко попускаетъ наслаждаться имъ спокойно. Но съ другой стороны невидно и того, чтобы это богатство приобрѣтено было собственными трудами богатаго, скромностію, умѣренностію, терпѣніемъ, или чтобы оно было справедливымъ вознагражденіемъ какихъ-либо особенныхъ заслугъ его обществу. Нѣтъ, онъ „бѣ богатъ“. Самъ Промыслъ Божій судилъ ему родиться и быть богатымъ, безъ трудовъ и заботъ, безъ подвиговъ и заслугъ. Такое богатство, какъ даръ Божій, само по себѣ не дѣлаетъ человѣка виновнымъ, тѣмъ болѣе не можетъ быть причиною его гибели. Былъ богатъ и Авраамъ: „Авраамъ же баше

богатъ зѣдо скоты и серебромъ и златомъ“, говорить о немъ св. Писаніе; но великое богатство не помѣшало ему сдѣлаться другомъ Божиимъ и отцемъ вѣрующихъ, такъ что и самое мѣсто блаженства праведныхъ называется въ притчѣ лономъ Авраамовымъ. Былъ богатъ и славенъ Іовъ во всей странѣ Авситидійской: но не было праведнѣе и благочестивѣе его, по отзыву о немъ самаго сердцевѣдца Господа. Все достоинство и вся заслуга человѣка богатаго состоитъ въ томъ, какъ онъ пользуется своимъ богатствомъ, къ чему стремится и чего хочетъ достигнуть употребленіемъ богатства. Что же дѣлаеть упоминаемый въ притчѣ богатый съ своимъ богатствомъ?

„И облачашеся въ порфиру и виссонъ, веселился по вся дни свѣтло“. Повидимому и въ этомъ нѣтъ еще преступленія. Богатый одѣвается въ порфиру и виссонъ; но онъ не преступаетъ предѣловъ приличія, не предается безумной расточительности на украшеніе себя, не перемѣняетъ съ каждымъ днемъ своего платья, не тратитъ послѣдней копѣйки, чтобы только выказаться одѣтымъ лучше другихъ. Онъ веселится по вся дни свѣтло; но ничто не показываетъ, чтобы это веселіе покупалось слезами подручныхъ ему, чтобы трапеза его приправлялась злословіемъ и кощунствомъ, чтобы лики и тимпаны его дышали сладострастіемъ и безстыдствомъ, чтобы забавы его сопровождалась соблавною и растлвннмъ душъ и сердець, чтобы соучастники его веселія составляли скопище людей развратныхъ и нечестивыхъ. Словомъ: онъ пользуется своимъ богатствомъ такъ, какъ пользуется имъ всякій, кому достается оно безъ труда и кто не опасается растратить его преждевременно и остаться нищимъ, живя открыто и весело,—въ чемъ по суду человѣческому нѣтъ ни порока, ни преступленія, въ чемъ нѣтъ повидимому причины обвинять его.

Но не таковъ, братіе мои, судъ Божій, не такъ судить о дѣлахъ человѣческихъ нелицепріятное слово Божіе. Человѣку этому досталось богатство туне, безъ трудовъ и заслугъ: чтожь оно, какъ не даръ Божій, ниспосланный ему свыше отъ Отца свѣтовъ для того, чтобы оно послужило ему средствомъ къ приобрѣтенію неоскудѣваемаго сопровища на небеси, къ стяжанію царствія Божія и жизни вѣчной? Ибо это есть главная и высшая цѣль, для которой подаются намъ всѣ дары благодати Бо-

жіей, для которой дана намъ и самая жизнь, для которой мы призваны изъ небытія къ бытію и искуплены кровію едиnorodнаго Сына Божія, къ которой направлены всѣ дѣйствія неисповѣдимаго Промысла Божія о насъ. „Того бо есмь твореніе, создани во Христѣ на дѣла благая, да въ нихъ ходимъ, да будемъ сынове Вышняго“, да наследуемъ Его всеблаженное царство. Имѣлъ ли онъ право употреблять данное Богомъ богатство по своей волѣ, по своимъ прихотямъ, для удовлетворенія своихъ плотскихъ желаній, а не по волѣ даровавшаго ему Бога, не по требованію Его святыхъ заповѣдей, не по наставленію Его божественнаго слова? Богатый думаетъ только о плоти своей, о томъ, какъ лучше украсить и напитать ея; а не вспомнилъ о душѣ, для которой болѣе, чѣмъ для тѣла, нужна и духовная пища слова Божія, познаніе единого и истиннаго Бога и посланнаго Имъ для спасенія нашего Иисуса Христа, познаніе воли Божіей о насъ, благой, угодной и совершенной,—потребно и духовное питіе благодати всесвятаго и животворящаго Духа Божія, оживляющей, обновляющей и освящающей нашу душу,—необходимо и одѣяніе благихъ дѣлъ вѣры и благочестія, правды и святости, любви и милосердія, чтобы не явилась она предъ сердцевѣдцемъ Богомъ и окаянною и бѣдною и нищею и нагою, чтобы не принуждена была томиться вѣчнымъ голодомъ и жаждою. Богатый помышляетъ только о томъ, какъ лучше устроить земную жизнь свою, которая дана только на время; а не думаетъ о жизни будущей, которая продлится на всю вѣчность,—о небѣ, куда призываетъ всѣхъ милосердіе и долготерпѣніе Отца небснаго,—объ адѣ, куда изгнаны будутъ всѣ, неисполняющіе заповѣдей Божіихъ, живущіе въ безпечности, безъ страха. Божія, грѣшники. Онъ заботится только о себѣ самомъ, о томъ, какъ лучше, покойнѣе, пріятнѣе и веселѣе провести свою жизнь; а не помышляетъ о Богѣ, которому онъ обязанъ былъ приносить всегда жертву благодаренія, хвалы и славословія, котораго всесвятую волю онъ долженъ былъ исполнять прежде и паче всего; не думаетъ о ближнихъ своихъ, которые по волѣ Божіей имѣютъ полное право на его помощь и благодѣянія, съ которыми онъ обязанъ по закону Божію раздѣлять свои избытки; не слышитъ и не внимаетъ, что говоритъ ему съ неба ущедрившій его земными благами Господь: „тебѣ оставленъ есть нищій, сиру ты

буди помощникъ". Онъ одѣвается къ порфиру и виссонъ, не помышляя о томъ, что многіе изъ братій его не имѣютъ, чѣмъ прикрыть наготу свою, чѣмъ защитить страдальческое тѣло свое отъ стужи и непогоды; онъ пиршествуетъ и пресыщается, не заботясь о томъ, что есть люди — ближніе его, которые не имѣютъ, чѣмъ утолить свой голодъ, для которыхъ крупицы, падающія отъ трапезы его, поймаемыя псами, были бы отрадою и наслажденіемъ; онъ вселится свѣтло, не думая о томъ, что многіе братіе его не могутъ осушить глазъ своихъ отъ слезъ и для которыхъ издержки одного дня его принесли бы утѣшеніе и радость на цѣлые мѣсяцы и можетъ-быть годы, веселятся по вся дни, какъ будто жизнь дана намъ для веселія, а не для благой и полезной дѣятельности, какъ будто не всѣмъ сынамъ Адаимъ, богатъ ли кто или бѣденъ, заповѣдано Богомъ: „въ потѣ лица твоего съѣси хлѣбъ твой; а не трудивыйся ниже да ястъ“.

Премилосердый Господь, не хотяи смерти грѣшника, для испытанія сердца роскошнаго богача и какбы для вызова его на состраданіе, приблизилъ къ нему предметъ по истинѣ достойный милосердія и человѣколюбія, способный возбудить состраданіе и въ самомъ огрубѣвшемъ сердцѣ: предъ вратами дома его лежалъ страдалецъ—нищій, покрытый язвами и струпами, желавшій утолить мучившій его голодъ отъ крупицъ, падающихъ отъ преизобильной его трапезы. Но и этотъ вызовъ остался безъ отзыва въ себялюбивомъ, обуявшемъ въ плотскихъ удовольствіяхъ сердцѣ богатаго; и это достойное слезъ и собогъзнованія зрѣлище не пробудило въ немъ ни малѣйшаго чувства состраданія; и на этотъ зовъ благодати Божіей не послѣдовало съ его стороны ни гласа, ни послушанія. Быть-можетъ не разъ онъ проходилъ мимо несчастнаго, но равнодушный взоръ его съ холодностію отвращался отъ непріятнаго зрѣлища. Такъ сластолюбивая, самоугодливая и плотоугодливая жизнь дѣлаетъ человѣка безсердечнымъ себялюбомъ, неспособнымъ ни къ какому доброму подвигу человѣколюбія, дѣлаетъ сердце его жестокимъ и какъ бы каменнымъ, недоступнымъ для чистыхъ и святыхъ чувствъ любви и милосердія и годнымъ только для огня геенскаго.

Такъ, братіе мои, не одно только недѣланіе зла дѣлаетъ насъ достойными неба. Блаженство царствія Божія есть награда, ко-

торая заслуживается многими подвигами и трудами, дѣлами благими и богоугодными. Говорятъ иные: я не воръ, не грабитель, не прелюбодѣй, не пьяница, — и этимъ успокоиваютъ свою совѣсть. Но какая же въ этомъ заслуга? Если бы ты былъ таковъ дѣйствительно, то былъ бы достоинъ не только гнѣва Божія, но и отвращенія и презрѣнія своихъ же собратій; былъ бы изгнанъ не только изъ царствія Божія, а и изъ общества человѣческаго, подпалъ бы осужденію не только правосудія небеснаго, а и суда земнаго. „Покажи ми вѣру твою отъ дѣлъ твоихъ“, — вотъ чего требуетъ отъ насъ Господь Богъ нашъ! Ты не похищаешь чужаго? Но какъ употребляешь то, что подается тебѣ Богомъ и что также не твое, а Божіе? По волѣ ли Божіей — къ насыщенію алчущихъ, одѣянію наготующихъ, къ упокоенію странныхъ, къ облегченію участи страждущихъ и бѣдствующихъ, или же только на удовлетвореніе своихъ безграничныхъ желаній, своихъ необузданныхъ прихотей, своихъ неудержимыхъ страстей? — Ты на мѣрно не сдѣлалъ несчастнымъ никого? Но помогъ ли несчастному? Утѣшилъ ли плачущаго? Призрѣлъ ли сираго и безпомощнаго? Заступилъ ли обидимаго? Искупилъ ли всажденнаго въ темнину жестокииъ заимодавцемъ? — Ты не сдѣлался прелюбодѣемъ на дѣлѣ? Но соблюлъ ли чистымъ свое сердце? Умертвилъ ли въ себѣ плотскую похоть и вождѣленіе? Ибо и „воззрѣвый на жену во еже вождѣлѣти ея уже любодѣйствова съ нею въ сердцѣ своемъ“, — такъ судитъ объ этомъ Судій міра. Ахъ, братіе мои, слышите-ль, кого отсылаетъ Господь на судъ Своимъ во огнь вѣчный, уготованный діаволу? Не татей и злодѣевъ, не прелюбодѣевъ и пьяницъ, ибо они осуждены уже и прежде суда всеобщаго и мучатся во огни геенскомъ, но тѣхъ, которые не оказали дѣлъ любви и милосердія. „Взалкаехъ“, говоритъ, „и не дасте Ми ясти, возжадахся и не напоисте Мя, страненъ бѣхъ и не введосте Мене, нагъ и не одѣясте Мя, болѣнъ бѣхъ и не посѣтисте Мене, въ темницѣ и не приидосте ко Ми: понеже не сотвористе единому изъ братій Моихъ меньшихъ, ни Ми сотвористе“. И такъ не одна мнимая честность, а истинная добродѣтель драгоцѣнна въ очахъ Божіихъ. Дѣла, одни дѣла вѣры и благочестія, любви и милосердія, — труды, одни труды во славу Божію и на пользу ближнихъ — цѣ-

нятся на судъ Божию: а за жизнь праздную и плотоугодливую, за расточеніе и погубленіе даровъ Божіихъ чего ожидать кромѣ ада?

„Нищъ же бѣ нѣкто именовъ Лазарь.“ Это—другое лице, представляемое въ притчѣ, котораго судьба совершенно противоположна судьбѣ перваго и въ жизни и по смерти. Невидно, чтобы Лазарь избралъ нищету добровольно ради Господа, чтобы имѣлъ когда-либо стяжанія и отрекся отъ нихъ царствія ради небеснаго. Но невидно и того, чтобы онъ самъ былъ виною нищеты своей, чтобы жизнь праздная, расточительная и распутная довела его до нищеты и болѣзни. Нѣтъ, онъ „бѣ нищъ“. Самъ Промыслъ Божій судилъ ему родиться и умереть нищимъ, попустилъ ему подвергнуться неизлѣчимой болѣзни, которая сдѣлала его неспособнымъ снискивать себѣ пропитаніе какимъ бы то ни было трудомъ. Почему и для чего попускаетъ Господь нѣкоторымъ людямъ подвергаться такимъ бѣдствіямъ—это тайна Его божественнаго промысла. Мы знаемъ только, что Господь „всѣмъ хочетъ“ одного—„спастися“; что все земное—богатство и бѣдность, слава и уничиженіе, довольство и скудость, болѣзни и здоровье,—въ рукахъ Промысла Божія суть средства, которыми Онъ ведетъ людей къ покаянію, очищенію и спасенію. Кому, что и когда нужно и полезно,—вѣдаетъ Онъ, всевѣдущій и премудрый. Намъ дано разумѣть только, что земное счастье не всегда есть признакъ благословенія Божія, ибо Господь попускаетъ иногда и сверному свернуться еще въ благѣ чувственныхъ наслажденій и обидящему обидѣть еще, собирая неправедныя стяжанія, какъ угліе огненное на главу свою; что напротивъ, „егоже любитъ Господь, наказуетъ, бьетъ же всякаго сына, егоже пріемлетъ“; что и самые избранные Богомъ, но несвободные, какъ люди, отъ нѣкихъ грѣховныхъ пятенъ, „судими отъ Господа наказуются“ здѣсь, „да не съ міромъ осудятся“ тамъ; что для совершенства самаго праведнаго необходимы испытанія, въ которыхъ бы душа его очищалась отъ всего земнаго, грубаго, грѣховнаго, какъ злато въ горнилѣ. Итакъ болѣзненная нищета Лазаря есть крестъ, ниспосланный ему Господомъ, который самъ по себѣ не есть еще заслуга, но благодушное несеніе его въ духѣ вѣры и упованія на Бога

можетъ быть видѣно въ великую заслугу. Что же дѣлаетъ нищій съ своею нищетою?

„Лежаше предъ враты богатаго гноенъ“. Ничто не показываетъ, чтобъ это мѣсто своего пребыванія онъ избралъ самъ, по своему желанію: безъ сомнѣнія сострадательная рука такихъ же бѣдняковъ, какъ и онъ, не имѣвшихъ чѣмъ помочь ему, привела или принесла его ко вратамъ богатаго въ той надеждѣ, что здѣсь подадутъ ему хоть кусокъ хлѣба и не дадутъ умереть съ голоду. На лицѣ страдальца невидно слѣдовъ зависти къ участи богатыхъ и сильныхъ, непримѣтно чувства озлобленія къ людямъ, которые проходятъ мимо его равнодушно, не только не оказывая ему участія и состраданія, но и не обращая на него вниманія. Изъ устъ его не слышно ни слова ропота и огорченія, ни даже стона страданія. Онъ чувствуетъ надъ собою персть Божій и позорно смиряется подъ крѣпкую Его руку. Онъ вѣруеть, что и болѣзнь и нищета постигли его по волѣ Божіей, и смиренно покоряется сей всесвятой и всеовершенной волѣ, почитая себя недостойнымъ лучшей участи. Онъ вѣдаетъ, что крестъ сей посланъ ему отъ Бога, и благодушно несетъ его въ живомъ упованіи милости Божіей и воздаянія за гробомъ. Предъ глазами его домъ роскошнаго богача; онъ видитъ его великолѣпныя палаты и изысканныя пиршества, слышитъ звуки веселія и ликованій: но ничто видимое и слышимое не возмущаетъ внутренняго покоя смиренной души его, предавшей себя всецѣло волѣ Божіей; ничто не возбуждаетъ въ немъ ни горькаго чувства зависти, ни тяжелаго слова ропота на судьбу свою. „Лежаше предъ враты богатаго гноенъ“.

Но вотъ и въ этомъ безстрастномъ по видимому сердцѣ пробуждается желаніе: „и желаше насытитися отъ крупиць, падающихъ отъ трапезы богатаго“. Безъ этого, братіе мои, мы не знали бы, что этотъ страдалецъ такой же человекъ, какъ и всѣ мы; что и его тѣло способно живо чувствовать и муки голода и жестокость болѣзни, и его душа и сердце также глубоко поражаются тяжестью страданій, также имѣютъ нужду въ облегченіи и упоеніи. Но какъ чисто, законно и безгрѣшно его желаніе! Онъ желаетъ не роскошныхъ яствъ богатаго, но крупиць хлѣба, падающихъ со стола его; желаетъ не пресыщенія и наслажденія, а только утоленія мучившаго его голода; жела-

еть не по прихоти, а по необходимой потребности жизни. Но онъ не скорбитъ и не ропщетъ, не наполняетъ воздуха жалобами и воплями, когда во всемъ домѣ отъ господина до послѣдняго слуги не нашлось человѣка, который подастъ бы ему кусокъ хлѣба: „и никтоже даеше ему“. Онъ доволенъ повидимому и тѣмъ, что уличные псы оказываютъ ему, какъ могутъ, свои услуги: „но и пси приходяще облизаху гной его“. Тяжело, братіе мои, терпѣть и тогда, когда сами бываемъ причиною своихъ страданій; горько переносить скорби и тогда, когда есть скорбящіе и утѣшающіе; тягостно терпѣть нищету и тогда, когда не оставляетъ насъ надежда на помощь ближнихъ; несносно страдать въ болѣзни и тогда, когда есть помощь врача и есть надежда исцѣленія: но терпѣть безвинно, страдать безропотно, когда не встрѣчаешь не только состраданія и утѣшенія, но и одного пріязненнаго взора; не роптать и не сѣтовать, когда холодность и презрѣніе людей прилагаютъ скорбь на скорбь и къ болѣзни болѣзнь; терпѣть смиренно и благодушно, не видя и не надѣясь конца своимъ страданіямъ, кромѣ смерти: какою подвигомъ можетъ быть выше сего подвига? Какая добродѣтель достойнѣе вѣнца небеснаго?

Но всему на этомъ свѣтѣ есть конецъ. Насталъ этотъ конецъ и страданіямъ нищаго и веселію богатаго. „Бысть же умрети нищему“, а съ этимъ кончились и его болѣзни и его страданія: ничто уже земное не возмутитъ души его, освободившейся изъ этой срадной и скорбной темницы плоти; на небѣ онъ срѣтитъ одно блаженство и радость вѣчную; тамъ „отъиметь Господь всякую слезу отъ очю его“, и всѣ скорби земныя „не помянутся ктому“. Нищій умираетъ прежде богатаго; потому что Господь, попускающій искушенія рабамъ Своимъ, не попускаетъ имъ „искуситися паче, нежели могутъ понести“, но восхищаетъ ихъ отъ міра лукаваго, „да не злоба измѣнитъ разума ихъ“, или „лестъ прельститъ душу ихъ“. Богатый переживаетъ нищаго; потому что милосердіе Божіе долготерпѣливо ожидаетъ покаянія грѣшниковъ, доколѣ не придутъ они въ самую глубину золь, откуда одинъ только выходъ—во глубину ада. Евангеліе не говоритъ, что случилось съ тѣломъ нищаго. Безъ сомнѣнія оно оставалось нѣсколько времени предъ вратами богатаго—для послѣдняго испытанія, не вызоветъ ли хотя это зрѣлище

какого-либо человѣческаго чувства въ зачерствѣвшемъ его сердцѣ; ибо погребеніе убогихъ и въ Вѣтхомъ завѣтѣ почиталось великою добродѣтелію милосердія, которою угодилъ Богу праведный Товитъ. Но очищенная страданіями душа Лазаря принята была чистыми руками св. ангеловъ и отнесена ими на лоно Авраамово, т.-е. въ то мѣсто блаженства вѣчнаго, гдѣ упокоиваются, вмѣстѣ съ своимъ праотцемъ, истинныя чада Авраама по вѣрѣ и духу: „бысть же умрети нищему и несену быти ангелы на лоно Авраамово“.

Исполнилось наконецъ время долготерпѣнія Божія и къ богатому: „умре же и богатый“.

Всѣ богатства и вся знатность не защитили его отъ смерти; всѣ пиры и веселіе не продлили жизни его далѣе положеннаго ей предѣла. „Умре и погребоша его“, конечно съ подобающимъ великолѣпіемъ и славою. Пышность и блескъ, сопровождавшія его въ продолженіе жизни, сопровождали и въ могилу. И еще разъ бездыханное тѣло его облелось въ любимую порфиру и виссонъ, но уже для того, чтобы вмѣстѣ съ ними превратиться въ тлѣніе и прахъ. И еще разъ раздались гласы тимпановъ и ликовъ, но уже не веселымъ, а печальнымъ тономъ, какъ бы въ предвѣстіе печальной участи, ожидающей его за гробомъ. И еще разъ, но уже въ послѣдній, дорогая колесница провезла тѣло его по стогнамъ града, какъ бы для того, чтобы проповѣдать предъ всѣми давно нареченную Соломономъ истину о всемъ земномъ и временномъ: „суета суетствій, всяческая суета“.

Но какая вдругъ ужасная перемѣна! Еще не успѣли окончить пышнаго погребенія богатаго на землѣ, а душа его—уже въ другомъ мірѣ. Вмѣсто роскошнаго дома является во адъ; вмѣсто пышныхъ одеждъ облагается пламенемъ; вмѣсто пресыщенія избранными яствами и питіями, терпитъ страшную, невыносимую жажду; вмѣсто непрестающаго веселія, подвергается нескончаемымъ страданіямъ и мукамъ. „Во адъ же, сый въ мукахъ, возведь очи свои“. Тутъ-то несчастный въ первый разъ обратилъ взоръ свой къ небу; и чтожь увидѣлъ? „Узрѣ Авраама издалеча“. И онъ—погибшій теперь—былъ сыномъ Авраама, но сдѣлался самъ, по своему злому произволению, недостойнымъ своего праотца, не стяжавъ его добродѣтелей. И ему было обѣщано царство, обѣтованное Аврааму и сѣмени

его, но онъ отпалъ отъ вѣры Авраамовой, обезчестилъ имя его своею нечестивою жизнію, и вмѣсто обѣщаннаго царства наслѣдовалъ адъ. Но въ довершеніе своего отчанія, онъ видитъ на лонѣ Авраамовомъ Лазаря,—бѣднаго Лазаря, на котораго не хотѣлъ и взглянуть въ земной своей жизни, отъ котораго отворачивался съ презрѣніемъ и отвращеніемъ, котораго считалъ за ничто. Такъ, мученія грѣшниковъ, страшныя сами по себѣ, усугубляются еще видѣніемъ блаженства праведниковъ,—тѣхъ смиренныхъ праведниковъ, которыхъ они презирали въ земной жизни, надъ которыми глумились и издѣвались, которыхъ почитали отребіемъ міра, которые служили имъ въ поправіе.

Правда, мученія ада вразумили повидимому несчастнаго богача; онъ прибѣгаетъ къ помощи того самаго Лазаря, котораго прежде презиралъ и гнушался. „Отче Аврааме, возопиъ онъ изъ ада, помилуй мя и послѣ Лазаря, да омочить конецъ перста своего въ водѣ, и устудитъ языкъ мой, яко стражду во пламени семъ“. Но это вразумленіе уже поздно; по смерти нѣтъ уже покаянія и невозможно исправленіе того, что содѣяно на землѣ,—для этого нужно бы возвратиться опять на землю; двери милосердія и долготерпѣнія Божія затворились и не отверзутся во всю вѣчность,—и никто не придетъ на помощь страждущему въ адѣ; между прославленными праведниками и осужденными грѣшниками—непроходимая бездна, которой переступить невозможно. „Между нами и вами пропасть велика утвердися; яко да хотящіи прійти отсюду къ вамъ не возмогутъ, ни иже оттуду къ намъ приходятъ“: вотъ, что сказалъ Авраамъ на мольбы богачаго. Такъ, всѣ вопли и жалобы несчастныхъ узниковъ ада не будутъ услышаны; ибо нѣтъ другаго Искупителя, который сошелъ бы къ нимъ во адъ, кромѣ единаго Ходатая Бога и человѣковъ Иисуса Христа, котораго они сами отвергли своею жизнію и дѣлами, котораго божественнаго слова не слушали и не исполняли въ земной своей жизни. Имъ только напомнить ихъ собственное безразсудство, по которому они сами своею жизнію и дѣлами опредѣлили свою участь; имъ поставятъ предъ очи непреложный законъ правды Божіей, по которому каждый получаетъ свое по заслугамъ, каждому воздастся по дѣломъ его. „Чадо, помини, яко воспріялъ еси благая твоя въ животѣ, и Лазарь такожде злая.“ Несчастный можетъ-быть желалъ бы истре-

бить изъ своей памяти все, что было въ земной его жизни; но ему говорятъ: „помяни“. Ты прилѣпился всѣмъ сердцемъ къ своему, земному богатству, — и оно не было отнято отъ тебя. Ты всѣмъ сердцемъ желалъ наслажденій чувственныхъ; — и они были даны тебѣ въ изобиліи. Ты искалъ и желалъ одного — плотскихъ удовольствій и веселія, — и наслаждался ими во всю жизнь свою. Ты не желалъ и не искалъ сокровищъ небесныхъ, — они и не даны тебѣ. Ты не помышлялъ о вѣчномъ блаженствѣ праведныхъ, не трудился для наградъ небесныхъ, — и осудилъ самъ себя на лишеніе смѣхъ наградъ и онаго блаженства: „воспріялъ еси благая твоя въ животъ твоимъ“. Лазарь напротивъ не искалъ мірскихъ удовольствій и утѣхъ, — и не видѣлъ ихъ во всю жизнь свою. Онъ готовъ былъ претерпѣть все для царствія небеснаго, — и терпѣлъ въ продолженіе всей жизни нищету и болѣзнь. Съ вѣрою и упованіемъ онъ предавалъ себя всецѣло волѣ Божіей, — и Господь помиловалъ его милостію вѣчною. Всѣмъ сердцемъ возжелалъ и искалъ онъ единаго — вѣчной жизни съ Господомъ, — это самое и дано ему: „нынѣ же здѣ утѣшается, ты же страдаеши“. Каждому дано свое; каждый получилъ то, чего искалъ и чего достоинъ по дѣламъ своимъ. Торжество милости и правды Божіей — полное и совершенное!

Такова, братіе мои, тайна жизни нашей, настоящей и будущей! Блаженъ, кто и при богатствѣ и знатности навькнетъ смиренію и нищетѣ духовной, — и среди изобилія претерпитъ алчбу и жажду воздержанія и поста, — и при довольствѣ не ищетъ покоя и веселія, но усердно трудится во славу Божию и для блага своихъ ближнихъ; кто употребляетъ свои стяжанія по волѣ Божіей — къ насыщенію алчущихъ и жаждущихъ, къ облегченію и упокоенію страждущихъ, къ призрѣнію сирыхъ и безпомощныхъ, къ снабденію храмовъ Божіихъ. Но сугубо несчастенъ тотъ, кто въ бѣдности и несчастіи не умѣетъ укрѣпить себя христіанскимъ мужествомъ и терпѣніемъ, живымъ упованіемъ на Бога и преданностію всесвятой волѣ Его; кто въ нищетѣ и убожествѣ доходитъ до ропота и озлобленія, до зависти и ненависти къ ближнимъ, до пороковъ и преступленій, до наглости и распутства. И самый вѣрстъ земныхъ страданій не спасетъ его. Аминь.

НАТУРАЛИСТЪ УОЛЛЭСЪ,

ЕГО РУССКІЕ ПЕРЕВОДЧИКИ И КРИТИКИ *).

(По поводу переводовъ книги Уоллэса: *Естественный подборъ* 1878 г.).

VI.

Логиченъ ли Уоллэсъ допуская участіе высшего Существа въ происхожденіи человѣка и по видимому отрицая это участіе въ развитіи растительныхъ и животныхъ организмовъ?

Въ заключеніе нашего послѣдняго труда мы обѣщались сдѣлать самыя краткія необходимыя замѣчанія относительно качества взглядовъ самого Уоллэса. Говоря это, мы имѣли въ виду одинъ важный пробѣлъ въ общемъ ученіи Уоллэса о развитіи органической жизни. Исполняемъ обѣщаніе, вытекающее изъ безпристрастнаго отношенія и къ самому Уоллэсу и изъ уваженія къ послѣдовательному, неуклоняющемуся отъ неизбѣжныхъ выводовъ, мышленію.

Какъ мы видѣли, Уоллэсъ со всей рѣшительностью отрица-

*) См. ноябр. и дек. кн. „Правосл. Обзорнія за 1878 г. и янв. и февр. кн. текущего года.

еть на неоспоримыхъ, по нашему мнѣнію, научныхъ основа-
 яхъ мысль Дарвина и его некритичныхъ послѣдователей о про-
 исхожденіи челоѣка отъ животныхъ путемъ только однихъ на-
 туральныхъ факторовъ и объ отсутствіи *существенной*, а не ко-
 личественной только, разницы между челоѣкомъ и животными.
 Отважившись на благородное отреченіе отъ несостоятельнаго
 ученія о челоѣкѣ въ виду даже самыхъ ярыхъ нападеній и
 оскорбленій, ожидавшихъ его, Уоллэсъ является не консервато-
 ромъ и обскурантомъ, какъ многіе ошибочно думаютъ, а дѣй-
 ствительнымъ либераломъ въ отношеніи къ установившемуся
 среди *большинства* натуралистовъ на вѣру принятому воззрѣ-
 нію и подлиннымъ рационалистомъ въ истинномъ смыслѣ этого
 слова, признающимъ не ходячія воззрѣнія за одну ихъ распро-
 страненность и „современность“, а наиболѣе удовлетворяющія
 надлежаще понятымъ даннымъ научнымъ и строго логическому
 мышленію. На самомъ же дѣлѣ являлись и являются консерва-
 торами и обскурантами ученые и ихъ сторонники, держащіеся,
вопреки фактамъ и логикѣ, доктрины Дарвина. И уже потому одно-
 му въ этомъ отношеніи Уоллэсъ является челоѣкомъ истинно
 передовымъ и представителемъ разума, что противоположное
 его ученію воззрѣніе на происхожденіе и природу челоѣка бы-
 ло и есть достояніемъ большинства дикихъ народовъ, которые,
 если брать дѣло въ его существѣ, а не въ орнаментахъ, за цѣ-
 лья тысячелѣтія до Дарвина и его послѣдователей являлись
 дарвинистами по своимъ понятіямъ о природѣ челоѣка и жи-
 вотныхъ и о происхожденіи ихъ. Честь „*земляного*“ открытія,
 что челоѣкъ и животныя не различаются качественно и что
 тотъ и другія имѣютъ одну генеалогію, принадлежитъ собствен-
 но дикарямъ, отъ которыхъ путемъ традиціи такое воззрѣніе
 получено и Дарвиномъ. Почему и какъ дикари могли придти къ
 такому воззрѣнію, это очень хорошо объясняется Д. Н. Ану-
 чиннымъ въ предисловіи къ ряду статей его подъ заглавіемъ:
 „антропоморфныя обезьяны и низшіе типы челоѣчества“ на-
 печатанныхъ въ сборникѣ „*Природа*“ за 1874 и 1875 годы. Мы
 имѣемъ особую нужду привести слова г. Анучина объ этомъ
 предметѣ. Главное объясненіе существующаго у дикарей воз-
 зрѣнія на челоѣка и животныхъ заключается, говорить г. Ану-

чинъ, въ неразвитости дикарей, въ ограниченности ихъ понятій, въ ихъ невѣжествѣ относительно себя и окружающей ихъ природы, въ ихъ неспособности къ анализу и критикѣ. Дикарь въ каждомъ предметѣ схватываетъ только то, что производитъ на него наибольшее впечатлѣніе, часто опуская при этомъ изъ виду многія изъ наиболее существенныхъ, но не различаемыхъ его сознаниемъ особенностей. Притомъ, очень часто у него не достаетъ силы связать свои отрывочныя понятія и свести ихъ въ одно сколько-нибудь цѣлостное и логическое представленіе. Подобно ребенку, дикарь въ состояніи удовлетвориться первымъ попавшимся отвѣтомъ на какой-либо случайно явившійся у него вопросъ, и лѣнивый умъ его не чувствуетъ потребности да и не умѣетъ отнестись къ нему критически и подвергнуть его логическому обсужденію. Немногихъ аналогій ему достаточно уже большей частью для того, чтобы установить тождество немногихъ совпаденій или послѣдовательностей, чтобы объяснить причинность явленій какихъ-либо ¹⁾. Замѣтимъ съ своей стороны, что эта же неспособность къ анализу явленій и понятій, привычка отъ кажущихся сходствъ между предметами заключать къ ихъ природному тождеству, неумѣнье заглянуть за поверхность предметовъ и явленій и различать послѣдовательное чередованіе явленій отъ ихъ причины объясняютъ, почему и среди ученыхъ европейцевъ ухитряются находить у животныхъ не только любознательность и т. под., но даже проявленія религіознаго, нравственнаго и эстетическаго чувства и на этомъ и подобныхъ ему основаніяхъ производить человѣка отъ животныхъ. Но если возрѣніе Дарвина и его единомышленниковъ на природу и происхожденіе человѣка составляетъ собственно результатъ открытій, честь которыхъ принадлежитъ дикимъ племенамъ, этого вовсе нельзя сказать о взглядѣ Уоллеса. Взглядъ

¹⁾ Стр. 198—200 въ 1 кн. за 1874 г. Рекомендуемъ читателю ознакомиться съ изложенными г. Анучинымъ возрѣніями дикихъ народовъ и научно неразвитыхъ людей вообще относительно указаннаго предмета. Читатель увидитъ не только сходство, но даже *поразительное тождество* между весьма многими мыслями Дарвина и его послѣдователей касательно тѣхъ или другихъ проявленій жизни животныхъ и человѣка и съ другой стороны, мыслями дикарей...

этого послѣдняго явился съ наибольшимъ развитіемъ цивилизаціи и культуры въ человѣческомъ родѣ, послѣ длиннаго ряда побѣдъ человѣка надъ природою, послѣ выработки способности къ болѣе изощренному и углубляющемуся наблюденію предметовъ и явленій, къ анализу и различенію ихъ, послѣ достаточнаго развитія въ человѣкѣ самосознанія и самоопредѣленія ²⁾. Взглядъ, раздѣляемый Уоллэсомъ, имѣетъ органическую связь съ несовершеннѣйшими религиозными, нравственными, эстетическими, юридическими, политическими и другими воззрѣніями и идеалами человѣчества. Послѣ этого неужели еще можетъ быть вопросъ о томъ, на сторонѣ какого изъ этихъ двухъ воззрѣній находятся элементы дѣйствительно дряхлаго консерватизма и обскурантизма?! И если бы кто-нибудь сказалъ намъ, что взглядъ дикарей иногда раздѣлялся, а особенно теперь раздѣляется людьми, повидимому много знающими и рвущимися къ прогрессу, то это нисколько не заставляло бы давать иной отвѣтъ на этотъ вопросъ. Въ этомъ случаѣ похвальное единомысліе этихъ людей съ дикарями было бы не плодомъ дальнѣйшаго развитія знаній и здраваго мышленія, а равно основанныхъ на нихъ порывовъ къ лучшему будущему, но единственно плодомъ такихъ общихъ воззрѣній на природу и сущность высшаго бытія, на происхожденіе міра и т. д., которыя опять-таки по своей генеалогіи восходятъ къ временамъ первобытнаго человѣка и къ ступенямъ вообще низшаго развитія человѣческой мысли. Воспринявъ эти крайне ветхія и отжившія общія воззрѣнія, человѣкъ принудительно и логически-неизбѣжно, вопреки даннымъ

²⁾ Говоря это, мы намѣренно становимся на ходячую среди большинства нымѣйшихъ (въ особенности натуралистовъ) ученыхъ точку зрѣнія. О самомъ первоначальномъ состояніи человѣка мы имѣемъ *достаточныя разумныя* основанія думать иначе, чѣмъ думаетъ большинство современныхъ ученыхъ и ихъ адептовъ... Здѣсь же считаемъ мы должнымъ замѣтить, что прое. Мечниковъ, излагая въ вышеупомянутой статьѣ разные взгляды на природу человѣка, представилъ въ совершенно невѣрномъ и искаженномъ видѣ взглядъ собственно-христіанскій на тотъ же предметъ (стр. 545—548) Слѣдуетъ думать, что и для натуралиста не излишне *хоть нѣсколько* узнать выходящіе изъ круга его специальности предметы, о которыхъ онъ собирается говорить печатно. Въ противномъ случаѣ молчаніе объ этихъ предметахъ было бы болѣе добросовѣстнымъ дѣломъ.

науки и развитому строгому мышленію, приходитъ къ мысли объ одинаковости природы человѣка и животныхъ и т. д. Значить, здѣсь та же предзанятость воззрѣній, обращенная къ временамъ отсутствія культуры и цивилизаціи, или только-что еще первыхъ шаговъ ея колеблющихся въ сторону къ прошлому.

Будучи выраженіемъ воззрѣній, принадлежащихъ временамъ, сравнительно съ первобытными, несоизмѣримо высшимъ по характеризующему ихъ развитію цивилизаціи и культуры, взглядъ Уоллеса *по тому самому* стоитъ и долженъ стоять на пути къ полному сближенію со всей суммою основныхъ *общехристіанскихъ* теоретическихъ, а слѣдов. и нравственныхъ воззрѣній. Не это ли, спросимъ, обстоятельство и составляетъ *главную* причину ярыхъ нападеній на Уоллеса? Какъ высоко разумно, научно и нравственно это всяческое отрещиваніе отъ христіанства, доходящее до отреченія отъ всякой логики и научныхъ теоретическихъ данныхъ, какъ скоро эти послѣднія ведутъ неизбежно къ нему!.. Какъ всѣми мѣрами не противиться обращенію въ христіанство, когда оно имѣетъ тенденцію столь многое въ насъ обуздывать и къ столь многому прямо обязывать? А что взглядъ Уоллеса, послѣдовательно проведенный, дѣйствительно ведетъ къ полному сближенію съ коренными общехристіанскими теоретическими, а стало-быть и нравственными идеями, это, по нашему убѣжденію, выше всякаго сомнѣнія. Въ самомъ дѣлѣ, если несомнѣнно существуетъ высшій Разумъ и высочайшая Воля, т.-е. Богъ—личное безконечное и абсолютно-совершенное Существо, которое направляло естественные факторы природы къ произведенію человѣка и дало этому послѣднему то, чего природа не могла дать, то есть ли какія-нибудь раціональныя, а слѣд. и научныя основанія остановиться только на этомъ и дальше не дѣлать ни одного шага? Конечно, не можетъ быть *основательно* указано отсутствіе этихъ основаній. Если человѣкъ вызванъ къ бытію особымъ воздѣйствіемъ высшаго Существа, то могло-ли какъ-нибудь иначе возникнуть безъ творческаго акта, само собою, самое первое какое бы то ни было конечное бытіе? Очевидно, нѣтъ. Этого не только не отрицаетъ, но это прямо предполагаетъ и указываетъ Уоллесъ. Мысль Уоллеса, что вся вселенная проникнута разумомъ и волей и что самая матерія можетъ и должна быть считаема про-

дуктомъ высшей разумно-свободной Силы²⁾, заставляетъ думать, что по его взгляду не только какое-нибудь элементарное матеріальное бытіе, но и *основа* органическаго и животнаго бытія исходятъ изъ творческаго акта высшаго Существа. И если самъ Дарвинъ не только не отрицалъ, но и положительно признавалъ рядомъ конечно съ созданіемъ матеріи сотвореніе Богомъ нѣсколькихъ первичныхъ растительныхъ и животныхъ формъ, отъ которыхъ затѣмъ будтобы путемъ однихъ естественныхъ дѣятелей и развила вся существующая теперь органическаая жизнь включительно съ человѣкомъ, то Уоллэсъ не только не могъ оспоривать этого, но и пошелъ дальше Дарвина, будучи, по нашему мнѣнію, гораздо болѣе этого послѣдняго логичнымъ и философски-сообразительнымъ. Но если Уоллэсъ признавалъ творческую дѣятельность Бога, не только въ актахъ происхожденія матеріи и основъ растительно-животнаго царства, но и въ актѣ происхожденія и особаго организованія человѣческой породы, то твердо и съ благороднымъ мужествомъ заявленное имъ открытое признаніе особенно творческо-промыслительной дѣятельности Бога въ происхожденіи и организаціи человѣка ведетъ за собою съ логической необходимостью признаніе и многоаго другаго относительно судьбы человѣка и дѣйствія въ нихъ сотворившаго его Существа. И прежде всего, на какомъ *дѣйствительно-раціональномъ* основаніи Уоллэсъ признавалъ бы, что общее тѣлесное и духовное состояніе первыхъ самыхъ людей было ниже состоянія человѣка, о которомъ мы можемъ судить по ископаемымъ остаткамъ слѣдовъ его существованія, или ниже состоянія дикихъ теперешнихъ племенъ? Такого основанія не должно даже быть кромѣ *пустыхъ* ссылокъ на теоретически, но не опытно *придуманнныя* идеи, по которымъ будто бы развитіе человѣчества непременно *должно* начинаться отъ самаго грубаго животнаго состоянія и постепенно, безъ *всякихъ* возвратовъ назадъ и безъ *всякихъ* скачковъ впередъ, восходить къ болѣе и болѣе высшему состоянію. Развѣ въ *такихъ* вещахъ, о *которыхъ* мы говоримъ, слѣдуетъ допускать какія-либо „должно?“ Въдѣ этого рода идея о законахъ человѣческаго

²⁾ Естественный подборъ; стр. 404 и др.

развитія есть *не иное* что, *нѣтъ только* логическій выводъ изъ Гегелева пантеистическаго представленія о саморазвивающейся во всеѣхъ мировыхъ процессахъ его абсолютной идеи. Не говоря уже объ очевидной и теперь общепризнанной несостоятельности Гегелева ученія о какой-то самораскрывающейся въ мировыхъ процессахъ идеи, а слѣдовательно о несостоятельности и сдѣланнаго изъ этого вывода о *необходимой и ненарушимой* постепенности и непрерывности *поступательнаго* развитія человечества, Уоллесъ потому уже *долженъ* (здѣсь это „должно“ вполне уместно) иначе, чѣмъ бессознательные гегельянцы-натуралисты, смотрѣть на процессъ развитія человечества, что а) онъ абсолютному бытію усваиваетъ видимо элементы личнаго существованія, несомнѣннаго съ пантеистическимъ представленіемъ о немъ и съ вытекающими отсюда гегелевскими предзнаніями воззрѣніями на законы человѣческаго развитія, и что б) онъ самъ допускаетъ, *вопреки этимъ гегелевскимъ законамъ*, крутой скачекъ отъ животнаго къ человѣку; стало быть, если кто, то прежде всего и болѣе всего Уоллесъ не имѣетъ съ своей точки зрѣнія рациональнаго основанія утверждать, будто бы первые самые люди были въ духовно-тѣлесномъ отношеніи непремѣнно ниже послѣдующихъ поколѣній. Да и съ Дарвиновой точки зрѣнія, если ее понять глубже и очистить отъ нелогическихъ наростовъ и примѣсей, нельзя *ничего* сказать противъ того, что самые первые люди могли быть выше даже многихъ изъ теперешнихъ людей, силѣющихся по крайней мѣрѣ по своему образу жизни ниже и ниже спускаться многихъ животныхъ... Но оставимъ Дарвина. Дѣйствительная исторія свидѣтельствуетъ, что развитіе человѣческаго рода шло и идетъ зигзагами или искривляющимися путями, при чемъ нѣрѣдко за подъѣмомъ прогресса являлись и являются періоды *возвращенія* къ пережитымъ весьма низкимъ ступенямъ жизни. Палеонтологія открываетъ слѣды такой культуры у нѣкоторыхъ угасшихъ первобытныхъ человѣческихъ племенъ, какой нѣтъ не только у современныхъ дикарей, но и у живущихъ историческихъ опустившихся народовъ. Имѣя же въ виду признаніе Уоллесомъ бытія высшаго Существа, которое не можетъ быть инымъ, какъ только всесовершеннымъ, а слѣд. производящимъ *одно* нормальное, никакъ нельзя думать, кромѣ указанныхъ основаній и въ силу этого новаго, чтобы этотъ точный

и логичный мыслитель былъ противъ истинно-христіанскаго понятія о первоначальномъ состояніи самыхъ первыхъ людей. Не только по этому одному, но и по той причинѣ, что Уоллэсъ допускаетъ въ человѣкѣ бытіе самостоятельнаго духовнаго принципа, предполагающаго вмѣстѣ съ разумомъ и свободную волю, обнаруженія которой онъ указываетъ даже въ грубѣйшихъ дикаряхъ, англійскій мыслитель натуралистъ ничего не можетъ имѣть и противъ истинно-христіанскаго (объ искаженіяхъ его не должно быть и здѣсь, какъ и вездѣ, рѣчи: исказить можно что угодно) ученія о паденіи прародителей и о послѣдствіяхъ этого паденія, изъ которыхъ унаслѣдованіе всеми потомками *склонности* ко злу прямо даже должно требоваться теоріей Дарвина. Разъ призналъ Уоллэсъ творческо-промыслительный *особый* актъ Бога въ отношеніи къ человѣку, обязавъ себя тѣмъ признать и все только-что нами указанное, онъ съ своей дѣйствительно-научной точки зрѣнія не долженъ идти и—думаемъ, не идетъ противъ истинно-христіанскаго ученія объ *особомъ* промысленіи Бога о человѣкѣ. И самое воплощеніе Сына Божія не можетъ быть не признано Уоллэсомъ, какъ скоро онъ останется вполне послѣдовательнымъ мыслителемъ. Фактъ воплощенія можетъ быть отрицаемъ и обыкновенно отрицается только пантеистами, матеріалистами и деистами единственно во имя ихъ предзанятыхъ несостоятельныхъ представленій объ абсолютномъ бытіи и во имя вытекающихъ отсюда, предзанятыхъ же представленій о всемъ остальномъ. Кто же, какъ Уоллэсъ, своимъ представленіемъ о высшемъ Существовѣ, обоснованнымъ научно, ниспровергаетъ не только матеріалистическое и пантеистическое предразсудочное представленіе объ абсолютномъ, но и расходится съ деизмомъ, признавая вопреки ему преднамѣренное направленіе Богомъ законовъ органическаго развитія и привнесеніе въ міръ новыхъ элементовъ и формъ бытія, тотъ по меньшей мѣрѣ не въ правѣ противиться христіанскому ученію о воплощеніи и о его цѣли. Съ точки зрѣнія научной ничего нельзя сказать противъ возможности и дѣйствительности воплощенія Сына Божія и противъ результатовъ этого воплощенія. Говоря по совѣсти, мы знакомились и знакомимся съ литературою, въ которой спеціально можно видѣть всѣ доводы, какіе обыкновенно выстав-

ялись и выставляются и противъ христіанскаго ученія о воплощеніи, но, — говоримъ открыто съ готовностью въ случаѣ нужды печатно доказывать нашу мысль, — эти доводы во всей ихъ совокупности *ничего* подлинно-научнаго и вполне рациональнаго не заключаютъ въ себя ⁴⁾, служа для размышляющихъ людей только въ укрѣпленію ихъ христіанскихъ воззрѣній. Въ основѣ всѣхъ этихъ доводовъ и въ существѣ постановки ихъ лежитъ какая-либо предрасудочная, еще древнимъ индійскимъ философамъ известная, матеріалистическая, пантеистическая или грубо-реалистическая идея относительно абсолютнаго бытія. Несостоятельность этихъ доводовъ соразмѣрна съ несостоятельностью этой идеи. Да и въ самомъ дѣлѣ, чѣмъ съ научной точки зрѣнія: резоннѣе ученіе проф. Вагнера о его чудодѣйственной протоплазмѣ христіанскаго ученія о воплощеніи и его слѣдствіяхъ? Тутъ даже и сравненій быть не можетъ. Что новѣйшіе выводы естествознанія могутъ *гармонически* уживаться рядомъ съ признаніемъ возможности и дѣйствительности воплощенія, это ни малѣйшему не подлежитъ сомнѣнію. Въ этомъ отношеніи весьма знаменателенъ примѣръ одного изъ извѣстнѣйшихъ натуралистовъ нашего времени, о которомъ тюбингенскій университетъ въ лицѣ своего канцлера заявилъ при гробѣ его слѣдующее: „съ нимъ унесенъ въ могилу одинъ изъ умнѣйшихъ естествовѣдцовъ всѣхъ временъ и одно изъ первыхъ украшеній нѣмецкой науки“ ⁵⁾. Разумѣемъ знаменитаго натуралиста, указавшаго теоретической физикѣ и вообще міровѣдѣнію новые пути своимъ открытіемъ „закона сохраненія силы“ и „механическаго эквивалента теплоты“ — Юлія Роберта Майера, умершаго въ мартѣ прошлаго года. Будучи глубокимъ знатокомъ и страстнымъ любителемъ естествознанія, а вмѣстѣ съ тѣмъ замѣчательнымъ мыслителемъ, Майеръ, именно по этому самому, вмѣсто обоготворенія протоплазмы признавалъ и открыто исповѣдывалъ напр. въ своихъ *естественно-научныхъ чтеніяхъ* бытіе Бога, какъ

⁴⁾ Возьмите хотя бы то, что говоритъ Фейербахъ объ этомъ и другихъ предметахъ (см. стр. 86 — 105 и др. въ сочиненіи: *Das Wesen des Christenthums*). Его бессильныя нападенія на это ученіе христіанское скорѣе для разумныхъ служатъ лишнимъ противъ прежнихъ доводовъ въ пользу христіанства...

⁵⁾ См. № 48 *Церковнаго Вѣстника* за прошлый годъ на стр. 2 и 3.

Творца и Промыслителя міра. Что покойной Майеръ не видѣлъ *никакого* антагонизма между своими строго-научными воззрѣніями по естествознанію и съ другой стороны—раціональнымъ признаніемъ возможности и дѣйствительности воплощенія, это видно изъ того уже одного, что онъ и свою борьбу противъ материализма велъ повинуваясь слѣдующимъ великимъ и святымъ словамъ Спасителя: *всякаго, кто исповѣдастъ Меня передъ людьми, исповѣдую и Я передъ Отцемъ Моимъ небеснымъ* (Матѣ. 10, 32). Не видимъ никакихъ оснований и къ тому, чтобы Уоллэсъ, оставаясь послѣдовательнымъ и строгимъ въ логическомъ отношеніи, могъ идти противъ признанія раціональныхъ основъ въ собственномъ взглядѣ для христіанскаго ученія и о воплощеніи. Что касается бытія высшихъ духовныхъ существъ кромѣ человѣка, то это Уоллэсъ имѣлъ случай даже доказывать, хотя и въ видѣ краткихъ умозаключеній. При этомъ конечно нельзя не сказать, что онъ въ *противорѣчіе* съ основнымъ своимъ взглядомъ, говоря объ этомъ, склоняется къ спиритизму. Но это—не болѣе какъ непослѣдовательность, которая сама по себѣ не имѣетъ *ничего* общаго съ признаніемъ реальности бытія духовнаго высшаго міра. Спиритическими только своими убѣжденіями, по скольку они примѣшивались *механически* къ основнымъ его воззрѣніямъ, Уоллэсъ и отклонился отъ чисто-христіанскихъ воззрѣній по вопросу о бытіи духовнаго міра,—воззрѣній враждебныхъ спиритизму какъ *доктрины*, понимаемой въ ея цѣльности. Поскольку Уоллэсъ признавалъ самостоятельность духовнаго начала въ человѣкѣ, особую духовную организацію человѣка съ ея религіозными, нравственными и эстетическими стремленіями, незнающими предѣла своему удовлетворенію, духовный порядокъ вещей и бытіе высшаго Существа, постольку Уоллэсъ, будучи послѣдовательнымъ, не долженъ по своимъ воззрѣніямъ, дальше и дальше логически проведеннымъ, имѣть особое отъ истинно-христіанскаго представленіе о послѣдней конечной цѣли человѣческой жизни и о посмертной судьбѣ его. Словомъ, ученіе Уоллэса касательно самобытности духовнаго начала, *матеріи*, какъ продукта творческаго акта высшаго Существа и наконецъ, касательно человѣка какъ изъяснимаго въ своемъ происхожденіи и организованіи только изъ творческо-промыслительнаго воздѣйствія Бога,—это ученіе, бу-

лучи дальше и дальше развиваемо, внѣ нарушенія правилъ логическаго и философскаго мышленія не должно *нисколько* расходиться съ подлинными и чистыми отъ инородныхъ примѣсей православными теоретическими принципами. А такъ какъ изъ этихъ началъ выходить, а равно только и могутъ выходить, тѣ возвышенныя христіанскія нравственныя начала, съ которыми составляютъ *чистѣйшую противоположность* нравственныя воззрѣнія, построенныя *вполнѣ послѣдовательно* на теоретическихъ принципахъ матеріализма, пантеизма и реализма, то Уоллэсъ въ рассматриваемомъ своемъ ученіи даетъ самимъ натуралистамъ научную основу не только для правильнаго пониманія того, что такое нравственное, чего, къ сожалѣнію, у многихъ изъ нихъ нѣтъ, но и для правильной оцѣнки и принятія христіанскихъ нравственныхъ началъ.

Столь здорово и плодотворно особенно по своимъ логическимъ послѣдствіямъ ученіе глубоко мыслящаго англійскаго натуралиста, — ученіе, столь простодушно и бесплодно опровергаемое нашими естествовѣдами. Логическихъ послѣдствій, о которыхъ мы говорили, самъ Уоллэсъ не дѣлалъ да и не могъ дѣлать по существу самаго предмета, о которомъ онъ ведетъ рѣчь. Но если Уоллэсъ, по указанной причинѣ, не дѣлаетъ неизбѣжныхъ логическихъ выводовъ изъ извѣстныхъ намъ основныхъ положеній своего ученія, то сдѣлалъ ли онъ по крайней мѣрѣ логическое естественное примѣненіе этихъ положеній тамъ, гдѣ они необходимы по существу дѣла? Повидимому, нѣтъ! Мало того: Уоллэсъ посвящаетъ значительный отдѣлъ⁶⁾ въ своей умной и талантливой книгѣ повидимому прямому опроверженію мнѣнія, которое онъ считаетъ *наиболѣе умнымъ*⁷⁾ изъ *всѣхъ* мнѣній *всѣхъ* противниковъ дарвинизма, — именно опроверженію того мнѣнія, по которому развитіе органической жизни вообще условливается факторами естественными, но при направленіи и руководствѣ ихъ высшимъ Разумомъ и выс-

⁶⁾ См. стр. 283—328 въ рассматриваемомъ его произведеніи.

⁷⁾ Стр. 287. У насъ же, конечно, наши простодушные и малоразвитые мудрецы назовутъ это мнѣніе болѣе глупымъ. О, научное и философское недомысліе!...

шей Волей. Тотъ фактъ, что Уоллэсъ въ объясненіе происхожденія человѣка аппелируетъ не къ однимъ естественнымъ факторамъ, но и къ воздѣйствию высшей разумно-свободной Силы, между тѣмъ какъ въ отношеніи къ развитію всей остальной органической природы онъ допускаетъ и утверждаетъ совершенно достаточность однихъ натуральныхъ агентовъ, — этотъ фактъ, по нашему мнѣнію, и долженъ быть названъ важнымъ логическимъ пробѣломъ въ общемъ ученіи Уоллэса о развитіи растительныхъ и животныхъ организмовъ, если только онъ дѣйствительно допускаетъ этотъ пробѣлъ. На это справедливо указывали Уоллэсу нѣкоторые его заграничные критики, говоря, что если Уоллэсъ призналъ въ произведеніи человѣка участіе высшаго Разума и высшей Воли, то онъ этимъ самымъ вынуждался признать это участіе и для развитія всѣхъ растительныхъ и животныхъ формъ.

Признаемся, мы скорѣе готовы думать, что Уоллэсъ, столь логичный и глубокий мыслитель, отрицаетъ касательно развитія растительныхъ и животныхъ организмовъ не вообще участіе высшаго Существа въ контролированіи и направленіи естественныхъ дѣятелей, условливающихъ это развитіе, а ту форму, подъ которой представляютъ это контролированіе и направленіе. Стало-быть Уоллэсъ оспариваетъ, кажется, не самое участіе высшаго Существа въ развитіи растительныхъ и животныхъ формъ, а нѣчто другое. Наше предположеніе опирается на слѣдующія основанія. Въ самомъ дѣлѣ, какъ мы видѣли, Уоллэсъ категорично выражается, что вся вселенная проникнута разумомъ и волей. Но откуда же въ концѣ концовъ этотъ разумъ и эта воля? Конечно, какъ можно видѣть изъ нѣкоторыхъ выраженій самаго Уоллэса, они происходятъ отъ верховнаго Разума и верховной Воли, которому и которой, по ученію англійскаго естествовѣда, обязаны своимъ происхожденіемъ и силы и законы, управляющіе вселенной⁸⁾. Мы находимъ у Уоллэса и слѣдующее характеристическое мѣсто въ его произведеніи: „въ прекрасныхъ стихахъ одной американской поэтессы мы находимъ, говорить Уоллэсъ, выраженіе того, что снѣго

⁸⁾ Ibid.; 410.

можно считать возвышеннѣйшимъ фактомъ науки, благороднѣйшей философской истиной: „Богъ гранита и розы Душа воробья и пчелы! Могучій потокъ безчисленными ручьями бытія течетъ отъ тебя, Господи, жизнью бьетъ этотъ потокъ въ травахъ и цвѣтахъ, а съ вершинъ лучезарныхъ творенія блескъ его славы сіяетъ въ солнцѣ и звѣздахъ“⁹⁾. Имѣя все это въ виду, кажется, никто не въ правѣ утверждать, будто бы, по мнѣнію Уоллеса, растительные и животные организмы развивались и развиваются при дѣйствіи однихъ слѣпыхъ и совершенно механическихъ факторовъ природы; напротивъ. скорѣе всего приходится думать, что Уоллесъ видитъ за этими факторами природы и въ нихъ дѣйствіе высшаго Существа, но такое дѣйствіе, которое не прибѣгаетъ, какъ при воззваніи чловѣка къ бытію, къ особаго рода и новымъ комбинаціямъ. Но нельзя ли видѣть у Уоллеса отрицаніе всяческаго участія въ развитіи растительныхъ и животныхъ организмовъ, когда онъ говоритъ слѣдующее: „вселенная такъ устроена, что можетъ сама быть собственнымъ регуляторомъ“¹⁰⁾? Едва ли. Вѣдь и здѣсь Уоллесъ только потому одному и приписываетъ вселенной способность быть собственнымъ регуляторомъ, что она, со стороны своихъ силъ и законовъ, такъ сотворена, чтобы могла быть этимъ регуляторомъ. Значитъ въ концѣ концовъ честь и слава производимаго природою и въ области растительно - животныхъ организмовъ принадлежитъ только высшему Существу. Указывая на все это въ качествѣ нашего предположенія, мы хотимъ сказать, что взглядъ Уоллеса и здѣсь отрицаетъ матеріалистическое и пантеистическое представленіе о развитіи растительныхъ и животныхъ организмовъ.

Но если, какъ намъ кажется, Уоллесъ затрогиваетъ вопросъ только о формѣ участія высшаго Существа въ развитіи растительныхъ и животныхъ организмовъ, то и это однакожъ не закрываетъ окончательно того логическаго пробѣла, который допущенъ имъ въ цѣпи своихъ умозаключеній. Въ самомъ дѣлѣ, и при этомъ является непонятнымъ, почему же законы и силы

⁹⁾ Ibid. 402, здѣсь поэтическия выраженія, очевидно, не хотятъ выражать пантеистическое представленіе о Богѣ...

¹⁰⁾ Ibid. стр. 288.

вселенной не были съ самаго начала появленія жизни на землѣ комбинированы такъ, чтобы они могли съ необходимостью вызывать къ бытію разомъ съ необозримымъ разнообразіемъ растительныхъ и животныхъ формъ и человѣка, опираясь только на свои собственные средства? Да и непонятно, почему высшее Существо могло бы стоять совершенно въ сторонѣ и не принимать никакого участія въ развитіи и судьбахъ своего созданія? Такое удаленіе отъ своего созданія и полное безучастіе къ нему, будучи неизъясними ни изъ какихъ свойствъ, которыя мы въ правѣ приписывать и приписываемъ Существомъ всесовершенному, должны были бы обнаруживаться элементами разлада, беспорядка, всяческой путаницы и регресса въ самомъ развитіи растительныхъ и животныхъ организмовъ. Уоллэсъ, признавши единственными факторами, условливавшими и условливающими развитіе растительнаго и животнаго царства, борьбу за существованіе, способность къ безграничной измѣняемости, подборъ силы, наследственность и т. под., не долженъ бы, кажется, забывать, что всѣ эти факторы, вмѣстѣ и порознь взятые, вовсе не предполагаютъ съ необходимостью того, чтобы, благодаря дѣйствию однихъ только этихъ факторовъ въ органической природѣ, получались столь величественные и поразительно-дивные результаты, какіе мы на самомъ дѣлѣ видимъ. Между тѣмъ, коренная ошибка Уоллэса и состоитъ въ томъ, что онъ слишкомъ полагается на эти факторы и слишкомъ много имъ приписываетъ, забывая, что указываемые имъ факторы подчинены случайностямъ, превратностямъ конкуренціи и борьбы со всѣми ихъ послѣдствіями. Что же касается до отнесенія этихъ факторовъ къ Существомъ высшему, какъ будто бы дѣйствительно ихъ избравшему, то это отнесеніе съ точки зрѣнія самаго Уоллэса является законнымъ единственно только въ томъ случаѣ, когда было бы до очевидности ясно и несомнѣнно, что, благодаря однимъ только этимъ способамъ самоконтролированія и самонаправленія, совершилось и совершается стройное и дивное развитіе растительной и животной жизни на землѣ. Однакожъ этого-то мы и не видимъ изъ всего того, что ни говорить Уоллэсъ касательно достаточности однихъ естественныхъ факторовъ для произведенія и развитія всего разнообразія растительныхъ и животныхъ организмовъ. Чтобы оправдать нашу

мысль о томъ, что Уоллэсъ безъ достаточныхъ основаній измѣнилъ свою мысль о возможности и необходимости участія высшаго Существа въ процессахъ природы, не проведя эту мысль съ должной логической неуклонностью, мы и рассмотримъ главнѣйшіе изъ аргументовъ Уоллэса, приводимыхъ имъ въ защиту своего взгляда. Какіе же это аргументы?

Герцогъ Аргальскій возражалъ Уоллэсу противъ мысли этого послѣдняго о ненужности участія высшей Силы въ развитіи растительной и животной жизни, говоря ему, что тамъ, гдѣ въ природѣ мы видимъ слѣды преднамѣренности и стремленія къ произведенію изящнаго, необходимо допустить существованіе того самаго контроля и направленія высшимъ Существомъ естественныхъ дѣятелей, которые, т.-е. контроль и направленіе, какъ мы видѣли, Уоллэсъ настойчиво указываетъ въ процессѣ происхожденія челоуѣка. Въ отвѣтъ по вопросу о преднамѣренности и цѣлесообразности со стороны высшаго Существа произведеніи различныхъ явленій растительной и животной жизни, совершающемся чрезъ особое направленіе естественныхъ дѣятелей и чрезъ привнесеніе нормъ и элементовъ для работы этихъ послѣднихъ, Уоллэсъ обращается даже къ явленіямъ неорганическаго бытія, чтобы доказать отсутствіе всякой преднамѣренности и цѣлесообразности въ смыслѣ герцога Аргальскаго и достаточность однихъ естественныхъ дѣятелей для произведенія явленій этой кажущейся преднамѣренности и цѣлесообразности. Русло рѣки, говоритъ Уоллэсъ, съ виду кажется сдѣланнымъ намѣренно для рѣки, между тѣмъ какъ въ дѣйствительности оно сдѣлано рѣкой до такой степени необходимо и исключительно ея одними средствами, что мы можемъ прослѣдить весь процессъ ея работы, дающій иногда такіе поражающіе насъ результаты, какихъ повидимому вовсе нельзя ожидать отъ дѣйствія слѣпыхъ и роковыхъ дѣятелей, здѣсь работавшихъ. Грани и углы кристалла совершенно походятъ на произведеніе рукъ челоуѣческихъ. Однако мы не считаемъ необходимымъ допускать для каждаго изъ подобныхъ случаевъ участіе организующей разумной силы, признавая всѣ эти результаты дѣйствіемъ однихъ естественныхъ законовъ. Но развѣ не тоже самое происходитъ и въ предѣлахъ растительной и животной жизни? На островѣ Мадагаскарѣ существуетъ одна

форма орхидей (известнаго семейства растений), медовникъ которой чрезвычайно длиненъ и глубокъ. Спросить: откуда же вышло такое необыкновенное развитіе органа? Дарвинъ на это даетъ вполне понятное объясненіе, не прибѣгая ни къ какому участию высшей Силы. Пыль этого цвѣтка можетъ быть снимаема только одной очень крупной формой ночныхъ бабочекъ. Эти бабочки захватываютъ пыль основаніемъ своего хоботка въ то время, когда онѣ стараются достать нектаръ на днѣ вазальца. Бабочкамъ, обладающимъ наиболее длиннымъ хоботкомъ, это удастся всего лучше, и онѣ, стало-быть, получаютъ сравнительно съ другими бабочками, имѣющими меньшихъ размеровъ хоботокъ, наибольшее количество нектара. А такъ какъ первыя изъ этихъ бабочекъ будутъ предпочитать цвѣтки съ наиболее длиннымъ медовникомъ, то и эти цвѣтки станутъ наиболее успѣшно оплодотворяться. Итакъ орхидеи съ самымъ глубокимъ медовникомъ и бабочки съ самымъ длиннымъ хоботкомъ будутъ оказывать другъ другу помощь въ борьбѣ за существованіе, слѣдствіемъ чего будетъ размноженіе тѣхъ и другихъ, а также удлинненіе хоботка бабочекъ и медовника цвѣтковъ. Точно также окраска ли перьевъ птицъ, или цвѣтъ бабочекъ, похожій на окраску окружающихъ ихъ предметовъ и защищающій ихъ отъ преслѣдованія враговъ, вырабатывается безъ всякаго участія особой организующей разумно-свободной силы. Равнымъ образомъ самыя удивительныя органы и вслѣдствіе физическія особенности животныхъ образуются путемъ дѣйствія однихъ естественныхъ факторовъ, какъ и самыя психическія качества ихъ. Природа достаточно совершенна, разумѣется, и для того, чтобы развивать въ силу *простои необходимости* всѣ формы красоты. Въ чемъ же эта необходимость? Въ ряду другихъ видоизмѣненій, которыми подвержены птицы, можетъ случиться, что нѣкоторыя особи будутъ одарены исключительно яркими цвѣтами. Самцы, получившіе такую окраску, являются болѣе привлекательными для самокъ, а чрезъ это оставляютъ болѣе многочисленное потомство, чѣмъ самцы средняго уровня красоты. Опытъ показываетъ, что этотъ родъ полового подбора дѣйствительно происходитъ въ природѣ. Между тѣмъ законы наследственности необходимо обуславливаютъ послѣдующее развитіе всякой привлекательной индивидуальной особенности, и

такимъ образомъ красота птицъ стоитъ въ непосредственной связи съ самымъ ихъ существованіемъ. Можетъ быть дѣйствительно дѣломъ безразличнымъ, имѣеть ли хохоловъ птицы цвѣтъ топаза или сапфира, но птица съ хохолкомъ какова бы то ни было цвѣта лучше, чѣмъ птица безъ всякаго хохолка. Причина того факта, что самки не изукрашены такими яркими перьями какъ самцы, достаточно ясна сама по себѣ: яркій цвѣтъ перьевъ дѣлалъ бы ихъ слишкомъ замѣтными въ періодъ высидыванья яицъ. Еслибы же напротивъ красота птицъ и другихъ существъ была преднамѣреннымъ произведеніемъ высшаго Существа, стремящагося къ созданію прекраснаго ради его самаго, тогда было бы непонятно, почему существуетъ такъ много животныхъ какъ напр. слонъ, гиппопотамъ, носорогъ, верблюды и т. д., отличающихся безобразіемъ. Если и человѣкъ, одаренный изящнымъ вкусомъ и обладающій несмѣтнымъ богатствомъ, устраняетъ въ сферѣ всего, зависящаго отъ его воли, неэящные и неприятные цвѣта и формы, то какъ же и за чѣмъ же допускаетъ ихъ высшее Существо? Противъ того возраженія, что теорія Уоллеса и Дарвина еще какъ будто бы объясняетъ продолжительность существованія новыхъ формъ, *послѣ того, какъ онѣ уже разъ зародились*, но что эта теорія равно ничего не объясняетъ въ вопросѣ о самомъ зарожденіи этихъ формъ, Уоллесъ говоритъ слѣдующее: одыты всѣхъ лицъ, занимающихся воздѣланіемъ растений и разведеніемъ животныхъ, показываютъ, какъ поддается природа этихъ существъ измѣненіямъ ихъ особенностями. Но человѣкъ производитъ частныя измѣненія, дурно уравновѣщенные и потому непрочныя, тогда какъ измѣненія, которыя обуславливаются свободнымъ дѣйствіемъ естественныхъ законовъ природы, приводятся на каждомъ шагѣ въ гармоническое соотвѣтствіе съ условіями окружающей среды посредствомъ вымиранія всѣхъ дурно приспособленныхъ формъ, благодаря чему измѣненія этого рода являются прочными и сравнительно постоянными. Къ тому же въ природѣ существуетъ въ тысячу и въ милліонъ разъ больше индивидуумовъ для дѣйствій измѣненія и подбора, чѣмъ въ распоряженіи человѣка. Измѣняемость *есть* частей организма, дѣйствіе которой незначительно, но происходитъ во *есть* направленіяхъ и которая постоянно колеблется около известной средней нормы, пока ей не будетъ придано

опредѣленное направленіе посредствомъ естественнаго или искусственнаго подбора—такое простое основаніе *безконечной* измѣняемости жизненныхъ формъ. Имѣя въ виду указанія знающихъ людей на то, что для измѣненій организма или естественнаго подбора существуютъ своего рода *резовые предѣлы*, гдѣ это измѣненіе останавливается, Уоллэсъ думаетъ устранить это возраженіе такимъ образомъ. Ему говорятъ, что невозможно развивать у голубей изъ породы напр. хвостатыхъ характеристическіе ихъ признаки далѣе уже полученныхъ предѣловъ. На это отвѣчаетъ Уоллэсъ, что иначе этого и быть не должно: хвостъ хвостатаго голубя имѣетъ не только большее количество перьевъ, чѣмъ которыя-либо изъ трехсотъ сорока извѣстныхъ намъ породъ голубей, но и наибольшее количество перьевъ, чѣмъ хвостъ у всѣхъ восьми тысячъ извѣстныхъ намъ видовъ птицъ. Существуетъ *необходимая* граница для количества перьевъ, которое можетъ имѣть хвостъ, полезный для полета, и мы этой границы вѣроятно достигли въ хвостатомъ голубѣ.¹¹⁾

Мы нарочито выбирали наиболее вѣсныя отвѣты Уоллэса въ пользу его мысли о полной достаточности указываемыхъ имъ естественныхъ факторовъ для объясненія всѣхъ явленій растительной и животной жизни, чтобы лучше было видно, насколько действительно тверда эта его мысль. Намъ нѣтъ никакой надобности входить въ обстоятельный критическій анализъ дарвинистической доктрины, защищаемой здѣсь Уоллэсомъ, какъ совмѣстными съ Дарвиномъ основателями ея. Дарвинизмъ среди лучшихъ современныхъ натуралистовъ въ западной Европѣ болѣе и болѣе теряетъ свой научный кредитъ, какъ ученіе, въ своихъ главныхъ началахъ представляющее значительныя противорѣчія и недающее достаточныхъ объясненій для того, объясненіе чего составляетъ его основную задачу. Даже въ самой Англій ученые мало-по-малу начинаютъ отрекаться отъ дарвинизма, и слѣдовательно и отъ Уоллэсова ученія, поскольку это послѣднее односущественно съ Дарвиновымъ ученіемъ. Такъ, на послѣднемъ конгрессѣ ученыхъ въ Манчестерѣ президентъ биологической сессіи Джеорисъ по случаю весьма интереснаго сообщенія

¹¹⁾ Ibid; стр. 283—319.

о моллюскахъ коснулся и такъ-называемой эволюціонной теоріи. Какъ ученіе о постоянствѣ видовъ, такъ и ученіе Дарвина, по мнѣнію Джефриса, одинаково гипотетичны. Однакожъ, говоритъ онъ, первое повидимому болѣе соответствуетъ законамъ природы, тогда какъ второе скорѣе является продуктомъ *сообразженія*, а ненаучно-обсѣдovanýchъ фактовъ и научныхъ соображеній, и не имѣетъ до сихъ поръ *никакихъ* доказательствъ въ свою пользу. Въ концѣ своей рѣчи ученый предсѣдатель сессіи конгресса пригласилъ собравшихся специалистовъ признать свое негнаніе въ этомъ вопросѣ, требующемъ еще цѣлыхъ столѣтій дальнѣйшихъ изслѣдованій. Собраніе тутъ же единогласно вотировало благодарности ученому за его сообщеніе и этимъ высказало свое сочувствіе къ его заключеніямъ ¹¹⁾. Что касается отношеній къ дарвинизму у насъ въ Россіи, то точно также нѣкоторые единичные примѣры ученыхъ начинаютъ мало-по-малу терять вѣру въ дарвинизмъ. Мы видѣли, что и проф. Вагнеръ во многомъ отклоняется отъ безусловнаго призванія началъ Дарвиновой теоріи, выдвигая вслѣдъ за заграничными учеными, какъ напр. Негели, значеніе самаго организма, какъ главнаго фактора прогрессивныхъ и другихъ измѣненій, тогда какъ у Дарвина и Уоллеса все сводится на среду, такъ что къ теоріи этихъ натуралистовъ весьма подходятъ извѣстныя ходячія у насъ изреченія: „*среда замла*“ или „*среда ублажотворила*“. Что мы сказали о г. Вагнерѣ, то же должны сказать и о г. Мечниковѣ, къ чести обоихъ ихъ ставшихъ выше неизмѣримо-наивнаго поклонника дарвинизма г. Тимирязева. Мы можемъ указать даже примѣръ, аналогичный заявленію Джефриса. Всѣ результаты Дарвинова и Уоллессова объясненія происхожденія и развитія органической жизни одиуъ изъ нашихъ писателей.—естествовѣдъ сводить въ слѣдующему: дарвинизмъ показалъ только, что виды должны исчезать въ борьбѣ за существованіе при извѣстныхъ условіяхъ, но онъ даетъ только смут-

¹¹⁾ Стр. 16 въ янв. кн. „Русская Вѣстника“ за 1878 годъ. Авторъ статьи, изъ которой приведено это свѣдѣніе, И. О. Цюль, самъ специалистъ по естествознанію, высказывается вообще противъ мнѣнія, будто дарвинизмъ дѣйствительно разрѣшаетъ вопросъ о происхожденіи и развитіи органической жизни....

ные и неудовлетворительные отвѣты на *главные* вопросы разъясняемаго дѣла, — именно: какъ виды возникаютъ, откуда являются силы, которыя должны процвѣтать среди этой борьбы и отъ которыхъ однихъ зависитъ весь смыслъ борьбы ¹³⁾? Не только естествовѣды, но и нѣкоторые философы современные, какъ напр. покойный Дюрингъ, являются жаркими противниками дарвинизма въ его основныхъ принципахъ. Не только относительно Дарвиновой теоріи развитія органической жизни должно сказать, что она не даетъ кромѣ фантастическихъ мечтаній ничего сколько-нибудь твердаго для изясненія происхожденія и развитія организмовъ, но даже и относительно другихъ ¹⁴⁾ извѣстныхъ намъ новыхъ попытокъ бросить *надлежащій* свѣтъ на этотъ таинственный для науки процессъ, — попытокъ, которыя вышли изъ сознанія неудовлетворительности Дарвиновыхъ началъ. Сколько мы думали объ этомъ, намъ представляется, что и въ какомъ бы то ни было будущемъ наука не будетъ въ состояніи указать здѣсь самое существенное и первоотепенное для ней — именно *законы* органическаго образованія и развитія. Мечтать же конечно можно на всѣ лады объ этомъ таинственномъ предметѣ. Спросимъ же: не странно ли во имя мечтаній вытѣснять изъ неизвѣстныхъ процессовъ образованія и развитія растительныхъ и животныхъ организмовъ творческо-промыслительное воздѣйствіе Бога? А именно такъ и дѣлаетъ Уоллэсъ. Надѣмся, читатель видитъ теперь, почему мы освобождаемъ себя отъ подробнаго разбора дарвинистическихъ идей этого натуралиста ¹⁵⁾. Мы ограничимся повтому нѣсколькими краткими замѣчаніями, поскольку они необходимы для оправданія главной нашей мысли.

¹³⁾ Стр. 48 въ 1 кн. сборника „Природа“ за 1874-й годъ въ статьѣ подъ заглавіемъ: „*O разеніи организмовъ*“.

¹⁴⁾ Читателя, желающаго познакомиться съ главными изъ нихъ, приглашаемъ прочитать рядъ статей проф. Мечникова: „*Очеркъ вопроса о происхожденіи видовъ*“, помѣщенныхъ въ „Вѣстникъ Европы“ за 1876-й г. Поскольку эти статьи имѣютъ чисто-историческій характеръ, онѣ интересны и полезны.

¹⁵⁾ Желающихъ прочитать обстоятельный критическій разборъ дарвинизма приглашаемъ познакомиться съ двумя статьями А. П. Лебедева: „*Ученіе Дарвина о происхожденіи міра органическаго и челоуька*“, помѣщенными въ 7 и 8 кн. „Русскаго Вѣстника“ за 1873-й годъ.

Уоллэсъ, выходя сперва изъ явленій неорганической природы, хочетъ доказать свою мысль объ отсутствіи въ процессахъ развитія растительной и животной жизни преднамѣреннаго плана и преднамѣренныхъ воздѣйствій высшаго Существа на эти процессы съ цѣлю осуществленія этого плана. Но еслибы англійскому натуралисту и удалось доказать отсутствіе слѣдовъ упорядочивающаго вліянія высшаго Разума и высшей Воли въ процессахъ неорганической природы, а этого ни ему, ни другому какому-либо натуралисту никогда не удастся сдѣлать, этимъ однимъ онъ нисколько не поколебалъ бы мысли, которую оспариваетъ. Дѣло въ томъ, что благопріятные для своего взгляда выводы въ данномъ случаѣ онъ дѣлаетъ изъ сопоставленія такихъ вещей, которыя здѣсь не должны быть и сопоставляемы. Что напр. касается русла рѣки, то всякій видитъ и не сомнѣвается въ томъ, что русло рѣки въ отношеніи къ произведшему ее фактору есть не цѣль, а — простое слѣдствіе. Это явленіе рассматривается одинаково въ смыслѣ отношенія причины къ слѣдствію, какъ и всѣ подобныя ему. Когда напр. падаетъ съ крыши доска, оторванная вѣтромъ, и убиваетъ наповалъ случайно шедшаго въ пространствѣ паденія человѣка, то никому изъ самыхъ неразвитыхъ людей не придетъ въ голову мысль задаваться вопросомъ, съ какою цѣлю вздумала упасть доска или съ какой цѣлю сбросилъ ее съ крыши вѣтеръ. Въ этомъ случаѣ для незнающаго мыслимъ одинъ вопросъ: вслѣдствіе какой причины оборвалась доска и почему она убила такого-то Петрова или Карпова. И когда этотъ незнающій услышитъ, что доска упала потому, что была небрежно прибита, а Карповъ или Петровъ убитъ потому, что доска, при своемъ паденіи не встрѣтивши никакой преграды, внезапно упала именно въ направленіи къ той точкѣ пространства, которую въ данный моментъ занималъ проходившій Петровъ или Карповъ, то незнающій вполне этимъ удовлетворяется. Совсѣмъ другое дѣло, когда идетъ рѣчь напр. о томъ или другомъ органѣ животнаго. Самъ же Уоллэсъ говоритъ очень настойчиво о преднамѣренности и цѣлесообразности разсуждая о происхожденіи у человѣка тѣхъ или другихъ особенностей, специфически отличающихъ человѣка отъ животныхъ. Почему же онъ въ этомъ случаѣ не говоритъ, что напр. особое устройство у человѣка оконечностей есть „просто слѣдствіе“,

но не цѣль въ тоже время? Какъ видно изъ его собственныхъ словъ, онъ видитъ отношеніе полученія человѣкомъ той или другой его особенности къ будущимъ судьбамъ человѣка, а потому и смотритъ съ точки зрѣнія цѣлесообразности и преднамѣренности на полученное человѣкомъ. Такъ понимая и различая идеи цѣли и слѣдствія, Уоллэсъ является весьма правымъ, сходясь въ этомъ случаѣ съ общимъ мнѣніемъ серьезныхъ философскихъ умовъ, какъ это сейчасъ увидимъ. Извѣстный французскій мыслитель, Поль Жанэ, такъ говоритъ объ этомъ, какъ специалистъ вопроса и рациональнаго рѣшенія его: „Принципъ причинности требуетъ, говоритъ онъ, чтобы не только каждое явленіе въ частности, но и каждое постоянное совпаденіе и сочетаніе явленій изъясняемы были опредѣленными причинами. Но этотъ же принципъ требуетъ отъ мысли еще большаго,—именно, когда это совпаденіе имѣетъ еще тотъ характеръ, по которому является какъ несомнѣнно предопредѣленное извѣстнымъ будущимъ болѣе или менѣе отдаленнымъ явленіемъ; тогда тотъ же всеобщій принципъ причинности требуетъ, чтобы было изъяснено не только самое совпаденіе и сочетаніе явленій, но и то отношеніе къ будущему своему послѣдствію, которое опредѣлило дѣятельную причину принять въ своемъ дѣйствіи изъ множества возможныхъ формъ одну опредѣленную. Это отношеніе къ будущему можетъ быть изъяснено не иначе, какъ предположеніемъ, что будущій феноменъ еще до появленія своего существовалъ извѣстнымъ образомъ въ дѣятельной причинѣ и руководилъ ея дѣйствіями. Такимъ образомъ, когда совпаденіе является легко и все безъ остатка изъясняется изъ предшествующихъ своихъ условій, тогда ни о чемъ больше не можетъ быть рѣчи кромѣ отношенія причины къ слѣдствію. Напротивъ, когда это совпаденіе, чтобы быть вполне понятнымъ, должно быть относимо не только къ своимъ предыдущимъ причинамъ, но и къ своимъ будущимъ послѣдствіямъ, тогда простое отношеніе причины къ слѣдствію становится уже недостаточнымъ и превращается въ отношеніе средства къ цѣли ⁴⁶⁾. Но если на основаніи подобнаго разграниченія понятій Уоллэсъ самъ указываетъ

⁴⁶⁾ Стр. 32—33 въ упоминавшемся произведеніи.

факты преднамѣреннаго и цѣлесообразнаго примѣненія извѣстныхъ средствъ для достиженія извѣстныхъ цѣлей въ вопросѣ о происхожденіи человѣка, то на какомъ основаніи онъ сталъ бы не относить сюда же подобныхъ явленій изъ области растительно-животной жизни? Возьмемъ напр. желудокъ, этотъ одинъ изъ важнѣйшихъ органовъ всякаго животнаго, поскольку онъ приспособленъ для пищеваренія вообще и мяса въ частности. Развѣ здѣсь нѣтъ тѣхъ же самыхъ отношеній, которыя указываютъ, какъ и особое устройство человѣческаго мозга, на преднамѣренное приспособленіе наилучшихъ средствъ къ достиженію предусмотрѣнной цѣли? Посмотримъ, что говоритъ объ этомъ тотъ же французскій мыслитель. Допустимъ, говоритъ онъ ¹⁷⁾, сначала, что способность желудка къ пищеваренію вообще и мяса въ частности есть простое слѣдствіе, а не цѣль. Въ такомъ разѣ сама природа наводитъ физіолога на слѣдующую проблему: почему же это желудокъ, варицій мясо, не варитъ самаго себя, почему это желудочный сокъ, разлагающій мясо, не разлагаетъ желудка, составъ котораго совершенно одинаковъ съ составомъ воспринимаемаго имъ мяса? Оказывается однако, что природа не только предвидѣла, но и рѣшила это возраженіе тѣмъ, что выложила внутренніи стѣнки органа особеннаго рода глазурию, парализующую разрѣшающее дѣйствіе желудочнаго сока. Но если такъ, то какъ не допустить, что образованіе этой глазури имѣетъ predetermined, точно рассчитанное заранѣе отношеніе къ будущему дѣйствію, которое долженъ совершать желудокъ? Утверждать, что такого соотношенія здѣсь нѣтъ или что оно есть слѣдствіе случайнаго совпаденія, значить допускать, что въ то самое время, какъ одни физическія причины произвели субстанцію, называемую *stomachus*, другія имъ подобныя, но совершенно отъ нихъ независимыя произвели субстанцію, называемую *epithelium*, которая однакожъ есть условіе *sine qua non* пищеварительной функціи желудка. Два ряда причинъ, дѣйствуя совершенно независимо другъ отъ друга и безъ всякаго соображенія о будущемъ результатѣ своихъ дѣйствій, оканчиваютъ однакожъ тѣмъ, что совершенно согласуются въ своихъ дѣйствіи-

¹⁷⁾ Ibid., стр. 33 и 34.

яхъ и этимъ согласіемъ своимъ овозможиваютъ будущій феноменъ, безъ такого согласія ради его рѣшительно невозможный. Видѣть здѣсь одно только *случайное* совпаденіе *счастливыхъ случайностей* можно тогда только, когда мы *совершенно отречемся* отъ признанія закона причинности. Это было бы тоже самое, какъ если бы кто-нибудь сталъ утверждать, что русскій, ни слова незнающій по-англійски, и англичанинъ, ничего незнающій по-русски, могутъ однакожъ бесѣдовать между собою при такомъ счастливомъ стеченіи обстоятельствъ, которое устроить дѣло такъ, что рѣчь одного изъ собесѣдниковъ, *помимо его воли и сознанія*, будетъ отвѣтомъ на вопросъ другаго, и наоборотъ. Къ подобнымъ логическимъ нелѣпостямъ однакожъ неизбѣжно ведетъ воззрѣніе, проводимое Уоллэсомъ. Для объясненія всѣхъ явленій растительно-животной жизни, подобныхъ разсматривавшемуся, Уоллэсу приходится всячески попираить принципъ самой же причинности, за которую онъ такъ ратуетъ, и открывать неизмѣримое поле для дѣятельности случая, который конечно ничего не разъясняетъ и не можетъ разъяснять. Но какъ бы много ни возлагалось на случайности, необъясняя ничего сами, онѣ требуютъ для себя самихъ объясненія. Въ самомъ дѣлѣ, если даже и стоять на точкѣ зрѣнія счастливаго совпаденія счастливыхъ случайностей, и тогда эти совпаденія, ведущія къ весьма раціональнымъ результатамъ, а для этого сходящіяся постоянно на извѣстномъ пунктѣ и согласно дѣйствовавшія, необходимо заставляютъ предполагать за собою направляющій ихъ и комбинирующій разумъ. Въ противномъ случаѣ мы обрекаемся разрушать основныя требованія логики и науки.

Уоллэсъ, указывая, что углы и грани кристалла совершенно походятъ на произведеніе рукъ человѣческихъ, хочетъ сказать этимъ, что такъ какъ въ строеніи кристалловъ нѣтъ слѣдовъ ни малѣйшаго присутствія преднамѣренности и раціональной разсчитанности, то стало-быть незначѣмъ и нелогично искать этого и въ строеніи растительныхъ и животныхъ организмовъ. Но вѣдь прежде, чѣмъ дѣлать такія заключенія отъ одного предмета къ другимъ, весьма существенно отличнымъ отъ него, требовалось бы убѣдительно доказать отсутствіе слѣдовъ упорядочивающаго вліянія высшаго Разума и высшей Воли въ строеніи самихъ кристалловъ, чего однако вовсе не сдѣлалъ Уоллэсъ.

между тѣмъ мы имѣемъ основаніе оспоривать то самое, на чемъ единственно опирается воззрѣніе Уоллеса. Откуда онъ взялъ, будто бы кристаллъ своимъ строеніемъ не указываетъ на направляющую и упорядочивающую мысль? Какъ увидимъ сейчасъ, глубже вникающіе въ дѣло находятъ и здѣсь то, что отрицаетъ Уоллесъ. Кристаллическія формы минераловъ объясняютъ обыкновенно простою аггломерациею молекулъ, изъ коихъ каждая имѣетъ точно такую же геометрическую форму, какъ и цѣлый минералъ: большой четырехгранникъ слагается изъ маленькихъ четырехгранниковъ, большой двѣнадцатигранникъ изъ маленькихъ двѣнадцатигранниковъ. Положимъ, что послѣдняя чувственная видимость, какую представляютъ эти тѣла, изъясняется удовлетворительно этимъ образомъ. Но для мыслителя вопросъ этимъ вовсе еще не рѣшается. И дѣйствительно, съ одной стороны прежде всего надобно допустить, что составныя молекулы, управляемыя какой-то темной геометрией, сами собою умѣютъ находить тотъ особый способъ подлѣположенія, который дозволяетъ имъ соединяясь воспроизводить фигуру элементовъ, ибо многія пирамиды, соединять-ли ихъ основаніями или вершинами или углами, не составляютъ изъ себя одной пирамиды. Спрашивается, въ силу какого-же именно физическаго закона имѣетъ мѣсто такая встрѣча? Не слѣдуетъ ли предположить, что сила, производящая эти формы, въ себѣ самой имѣетъ нѣкоторую движущую причину, которая заставляетъ ее избѣгать всѣхъ неправильныхъ формъ и описывать въ своемъ движеніи только ту форму, изъ которой выйдетъ геометрически-правильная фигура? За тѣмъ, съ другой стороны, изъяснять геометрическую форму минерала сложениемъ или подлѣположеніемъ молекулъ той же формы очевидно значитъ только далѣе отодвигать рѣшеніе вопроса. Въ самомъ дѣлѣ, откуда же, спрашивается, происходитъ фигура самихъ этихъ составныхъ молекулъ? Станутъ-ли объяснять это явленіе формою элементарныхъ атомовъ, или способомъ распредѣленія ихъ въ пространствѣ, все-таки возникаетъ вопросъ: почему же эти атомы имѣютъ правильныя геометрическія формы? Если исключить всякую раціональную идею и остаться при одномъ понятіи чистой матеріи, которой самъ Уоллесъ отводитъ самое незавидное мѣсто, то не будетъ рѣшительно никакого основанія для того, чтобы элементарныя частицы имѣли ту, а не другую

форму, и всего вѣроятнѣе, что въ такомъ разѣ число неправильныхъ формъ должно было бы представлять самое обыкновенное и общее явленіе. Что же касается способа распредѣленія, то тоже нѣтъ никакой причины быть ему такимъ, а не инымъ, и значить нѣтъ основанія, чтобы изъ него могъ произойти даже какой бы то ни было порядокъ вообще. Тоже самое выйдетъ, если вмѣсто атомовъ принять геометрическія точки или центры силъ или даже безконечную дѣлимость матеріи, потому что во всякомъ случаѣ геометрическая форма не можетъ быть принята за первичный фактъ, потому что во всякомъ случаѣ эта форма указываетъ на предшествующій процессъ составныхъ частей, который какъ бы сдѣлалъ выборъ между формами, избралъ и осуществилъ извѣстныя формы предпочтительно передъ другими. Случай не можетъ быть и здѣсь призванъ на помощь, потому что такой *постоянный* феноменъ не можетъ быть случайнымъ. Стало бытъ необходимо, чтобъ здѣсь какая-либо особая причина управляла движеніемъ къ такой именно, а не другой формѣ. Мало того: необходимо, чтобы эта причина нѣкоторымъ образомъ существовала прежде своего существованія, потому что здѣсь, какъ и въ живыхъ существахъ, мы встрѣчаемъ тоже самое,—именно предопредѣленіе частей дѣлимъ, настоящаго будущимъ, съ тѣмъ только различіемъ, что кристалъ ищетъ своей правильной формы, не имѣя или не чувствуя въ ней никакого интереса. Но очень можетъ статья, говорить Жане не безъ основанія, что это важно для другихъ существъ и что точная и правильная форма всякой субстанціи служитъ условіемъ порядка и постоянства, необходимаго для общей безопасности дѣлага, т.-е. всего сущаго въ природѣ ¹⁸⁾. Тоже, что сказано о кристаллическихъ формахъ, должно быть распространено и на все то въ неорганической природѣ, что дѣйствительно представляетъ сочетанія элементовъ и стихій отличающіяся такимъ же или подобнымъ характеромъ, какъ и кристаллическія формы. Всякія ссылки на то, что мы де можемъ прослѣдить самый процессъ, какъ образуются эти сочетанія, ничего не говорятъ противъ нашей мысли, если бы и въ самомъ дѣлѣ можно было до

¹⁸⁾ Ibid., стр. 191—193.

подробностей сдѣлать это. Вѣдь точно также можно прослѣдить процессъ, результатомъ котораго явилась такая-то картина или такая-то статуя. Но слѣдуетъ ли изъ того, что нужно отрицать въ произведеніи той и другой присутствіе преднамѣренности и цѣлесообразнаго употребленія средствъ для осуществленія предпоставленной цѣли? Очевидно, такой нецѣлостности никто не скажетъ. Но зачѣмъ въ такомъ случаѣ это самое говорится, когда имѣемъ дѣло съ вещами, стоящими даже неизмѣримо выше указанныхъ произведеній человѣческихъ? Скажутъ, что въ послѣднемъ случаѣ имѣется дѣло съ вещами природы, а въ ней все происходитъ *само собою* въ силу ея законовъ и дѣятелей? Выше мы уже говорили объ этихъ законахъ и разныхъ силахъ, что они въ сущности ничего не объясняютъ и не могутъ объяснять, будучи взяты сами по себѣ. Тамъ же было сказано, что въ мірѣ изъ беспорядка и безцѣльности возникаютъ явленія порядка и цѣлесообразности вездѣ, гдѣ человѣческой умъ и человѣческая воля направляются къ созданію порядка и цѣлесообразности. Теперь же не можемъ не прибавить, что, не говоря уже о первоначальномъ возникновеніи въ природѣ явленій порядка и цѣлесообразности, все, что въ ней въ теперешнее и во всякое другое время возникаетъ, какъ упорядоченное и цѣлесообразное, изъ беспорядка и нецѣлесообразности, можетъ быть относимо только къ упорядочивающему и руководящему воздѣйствію высшаго Разума и высшей Воли. Такая аналогія является вполне законною съ самой строго научной точки зрѣнія, какъ это мы можемъ видѣть хоть изъ логики Милля. Это воздѣйствіе Бога на природу размышляющіе умы не могутъ представлять подѣ формою „вмѣшательства“, которое составляетъ чистѣйшую безосмыслицу указывая на какой-то въ дѣйствительности немислимый антагонизмъ между внѣшними и слѣпыми двигателями порядка и цѣлесообразности въ мірѣ и внутренней сознательной его причиною—высшимъ Разумомъ и высшей Волею. Уоллѣсъ говоритъ, что нужно имѣть очень низкое понятіе о „разумѣ природы“, чтобы думать, что она не въ состояніи сама собою „необходимо“ производить *все* то, что поражаетъ насъ своимъ порядкомъ и цѣлесообразностью. Что за странное самопротиворѣчіе! Отрицая всякую преднамѣренность и сознательную цѣлесообразность въ явленіяхъ органическаго и неорганическаго міра, Уоллѣсъ въ тоже время

говорить о „разумѣ“ природы, которымъ и хочетъ объяснить явленія порядка и цѣлесообразности и который поставляетъ неизмѣримо выше разума человѣческаго. () какомъ же или о чемъ же разумъ онъ говорить? Судя потому, что Уоллэсъ, какъ мы видѣли, вполне отрицаетъ возможность „безсознательнаго разума“, который вмѣстѣ съ Гартманомъ допускаютъ соотечественники Уоллэса Лекокъ и Мурфи, было бы несправедливо думать, что о такомъ безсознательномъ разумѣ природы говорить нашъ натуралистъ. Да и крайненелогично и нерационально признавать бытіе какого-то безсознательнаго разума. Эти понятія: *разумъ* и *безсознательный* взаимноисключаютъ себя. А если же, что всего вѣроятнѣе, Уоллэсъ имѣетъ въ виду самосознающій абсолютный Разумъ, являющійся источникомъ и виновникомъ всякаго другаго разума, то этимъ самъ онъ разрушаетъ всякій призракъ основательности своего мнѣнія объ отсутствіи и даже невозможности преднамѣренности и цѣлесообразности въ природѣ, какъ продуктахъ мысли и воли высшаго Существа. Оставаясь вѣрнымъ своему мнѣнію объ обнаруженіи въ процессахъ природы мысли и воли высшаго Существа, англійскій натуралистъ не только не въ правѣ отрицать контролирующую и руководящую дѣятельность этого Существа въ неорганической и органической природѣ, но обязывается признать даже особое и—если можно такъ выразиться, усиленное проявленіе этой дѣятельности по преимуществу относительно растительныхъ и животныхъ организмовъ. И это вотъ почему: только тамъ, гдѣ обладаніе бытіемъ и жизнію чувствуется тѣмъ или другимъ существомъ, только тамъ существованіе можетъ разсматриваться, какъ благо, а слѣдов. какъ цѣль, которой подчиняется цѣлая система средствъ. Что за интересъ кристаллу въ томъ, существуетъ ли онъ или не существуетъ, имѣетъ семь или двѣнадцать угловъ и т. д.? А если существованіе не имѣетъ для него цѣны, то зачѣмъ природа стала бы принимать средства гарантировать ему его существованіе¹⁹⁾? Совсѣмъ другое

¹⁹⁾ При предположеніи отсутствія живыхъ существъ, благосостояніе которыхъ можетъ условливаться предметами и явленіями неорганическими, эти вопросы вполне резонны и сами собою предполагаютъ для себя отрицательный отвѣтъ.

дѣло—существа живыя: они и въ себѣ самихъ и для самихъ себя имѣютъ достаточную, хотя и относительную, цѣль — именно существовать и чувствовать свое существованіе, что составляетъ для нихъ благо. Поэтому представляется необходимымъ, чтобы природа принимала всѣ предосторожности и средства съ цѣлю какъ можно лучше обезпечить имъ это благо.

Итакъ, сами собою падаютъ тѣ основанія, на которыя хочеть опереться несостоятельное само по себѣ мнѣніе Уоллеса о томъ, будто бы высшее Существо оставило и оставляетъ безъ всякаго своего контроля и направленія развитіе растительно-животной жизни. Напротивъ мы видѣли, что даже и продукты неорганической природы, на которые указываетъ самъ же Уоллесъ, не могутъ изъясняться только изъ однихъ факторовъ природы. Этимъ уже заранее предугадывается несостоятельность воѣхъ тѣхъ объясненій развитія и происхожденія организмовъ, которыя, вмѣстѣ съ Дарвиномъ, предлагаетъ Уоллесъ. Докажемъ же, что это дѣйствительно такъ.

Желая показать, что достаточно однихъ естественныхъ дѣятелей для происхожденія и развитія тѣхъ или другихъ видовъ растительнаго и животнаго царства, Уоллесъ съ цѣлю опровергнуть возраженія герц. Аргайльскаго прежде всего предлагаетъ объясненіе, какъ произошло *удмнненіе* медовника у одной формы орхидей и *удмнненіе* хоботка у бабочекъ, пользующихся медомъ этого цвѣтка. Намъ не зачѣмъ даже входить въ подробный критическій анализъ этого объясненія. Ясно само по себѣ, что англійскій натуралистъ нисколько не показалъ своимъ объясненіемъ ненужности и въ этомъ случаѣ воздѣйствія высшей Силы на процессъ органическаго измѣненія въ цвѣткѣ орхидей и хоботкѣ бабочки. Положимъ, здѣсь мы видимъ взаимное приспособленіе другъ къ другу медовника и хоботка, ведущее за собою благо и для цвѣтка и для бабочки. Но спрашивается: развѣ самъ по себѣ фактъ этого приспособленія понятенъ при дѣйствіи однихъ натуральныхъ дѣятелей? Способность организмовъ приспособляться сама по себѣ уже представляетъ такое поразительное явленіе, которое требуетъ изъясненія изъ какихъ-нибудь рациональныхъ началъ. Не удивительно ли въ самомъ дѣлѣ, что живое существо обладаетъ такой силой, благодаря которой, если измѣняются условія питанія и размноженія, то

имѣть съ ними происходитъ измѣненіе и въ живомъ существѣ, имѣющее цѣлю приспособить его къ новой обстановкѣ, т.-е. доставить ему возможность извлекать отсюда выгоды для себя и удовлетворять своимъ потребностямъ и нуждамъ? Вѣдь такая способность, рассчитанная на будущее близкое и отдаленное, имѣетъ полнѣйшую аналогію съ фактомъ снабженія человѣка мозгомъ въ виду будущихъ судебъ его,—фактомъ, который заставилъ Уоллэса признать участіе высшаго Существа въ происхожденіи человѣка. На какомъ же основаніи Уоллэсъ можетъ отрицать, что эта мягкость и гибкость живыхъ существъ не есть преднамѣренная охрана жизни вселенной, никогда ихъ не оставляющая? Далѣе, въ силу чего именно и какъ желаемое приспособленіе переходитъ въ дѣйствительное приспособленіе? Орхидея и бабочка не сами же себя приспособляютъ. Или это приспособленіе дѣлается само собою? И это непонятно съ точки зрѣнія однихъ слѣпыхъ безсознательныхъ дѣятелей природы. Въ самомъ дѣлѣ, почему же въ орхидей растительные пищевые элементы сами собою направляются какъ-разъ туда, гдѣ оказывается нужнымъ произвесть выгодное измѣненіе? Ужь конечно случаемъ здѣсь ничего нельзя объяснить. Наконецъ, еслибы объясненія Уоллэса были достаточны, тогда само собою, въ силу дѣйствія однихъ слѣпыхъ силъ, объяснялось бы не только нѣкоторое видоизмѣненіе у организмовъ тѣхъ или другихъ органовъ, но и самое происхожденіе органовъ, для чего бы они ни служили. Но достаточны ли для этого объясненія Уоллэса? Отнюдь нѣтъ, не говоря уже о томъ, что ни Дарвинъ, ни онъ не привели и не могутъ указать ни одного факта, который бы подтверждалъ ихъ ученіе. Самымъ основнымъ доводомъ въ пользу возможности происхожденія новыхъ органовъ, благодаря способности приспособляться, и Уоллэсъ и Дарвинъ считаютъ то, что чрезъ упражненіе органы возрастаютъ и развиваются. Но развѣ это—сколько-нибудь пригодный аргументъ для доказываемой мысли? Что упражненіе развиваетъ органы, это всякій знаетъ и могъ испытывать на себѣ самомъ. Но что же общаго между этимъ развитіемъ органа, уже существующаго, и появленіемъ совершенно новаго органа? Очевидно, не только ничего нѣтъ, но даже и быть не можетъ. Кузнецъ чрезъ упражненіе рукъ въ

работѣ, требующей напряженія и усилій, пріобрѣтаетъ часто поразительную силу въ рукахъ, но тѣмъ не менѣе руки кузнеца не пріобрѣтаютъ какихъ-нибудь новыхъ мускуловъ или особаго расположенія ихъ. Но если даже этого не бываетъ, то какъ же можетъ произойти то, чтобы у какого-нибудь животнаго или растенія появились такіе органы, объ упражненіи которыхъ, какъ вовсе не существующихъ, не можетъ быть и рѣчи? Предположимъ себѣ животное, лишенное всякаго двигательнаго снаряда. Не странно ли было бы говорить, что функція движенія существуетъ въ немъ, прежде чѣмъ она обнаружилась въ дѣйствительности? Стало-быть, здѣсь можно предполагать развѣ желаніе функціи или идею ея, но никакъ не самую функцію. Но и идея функціи ни какъ не можетъ явиться у животнаго, прежде чѣмъ оно не узнаетъ о ней изъ опыта послѣ уже ея появленія. Такимъ образомъ въ данномъ примѣрѣ можно допустить развѣ только нужду, хотя и эта послѣдняя должна представляться очень отвлеченной или очень туманной и неопредѣленной. Но неужели изъ такого рода нужды можетъ выдти появленіе самаго органа движенія? Это значило бы то же самое, какъ, еслибы мы сказали, что потребность летать создаетъ, при отсутствіи всѣхъ нужныхъ средствъ для перехода отъ потребности къ ея удовлетворенію, крылья, потребность видѣть—глаза, потребность въ миліонѣ денегъ—самый миліонъ, потребность въ экипажѣ—самый экипажъ и т. д. Приходится предоставить вызовъ какого-нибудь зачаточнаго органа единственно развѣ простой случайности. Но что болѣе всего можетъ подрывать кредитъ естественныхъ факторовъ Уоллеса, съ помощью которыхъ онъ хочетъ изяснить происхожденіе и развитіе всего разнообразія растительно-животной жизни, какъ не это противонаучное обращеніе къ случаю и случаю? Въ виду этого такъ и припоминается извѣстная умная поговорка, которая отъ случайностей обращаетъ мысль къ разуму и преднамѣренности. Допустимъ однако, хотя и не законно, уступку въ отношеніи къ Уоллесу, согласившись съ нимъ, что благодаря простой случайности могутъ появляться у растений и животныхъ полезныя для нихъ особенности. Не вѣдь недостаточно одного появленія въ бесполезной еще для животнаго *зачаточной* формѣ какой-нибудь особенности: необходимо, чтобы она сохранилась и развилась до желательныхъ полноты

и совершенства. Чтобы объяснить возможность этого сохранения и развитія нужной особенности, дарвинизмъ ссылается на законъ наслѣдственности, въ силу которой разъ появившаяся полезная особенность передается наслѣдственно отъ одного поколѣнія въ другому. Къ прискорбію вѣрующихъ въ дарвинизмъ ссылка на законъ наслѣдственности положительно не только ничего не разъясняетъ, но напротивъ еще болѣе затрудняетъ пониманіе образованія новыхъ органовъ у животныхъ, а слѣдов. и пониманіе происхожденія новыхъ видовъ животнаго царства. Дѣло въ томъ, что наслѣдственности, по мнѣнію самаго же Дарвина, подчиняются скорѣе не случайныя ничтожныя измѣненія, но—особенности, установившіяся и окрѣпшія у того или другаго вида растеній или животныхъ. Да иначе и не должно быть, какъ это признаетъ всякій мало-мальски соображающій человекъ. Если бы кто-нибудь и рѣшился думать иначе, тотъ долженъ объяснить намъ, почему человекъ съ отрванной ногой не производитъ потомковъ, лишенныхъ одной ноги, почему собака съ отрубленнымъ хвостомъ производитъ хвостатыхъ щенятъ и т. д. Самъ Геккель, идущій для поддержанія дарвинизма на всякія нечестныя выдумки и эксцентричныя соображенія, признаетъ, что только въ *крайне-рѣдкихъ* случаяхъ собаки, у которыхъ отрубали съ настойчивостью хвосты въ теченіе многихъ поколѣній, рождали безхвостыхъ дѣтей. Гдѣ же послѣ этого заключается основаніе для сохраненія возникшей выгодной особенности у растенія или у животнаго, а слѣдов. и для происхожденія однихъ видовъ отъ другихъ? Имѣя въ виду указанные нами свойства наслѣдственности и важность ея въ дѣлѣ передачи новыхъ едва уловимыхъ особенностей, мы въ правѣ сказать, что въ интересахъ самой теоріи Уоллеса было бы скорѣе всего признать преднамѣренные со стороны высшаго Существа вызовъ и закрѣпленіе за организмами новыхъ полезныхъ особенностей. Это и было бы болѣе серьезнымъ и удовлетворительнымъ объясненіемъ дѣла, чѣмъ несостоятельныя ссылки на случай и наслѣдственность...

По мнѣнію Уоллеса выходитъ, что не только окраска птицъ и насѣкомыхъ, но и всѣ особенности животныхъ, не исключая никакихъ даже психическихъ особенностей, легко изъясняются, безъ всякаго участія высшаго Существа, одними только нату-

ральными дѣятелями. Надѣмся, что и читатель не ожидаетъ уже теперь отъ Уоллеса рѣшительно никакихъ резонныхъ доводовъ въ пользу мысли о достаточности однихъ натуральныхъ дѣятелей для происхожденія и развитія растительно-животной жизни. Что касается насъ, то мы готовы даже оставить въ сторонѣ разборъ объясненій такихъ вещей, какъ происхожденіе и развитіе весьма важныхъ органовъ у животныхъ и психическихъ особенностей, такъ какъ тутъ безсиліе дарвинизма выступаетъ во всей своей рѣшительности и очевидности. Намѣренно мы будемъ говорить только о томъ, что повидимому Уоллэсу удалось *болѣе удачно* разъяснить,—именно объ окраскѣ бабочекъ и цвѣтѣ перьевъ у птицъ. Англійскій натуралистъ относительно окраски бабочекъ говоритъ, что она необходимо выработалась, какъ наилучшая защита для нихъ отъ хищниковъ. Вѣримъ Уоллэсу, но чтобы эта вѣра имѣла для себя достаточныя разумныя опоры, посмотримъ, удовлетворительно ли изъясняетъ Уоллэсъ подлежащее объясненію. Оставляя вопросъ о причинахъ перваго появленія у бабочекъ той или другой окраски и унаслѣдованія этой особенности послѣдующими поколѣніями, — вопросъ, нами уже рѣшенный для всѣхъ случаевъ этого рода, — мы остановимся на разборѣ того, насколько окраска бабочки является необходимою для защиты ея отъ враговъ съ момента появленія этой окраски и далѣе. Въ случаѣ неоправданія утвержденій Уоллэса рушатся всѣ его предположенія относительно дѣятелей, вызвавшихъ окраску, происхожденія разныхъ видовъ бабочекъ и т. д. Между тѣмъ утвержденія Уоллэса и на самомъ дѣлѣ неоспоримо опровергаются разными натуралистами же. Въ видахъ показанія несостоятельности объясненій его одинъ ученый англичанинъ, Боннетъ, беретъ извѣстную категорію бабочекъ, *называемыхъ Leptalis*, для которыхъ цвѣтъ ихъ служитъ защитой отъ враговъ, такъ какъ онъ похожъ на цвѣтъ другихъ бабочекъ, называемыхъ *Ithomia*, отъ которыхъ птицы отвращаются по причинѣ ихъ дурнаго запаха²⁰⁾. Видъ бабочекъ *Leptalis* такимъ образомъ обязанъ своей безопасностью случайному сходству въ цвѣтѣ съ видомъ бабочекъ *Ithomia*. Такое преимущество вида *Leptalis* Уол-

²⁰⁾ См. Revue scientifique, 2 ser. t. I. p. 100.

лэсъ считаетъ пріобрѣтенымъ путемъ естественнаго подбора. Но Боннетъ опровергаетъ это мнѣніе слѣдующимъ разсужденіемъ. Чтобы перейти отъ своей первоначальной формы къ нынѣшней покровительствующей формѣ, видъ *Leptalis* очевидно долженъ былъ претерпѣть цѣлый рядъ постепенныхъ преобразованій. Можно считать простирающимся до тысячи число тѣхъ формъ, которыя должны были смѣнить другъ друга отъ перваго уклоненія ихъ отъ первоначальной формы до наблюдаемой нынѣ послѣдней формы. Съ другой стороны, не менѣе очевидно и то, что первыя переродившіяся лепталы не могли еще настолько отличаться отъ остальныхъ своихъ сестеръ, чтобы легко могли обмануть аппетитъ птицъ, интересовавшихся узнавать ихъ и въ переряженномъ видѣ, такъ что самымъ скромнымъ будетъ предполагать, что въ теченіе первой пятьдесятый періода предполагаемой трансформациі птицы не давали себя вводить въ обманъ. Если же это было такъ, т.-е. если бабочки еще такъ долго не могли охранять себя новымъ своимъ нарядомъ, то чрезъ это исчезало въ нихъ всякое побужденіе подбора, а значить, продолженіе этой метаморфозы слѣдуетъ считать всецѣло предоставленнымъ одному случаю. Шансы такого продолженія отселѣ могутъ быть даже приблизительно исчислены. Возьмемъ въ самомъ дѣлѣ пару лепталъ и предположимъ, что цѣлый видъ бабочекъ имѣетъ тенденцію варьироваться въ двадцати различныхъ направленіяхъ, между которыми одно стремится приблизиться къ семейству итомій. Въ первой генераціи шансы полученія требуемой варьяціи могутъ быть выражены дробью $\frac{1}{20}$, и этотъ счетъ будетъ еще очень снисходителенъ для гипотезы Уоллеса, ибо въ многочисленномъ потомствѣ отъ двухъ бабочекъ можетъ оказаться по меньшей мѣрѣ около двадцати формъ слишкомъ мало отличныхъ или удалившихся отъ первоначальной общей формы. Во второй генераціи тѣ формы, которыя уже обнаружили тенденцію удалиться отъ формы итоміи, никакимъ образомъ не возвратятся къ ней снова. Стало-быть, въ одной только этой $\frac{1}{20}$ потомства первой четы мы имѣемъ основаніе надѣяться найти формы болѣе или менѣе приблизившіяся къ покровительственной формѣ. Но въ этой $\frac{1}{20}$ подборъ еще не дѣйствуетъ, и слѣдовательно произведеніе требуемой формы опять предоставлено случаю, т.-е. только одна двадцатая получить

эту форму. Эта же двадцатая будетъ равняться уже только одной двадцатой долѣ одной двадцатой, и шансы успѣха могутъ быть выражены дробью ($\frac{1}{20}$)²¹. Результатъ, какъ видимъ, абсолютно отрицательный, заставляющій совсѣмъ отвергнуть гипотезу подбора, потому что еще прежде, чѣмъ сила подбора можетъ приобрести какое либо значеніе, должно уже совершенно исчезнуть первоначальное случайное измѣненіе. То, что говорить противъ Уоллеса Боннетъ, раздѣляется и другими учеными. Такъ, извѣстный англійскій зоологъ Майвартъ со многими другими натуралистами рѣшительно высказывается противъ мысли Дарвина и Уоллеса о дѣйстви естественнаго подбора въ отношеніи къ органамъ въ зачаточномъ видѣ, о какихъ бы органахъ и о принадлежности ихъ какимъ бы то ни было животнымъ ни шла рѣчь. Что касается окраски бабочекъ и другихъ животныхъ, служащей будто бы наилучшей защитой ихъ отъ враговъ, а потому мало-по-малу и развивающейся въ согласіи съ цвѣтомъ окружающихъ предметовъ, то Майвартъ противъ Уоллеса дѣлаетъ и слѣдующее весьма сильное возраженіе: если какое-либо живое существо ради охраны должно было приобрести поразительное, доходящее до мелочей, сходство съ другимъ животнымъ или неодушевленнымъ предметомъ, то и враги его должны были развить очень тонкую способность различать предметы и такимъ образомъ продолжать питаться прежними птицами, насѣкомыми и т. п. Случаи же необычнаго развитія этой способности извѣстны въ природѣ ²¹). Имѣя въ виду, что зачатки органовъ не могутъ принести никакой пользы въ борьбѣ за существованіе, а между тѣмъ и Уоллесъ настаиваетъ на измѣненіи въ особенностяхъ строенія путемъ накопленія мелкихъ индивидуальных признаковъ, Майвартъ не только отвергъ объясненія Дарвина и Уоллеса, касающіяся этого предмета, но и рѣшился выдвинуть гипотезу рѣзкихъ и внезапныхъ измѣненій, по которой нужный органъ долженъ сразу появиться въ годной къ физиологическому отправленію формѣ. И нашъ проф. Мечниковъ отрицаетъ, чтобы мелкія измѣненія въ окраскѣ ли живот-

²¹) Стр. 748 и др. въ апр. кн. „Вѣстника Европы“ за 1876 годъ въ статьѣ: „очеркъ вопроса о происхожденіи видовъ“.

ного или въ чемъ бы то ни было могли приносить какую-нибудь пользу въ борьбѣ за существованіе, а слѣдовательно и имѣть шансы на дальнѣйшее развитіе въ силу этого ²²⁾). Какъ оказывается, то, что по Уоллэсу природа необходимо вызываетъ и развиваетъ, на самомъ дѣлѣ является не только не необходимымъ, но и совершенно непонятнымъ. А что было сказано относительно бабочекъ, вполнѣ примѣняется и къ цвѣту перьевъ у птицъ. И здѣсь непонятно и необъяснимо, какимъ образомъ могло развиться у той или другой птицы роскошное и привлекательное опереніе, между тѣмъ какъ, если даже и допускать мысль Уоллэса о нѣжныхъ чувствахъ самокъ къ такому оперенію, въ дѣйствительности, только уже въ случаѣ полного образованія этого оперенія, перья птицъ самцовъ могли и должны были привлекать къ этимъ послѣднимъ предпочтительное расположеніе самокъ. Что же касается самаго факта, будто бы самки птицъ любить роскошную окраску, то онъ оспаривается не только тѣмъ, что было говорено нами объ этомъ, когда шла рѣчь объ эстетическомъ чувствѣ, но и самой невозможностью объяснить происхожденіе роскошнаго оперенія путемъ незамѣтнаго болѣе и болѣе нараставащаго накопленія этого признака, поскольку это накопленіе условливалось дѣйствіемъ естественнаго подбора. На чемъ же, какъ не на воздухѣ, послѣ этого держится мысль Уоллэса, будто и природа развиваетъ *необходимо* всѣ формы красокъ и что для объясненія происхожденія ихъ не зачѣмъ допускать воздѣйствіе высшей организующей Силы? Но сказаннаго противъ Уоллэса мало. Чтобы объяснять происхожденіе и развитіе всего необозримаго разнообразія растительной и животной жизни съ точки зрѣнія своихъ началъ, Уоллэсъ долженъ опираться на *неоспоримые* факты способности организмовъ къ *безконечной* измѣняемости. Но приводитъ ли онъ такіе факты? Онъ ссылается на то, что воздѣлывающіе растенія и разводящіе животныхъ любители и сельскіе хозяева получаютъ отъ одного какаго-либо растенія или животнаго другія растенія или животныхъ съ новыми и новыми особенностями. Но если бы даже и

²²⁾ Стр. 190 и 191 въ янв. кн. „Вѣстника Европы“ за 1875 годъ въ статьѣ: „антропология и дарвинизмъ“.

было доказано, что человекъ можетъ въ теченіе какого-либо періода времени произвести отъ голубя ворону или павлина, все-таки мысль Уоллеса о достаточности однихъ натуральныхъ дѣятелей для образованія всего растительнаго и животнаго царства была бы несостоятельна. Когда идетъ рѣчь объ измѣняемости значительныхъ размѣровъ, вызываемой въ культивированныхъ растеніяхъ и домашнихъ животныхъ, тогда вѣдь дѣятелемъ является человекъ—сознательное разумно-свободное существо, а не какіе-либо иные факторы, лишенные способности ставить себѣ цѣли и рационально подбирать самыя подходящія средства для достиженія ихъ. Неудивительно, если человекъ достигаетъ важныхъ результатовъ въ разсматриваемомъ отношеніи, но совершенно непостижимо и является чудомъ изъ чудесъ, какъ это слѣпыя бессознательные и безвольные дѣятели получаютъ еще большіе результаты. Если представлять этихъ дѣятелей, какъ фетишисты представляютъ себѣ матеріальные предметы и явленія, служащіе для нихъ объектомъ обожанія, тогда конечно разрѣшается сама собою и эта неразрѣшимая для Уоллеса проблема. Но и въ этомъ случаѣ не разумнѣе ли было бы перейти отъ фетишизма къ христіанской идеѣ о Богѣ? По крайней мѣрѣ это было бы безконечно научнѣе и философичнѣе... Однако еще вопросъ, таковы ли размѣры измѣняемости организмовъ, каковыми считаетъ ихъ Уоллесъ? И въ этомъ случаѣ не въ пользу Уоллеса говоритъ положительная наука. Между тѣмъ какъ по нему каждое растеніе должно производить разновидности *всѣхъ* цвѣтовъ, Аскенази говоритъ какъ-разъ противоположное. „Нѣтъ надобности, говоритъ онъ, указывать на отдѣльные случаи, чтобы замѣтить, что измѣненіе цвѣтовъ совершается иначе. Только немногія, разводимыя ради цвѣтовъ, растенія обнаруживаютъ очень большую измѣнчивость окраски, а большинство предпочитаетъ одинъ или нѣсколько цвѣтовъ: ни голубой розы, ни голубаго ландыша до сихъ поръ еще никто не находилъ, несмотря на то, что подобныя явленія были бы навѣрно замѣчены садоводами. Совершенно подобнымъ же образомъ относятся измѣняющіяся растенія въ дѣлѣ формы ихъ листьевъ и цвѣтовъ. Въ то время, какъ многія растенія съ цѣльнокрайними листьями нерѣдко производятъ разновидности

съ болѣе или менѣе раздѣленными листьями, у другихъ растений подобныя уклоненія немислимы. Никто не станетъ ждать, чтобы злая произвелъ разновидность съ раздѣльными листьями²²⁾. Но если растительные организмы не поддаются измѣненіямъ, возбуждающимся ихъ структурой, то тѣмъ болѣе это нужно сказать объ организмахъ животныхъ, которые должны быть еще болѣе гарантированы противъ опытовъ большей и большей ломки ихъ и на самомъ дѣлѣ являются таковыми. Самъ Уоллэсъ долженъ былъ признать, что природа ставитъ непреодолимыя границы всѣмъ усиліямъ даже человѣка, идущаго на всѣ изворотливости и пускающаго въ дѣло всю свою изобрѣтательность, чего нельзя ожидать отъ природы, когда ему хочется получить лишь нѣсколько лишнихъ перьевъ въ хвосту у хвостатаго голубя. Между тѣмъ лишнее перо въ хвостѣ далеко не тоже, что какой-либо органъ въ родѣ строенія желудка, глазъ, конечностей и т. д. Да и чтобы на основаніи измѣнчивости, которой такъ подчиняются голуби, заключать къ тому, что выводятъ изъ этого Дарвинъ и Уоллэсъ, необходимо было бы прежде утвердить на непоколебимыхъ основаніяхъ мысль о происхожденіи голубей съ слишкомъ оригинальными и исключительными особенностями отъ одного какого-либо вида ихъ. Между тѣмъ это-то и не можетъ быть доказано. Дарвинъ напр. утверждалъ, будто трубастый голубь произошелъ отъ ливійскаго, тогда какъ знатоки доказали ему, что эти съ глубокой древности извѣстныя породы происходятъ отъ различныхъ видовъ, а не суть простыя разновидности. Но не странно ли отъ произведенія разновидностей гдѣ бы то ни было заключать къ произведенію самыхъ видовъ тѣми же средствами? Уоллэсъ хочетъ устранить этого рода рѣшительныя затрудненія для его теоріи ссылкой на то, что де въ природѣ для дѣйствія естественнаго подбора имѣются не десятки, сотни, а тысячи и милліоны индивидуумовъ, а слѣдова-

²²⁾ Стр. 736—737 въ статьѣ: „очеркъ вопроса о происхожденіи видовъ“ въ 4 кн. „Вѣстника Европы“ за тотъ же 1876 годъ. Мы нарочито не разъ приводимъ факты и соображенія, опровергающіе Уоллэса, изъ этой статьи прое. Мечникова, чтобы всякій могъ видѣть, что мы опираемся на признаваемое нашими же натуралистами, какъ специалистами въ дѣлѣ, о которомъ идетъ рѣчь.

тельно здѣсь скорѣе возможны всяческія органическія новообразованія—эта ссыла скорѣе опровергаетъ, чѣмъ доказываетъ его ученіе о происхожденіи и развитіи организмовъ растительныхъ и животныхъ. Въ самомъ дѣлѣ, въ природѣ дѣйствія подбора совершаются, ничѣмъ не будучи регулируемы и направляемы кромѣ чистыхъ случайностей, имѣющихъ однако мѣсто въ большинствѣ фактовъ, тогда какъ въ предѣлахъ человѣческаго вліянія происходитъ какъ разъ противоположное. Сами натуралисты, напр. знаменитый Негели, указываютъ, что въ природѣ далеко не всегда сильнѣйшій одолеваетъ въ борьбѣ за существованіе и размноженіе ²⁴⁾. И это само собою понятно: сильный индивидуумъ борется съ такими же индивидуумами и падаетъ въ борьбѣ напр. за самку, а слабый, уклоняясь отъ схватки, успѣваетъ удовлетворить свои инстинкты. Между тѣмъ человѣкъ намѣренно удаляетъ неподходящіе организмы, выбираетъ въ теченіе долгаго времени нужные для него, обставляетъ послѣдніе всѣми условіями для полученія желательныхъ результатовъ и т. д. Въ виду подобныхъ соображеній Уоллэсъ не долженъ ли былъ признать дѣйствіе регулирующей и направляющей высшей Силы и въ природѣ, чтобы резонно объяснить, почему борьба за существованіе въ природѣ, сама по себѣ несколько необезпечивая происхожденія, сохраненія и дальнѣйшаго развитія болѣе совершеннаго въ растительно-животной жизни, тѣмъ не менѣе разрѣшается побѣдой лучшаго и полезнаго для общей жизни?

Итакъ мы видимъ, что тѣ естественные факторы, которыми *одними* Уоллэсъ надѣялся изъяснить происхожденіе и развитие всего разнообразія растительно-животной жизни, не только не устраняютъ, но прямо и настойчиво требуютъ признанія регулирующей и направляющей дѣятельности Бога въ природѣ. Нужно ли говорить, что противъ дѣйствительнаго участія такого рода со стороны Бога въ процессахъ природы ничего не говоритъ указаніе Уоллэса на факты кажущагося безобразія въ нѣкоторыхъ произведеніяхъ природы, какъ напр. носорогъ, верблюдъ и т. д.? Впервыхъ, что касается вообще какихъ бы то

²⁴⁾ Стр. 147 въ 5 кн. „Вѣстника Европы“, въ этой же статьѣ за 1876 г.

нибыло случаевъ безобразія или безпорядка, то нельзя же ихъ самихъ-по-себѣ прямо и непосредственно относить къ Богу, какъ будто бы вызвавшему ихъ къ бытію особымъ актомъ своей воли. Сказанное о явленіяхъ безобразія и непорядка распространяется даже и на явленія красоты и порядка, поскольку въ произведеніи ихъ участвуютъ естественные факторы. Уоллэсъ лучше другихъ понимаетъ, что признавать дѣйствіе въ мірѣ регулирующей и направляющей мысли и воли Божіей отнюдь незначить приписывать все непосредственному дѣйствію Бога и устранять или ослаблять дѣйствіе естественныхъ факторовъ въ природѣ. Божественное воздѣйствіе на эти послѣдніе состоитъ и можетъ состоять, когда они уже есть на лицо, только въ томъ, что оно поддерживаетъ ихъ, и пользуясь ими же вызываетъ къ бытію то, чего они сами по себѣ никакимъ образомъ не могутъ произвести. Значить, поскольку Уоллэсъ съ *своей же* точки зрѣнія былъ бы неправъ, видя въ особенностяхъ человѣческой природы единственно лишь продуктъ дѣйствія одного Бога, постольку же онъ является неправымъ, относя прямо къ Богу явленія безобразія и непорядка. А такъ какъ Богъ не можетъ быть источникомъ безобразія и непорядка, что само собою ясно для размышляющаго, и такъ какъ дѣйствіе Бога въ мірѣ должно выражаться и выражается не только въ произведеніи, при участіи естественныхъ факторовъ, чего-либо стоящаго выше средствъ и способовъ, находящихся въ распоряженіи самой природы, но и въ простомъ сохраненіи бытія и *самодѣятельности* этихъ факторовъ, то для всякаго ясно, на чью сторону *въ концѣ-концовъ* падаютъ явленія непорядка и безобразія, еслибы и на самомъ дѣлѣ было доказано существованіе ихъ. Въ вторыхъ, что касается приведенныхъ Уоллэсомъ фактовъ, то относительно ихъ и имъ подобныхъ мы должны сказать слѣдующее: еслибы даже стояло выше всякаго сомнѣнія, что верблюды, слоны и т. д. дѣйствительно безобразны, и въ такомъ разѣ это не говорило бы ничего противъ Бога. Организация этихъ животныхъ приспособлена къ спеціальнымъ условіямъ ихъ существованія и размноженія. Въ данномъ случаѣ природа совершенно разумно предпочла выгоды и пользу самихъ этихъ животныхъ вкусамъ другихъ существъ—именно людей. Съ другой стороны, какъ и въ самихъ людяхъ могъ бы развиться и

опредѣлится вкусъ къ изящному, еслибы сама природа не представляла элементовъ для сравненія, противоположенія одного другому и т. д., чѣмъ условливается выработка вкуса? Значить, еслибы даже слонъ, носорогъ и другія какія-либо животныя и были безобразны, то самое это безобразіе является въ высшей степени цѣлесообразнымъ, какъ служащее интересамъ же изящнаго въ человѣкѣ. Наконецъ, приведенный Уоллэсомъ примѣръ богатаго и развитаго человѣка, устраняющаго изъ своей обстановки все неизящное, не доказываетъ, чтобы и этотъ человѣкъ отказывался пріобрѣсти хорошую картину, если на ней, рядомъ со многими другими, изображенъ верблюдъ, носорогъ или подобное животное въ гармонической обстановкѣ. Мы же имѣемъ основаніе думать, что такой человѣкъ не только не отрекся бы отъ этой картины, но и любовался бы самими изображенными на нихъ животными. Немало есть людей, которые способны любоваться слономъ или верблюдомъ и т. д. и не на картинѣ только... Такимъ образомъ, что ни говорить Уоллэсъ противъ допущенія регулирующей и направляющей дѣятельности Бога въ процессахъ природы,—все это обращается въ новое и сильнѣйшее доказательство раціональности и научности этого допущенія. Да и можетъ ли быть иначе? Не только въ примѣненіи къ этому случаю, но и ко всѣмъ будущимъ возможнымъ случаямъ мы въ правѣ примѣнить глубоко-справедливыя слова Бэкона: *одностороннее и предзанятое размышленіе отклоняетъ насъ отъ Бога, а противоположное размышленіе приводитъ къ Нему.* Вотъ слова, которыми приличнѣе всего окончить нашъ слабый по его качествамъ, поскольку они—наши, трудъ но, вѣримъ, сильный силою истины, въ пользу которой онъ хотѣлъ свидѣтельствовать.... Мы вѣримъ, что и Уоллэсъ не останется на полпути къ истинѣ.

А. Гусевъ.

ИЗЪ ЧТЕНІЙ ПО ФИЛОСОФІИ РЕЛИГІИ *).

II.

Поли теизмъ.

Въ нашемъ изслѣдованіи о первобытной религіи мы старались обосновать ту мысль, что эта религія должна быть если не формально, то качественно совершенною, и потому не иною, какъ монотеистическою. Такое воззрѣніе на первобытную религію есть необходимый результатъ истиннаго понятія о сущности и происхожденіи религіи, какъ естественнаго и нормальнаго взаимоотношенія между Богомъ и человѣкомъ; этотъ результатъ, какъ мы видѣли, вполне оправдывается и психологическими данными и историческими аналогіями.

Теперь посмотримъ, не поможетъ ли намъ это же понятіе въ опредѣленіи дальнѣйшаго процесса религіознаго сознанія, ближайшимъ образомъ—не приведетъ ли оно насъ къ уясненію той его формы, которая и исторически представляется древнѣйшею послѣ первоначальной: мы разумѣемъ политеизмъ, объясненіе котораго считаютъ невозможнымъ при предположеніи совершенства первобытной религіи защитники противоположнаго воззрѣнія.

*) См. „Правосл. Обзор.“ январ. книжку текущаго года.

Религія, по самому существу своему, какъ взаимоотношеніе между Богомъ и человѣкомъ предполагаетъ два элемента: объективный и субъективный, — божественное воздѣйствіе на духъ человѣка и воспріятіе этого воздѣйствія человѣкомъ и въ силу этого самостоятельное участіе познавательныхъ силъ человѣка въ способъ усвоенія религіознаго содержанія. Въ идеальной или нормальной своей формѣ, возможное приближеніе къ которой мы и должны признать въ религіи первобытной, оба эти элемента должны находиться въ гармоническомъ равновѣсіи. Это равновѣсіе конечно не предполагаетъ и не требуетъ абсолютной неподвижности религіи; тотъ и другой элементъ могутъ гармонически развиваться и послѣдовательно осуществлять собою большую и большую полноту и широту религіознаго сознанія. Съ одной стороны, Богъ, какъ абсолютная полнота жизни и совершенства, можетъ полнѣе и яснѣе открывать себя человѣку по мѣрѣ его пріемлемости и нравственнаго усовершенствованія, съ другой стороны и человѣкъ, по мѣрѣ его духовнаго развитія, можетъ становиться болѣе и болѣе способнымъ къ болѣе широкому и глубокому уразумѣнію и жизненному усвоенію религіознаго содержанія.

Но иное дѣло идеаль, иное — фактическое его осуществленіе. Говоря о дѣйствительномъ ходѣ религіознаго сознанія мы должны имѣть въ виду не только теоретическое понятіе о религіи, но и возможность практическаго его осуществленія. При практическомъ осуществленіи мы не должны упускать изъ виду существенные элементы религіознаго сознанія: самостоятельность и свободу человѣка. Религія не есть процессъ теоретически совершающійся въ духѣ человѣка подъ непреоборимымъ вліяніемъ сверхчувственныхъ потенцій, какъ полагалъ Шеллингъ. Въ религіи человѣкъ находится въ свободномъ отношеніи къ высочайшему объекту ея и какъ существо свободное, можетъ осуществлять и нѣтъ идеаль религіи. Принимая во вниманіе этотъ практическій элементъ, мы должны признать, что указанное нами нормальное движеніе религіознаго сознанія на дѣлѣ могло и не осуществиться. Отрицать эту возможность не только идти впередъ, но и останавливаться, идти косвенными путями, даже возвращаться назадъ, по всѣмъ областямъ умственной, нравственной и общественной жизни не только запрещаетъ намъ

понятіе о человѣкѣ, какъ свободно разумномъ существѣ, но и безспорные факты исторія и ежедневнаго опыта; религія не можетъ быть въ этомъ случаѣ исключеніемъ.

Мы не станемъ здѣсь входить въ разъясненіе вопроса: почему и какъ эта, заключающаяся въ самомъ строѣ духовной природы человѣка, возможность уклоненія отъ нормы религіозной жизни осуществилась на дѣлѣ, отъ чего и какъ произошло такъ-называемое на языкѣ христіанской догматики *паденіе* человѣка? Для насъ достаточно признать это уклоненіе какъ фактъ, совершившійся въ доисторическія, незапамятные времена; достаточное доказательство истинны этого факта—самое существованіе завѣдомо ложныхъ религій и превратныхъ понятій о Богѣ, губительно дѣйствовавшихъ на нравственно-религіозную жизнь. Но какъ скоро признана не только возможность, но и дѣйствительность уклоненія отъ нормы религіи, то возникаетъ дальнѣйшій вопросъ: какое вліяніе будетъ имѣть это уклоненіе на дальнѣйшій ходъ религіознаго сознанія, въ какихъ новыхъ формахъ выразится религія?

Идеаль религіи, какъ мы сказали, состоитъ въ гармоническомъ соотношеніи и соответствіи двухъ ея элементовъ: объективнаго и субъективнаго. Ближайшее, на первый взглядъ представляющееся отступленіе отъ этого идеала могло бы состоять въ упраздненіи какого-либо одного изъ этихъ элементовъ. Но такое уничтоженіе немыслимо безъ уничтоженія самой религіи. Если религія есть существенная и необходимая принадлежность человѣческаго духа, а въ религіи тотъ и другой элементъ одинаково существенны и необходимы, то мы конечно не въ правѣ предположить, чтобы уклоненіе отъ нормы религіи могло простираться до совершеннаго уничтоженія какого-либо изъ двухъ коренныхъ ея элементовъ. Итакъ оно можетъ состоять только въ колебаніи равновѣсія между ними, въ преобладаніи какого-либо одного изъ нихъ и въ вызванномъ этимъ преобладаніемъ усиленіи дѣйствія другаго элемента съ цѣлю возстановитъ потерянное равновѣсіе.

При этихъ условіяхъ въ дальнѣйшемъ движеніи религіознаго сознанія очевидно возможны только два случая: преобладаніе или элемента субъективнаго или объективнаго.

Въ первомъ случаѣ, живое воздѣйствіе высочайшаго объекта

религіи, Божества и усвоеніе этого воздѣйствія человекомъ ослабѣваетъ и можетъ дойти до мінимумъ своей силы. Преобладающее значеніе въ религіи получаетъ элементъ субъективный, — самодѣятельность человека и участіе въ образованіи религіи его познавательныхъ и нравственныхъ силъ; религія становится дѣломъ по преимуществу самого человека, его собственнымъ созданіемъ и въ своемъ дальнѣйшемъ развитіи подчиняется общимъ законамъ развитія его познавательной силы. Такая религія, въ которой главнымъ агентомъ является самъ человекъ и его естественныя силы, можетъ быть названа, хотя и не совсемъ точно, *естественною* религіею; говоримъ: не совсемъ точно, потому что такое религіозное состояніе человека, какъ уклонившееся отъ нормы религіозной жизни, конечно не можетъ быть названо вполнѣ естественнымъ.

Но этотъ первый случай возможнаго колебанія равновѣсія въ сторону элемента субъективнаго неминуемо долженъ вызвать соответственное особенное возвышеніе и интенсивное дѣйствіе втораго элемента, — объективнаго. Удаленіе и уклоненіе человека отъ Бога не могло вызвать соответствующаго удаленія Бога отъ человека и совершеннаго оставленія послѣдняго на произволъ его судьбы. Напротивъ, чѣмъ болѣе человекъ удалялся отъ Бога, тѣмъ болѣе Богъ по своей благодати стремился приблизиться къ нему и взыскать погибающаго въ силу своей высочайшей любви къ нему. Бѣльшее и бѣльшее удаленіе человека отъ Бога вызывало бѣльшее и бѣльшее приближеніе Его къ человеку до того предѣльнаго момента, когда наибольшее и крайнее отчужденіе его отъ Бога вызвало наконецъ высочайшій актъ божественной любви приближающейся къ человеку, — воплощеніе Бога. Отсюда видно, что въ параллель съ естественнымъ религіознымъ развитіемъ, съ религіею естественною, должна идти другая форма религіознаго сознанія, въ которой главнымъ опредѣляющимъ началомъ его явится сторона объективная, развитіе религіозной жизни будетъ условливаться особеннымъ и преимущественнымъ дѣйствіемъ Божества, самъ Богъ явится въ религіи главнымъ руководителемъ и учителемъ: это будетъ религія сверхъестественная или *откровенная*. Въ такой религіи элементъ объективный, сверхъестественный неминуемо долженъ получить преобладающее значеніе и перевѣсъ надъ естественнымъ уже

по тому самому, что послѣдній въ своемъ развитіи идетъ по пути ненормальному; въ отношеніи къ нему элементъ объективный является не только господствующимъ, но даже сдерживающимъ, стѣсняющимъ его свободное развитіе.

Такимъ образомъ вслѣдствіе удаленія человѣка отъ нормы религіозной жизни, послѣ утраты первобытной религіи, религіозное сознаніе необходимо должно было раздвоиться и религіозная жизнь течь по двумъ одновременно и параллельно идущимъ потокамъ, теченіе которыхъ не прекращается и до сихъ поръ въ исторіи человѣчества. Съ одной стороны мы видимъ естественный процессъ развитія религіознаго сознанія, выражающійся сначала въ различныхъ формахъ такъ-называемыхъ естественныхъ, языческихъ религій, затѣмъ—въ смѣнившихся ихъ, но коренищихся на той же почвѣ естественнаго міровоззрѣнія, разнообразныхъ философскихъ понятійхъ о Богѣ. Съ другой, мы находимъ постепенное, активно-религіозное, сверхъестественное дѣйствованіе Божества, выразившееся въ религіи откровенной: патриархальной, ветхозавѣтной, христіанской.

При такомъ раздѣленіи религіознаго сознанія на два параллельно идущія направленія, не должно забывать, что въ томъ и другомъ направленіи характеризующій ихъ элементъ имѣетъ преобладающее только, но не исключительное и единственное значеніе. И въ религіи откровенной имѣетъ мѣсто элементъ субъективный,—дѣятельность познавательныхъ силъ человѣка и условливаемые законами ихъ развитія способы усвоенія богооткровеннаго содержанія. И въ религіяхъ естественныхъ мы не можемъ допустить совершеннаго отсутствія элемента объективнаго, полнаго оставленія человѣка Богомъ и лишенія его руководственнаго свѣта божественной истины. Какъ тотъ, такъ и другой элементы, какъ мы замѣтили, одинаково условливаютъ возможность религіи, и не только религіи, но и вообще познанія о Богѣ. Различіе здѣсь только въ томъ, что въ первомъ видѣ религіи человѣческой, субъективный элементъ является менѣе важнымъ и несущественнымъ предъ содержаніемъ откровенія; формы человѣческаго познанія: представленіе и понятіе здѣсь не болѣе какъ формы, субъективное отношеніе которыхъ къ содержанію сознается и высказывается болѣе или менѣе ясно. Въ

послѣднемъ видѣ религіи субъективный элементъ выступаетъ на первый планъ и за нимъ едва можно примѣтить нѣкоторые проблески элемента объективнаго; предъ нами—естественныя человѣческія представленія и понятія о Богѣ, и только при особенномъ внимательномъ взглядѣ на послѣдовательный ходъ и результаты религіознаго процесса мы можемъ догадываться, что не смотря на кажущуюся самостоятельность этого процесса, онъ невидимо промыслительною рукою направлялся и направляется къ высшей цѣли,—къ восстановленію истиннаго, религіознаго союза человека съ Богомъ. Это различіе и вмѣстѣ сходство двухъ коренныхъ, всемірно-историческихъ направленій религіознаго сознанія важно для насъ потому, что даетъ возможность находить между ними нѣкоторое взаимоотношеніе и параллели въ законахъ развитія того и другаго. Съ одной стороны естественные законы развитія религіознаго сознанія, съ особенною ясностію и значеніемъ выступающіе въ религіяхъ языческихъ, какъ законы свободнаго и самостоятельнаго развитія человѣческаго духа, могутъ имѣть приложеніе къ объясненію естественной или субъективной стороны въ религіи откровенной. Нѣтъ нужды, что это развитіе съ высшей религіозной точки зрѣнія представляется ненормальнымъ. Въ физиологіи (какъ говоритъ Жофруа Сень-Илеръ) и по аномаліямъ можно изучать законы органической жизни; тоже можно сказать и о значеніи формъ языческаго религіознаго сознанія по отношенію къ естественной сторонѣ религіи истинной. Съ другой стороны исторія религіи откровенной можетъ проливать нѣкоторый свѣтъ не только на смыслъ всего процесса естественнаго религіознаго сознанія, но и на значеніе нѣкоторыхъ отдѣльныхъ моментовъ этого процесса.

Предметомъ нашего изслѣдованія будетъ теперь естественное развитіе религіознаго сознанія, совершавшееся внѣ сферы религіи откровенной и выразившееся съ одной стороны въ разнообразныхъ языческихъ религіяхъ, съ другой въ различныхъ, состоящихъ если не по формѣ, то по идеямъ ими выражаемымъ въ родствѣ съ этими религіями, философскихъ понятіяхъ объ основныхъ истинахъ религіознаго сознанія.

Мы видѣли, что первоначальное религиозное сознание рода человѣческаго по содержанию своему было монотеистическимъ. Первымъ слѣдствіемъ отступленія отъ идеала религиозной жизни, первымъ результатомъ поколебавшагося равновѣсія между двумя существенными факторами религіи было на естественномъ пути ея развитія измѣненіе первоначальнаго монотеизма въ политеизмъ. Съ древнѣйшихъ незапамятныхъ временъ политеизмъ является намъ всеобще распространенною формою религіи, распространенною до такой степени, что за нимъ едва мелькаютъ, лишь послѣ тщательнаго анализа открываемые, слѣды первоначальныхъ, болѣе совершенныхъ вѣрованій. Подство политеизма простирается не только на весь почти древній, до-христіанскій міръ, но и на большинство человѣческаго рода въ настоящее время. Какимъ образомъ могъ совершиться переходъ отъ болѣе высокой и совершенной религіи къ низшей ея формѣ, и отчего такъ долго и упорно держится эта очевидно несостоятельная предъ судомъ высшаго религиознаго сознанія форма? Въ чемъ источникъ ея силы и жизненности? Отвѣтъ на этотъ вопросъ будетъ для насъ нетруденъ, какъ скоро мы точнѣе опредѣлимъ, въ чемъ именно состоитъ сущность политеизма.

При самомъ общемъ и непосредственномъ взглядѣ на политеизмъ, въ немъ ясно выступаютъ двѣ характеристическія черты, отличающія его отъ истиннаго религиознаго и философскаго понятія о Богѣ: первая та, что онъ признаетъ *многихъ* боговъ вмѣсто одного; вторая та, что этихъ боговъ онъ *представляетъ* въ различныхъ чувственныхъ формахъ и чертахъ, заимствуя эти черты отъ различныхъ предметовъ и явленій природы и жизни человѣка. Слѣдовательно характеристическая особенность и вмѣстѣ ложь политеизма заключается какъ въ его содержаніи (признаніи многихъ боговъ), такъ и въ его формѣ (представленіи божества въ несвойственныхъ ему чувственныхъ формахъ).

Теперь рождается вопросъ: какой изъ этихъ элементовъ политеизма коренной, первоначальный и истинно-существенный? Гдѣ центръ тяжести политеизма: въ представленіи ли о многихъ богахъ или въ представленіи божества въ чувственномъ видѣ? На первый взглядъ кажется, что сущность и вмѣстѣ коренная ложь политеизма именно въ представленіи о множественности

боговъ. Чувственная форма есть дѣло второстепенное и относительно неважное. Эта форма необходимо обуславливается низшею степенью развитія познавательной силы человека, дѣтскою стію его такъ сказать и можетъ безразлично облекать какъ истинное, такъ и ложное содержаніе. И единого, истиннаго Бога можно представлять себѣ въ чувственныхъ, антропоморфическихъ чертахъ; хотя эти черты составляютъ менѣе адекватную и менѣе точную форму для выраженія идеи о Богѣ, чѣмъ форма понятія, да по себѣ эта форма не искажаетъ еще внутренней истины понятія о Богѣ, составляя естественный и необходимый элементъ пониманія божества на извѣстной степени развитія человека. Такъ напр. и въ Ветхомъ Заветѣ мы встрѣчаемъ изображенія Божества съ антропоморфическими чертами, но это не возмущаетъ чистоты идеи о Богѣ. Даже при значительномъ умственномъ развитіи мы не всегда въ состояніи держаться на высотѣ отвлеченныхъ понятій, но въ силу законовъ своей природы неизбѣжно влечемся къ представленію Божества и Его дѣйствій въ чертахъ чувственныхъ. Отсюда представляется, что сущность язычества заключается въ многобожіи, а чувственное представленіе по отношенію къ нему есть нѣчто второстепенное и случайное.

Однако же при болѣе внимательномъ взглядѣ на дѣло противъ этого предположенія возникаютъ многія недоумѣнія. Прежде всего представляется вопросъ: если чувственная форма есть нѣчто внѣшнее и случайное по отношенію къ содержанію политеизма, то отъ чего это содержаніе такъ тѣсно соединено съ этою формою, что съ нарушеніемъ формы тотчасъ уничтожается и содержаніе? Отъ чего не можетъ существовать многобожіе внѣ чувственной формы и безъ нея, какъ философское напр. ученіе? Отъ чего, какъ скоро развивающаяся мысль (въ греческой философіи) сознала несоотвѣтствіе чувственныхъ представленій о Божествѣ истинному понятію о немъ, то разрушился и самый политеизмъ и философія тотчасъ пришла къ понятію о единомъ Богѣ? Очевидно, что форма представленія находится въ болѣе тѣсной связи съ содержаніемъ политеизма, съ мыслию о многихъ богахъ, чѣмъ какъ представляется на первый взглядъ, потому что разрушеніе формы неизбежно повело къ разрушенію содержанія, т.-е. многобожія. Дѣйстви-

тельно, если ближе всмотримся въ эту характеристическую для политеизма форму представленія, то найдемъ, что въ ней и кроется главная причина того, что человѣкъ раздробилъ идею о Богѣ на представленія о многихъ богахъ. Свойство чувственной формы познанія именно таково, что она представляетъ мысль, предметъ въ ограниченномъ, временно-пространственномъ образѣ, по подобію какаго-либо предмета или явленія видимой, вообще чувственной природы. Тоже самое происходитъ и съ отдѣльными элементами мысли или идеи: каждый изъ этихъ элементовъ представляется какъ ви́шній образъ, какъ отдѣльное цѣлое, ограниченное предѣлами времени и пространства. Раскрытіе данной общей идеи поэтому можетъ послѣдовать не иначе, какъ въ формѣ разложенія этой идеи на отдѣльные, самостоятельные чувственные образы, выражающіе каждый известную сторону этой идеи. Тоже должно имѣть мѣсто и по отношенію къ религіозной идеѣ, какъ скоро эта идея сдѣлается исключительнымъ достояніемъ познавательныхъ силъ человѣка и форма представленія получить преобладающее значеніе. Процессъ дальнѣйшаго раскрытія этой идеи очевидно можетъ состоять только въ томъ, что различныя, мало-по-малу выступающія въ религіозномъ сознаніи стороны этой идеи будутъ являться въ видѣ отдѣльныхъ конкретныхъ образовъ или фигуръ, т.-е. въ видѣ отдѣльныхъ, многихъ боговъ. Общая идея Божества есть идея абсолютнаго совершенства; Богъ сознается вообще какъ существо всесовершенное. Теперь, какъ скоро для мысли является необходимость раздѣляея и точнѣе опредѣлить совершенства характеризующія понятіе о Богѣ, то эти частныя совершенства явятся въ видѣ отдѣльныхъ совершенныхъ существъ; благость напр., всемогущество, правда, сила, актъ творчества, промысла и т. д. выражается въ конкретныхъ чувственныхъ образахъ. Но такъ какъ понятія о Богѣ и его атрибутахъ съ развитіемъ ума постепенно видоизмѣняются, уясняясь и разнообразясь въ своихъ отбѣнкахъ, а съ другой стороны каждое новое понятіе снова выражается въ формѣ конкретнаго образа, то этимъ дается мѣсто и поводъ къ неограниченному размноженію числа боговъ, изъ которыхъ каждый выражаетъ какой-либо моментъ или фазисъ въ развитіи религіозной идеи.

Такимъ образомъ въ представительной формѣ первоначаль-

наго познанія, по нашему мнѣнію, кроется главная причина политеистическаго пониманія Божества, какъ многихъ боговъ. По видимому сильнымъ возраженіемъ противъ этого мнѣнія служитъ тотъ фактъ, что на дѣлѣ представительная форма религіознаго знанія не всегда однако же сопровождается политеизмомъ. Такъ мы видѣли, что первобытный монотеизмъ сопровождался чувственною формою богопредставленія; такъ мы знаемъ, что въ религіи народа еврейскаго чувственныя черты въ изображеніи Божества не препятствовали единобожію; также точно и въ мірѣ христіанскомъ поэтическія олицетворенія Божества, а въ средѣ мало образованныхъ классовъ и рѣшительно чувственныя представленія о Богѣ, не сопровождаются однако же язычествомъ и политеизмомъ. Но на это должно замѣтить, что здѣсь мы ведемъ рѣчь о естественномъ религіозномъ сознаніи, и поэтому въ опроверженіе того, что имѣетъ въ немъ значеніе, нельзя приводить фактовъ изъ исторіи религіознаго сознанія, развивавшагося подъ вліяніемъ того особеннаго, сверхъестественнаго фактора, котораго почти не было въ религіяхъ языческихъ. Этотъ особенный факторъ есть божественное откровеніе, которое вноситъ въ религіозное сознаніе новый объективный элементъ. По отношенію къ естественному ходу развитія познавательной дѣятельности человѣка въ религіозной сферѣ, этотъ элементъ является прежде всего какъ *сдерживающій* естественной процессъ разложенія идеи о единомъ Богѣ на представленія о многихъ богахъ, какъ находящійся съ нимъ въ борьбѣ и его ограничивающій. Безъ этого сдерживающаго элемента антропоморфическія представленія о единомъ Богѣ въ средѣ народа еврейскаго не замедлили бы перейти въ чувственно языческія. И въ религіозномъ сознаніи міра христіанскаго тѣмъ же сдерживающимъ началомъ, недопускающимъ естественнаго распаденія представительной формы познанія о Богѣ на политеизмъ, является тоже откровеніе, а отчасти рефлектирующая мысль, не смотря на чувственную форму, какъ напр. въ поэтическихъ и символическихъ изображеніяхъ религіозныхъ идей, ясно сознающая, что эта форма не болѣе какъ форма, не адекватная содержанію. Но что и здѣсь эта форма не остается безъ опаснаго вліянія на самое содержаніе религіозныхъ понятій, увлекаая поддавашагося ей человѣка неудержимо къ поли-

теизму, свидѣтельствомъ тому можетъ служить пониманіе христіанской религіи неразвитыми и необразованными людьми. Ко-му извѣстны народныя суевѣрія и народныя легенды въ кото-рыхъ выражаются понятія простаго народа о религіозныхъ предметахъ, тотъ легко замѣтитъ чисто языческіе элементы въ его религіозномъ міросозерцаніи.

Разъясненіе сущности политеизма само собою приводитъ насъ и къ коренной причинѣ перехода религіознаго сознанія отъ первобытнаго монотеизма къ менѣ совершенной формѣ религіи, политеизму. Эта причина заключается въ томъ, что человѣкъ, въ слѣдствіе нарушенія равновѣсія между двумя факторами религіи предоставленный только самому себѣ и своимъ естественнымъ силамъ, долженъ былъ и въ религіозной жизни подчиниться необходимому закону развитія своей познавательной силы. Язычество въ своей глубочайшей основѣ есть не что иное, какъ удаленіе человѣка отъ Бога, а со стороны Бога—оставленіе его Богомъ, предоставленіе ему ходить своими путями *). Но естественный законъ умственнаго развитія состоитъ въ томъ, что гносеологическая форма усвоенія истины, форма необходимая и всеобщая, форма понятія предполагаетъ уже дальнѣйшую, болѣе высокую ступень умственнаго развитія. Но особенность представленія въ отличіе отъ понятія, какъ мы видѣли, и состоитъ именно въ томъ, что оно раздробляетъ, представляетъ въ конкретныхъ образахъ единую, живую мысль. Идея единаго Бога, подчинившись господству этой формы, необходимо должна раздробиться въ многообразныя политеистическія представленія и политеизмъ стать всеобщей естественною религіею, до тѣхъ поръ пока рефлектирующій разумъ въ лицѣ философіи не сознаетъ неудовлетворительности этой гносеологической формы, пока съ возвышеніемъ объединяющаго понятія надъ раздробляющимъ представленіемъ не станетъ возможнымъ переходъ отъ политеизма къ естественному, философскому монотеизму.

Въ разъясненіи сущности политеизма мы находимъ отвѣтъ и

*) Въ язычествѣ, по слову апостола, люди были безъ Бога (θεοι) въ мірѣ (Евс. 2, 12); Богъ предоставилъ (ετασε) всѣмъ народамъ ходить своими путями (Дѣян. 14, 16), попустилъ быть временамъ невѣденія (17, 30).

на второй поставленный нами вопросъ о причинахъ столь сльд-наго распространенія и устойчивости этой формы религіознаго сознанія. Если форма представленія есть необходимая гнессологическая форма, если она простираетъ свое владычество и на область знанія религіознаго, точно также какъ и другія сферы повнанія, то вполне понятно, что она должна быть единственною и незамѣнимою никакою другою высшею формою на извѣстной стадіи умственнаго развитія чловѣка и чловѣчества. Всякая другая форма на этой стадіи будетъ для него неестественною, чуждою ему и непонятною, противъ которой онъ будетъ возмущаться и бороться, еслибы она была насильственно ему навязана. Если представимъ теперь, что на этой стадіи умственнаго развитія стоялъ нѣкогда весь родъ чловѣческой и въ настоящее время находится еще едвали не большая часть чловѣчества по своему умственному младенчеству, то для насъ будетъ ясно и обширное распространеніе и устойчивость до извѣстнаго времени политеистической формы религіознаго сознанія. Только законосообразностію, естественною необходимостію этой формы можетъ быть объяснено то на первый взглядъ странное явленіе, что хранившіеся въ язычествѣ, какъ воспоминанія о болѣе совершенной первобытной религіи, слѣды ученія о единомъ Богѣ не получили никакого дальнѣйшаго развитія, но стояли въ общей системѣ религіозныхъ вѣрованій язычества изолированно, не оказывая никакого ощутительнаго вліанія на религіозную жизнь, не смотря на то, что повидимому ученіе о единомъ Богѣ по меньшей мѣрѣ столько же понятно и удобопріемлемо для разума, какъ и ученіе о многихъ богахъ. Только законосообразностію этой формы можетъ быть объяснена и та ожесточенная вражда, съ какою менѣе развитое большинство встрѣчало возвысившихся надъ этою формою проповѣдниковъ высшихъ и болѣе чистыхъ религіозныхъ понятій, напр. Сократа, Анаксагора. Этою же естественностію такъ-сказать политеистической формы религіознаго сознанія на извѣстной ступени историческаго развитія объясняется отчасти и то явленіе къ исторіи народа избраннаго, что не смотря на могущественный, сдерживавшій естественное стремленіе къ политеизму элементъ, сверхъ-естественное откровеніе, — ученіе о единомъ Богѣ могло держаться и сохраняться съ величайшимъ

иногда трудомъ и борьбою. Вся почти религіозная исторія этого народа есть исторія постоянной борьбы идеи единобожія съ увлеченіями язычествомъ, увлеченіями столь сильными, что бывали времена, когда лучшіе представители этого народа невольно сомнѣвались, не остались ли они одни читателями Іеговы (8 Царствъ, 19, 14, 18). Такое увлеченіе на первый разъ кажется удивительнымъ: распространеніе и силу многобожія между народами языческими можно еще объяснять неразвитостію этихъ народовъ, особенностями ихъ нравственнаго характера и незнаніемъ истины. Но повидимому трудно понять, какимъ образомъ могъ увлекаться многобожіемъ народъ, издавна знавшій о единомъ Богѣ и имѣвшій болѣе чистыя понятія о немъ, какимъ образомъ онъ могъ предпочесть худшее, очевидно несостоятельное лучшему и до такой степени, что это увлеченіе могло заразить даже умнѣйшихъ изъ среды его, напр. Соломона. Но дѣло будетъ понятно, если мы вспомнимъ, что представительная форма познанія, олицетворяющая понятія въ чувственныхъ образахъ, была естественною и неизбѣжною формою на извѣстной ступени развитія человѣка, и что эта форма въ отношеніи къ религіозной идеѣ, сама по себѣ, безъ особаго ограничивающаго элемента неизбежно вела къ раздробленію понятія о Богѣ, къ политеизму. Такимъ образомъ сохраненіе идеи единобожія необходимо предполагаетъ упорную борьбу съ естественнымъ влеченіемъ познавательной силы человѣка на извѣстной стадіи ея развитія, и потому неудивительно, что это естественное влеченіе постоянно старалось высвободиться изъ-подъ власти сдерживающаго его сверхъ-естественнаго начала и постоянно увлекало человѣка къ языческому міросозерпанію.

Выставляя на первый планъ чувственный способъ представленія какъ основной элементъ язычества, почитая многобожіе элементомъ второстепеннымъ и существенно зависимымъ отъ перваго, какъ отъ своей причины, мы этимъ самымъ считаемъ себя вправѣ расширить и понятіе язычества. Язычникъ не только тотъ, кто признаетъ многихъ боговъ, но и тотъ, кто понимаетъ Божество какъ нѣчто чувственное, для кого чувственная форма совершенно закрываетъ и поглощаетъ содержаніе, становится этимъ самымъ содержаніемъ, какъ въ мірѣ языческомъ. Поэтому и представленіе о единомъ Богѣ можетъ быть языческимъ, какъ

скоро Божество, за утратою оживляющаго чувственный образъ объективнаго содержанія (какъ было въ религіи первобытной), понимается какъ исключительно чувственный объектъ. Таковымъ оно и дѣйствительно могло быть въ переходный періодъ между утратою первобытной религіи и опредѣленнымъ выступленіемъ въ сознаніи многихъ боговъ, такъ какъ естественно предположить, что переходъ отъ первоначальнаго монотеизма къ политеизму былъ не внезапнымъ, а постепеннымъ, начавшимся именно языческимъ представленіемъ о единомъ Богѣ. Такъ и въ дальнѣйшей исторіи язычества мы замѣчаемъ иногда слабыя попытки, главнымъ образомъ вслѣдствіе вліянія рефлектирующей мысли, объединить множественность боговъ, возвысить надъ ними одного, главнаго бога; но эти попытки не вели къ радикальному измѣненію политеизма, потому что и высшій богъ представлялся также въ чувственныхъ чертахъ, былъ богомъ по существу языческимъ. Вслѣдствіе этого подобныя попытки объединенія и не могли быть устойчивы, такъ какъ живое религіозное сознаніе неудержимо влекло мысль къ раздробленію понятія о Богѣ и къ размноженію боговъ.

Въ гносеологической формѣ представленія, первоначальной, естественно необходимой формѣ познанія мы указали существенный элементъ язычества, объясняющій его происхожденіе, распространеніе и устойчивость. Но насъ справедливо могли бы упрекнуть въ односторонности, въ увлеченіи одною теоретическою стороною религіи съ забвеніемъ остальныхъ, еслибы мы не успѣли оговориться, что выставляя на первый планъ эту сторону, мы нисколько не отвергаемъ и другихъ условій и причинъ, способствовавшихъ возникновенію политеизма, но только утверждаемъ, что эти условія и причины имѣли лишь второстепенное и содѣйствующее значеніе. Безъ указанной нами коренной причины политеизма всѣ другія благопріятствовавшія его возникновенію условія не были бы достаточны, чтобы объяснить этотъ всемірно-историческій религіозный фактъ; съ признаніемъ же ея получаютъ надлежащее значеніе и другія условія, изъ которыхъ мы остановимся на важнѣйшихъ, — нравственныхъ и историческихъ.

Часто указывали на нравственное паденіе и развращеніе чело-
вѣка, какъ на главную причину искаженія истины и возник-

новенія жи, въ частности политеистическихъ представлений о Божествѣ. Нравственно развращенный человекъ естественно создалъ себя и боговъ по своему образу и подобию,—боговъ съ тѣмъ же чувственнымъ характеромъ, съ такими же чувственными страстями, желаніями и побужденіями, какія находитъ въ себя самомъ; отсюда возникли недостойныя идеологическія представления о богахъ, приводившія въ негодованіе лучшихъ людей даже изъ міра языческаго.

Что нравственные причины могли имѣть значительное вліяніе на поддержку и развитіе политеизма, это конечно вѣрно. Удаленіе человека отъ Бога, положившее начало процессу естественнаго развитія религіознаго сознанія, конечно не могло ограничиться однимъ теоретическимъ результатомъ, утратою истиннаго понятія о Богѣ и затѣмъ созданіемъ новыхъ, неистинныхъ понятій. Оно неизбежно поколебало весь строй духовной природы человека, и въ измѣнившемся нравственномъ состояніи онъ могъ находить не только поддержку своимъ ложнымъ теоретическимъ представленіямъ о Богѣ, но и возбужденіе къ созданію новыхъ представлений богѣ благопріятствующихъ его нравственному строю, по тѣсной связи нравственности съ религіею и по общему вліянію иеическаго состоянія человека на ходъ его умственныхъ идей. Но при всемъ признаніи значенія нравственнаго элемента на установленіе теоретическихъ понятій, нельзя не видѣть, что изъ одного этого элемента не можетъ быть объяснено первоначальное происхожденіе политеизма какъ ученія о многихъ богахъ, а только извѣстныя качественныя особенности иеическихъ сказаній о нихъ. Предполагаемый нравственный или точнѣе—безнравственный интересъ людей въ дѣлѣ религіи точно также могъ быть удовлетворенъ, еслибы и единому Божеству были приписаны какія-либо недостойныя Его, противонравственныя и чувственныя черты; особеннаго иеическаго побужденія къ созданію для этой именно цѣли *многихъ* боговъ указать нельзя. Мысль о многихъ богахъ есть мысль по преимуществу теоретическая, не возбуждающая никакого особеннаго нравственнаго интереса. Не говоримъ о томъ, что мнѣніе, будто главнымъ мотивомъ политеизма было желаніе нравственно падшаго человека создать себя и боговъ столь же мало нравственныхъ какъ и самъ онъ, слишкомъ унижительно для

достоинства челоѣческой природы и не согласно ни съ цѣлью религіи ни съ характеромъ даже наименѣ совершенныхъ языческихъ религій. Какъ бы ни были онѣ недостаточны, но въ нихъ челоѣкъ стремится выразить идеаль всесовершеннаго Существа; если этотъ идеаль неудовлетворителенъ предъ судомъ высшаго религіознаго сознанія, то причина того не можетъ заключаться въ сознательномъ, даже инстинктивномъ желаніи извести Божество до нравственнаго уровня съ собою. Если въ язычествѣ богамъ приписывались иногда противонравственныя черты, то это происходило главнымъ образомъ отъ теоретической неясности нравственнаго идеала,—неясности, на происхождение которой конечно могло имѣть нѣкоторое вліяніе и нравственное состояніе челоѣка; въ этомъ отношеніи, и только въ этомъ, мы можемъ признать безнравственность челоѣка косвенно содѣйствующею причиною возникновенія политеизма ²⁾).

Кромѣ причинъ нравственныхъ, довольно сильно содѣйствующею причиною возникновенія политеизма, подъ вліяніемъ конечно коренной нами указанной причины, могли быть и историческія условія жизни первобытнаго челоѣчества. Какъ на одно и едва ли не главное изъ этихъ условій, мы укажемъ на раздѣленіе и обособленіе племенъ съ расселеніемъ ихъ изъ первоначальнаго центральнаго отечества. Конечно и до этого обособленія религіозное сознаніе могло стать языческимъ, не сдѣлавшись еще въ то же время политеистическимъ,—и очень вѣроятно, что оно было такимъ до образованія отдѣльныхъ народностей въ томъ смыслѣ, что идея единаго Бога еще до появленія политеизма на пути естественнаго развитія челоѣка

²⁾ Замѣчательно, что и Священное Писаніе, несмотря на то, что въ немъ съ особенною выразительностію указываются нравственные недуги язычества, коренной источникъ его полагаетъ однако въ элементъ теоретическомъ. Времена язычества оно называетъ временами невѣденія Бога (Дѣян. 18, 30). Апостолъ Павелъ въ посланіи къ Римлянамъ, гдѣ мы находимъ наиболѣе раскрытымъ ученіе о сущности и происхожденіи язычества, причину его главнымъ образомъ видитъ въ заблужденіи ума, въ невѣденіи Бога (Римл. 1, 19—23) и нравственную испорченность поставляетъ слѣдствіемъ (ст. 24, 26); *послѣдствію (язычники) не обращали вниманія къ тому, чтобы имѣть Бога съ разумъ, то Богъ предалъ ихъ превратному уму дѣлать имъ потребности* (ст. 28).

уже получила чувственно-языческий характеръ. Но во всякомъ случаѣ многобожіе шло рука объ руку съ образованіемъ отдѣльныхъ племенъ и въ этомъ образованіи находило внѣшнее благоприятное для себя условіе. Съ расселеніемъ племенъ изъ общаго центра и разъединеніемъ ихъ, идея единого Бога стала принимать у каждаго племени особенныя зависящія отъ мѣстныхъ этнографическихъ условій черты. Единое Божество стало особымъ, единичнымъ божествомъ каждаго отдѣльнаго племени. Извѣстное племя стало представлять божество только своимъ богомъ,—богомъ ограниченной помѣщеніемъ племени и его интересами области; о значеніи его внѣ этой области рода и племени человѣкъ не думалъ; все, что лежало за предѣлами близкой ему сферы жизни, было для его неразвитаго міросозерцанія столь чуждо и къ нему онъ былъ столь равнодушенъ, что даже и не возникало вопроса: что такое божество сосѣдняго племени и въ какомъ отношеніи стоитъ оно къ его собственному,—одно ли оно и то же, или нѣтъ? Каждое племя поклонялось своему богу, не обращая вниманія на религіозныя представленія другихъ племенъ. Первоначальный монотеизмъ такимъ образомъ могъ измѣниться прежде всего въ монотеизмъ племенной.

Но съ дальнѣйшимъ развитіемъ человѣчества, съ дальнѣйшимъ сближеніемъ племенъ, съ сплавленіемъ ближайшихъ и сосѣднихъ изъ нихъ въ народы и государства, путемъ ли естественнаго сближенія или путемъ завоеваній, боги различныхъ племенъ вдругъ стали лицомъ къ лицу, соединились въ одну группу, также какъ соединились отдѣльныя, чтившія ихъ племена въ одинъ народъ. Какая участь теперь ждетъ этихъ племенныхъ боговъ? Сольются ли они также въ одно божество, какъ отдѣльныя племена въ одинъ народъ? Сознаетъ ли человѣкъ ихъ внутреннее тожество, не смотря на различную форму, какую они успѣли получить? Нѣтъ, этого не могло случиться въ силу именно неударимаго склоненія къ раздробленію, характеристическаго для представительной формы религіознаго сознанія. Притомъ же представленія о Богѣ вслѣдствіе самобытнаго развитія каждаго племени стали уже очень различны и первоначальное ихъ единство и происхожденіе изъ одного источника давно уже было забыто. Одно и то же единое Божество,

которому поклонялось нераздѣленное человѣчество, въ сознаниі различныхъ племенъ получило уже различныя черты, и при сближеніи и объединеніи племенъ богъ каждаго племени явился очень отличнымъ отъ божества, которому служило другое племя. При этихъ условіяхъ естественно, что божество каждаго племени или рода сохранило свою самостоятельность и своей конкретный образъ, и при соединеніи ихъ въ цѣлость народа заняло свое опредѣленное мѣсто при богахъ другихъ племенъ и такимъ образомъ вмѣсто племеннаго единобожія явилась совокупность многихъ боговъ,—явился политеизмъ ⁴⁾.

⁴⁾ Кромѣ указанныхъ нами нравственныхъ и историческихъ причинъ, содѣйствовавшихъ возникновенію политеизма, мы должны упомянуть еще о нѣкоторыхъ другихъ, указанія на которыя мы находимъ въ св. Писаніи и въ твореніяхъ отцевъ церкви. Такъ въ Ветхозавѣтной книгѣ, извѣстной подъ именемъ книги Премудрости Соломона, выражается взглядъ на происхожденіе политеизма повидимому отличный отъ высказаннаго нами. Причину язычества вообще авторъ этой книги видитъ въ увлеченіи красотою явленій природы, а многобожіе объясняетъ: 1) чувствомъ скорби объ умершихъ, родственныхъ и вообще дорогихъ лицахъ; скорбящіе объ утраченныхъ лицахъ для своего утѣшенія и воспоминанія дѣлали ихъ изображенія, которыя потомъ обращались въ предметы почитанія, становились образами боговъ; 2) чувствомъ уваженія и почтенія къ высокопоставленнымъ лицамъ, особенно отдаленнымъ по мѣсту жительства; движимые этимъ чувствомъ люди дѣлали ихъ изображенія, которымъ оказывали наружные знаки почтенія; эти изображенія со временемъ превратились въ идоловъ, а изображаемыя лица въ боговъ (Пр. Сол. 13, 1. 3. 14, 15—20). Но очевидно, что здѣсь имѣется въ виду не всеобщая и коренная причина язычества, которую и авторъ книги находитъ въ невѣдѣніи Бога (13, 1.), но причины частныя и второстепенныя, можетъ-быть имѣвшія особенное значеніе въ томъ спеціальному кругу языческихъ вѣрованій, который былъ ближайшимъ образомъ знакомъ писателю упомянутой книги.

У нѣкоторыхъ отцевъ и учителей церкви (напр. Іустина мученика, Климента и др.) встрѣчается еще мнѣніе, по которому политеизмъ считается непосредственнымъ проявленіемъ темныхъ и злыхъ силъ, овладѣвшихъ религиознымъ сознаніемъ человѣка съ утратою имъ истиннаго боговѣдѣнія, а языческіе боги отождествляются съ демонами. Разсматривая это мнѣніе съ религиозной точки зрѣнія нельзя сказать, чтобы оно было совершенно безосновательно и не заключало въ себѣ доли истины. Духъ человѣка лишенный живаго и непосредственнаго общенія съ Богомъ, но не потерявшій въ глубинѣ духа стремленія къ сверхъчужденному, какъ въ язычествѣ, легко могъ подчиниться вліянію темныхъ сверхъестественныхъ силъ и это вліяніе могло

Мы нашли, что коренная особенность политеизма, объясняющая как его сущность, так происхождение и распространение, заключается въ гносеологической формѣ *представленія*, которая необходимо вела религиозное сознание къ раздробленію идеи единого Бога на многихъ боговъ. Поэтому, для болѣе опредѣленнаго и конкретнаго пониманія язычества и тѣхъ различныхъ историческихъ формъ, въ которыхъ оно выразилось, мы должны обратить наше вниманіе прежде всего на эту характеристическую форму и на отношеніе ея къ скрывающемуся подъ нею содержанію. Форму представленія по отношенію къ религиозному содержанію принято называть *миологическою*, а совокупность религиозныхъ вѣрованій облеченныхъ въ эту форму *миологіею*. Названіе это нельзя назвать вполне удачнымъ; оно тѣснѣе обозначаемого имъ понятія и потому легко можетъ подавать поводъ къ недоразумѣніямъ. Съ словами: мифъ, миеологія, миеическій, мы привыкли соединять понятія чего-то ложнаго, вымышленнаго, свойственнаго только язычеству. Но форма представленія на известной ступени умственнаго развитія можетъ быть необходимою формою выраженія и истинныхъ религиозныхъ понятій; въ этомъ отношеніи ее несправедливо было бы называть миеологическою, а понятія выраженные въ ней миеами, съ чѣмъ обыкновенно соединяется мысль о лжи и вымыслѣ самаго содержанія. Это названіе въ его общемъ приложеніи къ религіи могутъ до-

сказаться въ области жизни религиозной. Не приписывать *все* въ язычествѣ вліянію только этихъ силъ и производить отсюда политеизмъ было конечно односторонностью, легко впрочемъ объяснимою особенно живымъ, полемическимъ увлеченіемъ противъ язычества въ разгаръ борьбы съ нимъ, когда недостатки его выступали для христіанскаго сознанія съ особенною силою. Мы тѣмъ болѣе вправѣ признать его односторонность, что, какъ увидимъ, среди самыхъ учителей церкви существовало другое, болѣе благоспріятное для язычества воззрѣніе, по которому въ самомъ язычествѣ они замѣчали слѣды промыслительнаго дѣйствія Слова Божія. Такъ какъ разсматриваемое нами воззрѣніе на язычество легко могло возникнуть на почвѣ христіанскаго міросозерцанія (основаніе его можно находить въ Пс. 96, 5. 106, 37. Второз. 32, 17. 1 Кориня. 10, 25.), то вѣтъ необходимости искать начала этого воззрѣнія въ манихействѣ и гностицизмѣ, къ чему склоняется авторъ статей о происхожденіи и первоначальной формѣ политеизма въ Труд. Киевск. Акад. Сентябрь 1876 г. 529.

пускать только тѣ (какъ напр. Штрауссъ), кои не дѣлають никакого различія между религіею откровенною и религіями языческими, и видать поэтому и въ образованіи напр. христіанства тотъ же миеологическій процессъ, который создалъ и религіи языческія. Но такъ какъ у насъ идетъ рѣчь исключительно о естественномъ развитіи религіознаго сознанія, то мы можемъ оставить этотъ терминъ для обозначенія известной характеристической особенности язычества и потому вопросъ о значеніи формы представляемія въ религіозномъ сознаніи есть вмѣстѣ вопросъ о значеніи миеовъ.

Вопросъ о значеніи миеовъ во всей своей опредѣленности очевидно могъ возникнуть только тогда, когда начала колебаться и ослабѣвать непосредственная и живая вѣра въ истину политеизма. Въ Греціи это ослабленіе шло параллельно самостоятельному развитію философскаго мышленія; какъ скоро умъ человека освободился отъ подчиненія религіозному авторитету и сталъ къ содержанію религіи въ независимое отношеніе, то при безпристрастномъ взглядѣ на это содержаніе онъ легко открывалъ въ немъ много такого, что казалось ему страннымъ, невѣроятнымъ, даже бессмысленнымъ. Но въ тоже время уваженіе къ религіи вообще, къ національнымъ и праотеческимъ религіознымъ учрежденіямъ не дозволяли философамъ прямо признать нелѣпостію или бессмысленною игрою фантазіи то, что съ незапамятныхъ временъ служило предметомъ благовѣйнаго почитанія. Отсюда попытки рационализировать миеологию, найти въ миеологическихъ сказаніяхъ высшій, неизвѣстный большинству или забытый ими смыслъ, который могъ бы примирить миеологию съ философіею. Отсюда различныя теоріи объясненія миеовъ, преимущественно принадлежащія Стоической школѣ.

Съ паденіемъ язычества и торжествомъ христіанства, какъ единой истинной религіи, вопросъ о значеніи миеовъ надолго потерялъ свое значеніе и интересъ. Съ понятіемъ миеа, какъ и съ понятіемъ язычества вообще соединилось одно неизмѣнное представленіе крайняго заблужденія человеческого ума; но какой интересъ могъ быть въ изслѣдованіи дознаннаго заблужденія и могъ ли быть какой смыслъ во лжи и заблужденіи? Съ возрожденіемъ наукъ и съ возбужденіемъ живаго интереса къ классицизму, возродилась для науки и классическая миеологія, но ин-

интересъ ея для знанія былъ болѣе археологическій и филологическій, чѣмъ философскій. Въ семнадцатомъ столѣтїи встрѣчаются уже болѣе систематическія попытки изясненія мифологіи ⁵⁾. Но въ этихъ опытахъ еще не затрогивается вопросъ о значенїи политеистической формы для религіознаго сознанія вообще. Во всей опредѣленности этотъ вопросъ могъ возникнуть только тогда, когда съ одной стороны историческое изслѣдованіе, не ограничиваясь одною классическою древностію; простерлось и на другія религіи древняго и новаго міра, съ другой, когда на мифологію было обращено должное вниманіе философіи. Право на такое вниманіе мифологія получила только тогда, когда философія, не ограничиваясь такъ называемымъ естественнымъ или рациональнымъ богословіемъ, имѣвшимъ въ виду раскрытіе и утвержденіе общихъ понятій о Богѣ, включила въ область своихъ изслѣдованій и философію религіи, старалась постигнуть смыслъ и значеніе и умать законамъ развитія тѣхъ всемірно-историческихъ формъ, въ которыхъ въ дѣйствительности выражается для религіознаго сознанія общія всему человечеству идея сверхчужденнаго. Истиннымъ родоначальникомъ этого направленія должно признать Канта, который въ своемъ сочи-

⁵⁾ Первые попытки изясненія мифологіи въ эпоху возрожденія наукъ выходить изъ Италїи, гдѣ увлеченіе умовъ классическою древностію естественно должно было возбудить и изученіе мифологіи. Но первые сюда относящіяся литературныя работы были не что иное какъ поверхностныя и произвольныя сопоставленія древне-языческаго пантеона съ объясненіями и толкованіями, которыя соотвѣтствовали господствовавшему вкусу того времени. Сюда относятся сочиненія о мифологіи Боккачіо (*De Genealogia. Lib. 1*), Георгія Пикторія (*Theologia Mythologica 1532 г.*), Жиральди (*De diis gentium. Lib. XVII*) и др. Лучшимъ сочиненіемъ по мифологіи этого періода считаютъ твореніе венеціанца Ноэля Конти (*Natalis Comes, Mythologiae sive explanationis fabularum Lib. X, 1668 г.*). Что касается до метода толкованія мифовъ и до общаго взгляда на значеніе мифологіи, то въ сочиненіяхъ этого времени нѣтъ никакого опредѣленнаго начала и системы; различныя взгляды и толкованія, отчасти извѣстные отъ древности, сѣмиваются и употребляются то тотъ, то другой по произволу толкователя. Поэтому здѣсь можно найти образцы различныхъ воззрѣній на мифы, — этическаго, историческаго и др. О важнѣйшихъ, касающихся изясненія мифологіи сочиненіяхъ XVII и XVIII вѣка упоминаемъ въ своемъ мѣстѣ, когда будемъ говорить о различныхъ воззрѣніяхъ на мифологію.

ненія: „Религія въ предѣлахъ чистаго разума“ старался не только опредѣлить основное понятіе религіи, но и философское значеніе специальныхъ формъ религіознаго сознанія, хотя имѣлъ при этомъ въ виду одну религію христіанскую. Со времени Канта, особенно Гегеля наука страдаетъ скорѣе избыткомъ, чѣмъ недостаткомъ различныхъ попытокъ представить мнѣшеское содержаніе различныхъ религій въ строгомъ порядкѣ разумнаго и законосообразнаго развитія, изъ безконечно разнообразныхъ и повидимому безвѣзвѣстныхъ сказаній язычества создать стройное цѣлое—философію мнѣологіи ⁶⁾. Но несмотря на специальное различіе въ обработкѣ мнѣологическаго матеріала, что касается до общихъ воззрѣній на сущность и значеніе мнѣологіи, то они немногочисленны, и если исключить смѣшанныя теоріи, эклектически комбинирующія различные воззрѣнія, они легко могутъ быть сведены къ двумъ главнымъ типамъ, опредѣляемымъ преимущественно различіемъ взглядовъ на сущность религіи вообще.

Тѣ философы, которые не признавали вообще объективной истины религіи и считали ее болѣе или менѣе искуснымъ вымысломъ законодателей, мудрецовъ, жрецовъ и пр. съ цѣлью прикрыть и сдѣлать болѣе удобопріемлемыми и авторитетными для необразованнаго народа свои идеи, очевидно и на мнѣологическія сказанія должны были смотрѣть какъ на искусственный покровъ чуждыхъ религіи истинъ. Снять этотъ покровъ, открыть эти по существу своему совершенно нерелигіозныя истины и было задачей философскаго толкованія мнѣовъ. Къ этому направленію привинули и тѣ ученые, которые хотя и признавали истину и самостоятельность религіи, но видѣли ее только въ единственно истинной откровенной религіи, въ оцѣнкѣ же религій языческихъ сходились съ философами совершенно отрицавшими истину религіи. Ключа къ разрѣшенію загадки мнѣовъ

⁶⁾ Важнѣйшія изъ сочиненій по философіи мнѣологіи, которыя и мы имѣли въ виду въ нашемъ изслѣдованіи, суть: Goerges, *Geschichte d. Mythologie* 1807 г. Creuzer, *Symbolik und Mythologie d. alt. Völker*. 1810 г. Hegel, *Vorlesungen üb. d. Philosophie der Religion*. 1832 г. Schelling, *Philosophie der Mythologie* 1857 г. Pfeiderer, *Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte* 1869 г. Max Müller, *Essays*. 1869 г.

какъ тѣ, такъ и другіе искали въ нѣкоторыхъ дѣйствительныхъ особенностяхъ мифовъ: ошибка состояла только въ томъ, что этимъ частнымъ особенностямъ они придавали всеобщее значеніе, старались объяснить мифологию изъ принциповъ, которые годились только къ объясненію нѣкоторыхъ, иногда незначительныхъ сторонъ ея.

а) Первая, непосредственно останавливающая наше вниманіе въ мифологіяхъ черта состоитъ въ томъ, что такъ-называемые боги очень похожи на людей. Какъ люди, они рождаются, вступаютъ въ бракъ, рождаютъ дѣтей; въ своихъ побужденіяхъ и дѣйствіяхъ они руководятся чисто человѣческими мотивами, желаніями, страстями; самая внѣшняя форма ихъ большею частью человѣческая, хотя идеализированная. Не суть ли и на самомъ дѣлѣ эти боги только образы людей, а ихъ дѣянія—дѣйствительныя людскія дѣянія, только украшенныя поэтической фантазіею?

Этотъ непосредственно представляющійся оттѣнокъ мифологіи былъ поводомъ къ образованію той ея теоріи, которую можно назвать *историческою*. По этой теоріи мифологія есть не что иное какъ своеобразно изложенная древнѣйшая исторія: дѣйствительныя событія въ ней искажены какъ дальновременностію и невѣрностію изустнаго преданія, такъ и фантазіею первыхъ историковъ—поэтовъ. По такому воззрѣнію боги, которые являются дѣйствующими въ мифахъ, суть обыкновенные люди: цари, законодатели, герои, основатели колоній; ихъ дѣянія—обыкновенныя событія изъ жизни этихъ лицъ, а вся языческая религія—обоготвореніе людей, благодѣтелей человѣчества, начавшееся простымъ уваженіемъ къ ихъ памяти, окончившееся постепеннымъ превращеніемъ древнѣйшихъ изъ нихъ въ боговъ, позднѣйшихъ въ полубоговъ и мифическихъ героев ⁷⁾.

⁷⁾ По имени перваго въ древности толкователя мифологіи съ этой точки зрѣнія представленная нами теорія часто носитъ названіе эвгемеризма. Эвгемеръ философъ киринской школы (ок. 300 г. до Р. Хр.) изложилъ свое воззрѣніе на мифологию въ формѣ религіозно-поэтическаго романа, дѣль котораго показать, что міръ эллинскихъ боговъ образовался естественнымъ путемъ апофеозы великихъ царей древности и другихъ замѣчательныхъ лицъ. Главнымъ мѣстомъ дѣйствія его разсказа служатъ вымышленный островъ Пан-

Не говоримъ о томъ, что эта теорія въ своей основѣ держится на совершенно ложномъ и поверхностномъ понятіи о религіи, какъ случайномъ обоготвореніи людей, что она не отвѣчаетъ и не можетъ отвѣтить на существенный для религіи вопросъ, каковы образы и по какому недоразумѣнію люди могли живыя историческія лица счесть за боговъ, приписать имъ необычайныя, сверхъестественныя дѣянія, хотя бы то и въ мифической формѣ. Мы могли бы оставить въ сторонѣ этотъ недостатокъ философскаго обоснованія теоріи, еслибы въ самомъ содержаніи мифологіи дѣйствительно находили такое преобладаніе историческаго матеріала надъ всѣми другими элементами, которое невольно заставляло бы насъ признать за истину, какъ несомнѣнный, хотя и необъяснимый фактъ, первоначальное историческое значеніе мифологіи. Но на самомъ дѣлѣ этого нѣтъ, и историческій элементъ если и входитъ въ мифы, то въ такой незначительной доль, что только одно увлеченіе можетъ заставить видѣть въ немъ что-либо существенное. Нѣтъ спора, что историческій матеріалъ могъ отчасти входить въ образованіе мифовъ, особенно позднѣйшихъ: доказательство тому въ полумифической исторіи героевъ. Но также очевидно и то, что

жея на дальнемъ востокѣ. На этомъ островѣ существуетъ сословіе жрецовъ, обязанность которыхъ хранить памятники, содержащія истинную исторію боговъ. На основаніи этихъ памятниковъ, преимущественно надписей на золотыхъ столбахъ храма оказывается, что Уранъ, Сатурнъ, Зевсъ и другіе боги были счастливые завоеватели, послѣдній изъ которыхъ первый воздвигъ алтарь своимъ предкамъ, а потомъ и самъ былъ причисленъ къ сонму боговъ. Поводомъ къ такому взгляду на народную религію для Эвгемера, говорить, было то, что многія мѣста и города почитались родиною извѣстныхъ боговъ, а въ другихъ показывались ихъ гробницы, напр. гробъ Зевса въ Критѣ. Сочиненіе Эвгемера имѣло въ древности столь обширный кругъ читателей и такое вліяніе, что Плутархъ считалъ себя вправѣ сказать, что оно распространило безбожіе по всей вселенной (*De Isid. et Ozir.* с. 28). Эвгемеризмъ находилъ себѣ многочисленныхъ послѣдователей не только въ древности (Палеевъ, Діодоръ Сицилійскій, Евооръ), но и въ христіанскомъ мірѣ. Съ исторической точки зрѣнія смотрѣли на мифологію или вполне или допуская при этомъ отчасти и другіе способы объясненія мифовъ: Кудвортъ (въ его *Systema intellectuale* 1678), Мозгеймъ въ примѣчаніяхъ къ книгѣ Кудворта, Деклеркъ (*Clericus*) въ примѣчаніяхъ къ своему изданію Гезіода, Банье (*Mythologie* 1888), Сенъ-Броа, Гюльманъ и др.

этотъ элементъ далеко не главный и не единственный въ мифологiи. Большинство мифовъ и притомъ самыхъ важныхъ съ перваго же взгляда обнаруживаютъ свой религiозный смыслъ, какъ въ названiяхъ дѣйствующихъ лицъ, такъ и въ самомъ характерѣ ихъ дѣйствiй: таковы наприм. имена Уранъ, Бронсъ, Гелiосъ или мифъ о Прометѣе. Далѣе, самое историческое въ мифѣ служить не главнымъ содержанiемъ его, которое онъ намѣренъ выразить, но чисто случайнымъ матеріаломъ. Поэтому отыскивать исторiю въ мифахъ—трудъ совершенно неблагодарный, потому что еслибы мы и нашли въ нѣкоторыхъ изъ нихъ намеки на какiя нибудь историческiя событiя или лица, то никакъ не можемъ быть увѣрены въ ихъ дѣйствительномъ, историческомъ характерѣ; въ результатѣ анализа мифовъ могутъ получиться только гипотетическiя, полудостоверныя событiя. Историческiй фактъ можетъ заключаться въ мифѣ, но можетъ также и не заключаться въ немъ, и что онъ дѣйствительно въ немъ заключается, этого доказать нельзя; историкъ можетъ только увѣрять себя въ этомъ, будучи увлеченъ пристрастiемъ къ своей теорiи. Очень можетъ быть, что внѣшнимъ поводомъ ко многимъ мифамъ были историческiя событiя; но у толкователя нѣтъ никакихъ твердыхъ правилъ, чтобы открыть слѣды ихъ и отдѣлить отъ вымысла. Руководителемъ здѣсь можетъ быть только произволъ и пристрастiе толкователя. Вотъ почему историческое изъясненiе мифовъ не только не принесло никакой пользы для исторiи, но доводило приверженцевъ его до смѣшныхъ крайностей, которыя вызывали такую же крайность гиперкритицизма, который часто относилъ въ область мифовъ и дѣйствительную исторiю древнѣйшихъ временъ. Обращенiя такихъ крайностей и очевиднаго произвола въ толкованiи мы могли бы представить во множествѣ какъ у древнихъ такъ и новыхъ послѣдователей исторической теорiи мифологiи. Такъ напр. по мнѣнiю Палееата, Кентавры (чудовища съ получеловѣческой полулошадиною формою), дѣти Нефелы, были не что иное какъ молодые люди изъ Фессалiйской деревни, называвшейся Νεφέλη т.-е. облако. Эти люди первые изъ грековъ сѣли на лошадей, чтобы угнать стадо быковъ, принадлежавшее царю Лапифовъ Иксиону; отъ того въ мифѣ они и изображаются въ видѣ полулюдей, полулошадей. Они напали на стадо съ копьями, оттого

и названы Кέντορες или Кентавры, т. е. провозители. По мнѣнію Деклерка, Уранъ, Кроносъ, Зевсъ были греческіе цари; мнѣз о погрании своихъ дѣтей Кроносомъ значитъ не что иное, какъ заключеніе упорныхъ дѣтей въ темницу; Тартаръ—названіе самой темницы; мнѣз о Прометсѣ есть исторія одного царя, который первый устроилъ кузницы для приготовленія оружія. По Банье, Атласъ, держащій на своихъ плечахъ сводъ небесный, былъ ученый царь, съ глобусомъ въ рукахъ изучавшій астрономію. Сторукиѣ, сражавшіеся съ титанами во время титаномачіи, были не мифическія существа, а поселяне изъ деревни Гекатонхиріи (Сторукой), которые вели войну съ народомъ называемымъ Титанами. Олимпійскіе боги, содѣйствіемъ коихъ они пользовались, были не боги, а горные жители Олимпа и т. под.

б) Не имѣющая твердыхъ фактическихъ основаній, историческая теорія мифологіи въ результатѣ вела къ совершенно ложному взгляду на религію, какъ на обоготвореніе людей. Поверхностность такого взгляда была сознаваема уже древними философами, которые, не смотря на все недовольство народными мифами, не могли однако же не признать, что мифологія вообще должна заключать болѣе достойное и важное содержаніе, чѣмъ простые рассказы о разныхъ историческихъ лицахъ и событіяхъ. Всего вѣроятнѣе казалось, что мифы должны содержать въ себѣ какія-либо высокія, теоретическія или нравственныя истины, сокрытыя подъ оболочкою поэтическихъ образовъ. А такъ какъ первыми сознавшими ложь мифологіи были философы, то естественно, что они подъ покровомъ мифовъ стали отыскивать тѣ понятія и положенія, которыя составляли содержаніе ихъ философіи. Такъ уже у древнѣйшихъ, досократовскихъ философовъ мы встрѣчаемъ попытки согласовать свои философскія идеи съ различными мифическими представленіями народной религіи *). Но эти отрывочныя попытки получили болѣе

*) Такъ напр. у Пиеагора центральнй міровой огонь назывался Вестою или матерью боговъ, а высшая сфера міра Олимпомъ; у Эмпедокла четыре стихіи носятъ мифическія имена: Зевса, Геры, Нестиса и Аидонея; у Гераклита мірообразующій огонь называется Зевсомъ и пр. Аристотель отличаетъ въ мифологіи чисто мифическій элементъ, къ которому относить антропоморфическія сказанія о богахъ, и самую основу мифологіи или ученіе о бо-

опредѣленный видъ въ позднѣйшее время греческой философіи. Прежде всего легко было замѣтить, что не могли служить содержаніемъ мифологіи ни отвлеченныя метафизическія положенія, такъ какъ они не были доступны древнѣйшимъ временамъ, ни чисто истинныя, такъ какъ они несоотвѣтствовали слишкомъ чувственному, иногда противонаравственному характеру мифовъ. Оставалась та часть философіи по понятію древнихъ, которая повидимому легко могла быть доступною и древнѣйшимъ временамъ, а по богатству и разнообразію своего содержанія могла служить ключемъ къ изъясненію разнообразныхъ мифовъ,—это ученіе о природѣ. Отсюда возникла наиболѣе распространенная теорія физическаго толкованія мифовъ, разработанная въ древности преимущественно стоиками. Стоики въ народной религіи видѣли олицетвореніе различныхъ элементовъ, силъ и явленій природы. Съ этой точки зрѣнія объясняли мифологію Хризиппъ въ своемъ сочиненіи о природѣ боговъ: Зевсъ для него есть эфиръ, Аполлонъ солнце, Посейдонъ море, Вулканъ подземный огонь и пр. Метродоръ прямо называлъ боговъ олицетвореніями природы и стихій и въ своемъ физическомъ толкованіи мифовъ зашелъ такъ далеко, что старался примѣнить его даже къ Гомеровымъ поэмамъ: въ Иліадѣ онъ видѣлъ космологію и принималъ Агамемнона за эфиръ, Ахиллеса за солнце и т. под. ⁹⁾.

гахъ, какъ первоначалахъ міра. Первый элементъ онъ почитаетъ изобрѣтеніемъ законодателей, чтобы придать религиозное освященіе и твердость законамъ; послѣдній почитаетъ остаткомъ первобытной мудрости предковъ, признававшихъ, что боги суть не что иное какъ субстанція или начала міра.

⁹⁾ Частнымъ видоизмѣненіемъ физическаго толкованія мифовъ служитъ астрономическое. Основаніе такому взгляду на мифологію было положено Александрійскими учеными. Вѣрили ли сами Александрійскіе астрономы своей выдумкѣ или нѣтъ, но только они какъ въ существующей въ ихъ время мифологіи находили астральный элементъ, такъ и сами составляли астрономическія мифы, находя на небесномъ сводѣ различныхъ боговъ и мифическихъ героевъ. Такъ напр. Эвдоксъ перенесъ на небесный сводъ Каллиопаю, Персею, Андромеду, Аргосъ и другія имена, назвавъ ими различныя созвѣздія, изученіемъ которыхъ занимался. Вообще Александрійскіе ученые обязана астрономія тѣмъ, что ея терминологія наполнялась мифическими именами, изъ которыхъ одни заимствованы изъ существовавшихъ астраль-

Въ новѣйшее время теорія физическаго изъясненія мифологіи также имѣетъ довольно многочисленныхъ послѣдователей. Наиболѣе замѣчательные изъ нихъ—извѣстные филологи Гейне и Германъ. Первоначальное содержаніе мифологіи, по мнѣнію Гейне¹⁰⁾, есть рядъ болѣе или менѣе связанныхъ философемъ объ образованій вселенной. Такъ напр. когда мифъ говоритъ, что Зевсъ лишилъ своего отца Кроноса престола и мужской силы, то это значитъ, что творческая природа долгое время производила только дикое, чудовищное, неорганическое. Но насталъ моментъ, когда произведеніе простыхъ и грубыхъ массъ окончилось; вмѣсто нестройныхъ предметовъ явились органическія формы и существа. Прекращеніе этой нестройной производительности природы и выражается въ видѣ лишенія Кроноса мужской силы и воцаренія Зевса. Зевсъ и означаетъ ту организующую силу природы, которую положенъ конецъ владычеству чисто стихійныхъ силъ природы. Виновникомъ этой древнѣйшей, сокрытой подъ мифическою оболочкою космогоніи Гейне признаетъ какихъ-либо древнихъ мудрецовъ.

Возрѣніе на мифологію Гейне съ большею отчетливостію проведено Готфридомъ Германомъ, который старался дать прочное филологическое основаніе его теоріи¹¹⁾. Какъ скоро мы станемъ разбирать имена боговъ, говоритъ Германъ, то прежде всего оказывается, что они имѣютъ филологическое значеніе; затѣмъ внимательный анализъ этого значенія показываетъ, что эти имена суть не что иное, какъ предикаты формъ, силъ, явленій и дѣйствій природы. Сравнивая эти предикаты въ ихъ взаимной связи и отношеніяхъ одного къ другому, мы находимъ въ

ныхъ отношеній извѣстныхъ боговъ къ извѣстнымъ планетамъ, а другія вновь ими придуманы. Но особенную извѣстность какъ толкователь мифологіи съ астрономической точки зрѣнія приобрѣлъ Юлій Гигинъ. И въ новое время этотъ взглядъ на мифологію также находилъ послѣдователей. Такъ напр. Dogbeddens видитъ въ Египетской мифологіи только календарную систему, символическое изображеніе годичнаго движенія солнца и условлившей имъ сѣбѣ явленій въ теченіи египетскаго года.

¹⁰⁾ Изложеніе и критику теорій Гейне см. у Шеллинга въ его: *Einleitung in d. Philosophie d. Mythologie*. 1856. стр. 30 и слѣд.

¹¹⁾ *Dissertatio de Myth. Graecorum* 1817. Ueber d. Wesen und die Bedeutung d. Mythologie 1819.

миеологіи стройное, полное цѣлое, части котораго представляютъ строгую научную связь; между тѣмъ почитая эти имена за названія дѣйствительныхъ боговъ мы теряемъ всякую связь и значеніе міеологіи. Такое значеніе міеологіи, открываемое филологіею, ясно показываетъ, что она не можетъ быть случайнымъ произведеніемъ фантазіи, но есть плодъ чисто научной работы. Это—работа мужей, по своему уму возвышавшихся надъ прочими, наблюдавшихъ явленія природы и ея законы и выработавшихъ изъ своихъ наблюденій стройную теорію происхожденія и связи вещей. Приэтомъ они слѣдовали тому методу, который одинъ только и дѣлаетъ возможными опредѣленныя, точныя и ясныя познанія: этотъ методъ состоитъ въ отысканіи отличительнаго предиката каждаго предмета, чтобы такимъ образомъ достигнуть точнаго *понятія* о немъ. Тагъ напр. кто снѣгъ называетъ снѣгомъ, тотъ хотя представляетъ предметъ, но собственно говоря еще не мыслить, не понимаетъ его. Чтобы имѣть о немъ понятіе, нужно открыть характеристическій его признакъ, отличить его отъ понятій соприкосновенныхъ и показать взаимную связь ихъ. Для этой цѣли древнѣйшіе мудрецы обратили вниманіе на три вида дурной погоды: снѣгъ, дождь, градъ. Касательно града они замѣтили то, что онъ шумитъ, поэтому они могли назвать его шумящимъ, хотя этимъ выражался только предикатъ, а не самый предметъ. Отсюда и произошло имя одного изъ трехъ сторукихъ исполиновъ у Гезіода: Кѳтосъ (отъ κῆτος). О дождѣ замѣчали, что онъ дѣлаетъ борозды или рытвины на поляхъ, и вотъ онъ названъ дѣлателемъ бороздъ Γούης, — имя втораго исполина Гезіодовой космогоніи. О снѣгѣ замѣчали, что онъ тяжелъ и давитъ землю, поэтому они и назвали его тяжелымъ: Βριάρεως, — имя третьяго исполина. Сами виновники этихъ названій конечно не думали ни о какихъ исполинахъ, но только о градѣ, дождѣ, снѣгѣ; поводомъ къ олицетворенію послужила прилагательная форма этихъ названій, заставлявшая предполагать лицо, существо, къ которому она относится, когда первоначальный объектъ былъ забытъ. Съ этой точки зрѣнія Германъ разбираетъ греческую міеологію по космогоніи Гезіода и находитъ въ ней не поверхностное собраніе какихъ нибудь физическихъ наблюденій, но теорію, основанную на долгомъ опытѣ, на точномъ исчисленіи, тагъ что въ цѣломъ зданіи міеологіи

мы имѣемъ право видѣть результатъ основательнаго научнаго познанія природы древнихъ мудрецовъ.

При оцѣнкѣ подобныхъ теорій мифологіи, мы не имѣемъ нужды входить въ подробное критическое разсмотрѣніе, въ какой мѣрѣ вѣроятіе и удовлетворительнѣе тѣ частныя толкованія мифовъ и мифическихъ именъ, какія намъ предлагаютъ защитники физической теоріи—филологи¹²⁾. Что въ этихъ толкованіяхъ можно найти столько же остроумія, сколько и натяжекъ, возникшихъ въ слѣдствіе увлеченія любимую теорією, это естественно; натяжки и невѣроятности можно увидѣть даже въ представленномъ нами примѣрѣ. При богатствѣ и разнообразіи мифовъ, какъ скоро допущено будетъ аллегорическое объясненіе подъ вліяніемъ какой-либо предзанятой теоріи, открывается широкое поле для произвола и остроумія толкователя. О мифахъ, какъ удачно замѣтилъ Шеллингъ, тогда труднѣе сказать, что они не значатъ, чѣмъ то, что они значатъ. Поэтому всѣ подобныя толкованія кажутся очень подозрительными. Если Германъ въ оправданіе своего толкованія ссылается на филологическій смыслъ названій, то и эта почва не такъ тверда, чтобы исключала возможность произвольныхъ объясненій. Во всякомъ случаѣ должно замѣтить, что подобныя изъясненія мифовъ, какъ бы остроумными ни казались, никогда не могутъ обнять всей мифологіи, а только нѣкоторыя стороны ея и отдѣльныя мифы. Подвести всю мифологію подъ эту теорію рѣшительно невозможно; сами защитники ея или берутъ только важнѣйшіе мифы, какъ Гейне, или мифологію представленную въ извѣстной формѣ, напр. у Гезіода, какъ Германъ. Все это показываетъ, что если и есть въ мифологіи физической элементъ, то это не болѣе какъ одинъ изъ входящихъ элементовъ, одна сторона ея, а что эта сторона главная и существенная, доказать нельзя. Очевидно и съ перваго взгляда, что непосредственное значеніе для религіознаго сознанія въ мифологіи имѣло не то, что извѣстныя имена и мифы имѣли физической характеръ (объ этомъ харак-

¹²⁾ Подробное изложеніе теоріи міра по Гезіоду и по толкованію Германа вмѣстѣ съ разборомъ этой теоріи см. у Шеллинга, въ его: *Einl. in d. Philos. d. Mythologie*. 1856. p. 34 et. sq.

терѣ послѣдователи политеизма и не догадывались), а именно то, что они выражали собою боговъ и ихъ дѣянiя. Итакъ главный элементъ въ мiеологiи религiозный, а физическiй, если онъ и былъ, случайный и второстепенный. Объ этомъ элементѣ должно сказать тоже самое, что и объ историческомъ: онъ можетъ входить въ мiеологiю только какъ матеріалъ для обработки подъ влiяніемъ основныхъ религiозныхъ представленiй. Поэтому съ большимъ правомъ и вѣроятностiю можно объяснить различныя представленiя о природѣ въ древности изъ религiозныхъ понятiй, а не наоборотъ (напр. мысль о влiяніи планетъ на судьбу человѣка).

Ставъ элементъ случайный и второстепенный на мѣсто главного, защитники разсматриваемой нами теорiи поэтому не могутъ удовлетворительно объяснить ни причины появленiя космологическихъ представленiй въ странной повидимому для нихъ формѣ олицетворенiй и мiеическихъ изображенiй, ни перехода этихъ представленiй въ религiозныя съ такимъ полнымъ забвенiемъ первоначального ихъ смысла, что нужны были тысячи лѣтъ труда науки, чтобы открыть ихъ истинное значенiе.

По мнѣнiю Гейне, такое облеченiе мiросозерпанiя древнихъ мудрецовъ мiеическимъ покровомъ не было преднамѣреннымъ. Такая форма представленiя не была дѣломъ свободнаго ихъ выбора, но какъ бы вынужденною и навязанною имъ. Отчасти въ древнихъ языкахъ не доставало точныхъ научныхъ выраженiй для обозначенiя общихъ началъ и причинъ явленiй, и эта скудость выраженiй заставляла древнихъ мудрецовъ представлять абстрактныя понятiя въ видѣ лицъ, а логическiя или реальныя отношенiя между ними въ формѣ рожденiя однихъ изъ этихъ лицъ отъ другихъ; отчасти они сами до такой степени были возбуждены предметами своего умственного созерпанiя, что невольно изображали эти предметы поэтически и какбы драматически въ видѣ дѣйствующихъ лицъ.

Но во всякомъ случаѣ, что бы ни побуждало къ мiеическому представленiю физическихъ понятiй, древніе мудрецы, по мнѣнiю Гейне, знали, что они говорятъ не о дѣйствительныхъ лицахъ. Спрашивается теперь: какимъ же образомъ произошло то, что созданныя ими олицетворенiя въ народномъ мнѣнiи стали дѣйствительными лицами, сдѣлались богами? Повидимому это можно

бы объяснить естественнымъ недоразумѣніемъ, которое было неизбѣжнымъ, какъ скоро эти символическія представленія дошли до такихъ людей, которые не знали тайны ихъ происхожденія. Но по мнѣнію Гейне, дѣло было не такъ. Виновниками превращенія этихъ олицетвореній въ дѣйствительныя существа были поэты; они замѣтили, что подобнаго рода символы даютъ богатый матеріалъ для различнаго рода увеселительныхъ разсказовъ, которые способны увлекать склонный къ поэзіи народъ; естественно, что они воспользовались этимъ матеріаломъ и постепенно сообщили ему тотъ мифическій колоритъ, который окончательно затмилъ первоначальное значеніе мифовъ. Гейне даже не прочь признать главнымъ виновникомъ этого дѣла Гомера. По его мнѣнію, самому Гомеру не былъ неизвѣстнымъ дѣйствительный смыслъ мифовъ, какъ то можно видѣть изъ многихъ его намековъ и указаній, которыя невольно у него прорываются. Но какъ поэтъ, онъ очень хорошо понималъ свою выгоду, чтобы дѣйствительное значеніе мифовъ высказывалось какъ можно меньше, потому что народъ не любилъ сухихъ отвлеченныхъ понятій, а разсказы, даже лишенные всякаго смысла, какъ скоро въ нихъ наблюдается извѣстная смѣна предметовъ и событій, нравятся ему гораздо больше. Такимъ образомъ мифологическія олицетворенія сначала явились независимыми отъ ихъ научнаго значенія въ рукахъ поэтовъ, а потомъ дошли до той степени бессмысленности, на какой мы ихъ находимъ въ обыкновенной народной вѣрѣ.

Нетрудно замѣтить, что мнѣніе Гейне ни въ объясненіи первоначальнаго происхожденія мифовъ, ни въ объясненіи дальнѣйшаго превращенія ихъ въ народныя вѣрованія не выдерживаетъ критики. Главною причиною, почему мнимые древніе мудрецы выразили свои космологическія понятія въ видѣ олицетвореній, была по его мнѣнію скудость древняго языка. Это объясненіе имѣло бы смыслъ, еслибы дѣло шло дѣйствительно объ очень отвлеченныхъ философскихъ понятіяхъ или о научныхъ истинахъ естественныхъ наукъ въ томъ видѣ, въ какомъ они существуютъ теперь. Но мнимая мудрость древнихъ мудрецовъ, какъ можно видѣть изъ объясненій самаго же Гейне и другихъ послѣдователей физической теоріи мифологии, была вовсе не такого свойства, чтобы они могли затрудняться выразить ее простыми

словами. Неужели въ самомъ дѣлѣ невозможно было при самыхъ небогатыхъ филологическихъ средствахъ выразить такую простую истину, что природа сначала производила несовершенные, неорганическіе предметы, а потомъ болѣе совершенные, органическіе, и нужно было создавать длинную исторію о Кроносѣ и о лишеніи его мужеской силы Зевсомъ? Что за глубокая и невыразимая обыкновенною рѣчью мудрость заключалась напр. въ томъ, что сѣмя должно быть сокрыто или брошено въ землю, чтобы потомъ произвести растеніе, или что вино происходитъ отъ виноградной лозы? Для чего нужно было древнимъ мудрецамъ на эти темы создавать мифы о снихожденіи Персефоны въ подземное царство Плутона или о происхожденіи Діониса (бога вина) отъ Семелы (виноградной лозы)? Еще менѣе понятно, какимъ образомъ подобныя простые истины могли возбуждать столь живое поэтическое воодушевленіе и столь сильное желаніе нагляднѣе передать ихъ другимъ, чтобы то и другое было причиною драматическаго олицетворенія этихъ истинъ?

Что касается до объясненія дальнѣйшаго превращенія этихъ олицетвореній въ народныя вѣрованія, то конечно здѣсь есть часть истины. Но дѣло въ томъ, что личное вліяніе поэтовъ на образованіе мифологіи не имѣло того обширнаго значенія, какое ему часто приписываютъ; оно простиралось только на дальнѣйшую художественную обработку того мифическаго матеріала, который они застали уже существующимъ въ народныхъ вѣрованіяхъ, но никакъ не на созданіе основныхъ религіозныхъ представленій. Здѣсь часто любятъ ссылаться на классическое выраженіе Геродота, что Гомеръ и Гезіодъ создали эллинамъ теогонію ¹²⁾. Но это выраженіе вовсе не имѣетъ того безусловнаго значенія, по которому нѣкоторые готовы были считать этихъ поэтовъ создателями греческой мифологіи. Несомнѣнно извѣстно, что боги были въ Греціи прежде Гомера и Гезіода. Гомеру уже извѣстны храмы, жрецы, жертвы и алтари боговъ, не какъ нѣчто недавно возникшее, но какъ древнее и праотеческое учрежденіе. Притомъ Геродотъ говоритъ здѣсь собственно не о

¹²⁾ Ὅμοιαι εἰσὶν οἱ ποιῆσαντες θεογονίην Ἕλλησιν II, 58. Точный разборъ этого выраженія см. у Шеллинга въ его: *Phil. d. Myth.*, p. 15 et sq.

богахъ, а о еогоніи, т.-е. родословіи боговъ, такъ что слова его, если и понимать ихъ въ строгомъ смыслѣ, могутъ означать только то, что эти повты ближайшимъ образомъ опредѣлили бывшія до нихъ неопредѣленными отношенія между богами, который отъ кого и какъ происходитъ. Но это далеко еще отъ изобрѣтенія мѣологии, даже еслибы кромѣ этого мы признали за упомянутыми выше поэтами и болѣе опредѣленное поэтическое изображеніе древнихъ боговъ.

Нѣсколько иначе объясняетъ происхождение мѣологии Германъ. По его мнѣнію, древніе мудрецы мѣологи были не столько невольными изобрѣтателями, сколько разумными исправителями первоначальной религіи. Первоначальная религія по всей вѣроятности состояла въ грубыхъ физическихъ суевѣріяхъ, которыя основывались на представленіи невидимыхъ, въ связи съ естественными явленіями состоящихъ, существъ. Но съ развитіемъ мышленія и наблюдательности нѣкоторые болѣе умные люди замѣтили, что мнимые боги суть не что иное, какъ природа и ея силы. Отсюда возникло чисто физическое, отъ всякаго религіознаго элемента свободное знаніе, виновники котораго предложили его съ тѣмъ намѣреніемъ, чтобы навсегда освободить народъ отъ прежнихъ суевѣрій. Германъ дѣйствительно находитъ въ греческой мѣологии, какъ она изложена у Гезіода, не только вполне научную связь, но даже подлинную философію, которая держится въ сторонѣ отъ всего сверхъестественнаго и старается объяснить все естественно. Если ее понимать какъ слѣдуетъ, то о богахъ въ ней собственно нѣтъ и рѣчи.

Главнымъ поводомъ къ такому невѣрному понятію о смыслѣ мѣологии у Германа должно почитать то, что онъ о мѣологии вообще судитъ по космогоніи Гезіода. У Гезіода во главѣ его космогоніи дѣйствительно стоятъ такія олицетворенія, которыя ясно напоминаютъ отвлеченныя понятія о силахъ и предметахъ природы: напр. Хаосъ, Гея, Эросъ или сила соединенія враждебныхъ элементовъ, Еревъ или первобытный мракъ, Ночь, Понть или море, Океанъ; затѣмъ упоминаются нѣкоторыя имѣющія мѣическое значеніе божества: Фемида, Мнемосина и др. Имѣя въ виду эти олицетворенія и основываясь на буквально принимаемыхъ словахъ Геродота, что Гезіодъ вмѣстѣ съ Гомеромъ создалъ греческую мѣологию, Германъ при помощи остроумныхъ,

хотя иногда довольно шаткихъ филологическихъ толкованій, сумѣлъ представить его космогонію въ видѣ довольно стройной физической системы. Но дѣло въ томъ, что космогонія Гезіода, по изслѣдованіямъ критиковъ, вовсе не есть произведеніе первоначальнаго религіознаго сознанія, а напротивъ древнѣйшій опытъ философствованія надъ этимъ содержаніемъ, первый опытъ рациональнаго міровоззрѣнія, хотя еще не совершенно отрѣшившагося отъ религіозной почвы. Не говоримъ о томъ, что многіе критики не вполне увѣрены въ неповрежденности творенія Гезіода и допускаютъ въ немъ позднѣйшія вставки и позднѣйшую переработку. Такимъ образомъ то, что Германиу кажется древнѣйшимъ опытомъ мудрости, въ дѣйствительности оказывается позднѣйшимъ философствованіемъ, уже предполагающимъ мифологию. Космогонія Гезіода представляетъ намъ не начало мифологии, но конецъ ея и начало перехода въ философію. Что такія понятія, какъ напр. хаосъ, ночь, космическій взростъ, океаность и др. не суть чисто мифологическія, видно изъ того уже, что они никогда не имѣли существеннаго значенія въ религіозномъ сознаніи, какъ напр. Зевсъ, Аполлонъ, Венера и другіе боги.

Кромѣ несостоятельности мнѣнія Германа о высокомъ научномъ значеніи космогоніи Гезіода, для раскрытія которой нужно бы входить въ неумѣстныя и излишнія въ настоящемъ случаѣ подробности, его теорія и сама по себѣ представляетъ много невѣроятнаго. Какимъ образомъ случилось, что мудрецы, задумавшіе освободить народъ отъ суевѣрій, до такой степени неловко взялись за дѣло, что предлагая ему свою систему, позабыли объяснить свои только грамматическія олицетворенія и предоставили ему самому или доходить до истиннаго ихъ смысла или снова впадать въ заблужденіе принимая ихъ за сверхъестественныя лица? Да и для чего нужны были подобныя, могущія возбудить недоразумѣнія, олицетворенія? для чего напр. нужно было называть градъ шумящимъ, дождь вырывателемъ рывтинъ, снѣгъ производящимъ тяжесть, когда можно было просто обозначить эти свойства, чѣмъ прямѣе вело бы къ задуманной ими цѣли, чѣмъ грамматическія олицетворенія? Но какъ бы то ни было, дѣло мнимыхъ мудрецовъ въ свое время не удалось. Спрашивается, какимъ образомъ, будучи не понятнымъ, оно не только осталось цѣлымъ, но и сдѣлалось господствующимъ какъ сумма

религіозныхъ вѣрованій? Что народъ по недоразумѣнію могъ названныя мудрецами, какъ лица, силы и явленія природы принять за дѣйствительныя лица, это хотя и нелегко, но возможно еще допустить. Но какииъ образомъ народъ не только превратно понимаетъ предлагаемое ему ученіе, но превратно понятое, къ чему уже не было никакнхъ причинъ, принимаетъ на вѣру, какииъ образомъ почитаемиы имъ дотогѣ невидимыя существа, соединенныя въ его сознаниі съ естественными явленіями и слѣд. имѣющія для него значеніе, замѣняетъ новыми, совершенно непонятными для него лицами или точнѣе сказать, бессмысленными именами,—на эти вопросы нельзя дать сколько-нибудь вѣроятнаго отвѣта.

в) Несостоятельность двухъ главныхъ теорій миеологіи съ точки зрѣнія нерелигіознаго такъ-сказать пониманія религіи вообще, миеологіи въ частности, исторической и физической,—теорій, на которыя однакожъ было потрачено такъ много остроумія и учености, невольно наводитъ на сомнѣніе: возможно ли вообще *научное* толкованіе миеологіи, не напрасно ли наука тратитъ время и трудъ допытываясь смысла въ томъ, что можетъ быть вовсе не имѣетъ его? Ученые и философы обыкновенно обращаютъ одностороннее вниманіе на историческій, физическій, филологическій элементы миеологіи, но они упускаютъ изъ виду главный и невольно кидающійся въ глаза,—поэтическій.

Дѣйствительно были ученые, особенно изъ числа изслѣдователей классической древности, которые подозрительно смотрѣли на всякія попытки уразумѣть смыслъ и значеніе миеологіи. Въ миеологіи они не хотѣли видѣть никакой внутренней, скрытой подъ покровомъ символовъ истины; она по ихъ мнѣнію совершенно свободное произведеніе поэтической фантазіи, не имѣющее никакой другой цѣли кромѣ эстетическаго интереса. Миеологія есть поэзія и ничего болѣе; доискиваться въ ней какого-либо другаго смысла кромѣ непосредственно представляющагося, значитъ напрасно уметь тамъ, гдѣ ларчикъ просто открывается ¹⁴⁾.

¹⁴⁾ Подобнаго взгляда на миеологію держался извѣстный филологъ І. Г. Фоссъ (*Antisymbolik*. 1824 г. 6) и др.

Происхожденіе такого взгляда на мифологию понятно; оно основывается на непосредственномъ впечатлѣніи производимомъ мифами и находитъ свое подтвержденіе въ томъ историческомъ фактѣ, что поэты часто являлись дѣятелями въ области мифологии, напр. Гомеръ и Гевіодъ. Но дѣло въ томъ, что такое исключительно поэтическое впечатлѣніе мифовъ производитъ только на *наше* чувство, совершенно чуждое языческому религиозному сознанію; иное впечатлѣніе оны производилъ на людей, вѣровавшихъ въ его истину. Для насъ мифы, особенно классической древности, особенно въ художественной обработкѣ ихъ поэтами и художниками, конечно суть не болѣе, какъ поэтическія сказки; но не таковы они были въ глубокой древности: здѣсь они имѣли не поэтическое только значеніе, — удовлетворить чувству изящнаго, но реальный, религиозный смыслъ; отвергать этотъ смыслъ значитъ забывать существенное ихъ значеніе и выставлять на первый планъ второстепенное. Только въ силу этого реального религиознаго смысла, а не внѣшней своей формы мифология и могла имѣть то могущественное вліяніе на жизнь религиозную, нравственную, общественную, какое мы видимъ въ исторіи народовъ языческихъ. Простой поэтической вымыселъ, еслибы за нимъ не скрывалось болѣе глубокаго значенія, никогда не перешелъ бы границъ той области, въ которой обыкновенно вращается искусство, и не могъ бы имѣть ни силы устойчивости въ теченіе вѣковъ, ни того опредѣляющаго вліянія на жизнь, какое мы видимъ. Мы не нашли бы никакой достаточной причины, почему мифология въ жизни древнихъ народовъ должна была имѣть большее значеніе, чѣмъ какое имѣетъ и теперь поэзія и вообще изящная литература.

Отсюда видно, что элементъ поэзіи, который мы часто видимъ тѣсно связаннымъ съ мифами, есть элементъ не существенный, а придаточный; поэзія только внѣшняя форма мифовъ, но форма не необходимая. Къ отождествленію этой формы съ содержаніемъ, къ отрицанію въ мифологии высшаго значенія, кромѣ поэтическаго, могло вести только одностороннее ограниченіе поля наблюденія одною классическою, — частицею греческою мифологіею. Здѣсь дѣйствительно мы находимъ мифы (хотя и не всѣ) въ самомъ тѣсномъ родствѣ съ повѣіею и съ изящными искусствами. Но это зависѣло не отъ самой сущности мифологии, а отъ осо-

беннаго эстетическаго характера Эллинской націи, по которому все входившее въ кругъ ея міросозерцанія получало болѣе или менѣе художественный колоритъ. Но не таковы мнѣя народовъ напр. Востока,—не говоримъ о мнѣическихъ сказаніяхъ племенъ стоящихъ на низшихъ ступеняхъ цивилизаціи. Самое невзыскательное эстетическое чувство едвали согласится найти что-либо повтическое въ чудовищныхъ получеловѣческихъ полуживотныхъ фигурахъ боговъ Египта и Индіи и въ далеко незнаемыхъ сказаніяхъ о нихъ. Мнѣя Востока при непосредственномъ взглядѣ на нихъ представляютъ скорѣе символическій, чѣмъ поэтический характеръ; внѣшній типъ ихъ напоминаетъ не свободную игру художественной фантазіи съ цѣлью удовлетворить эстетическому чувству, но скорѣе желаніе представить при помощи чувственно символическихъ образовъ какую-либо религиозную мысль, при чемъ внѣшнее выраженіе является не самостоятельною и главною цѣлью, а только средствомъ выраженія истины.

Соединеніе повтической формы съ религиознымъ содержаніемъ въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ оно имѣетъ мѣсто, легко объясняется всесторонностью вліянія религіи на человѣка. Религія не есть дѣдо одного только знанія, не есть теорія: она проникаетъ во все сферы духовной жизни человѣка и сообщаетъ имъ своеобразный характеръ; понятно, что и эстетическая способность человѣка можетъ испытывать это всепроникающее вліяніе религіи, и это вліяніе можетъ выражаться въ созданіи религиозныхъ или полурелигиозныхъ повтическихъ произведеній. Это вполне естественное и нормальное отраженіе религиозной идеи въ области эстетическаго чувства; его не чуждо религиозное сознаніе и на высшихъ степеняхъ своего развитія; но оно очевидно должно быть сильнѣе и значительнѣе на той низшей ступени его, когда содержаніе религіи не могло еще выражаться въ формѣ болѣе или менѣе отвлеченныхъ религиозныхъ понятій,—когда господствующею формою религиознаго сознанія было представленіе. Тѣсное родство этой формы познанія съ художественнымъ творчествомъ давало и поэзіи болѣе значеніе въ области религіи, чѣмъ въ послѣдующія времена, когда мысль вступила въ свои права. Еще сильнѣйшее значеніе повтическій элементъ въ области религіи конечно долженъ былъ получить

тамъ, гдѣ особенное развитіе эстетическаго чувства въ народѣ и въ слѣдствіе этого особенное значеніе поэзіи условливало и преимущественное отраженіе религіозной идеи въ этой именно области, что мы и видимъ въ Греціи.

Но тѣмъ не менѣе всѣ эти естественныя и законныя причины вліянія религіи на эстетическое чувство не объясняютъ еще вполнѣ и окончательно того слишкомъ замѣтнаго и выдающагося въ глаза преобладанія поэтическаго элемента надъ религіознымъ, которое мы часто замѣчаемъ въ языческихъ религіяхъ, преимущественно въ греческой мифологіи, что и давало иногда поводъ считать и всю мифологію безцѣльнымъ созданіемъ прихотливой фантазіи. Дѣйствительно въ Греціи, особенно въ позднѣйшее время мы замѣчаемъ такое свободное обращеніе поэтовъ съ мифическимъ матеріаломъ, что невольно приходитъ на мысль, что то или иное мифическое сказаніе у нихъ является вовсе не съ тѣмъ, чтобы выразить какую-либо религіозную истину, а просто какъ продуктъ свободной художественной фантазіи: лежащій въ основѣ поэтическаго сказанія древній, простой мифъ является здѣсь для цѣлей поэзіи такимъ же безразличнымъ къ какой-либо высшей идеѣ матеріаломъ, какъ напр. необыкновенное происшествіе въ сказкѣ. Не поэзія существуетъ здѣсь для религіи, какъ ея служительница, но религія для поэзіи; поэзія главное, а религіозное содержаніе—второстепенное, простой сюжетъ для свободной художественной обработки. Что такое значеніе можетъ иногда имѣть религія для поэзіи, это неоспоримо; но оно выражаетъ вовсе не нормальный и постоянный фактъ взаимнаго ихъ отношенія, но исключительный и имѣющій свою особенную причину въ упадкѣ религіи. Если не въ отношеніи поэзіи къ религіи вообще, то по крайней мѣрѣ въ отношеніи къ преобладанію поэзіи въ мифологіи имѣетъ полную истину замѣчаніе Шеллинга, что „поэзія можетъ быть естественнымъ концемъ и даже необходимымъ непосредственнымъ порожденіемъ мифологіи, но вовсе не можетъ быть производящимъ основаніемъ или источникомъ представленій о богахъ“¹⁵⁾. Дѣйствительно, поэзія въ истин-

¹⁵⁾ Philosophie d. Mythologie. Einl. 2С.

номъ смыслѣ слова, какъ художественное творчество, предполагаетъ полную свободу въ избраніи матеріала, въ обращеніи съ нимъ и въ художественной его обработкѣ; поэтому истинная поэзія и искусство, какъ мы видимъ ихъ въ Греціи, были бы невозможны, еслибы полетъ фантазіи былъ скованъ религиозными представленіями, по самому своему характеру недопускающими произвольныхъ измѣненій. Вполнѣ свободное, наиболѣе выгодное для искусства отношеніе къ религиозному матеріалу могло наступить только тогда, когда была утрачена, по крайней мѣрѣ значительно ослаблена религиозная вѣра въ истину и слѣдовательно въ неизмѣнность религиозныхъ вѣрованій, когда эти вѣрованія представлялись не священнымъ содержаніемъ, къ которому нужно относиться съ благоговѣніемъ, а простымъ матеріаломъ поэзіи, съ которымъ можно обращаться свободно. А въ такомъ именно положеніи не живаго созданія, а начинающагося разложенія и упадка мы и застаемъ миеологию во время блестящаго развитія искусства въ Греціи. Въ силу этого все, что внесено въ область религіи со временъ Гомера и Гезіода, уже не имѣетъ чисто-религіознаго значенія, но представляетъ постепенный упадокъ греческаго политеизма; истинно религиозные интересы въ виду этого упадка ищутъ себѣ другаго исхода въ такъ-называемыхъ мистеріяхъ.

В. Кудрявцевъ.

(Окончаніе будетъ).

ИЗЪ ПОСМЕРТНЫХЪ СОЧИНЕНІЙ Ю. Ѳ. САМАРИНА.

РѢЧЬ ПРОИЗНЕСЕННАЯ ВЪ ПУБЛИЧНОМЪ СОБРАНІИ ИМП. МОСК.
УНИВЕРСИТЕТА.

ПРЕДЪ ЗАЩИЩЕНІЕМЪ ДИССЕРТАЦІИ НА СТЕПЕНЬ МАГИСТРА: „СТЕФАНЪ
ЯВОРСКІЙ И ѲЕОФАНЪ ПРОКОПОВИЧЪ КАКЪ ПРОПОВѢДНИКИ“.

Мм. Гг.

Диссертация, которую я представляю на вашъ судъ, есть отрывокъ изъ труда болѣе пространнаго. Это часть, оторванная отъ цѣлаго. Отсюда ея неудовлетворительность, ея неполнота. Въ проповѣдяхъ Стефана Яворскаго и Ѳеофана Прокоповича я старался уловить отраженіе той мысли, которую выражали они въ своихъ ученыхъ трудахъ и прикладывали къ жизни въ своей практической дѣятельности. Эта мысль опредѣлена мною въ двухъ первыхъ частяхъ моего труда. Въ третьей части я принимаю ее за доказанную. Для дополненія этого недостатка, слишкомъ ощутительнаго, для собственнаго моего оправданія, я прошу теперь позволенія изложить въ возможно-сжатомъ видѣ мое воззрѣніе на всю дѣятельность Стефана Яворскаго и Ѳеофана Прокоповича.

Способность сродниться съ мыслию всѣмъ существомъ своимъ, сдѣлаться живымъ ея представителемъ и провести ее сквозь цѣлую жизнь есть высокая принадлежность и заслуга

лица. Самая мысль условливается требованіями той среды, въ которой лицо бываетъ поставлено.

Стефанъ Яворскій и Феоданъ Прокоповичъ явились въ ту эпоху, когда Россія выдерживала напоръ двухъ направленій, на которыя распалась религіозная жизнь западной Европы. Это было тяжелое время. Католицизмъ и протестантизмъ, окрѣпнувъ въ продолжительной борьбѣ между собою, вооруженные всѣми средствами, какія давала имъ наука, испытанные въ спорахъ, и что всего важнѣе—сильные соблазномъ односторонности, съ двухъ противоположныхъ сторонъ проникаютъ въ Россію, неприготовленную къ такой страшной борьбѣ. Въ ея предѣлахъ подымается этотъ великій Западный споръ.

Въ одно время католики и протестанты обращаются къ православной Церкви, изъявляютъ готовность сблизиться и доносить на общаго врага: католики на протестантовъ, протестанты на католиковъ. Они потеряли надежду когда-нибудь примириться; они поняли, что требованія ихъ противоположны, что начала, за которыя они стоятъ, взаимно исключаются,—и между тѣмъ они сходятся въ надеждѣ обратить православныхъ: обѣ стороны видятъ въ нихъ будущихъ союзниковъ.

Это явленіе глубоко поучительно; въ немъ открывается намъ существо православной Церкви и отношеніе ея къ вѣроисповѣданіямъ Западнымъ.

Церковь выражаетъ свое сознаніе, опредѣляя себя какъ духовное тѣло. Глава этого тѣла Христосъ, всѣ вѣрующіе—его члены, одушевляетъ его Духъ Святой.

Въ этихъ словахъ выражено все существо Церкви. Итакъ совокупность вѣрующихъ, христіанское человѣчество, которое при взглядѣ на него извнѣ представляется множествомъ разединенныхъ лицъ, возводится на степень живаго, органическаго цѣлаго. Множество становится единствомъ. И это не внѣшнее единство, усложненное подчиненіемъ каждаго лица внѣшнему закону необходимости, даже не единство стремленій, а внутреннее осуществленное единство благодатной жизни. Каждое отдѣльно взятое лицо принадлежитъ Церкви, получаетъ опредѣленіе члена, когда поработивъ свою личность, переставъ служить себѣ и жить для одного себя, оно становится живымъ сосудомъ благодати, одушевляющей цѣлое.

Этииъ опредѣленіемъ Церкви отстраняются двѣ крайности, два ложныхъ ея пониманія. Духъ Божій живетъ въ совокупности христіанскаго человѣчества, слѣдовательно не въ одномъ какомъ-либо избранномъ лицѣ, взятомъ отдѣльно въ разобщеніи съ цѣлымъ.

Опредѣливъ эти двѣ крайности, мы назвали католицизмъ и протестантизмъ.

Въ католицизмѣ и протестантизмѣ мы не находимъ осуществленной идеи Церкви во всей ея полнотѣ. Мы не видимъ ни въ томъ, ни въ другомъ примиренія единства жизни со множествомъ феноменовъ, этого условія всего органическаго, живаго; напротивъ мы видимъ умерщвленіе живаго организма. Два начала, изъ которыхъ онъ складывается, разорваны, удержаны въ ихъ отвлеченности: они противопоставлены одно другому, какъ взаимно исключаются; они безпрестанно притягиваются и безпрестанно отталкиваются и нѣтъ выхода изъ вѣчной вражды.

Католицизмъ въ фактѣ Церкви понялъ и удержалъ моментъ единства; это единство не осуществляется во множествѣ, не воплощается въ немъ, оно носится надъ нимъ, какъ отвлеченное отъ него. Идея отвлеченнаго единства можетъ быть удержана только посредствомъ символа. Живой символъ единства—единое лицо,—папа. Папа представляетъ собою символъ Церкви. Духъ Божій пригованъ къ каедрѣ св. Петра и въ равной степени полноты передается его намѣстникамъ. Такая привилегія, данная лицу, такое освобожденіе его отъ собственнаго произвола и отъ законовъ тяготящихся на другихъ разобщило его съ остальнымъ человѣчествомъ. Ничѣмъ ненаполненная бездна открылась между папою, представляющимъ собою Церковь, и совокупностью частныхъ лицъ. Въ строгомъ смыслѣ они получили значеніе не членовъ Церкви, а подданныхъ ея; мѣсто отведено имъ не въ ней, а подъ нею.

Нарушеніе живаго отношенія Церкви къ членамъ само собою замѣнилось другимъ. Въ области теоріи отношеніе лицъ къ Церкви стало отношеніемъ познающихъ къ познаваемому; въ области практической—отношеніемъ подданныхъ къ государственной власти. Въмѣсто царства вѣры и любви явилось царство знанія и права,

Разумныя требованія личности, непривычныя католицизму, подняли за себя голосъ. Противъ односторонне понятой идеи единства возстала столь же односторонне понятая идея множества. Первая односторонность вызвала вторую.

Въ католицизмѣ символь Церкви разлучалъ челоуѣка съ Божествомъ. Сильно возчувствованная потребность соединенія положила начало реформаціи. Протестанты оторванные отъ западной Церкви отрицали ее; вмѣстѣ съ нею они отрицали идею объективной Церкви вообще. Требованіе непооредственнаго примиренія всякой изолированной личности съ Богомъ привело къ полному разобщенію лицъ. Духъ Божій живетъ въ каждомъ отдѣльно взятомъ лицѣ; слѣдовательно каждое лицо само себѣ церковь, и нѣтъ единой, объективной Церкви, есть множество лицъ, связанныхъ между собою только единствомъ стремленій. Совершивъ свой подвигъ разрушенія, сокрушивъ Римскую церковь, протестантизмъ развязалъ личный произволъ и распался на множество сектъ, бессильный замѣнить разрушенное.

Теперь, я думаю, должно быть понятно опредѣленіе католицизма и протестантизма и ихъ отношеніе къ Церкви, которое выставлено въ моей диссертациі. Католицизмъ и протестантизмъ представляютъ двѣ разорванныя и въ ихъ отвлеченности удержанныя стороны церкви. Ни въ томъ, ни въ другомъ, ни въ обихъ вмѣстѣ формально соединенныхъ, мы не видимъ осуществленія идеи Церкви, какъ полнаго и живаго организма.

Мы опредѣляли въ происхожденіи западныхъ, какъ уклоненія отъ Церкви православной; но мы только опредѣляли ихъ, а не вывели изъ историческихъ условій всего западнаго развитія. Такое изученіе могло бы представить много интереснаго. Если бы время мнѣ позволяло, я постарался бы провести ту мысль, что развитіе западное условлено встрѣчей и вѣчною борьбою двухъ одностороннихъ началъ, идеи отвлеченнаго общаго и идеи отвлеченной личности, субстанціи римской и субстанціи германской, что все органическое живое, подпадая подъ разлагающее дѣйствіе этихъ двухъ враждебныхъ силъ, дробилось на два полюса, изъ которыхъ одинъ доставался въ удѣлъ міру римскому, а другой міру германскому. Это явленіе повторяется во

всѣхъ сферахъ. Въ области религіи оно выразилось антагонизмомъ двухъ вѣроисповѣданій. Въ представленіи римскомъ христіанство отразилось католицизмомъ, въ представленіи германскомъ — протестантизмомъ. Немного нужно проникательности, чтобы связать эти два явленія съ другими однородными. Идея всемірнаго государства ясно воскресаетъ въ идеѣ католицизма; юридическое отношеніе лица къ власти—въ отношеніи члена церкви къ папѣ, въ процессѣ вишняго оправданія. Точно также понятно, что протестантизмъ есть религіозный феодализмъ; что рыцарь и протестантъ одинъ человѣкъ въ двухъ разныхъ сферахъ.

Но изученіе католицизма и протестантизма съ этой стороны, какъ явленій исторіи западной, отклонило бы насъ отъ нашего предмета. Намъ нужно было только опредѣлить отношеніе вѣроисповѣданій западныхъ къ Церкви православной. Изъ него, какъ прямой выводъ, вытекаетъ оправданіе одновременныхъ надеждъ и усилій католиковъ и протестантовъ. Тѣ и другіе никогда не отвергали православія безусловно; но пребывая въ ограниченности своего представленія, они видѣли и понимали въ нашей Церкви только ту сторону, которая была къ нимъ ближе, съ которою такъ-сказать они граничили. Понятно, что наша Церковь представлялась имъ какою-то неопредѣленною безразличною сферою, какимъ-то беззаконнымъ совмѣщеніемъ двухъ противорѣчій. Доказать это противорѣчіе, освободить начало по ихъ мнѣнію истинное отъ ложнаго, двинуть православіе на одинъ шагъ впередъ, въ этомъ заключалась ихъ общая цѣль, въ этомъ—ихъ притязанія, по ихъ мнѣнію, законныя.

Теперь понятно, какое всемірно-историческое значеніе имѣла религіозная борьба XVII ст. Провидѣніе послало православной Церкви тяжелое искушеніе. Тутъ дѣло шло о томъ, останется ли она безответною на требованія католицизма и протестантизма, распадется ли она на два полюса, или устоитъ въ своей цѣлости и этимъ самымъ обличитъ въ односторонности вѣроисповѣданія западныя.

И въ самую трудную минуту для Россіи, въ самый разгаръ этой борьбы явились Стефанъ Яворскій и Феофанъ Прокоповичъ. Не они первые призваны были на защиту святаго дѣла. Много было совершено подвиговъ и до нихъ; много прослави-

лось именъ. Но никогда великій нашъ споръ съ учениями западными не представлялся въ такой полнотѣ, въ такомъ широкомъ объемѣ, никогда такъ опредѣлительно не были поставлены всѣ вопросы, никто не понималъ ихъ такъ глубоко, какъ они. Стефанъ Яворскій и Феофанъ Прокоповичъ совместили въ себѣ все то, что было совершенно другими на томъ же поприщѣ, лучше и полнѣе другихъ они представляютъ собою стремленія и степень религіознаго сознанія своего времени; они были героями той великой борьбы.

Какъ же поняли они и какъ исполнили свое призваніе? Мы сказали, что католики и протестанты въ одно время обратили свои усилія на православную Церковь. Односторонность нападенія отозвалась въ односторонности защиты. Стефанъ Яворскій обратился лицомъ къ протестантизму, Феофанъ Прокоповичъ лицомъ къ католицизму. Они стали спиною другъ къ другу, они пошли по двумъ расходящимся путямъ и никогда не могли встрѣтиться. Оба были православные, оба были преданы Церкви; оба защищали ее, но противъ разныхъ враговъ; они оберегали ее предѣлы съ двухъ противоположныхъ сторонъ. Стефанъ Яворскій понималъ въ православіи и выразилъ начало антипротестантское, Феофанъ Прокоповичъ понималъ и выразилъ начало антикатолическое, и на того и на другаго палъ слабый отблескъ односторонности, противоположной той, съ которою онъ имѣлъ дѣло.

Въ настоящее время, когда миновалась опасность, когда угасли страсти взволнованныя споромъ, когда торжествуетъ наша Церковь, было бы грѣшно, забывъ заслуги Стефана Яворскаго и Феофана Прокоповича, осуждать ихъ за односторонность. Но съ другой стороны, бесполезно было бы и отрицать ее, доказывать, что Стефанъ Яворскій и Феофанъ Прокоповичъ были во всемъ согласны, когда сами они и всѣ современники сознавали несогласіе. Мало того, непростительно было бы изъ худо понятаго уваженія къ лицамъ отвергать фактъ многозначительный, дорогой для насъ, въ которомъ выразилось торжество нашей Церкви. Есть ошибки глубоко поучительныя и полныя назидательнаго смысла.

Если какое бы то ни было лицо, односторонне понявъ правосла-

віе, склоняется къ католицизму или протестантизму, то не ясно ли отсюда, что само православіе, какъ Церковь заключаетъ въ себѣ и католическое и протестантское начало, какъ примиренныя въ полнотѣ живаго организма?

Итакъ современное проявленіе и антагонизмъ въ нашей Церкви двухъ одностороннихъ началъ: исключительно антипротестантскаго въ лицѣ Стефана Яворскаго, и исключительно антикатолическаго въ лицѣ Феофана Прокоповича, вотъ мысль скрытая подъ этими двумя именами. Въ различныхъ соображеніяхъ дѣятельности Стефана Яворскаго и Феофана Прокоповича она выражается какъ ихъ основное, коренное опредѣленіе, разумѣется, въ различныхъ формахъ.

Обратимся сперва къ ихъ ученой дѣятельности. Разсмотримъ значеніе Стефана Яворскаго и Феофана Прокоповича въ соображеніи церковнаго ученія. Мы сказали, что органическое отношеніе Церкви къ членамъ въ католицизмѣ было нарушено. Церковь, понятая какъ отвлеченное начало единства, поставлена была внѣ человѣчества. Отсюда родилось требованіе постигнуть ее, будучи внѣ ея, опредѣлить ее извнѣ, доказать. Здѣсь точка отправления науки. Католицизмъ не могъ не допустить ее; она вытекала изъ существа самаго католицизма. Наукою восполнялся разрывъ между лицами и Церковью, она связывала эти двѣ разлученныя стороны. Въ настоящую минуту намъ нѣтъ дѣла до того, какое значеніе имѣетъ схоластика въ развитіи философіи. Намъ нужно только опредѣлить ея значеніе въ исторіи Церкви. Она была вызвана требованіемъ воссоединенія двухъ началъ, понятыхъ въ ихъ разлученіи другъ отъ друга, — догматовъ церкви и мысли человѣческой. Возвести конечный разумъ по ступенямъ логическихъ заключеній до вѣчной, свыше повѣданной истины, — вотъ въ чемъ заключалась ея задача. Но никакими искусственными средствами органическая связь жизни замѣнена быть не могла. Раствореніе, двойство удержалось въ самой наукѣ; вопреки Церкви, авторитетъ и разсудокъ не были и не могли быть примирены. Они оставались чужды другъ другу, и это отчужденіе ясно выражается въ единственномъ для нихъ возможной формѣ сочетанія — въ формѣ логическаго заключенія. Вся католическая церковная система и каждый отдѣльно взятый ея догматъ представляются правильнымъ силло-

живомъ. Мѣсто первой послыжи занимаетъ общая мысль, истина очевидная (*lumine ratione nata*); мѣсто второй—тенсть изъ Писанія. Заключение даетъ доказанное положеніе, логически оправданный догматъ.

Очевидно, этимъ не могъ удовлетвориться ни разумъ, ни Церковь. Основныя данныя берутся на вѣру и не доказываются; мысль насильственно стѣснена въ своемъ развитіи; ея требованіямъ положены искусственныя предѣлы. Съ другой стороны, что выигрываетъ Церковь? Какъ будто утративъ довѣріе къ себѣ, она ищетъ оправданія внѣ себя и зоветъ на помощь вѣчный разумъ. Ея догматы теряютъ характеръ свободного откровенія и низводятся на степень правильныхъ выводовъ, всегда условныхъ, всегда подозрительныхъ.

Итакъ мысль о церковной системѣ, стремленіе доказать догматы, возникло изъ условій католицизма и принадлежитъ ему исключительно.

Схоластика есть явленіе исключительно западное.

Наша Церковь его не знала. Наука не могла имѣть въ ней того значенія, какое она получила въ церкви западной. Церковь православная носитъ глубокое *сознаніе*, что извнѣ она постигнута, опредѣлена, доказана быть не можетъ. Только тотъ можетъ постигнуть ее, кто въ ней живетъ, кто связанъ съ Церковью единствомъ жизни. Одна Божественная сила открываетъ истину и каждому лицу даетъ способность принять ее, усвоить себѣ. Однимъ словомъ—„вѣрую“ мы называемъ и объектъ, содержаніе, и субъективную способность, форму. Въ единствѣ благодатной жизни исчезаетъ разрывъ познаваемого съ познающимъ. Какое же значеніе разумъ, дѣятельность мысли могли имѣть въ православной Церкви? Въ твореніяхъ св. отцевъ нашей Церкви мы открываемъ какъ бы двѣ струи, два стремленія: стремленіе уяснить догматъ и—проникнуть въ его глубину. Иногда отвлеченное понятіе они облачаютъ въ образъ, иногда наоборотъ представленіе возводятъ въ понятіе, сравниваютъ, припѣиваютъ. Не того хотѣла схоластика. По выраженію одного современнаго ученаго, она только доводила до догмата и на этомъ останавливалась: она формально оправдывала его и не шла далѣе, не пускалась глубже. Напротивъ того св. отцы православные по-

лагають догматъ, неоспаривая и не доказывая его, и стараются раскрыть его внутренней смыслъ.

Далѣе, Церковь, сказано, *малаяетъ себя и не доказываетъ, ея бытію—ея оправданіе*. Но изъ этого не слѣдуетъ, чтобы ей должно было безмолвствовать. Догматъ не доказывается, но догматъ истиненъ, слѣдовательно нападеніе на него, возраженіе непременно ложно; эта ложь можетъ быть доказана. Мысли человѣческой отырывается возможность другаго служенія Церкви—полемическаго, отрицаніе лжеученій, которое и образуетъ другую сторону нашей церковной литературы.

Разверните любой ея памятникъ, и вы глубоко почувствуете разницу. Это не тѣ требованія, которыми создана схоластика; это другое воззрѣніе, другая жизнь.

Опредѣливъ значеніе церковной системы католицизма, намъ слѣдовало бы вкратцѣ изложить ее. Но это повело бы насъ слишкомъ далеко; къ тому же мнѣ пришлось бы повторять вещь, известное. Мы унашемъ только на два вопроса, особенно полно въ ней разработанные и особенно для насъ важные, потому что около нихъ вертится споръ католиковъ съ протестантами. Это вопросъ о Церкви и вопросъ объ оправданіи. Все ученіе католиковъ о Церкви есть отвѣтъ на незаконное требованіе внѣшняго признака, по которому можно было узнать церковное откровеніе. Ученіе объ оправданіи точно также произошло отъ усилія опредѣлить юридически, подвести подъ ясную формулу процессъ оправданія человѣка передъ Богомъ, такъ чтобы наружнымъ исполненіемъ этой формулы можно было спастись.

Въ XVI столѣтіи схоластика проникла въ Россію. Южное духовенство наше, видя, какую силу давала католической пропагандѣ формальная строгость и соблазнительная ясность наукообразнаго изложенія, прибѣгло къ тому же средству. Въ Киевской академіи открыты были курсы богословія. Руководства заимствованы были изъ училищъ западныхъ. Въ готовые формы западной науки вставлены были догматы нашей Церкви. Между тѣмъ, въ сѣверной Россіи начали обнаруживаться признаки сильнаго протестантскаго вліянія. Петребность скорой защиты еще болѣе сблизила наше духовенство съ католическими учеными. Мы взяли у нихъ готовое оружіе, испытанное ими въ той же борьбѣ съ протестантизмомъ.

Съ этимъ словомъ мы переходимъ къ Стефану Яворскому, къ его колоссальному труду, известному подъ названіемъ Камня вѣры. Эта книга, какъ известно, была написана противъ протестантовъ, начавшихъ вербовать себѣ послѣдователей въ Москвѣ и въ окрестностяхъ между ремесленниками и стрельцами. Долго ее не допускали къ печати. Противная партія боялась смѣлаго, иногда даже бранчиваго обличенія. Не менѣе того книга расходилась въ рукописяхъ, читалась съ жадностью и производила свое дѣйствіе. Она представляетъ двѣ стороны—отрицательную и положительную: опроверженіе ученія протестантскаго и утвержденіе на доказательствахъ догматовъ нашей Церкви. Вся отрицательная полемическая часть имѣетъ безспорно высокое достоинство. Неосновательность протестантскаго ученія доказана; Положительная сторона слабѣе и носитъ слѣды вліянія католическихъ писателей. Время не позволяетъ намъ вдаваться въ подробности; мы только укажемъ на тѣ мѣста, въ которыхъ это вліяніе явнѣе выразилось: въ статьѣ о преданіи проглагольваетъ усиліе опредѣлить вишній признакъ церковнаго откровенія; въ ученіи объ оправданіи, о благихъ дѣлахъ, о заслугахъ сверхъ-требуемыхъ, о наказаніи еретиковъ—въ формѣ доказательствъ вошелъ сильный католическій элементъ. Всѣ эти статьи съ немногими измѣненіями заимствованы изъ Беллармина, Бекана и другихъ іезуитскихъ богослововъ. За то книгу Стефана Яворскаго іезуитская пропаганда прицѣла подъ свое покровительство, велѣла перевести на латинскій языкъ, разумеется съ нѣкоторыми выпусками, и распустила по землямъ протестантскимъ. Доминиканецъ Францискъ Риберъ написалъ на нее защиту. Это одно доказываетъ, что Стефанъ Яворскій понялъ въ православной Церкви и выразилъ только антипротестантское начало; оспаривая протестантовъ, онъ склонился къ противоположной имъ сторонѣ.

Противодѣйствіе не замедлило явиться. Всякое одностороннее развитіе влечетъ противоположное одностороннее. Въ этомъ смыслѣ необходимость протестантизма лежала въ католицизмѣ. Разсудокъ, непримиренный съ авторитетомъ, наконецъ прогналъ искусственныя формы, на него наложенныя, и сокрушилъ ученіе западной церкви, основанное на мнимомъ примиреніи разсудка и авторитета. Первымъ моментомъ реформы было раз-

ложене римско-католической системы съ точки зрѣнія самой католической церкви. Протестанты провели даже дѣло начатое Римомъ. Они не оспаривали возможности системы, не отвергали необходимости доказывать догматы; допустивъ основныя начала католической системы, они приступили къ ея повѣркѣ. Ясные тексты они выставили противъ умозрительнаго ученія католиковъ и обличили ихъ въ уклоненіи отъ Писанія. Такъ ведены были первые споры. Этотъ образъ дѣйствія губельный для католиковъ увѣнчался полнымъ успѣхомъ протестантовъ. Догматы западной церкви были основаны на доказательствахъ. Протестанты опровергли эти доказательства и вывели заключеніе о ложности самыхъ догматовъ. Последнимъ выводомъ они приобщались основному заблужденію католиковъ. Изъ того, что положеніе не доказано, слѣдуетъ, что тотъ, кто принималъ его за доказанное, не обладаетъ даромъ непогрѣшимости, но никакъ не слѣдуетъ, чтобы самое доложеніе было ложно. Протестанты были правы передъ католиками, но не правы передъ Церковью, какъ равно ограниченные въ своемъ воззрѣніи. Удержавъ мысль о системѣ, положивъ ей въ основаніе Писаніе и личный разсудокъ, они для оправданія своихъ притязаній должны были на развалинахъ католической системы создать свою. Второй моментъ протестантизма представляетъ рядъ усилій остановиться на пути отрицанія и основать положительную доктрину. Но чисто отрицательный характеръ протестантизма дѣлалъ его неспособнымъ на творчество. Единой протестантской доктрины нѣтъ; есть множество ученій, при которыхъ каждое выдаетъ себя за истинное; общаго, существеннаго въ нихъ—одна отрицательная сторона, отрицаніе преданія, отрицаніе возможности оправданія личными заслугами. Около этихъ двухъ пунктовъ вертятся первые споры католиковъ съ протестантами.

Подъ вліяніемъ протестантской потребности противодѣйствія католическому вліянію, образовалась у насъ новая школа, имѣвшая свое значеніе, какъ противодѣйствіе вліянію церкви западной. Начинателемъ и главнымъ представителемъ этого новаго направленія, исключительно антикатолическаго, былъ Феофанъ Прокоповичъ—характеръ реформатора ясно отпечатался на ученыхъ трудахъ, на практической дѣятельности, на всей личности Феофана Прокоповича. Онъ самъ говорилъ объ себѣ, что глав-

нымъ, постояннымъ побужденіемъ всей его жизни было сильное желаніе очистить церковное ученіе отъ латинскій примѣсъ, вошедшей въ него вслѣдствіе продолжительнаго вліянія западной школы на образованіе нашего духовенства. Виѣсто слова Божія и духовныхъ писателей нашей Церкви въ то время изучали схоластикомъ и іезуитомъ, пристращались къ ихъ искусственнымъ, натянутымъ толкованіямъ и бесплоднымъ подраздѣленіямъ; ихъ творенія наводняли наши школы. **Феофанъ Прокоповичъ** первый понялъ и глубоко почувствовалъ это зло; еще въ дѣтствѣ, говорилъ онъ, въ него запала мысль, никогда его не оставлявшая, обратиться къ чистѣйшимъ источникамъ, и принявъ за норму священное Писаніе очистить современное ученіе отъ всего ложнаго и суетнаго. Съ этою мыслью, въ этомъ духѣ началъ **Феофанъ Прокоповичъ** преподавать богословіе въ Кіевской академіи, и онъ совершилъ переворотъ въ современной наукѣ. Мысль всей его жизни исполнилась. Въ своей богословской системѣ онъ явился блистательнымъ антагонистомъ католикомъ. Онъ разбилъ ихъ въ ученіи о преданіи, объ исхожденіи Святаго Духа и въ ученіи объ оправданіи личными заслугами, которое такъ глубоко проникло въ Россію въ XVII вѣкѣ. Въ этомъ его великая, незабвенная заслуга. Но при характерѣ преимущественно полемическомъ всей его дѣятельности, при совпаденіи его начального стремленія съ требованіями протестантовъ, ему было трудно уберечься отъ ихъ вліянія.

И здѣсь мы не войдемъ въ подробности, а укажемъ только на статью о Священномъ Писаніи въ предисловіи къ его богословской системѣ, которая вся заимствована отъ протестантовъ и носитъ слѣды ихъ односторонняго воззрѣнія на откровеніе писанное. Далѣе, фактъ Церкви, который такъ ясно выдается изъ творенія **Стефана Яворскаго**, въ системѣ **Феофановой** занимаетъ самое второстепенное мѣсто. Онъ видитъ въ ней только совокупность лицъ соединившихся ради пользы; идея органическаго цѣлаго, духовнаго тѣла у него исчезаетъ. Въ этомъ его односторонность. Теперь должны быть понятны и взаимныя отношенія **Стефана Яворскаго** и **Феофана Прокоповича**. Могли ли они дѣйствовать за одно и жить въ согласіи, когда такъ существенно расходились они въ своихъ стремленіяхъ; когда въ раз-

личныя стороны влекли ихъ сочувствія; когда противники и союзники у нихъ были разные, когда цѣлыя отрывки изъ писателей западныхъ, повторяющіеся въ Камнѣ вѣры, въ богословской системѣ Θεοοана выставлены какъ *сpertae opiniones raritatum*, и на оборотъ въ Камнѣ вѣры мнѣнія Θεοοана опровергаются какъ нареканія противниковъ нашей Церкви. И не даромъ были ихъ споры. Въ нихъ выражалась безъ ихъ вѣдома односторонность того и другаго воззрѣнія. А между тѣмъ рѣшительный ударъ нанесенъ былъ католицизму; преграда была поставлена вліянію протестантизма, и Церковь торжествовала въ двойной борьбѣ.

3 іюня 1844 г.

ХРИСТОСЪ

ПУБЛИЧНЫЯ ЧТЕНІЯ ЭРНЕСТА НАВИЛЯ *).

ЧТЕНІЕ ПЕРВОЕ.

СУЩНОСТЬ ВОПРОСА.

Однажды въ 33 году нашей эры Іисусъ, молодой плотникъ Израильской страны, уже прославившійся въ своемъ отечествѣ, обратился къ нѣкоторымъ изъ приверженныхъ къ нему соотечественниковъ съ вопросомъ: „за кого почитаетъ меня народъ“? Ему передали различные слухи, ходившіе о немъ, а одинъ галилейскій рыбакъ, Симонъ, болѣе извѣстный впоследствии подъ именемъ Петра, отвѣтилъ Ему: „Ты Христосъ Божій“ (Лук. IX, 18—20). Это значитъ: „Ты тотъ, который долженъ былъ придти и котораго мы ожидали“. Дѣйствительно въ эпоху, о которой мы говоримъ, Іудеи, основываясь на древнихъ изреченіяхъ, принимаемыхъ за пророчества, ожидали великаго человѣка, избавителя, учителя, который долженъ былъ ихъ научить и восстано-

*) Эти чтенія, произнесенныя сперва въ Женевѣ, а потомъ въ Лозаннѣ (зимой 1877 и 1878 г.), составляютъ, по словамъ самого автора, продолженіе и восполненіе чтеній его о вѣчной жизни и по вопросу о злѣ, которыя „въ свое время были напечатаны въ „Православномъ Обзорѣннѣ“ и потомъ изданы отдѣльно. Ред.

вить славу народа Израильскаго, покореннаго тогда римскому игу. Этотъ ожидаемый избавитель назывался по-гречески *Христость*, а по-еврейски *Мессія*.

Что говорилъ о самомъ Себѣ Назаретскій плотникъ? Одинъ изъ многихъ другихъ разказовъ помянетъ намъ это. Во время одного изъ своихъ путешествій Иисусъ Христость пребылъ два дня въ Самарійскомъ городѣ, по имени Сихарь. Онъ бесѣдовалъ съ жителями, и вслѣдствіе Его двухдневной бесѣды жители города сказали: „мы сами слышали и узнали, что Онъ есть истинно Спаситель міра“ (Іоан. IV, 42). Въ этомъ признаніи уже видится не миссія, только ограничивающаяся избавленіемъ народа Израильскаго, но видится дѣло, касающееся всего міра, и дѣло спасенія. Иисусъ говорилъ, что это дѣло спасенія есть дѣло Бога, котораго Онъ называлъ Своимъ Отцомъ: и тѣ, которые принимали Его слово и дѣлались Его учениками, исповѣдовали вѣру, которая можетъ быть выражена такъ: *Въ Иисуса, Назаретскомъ плотникѣ, совершилось дѣло Божіе для спасенія міра*. Такова вѣра во Христа въ живомъ зернѣ своемъ.

Нѣтъ нужды здѣсь излагать дальнѣйшія подробности исторіи, изъ всѣхъ исторій самой извѣстнѣйшей. Толпа съ энтузіазмомъ увлекается за Иисусомъ. Народные правители и первосвященники, страшась за свое могущество, ополчаются вѣстѣ противъ Него. Другая толпа,—не та, которая торжественно привѣтствовала Иисуса (увы, быть можетъ, и та самая),—съ неистовыми криками требуетъ у римскаго правителя Его смерти. Гордость и зависть обвиняютъ Его, сребролюбіе предаетъ Его, трусость покидаетъ Его, Онъ пригвождается ко кресту,—родъ казни для злодѣевъ, осужденныхъ не только на смерть, но и на безчестіе. Огорченные ученики Его разсѣялись, но скоро они вновь соединяются полные мужества. Они объявляютъ, что ихъ Учитель воскресъ и далъ имъ заповѣдь учить все народы. Они возвѣщаютъ слово спасенія, говоря, что чрезъ Христа Богъ хотѣлъ примирить міръ съ Собою (2 Кор. V, 19). Тогда въ римской имперіи ставится вопросъ: что должно думать о Христѣ? По этому предмету составляются мнѣнія двоякаго рода. Тѣ, которые признаютъ дѣйствительность спасенія чрезъ Христа, соединяются и образуютъ общество вѣрующихъ, образуютъ Церковь, вѣряющуюся Спасителю, въ котораго она имѣетъ вѣру для жизни,

для смерти и для безсмертія. Съ другой стороны поднимается страшная оппозиція въ нѣдрахъ античнаго общества, которое чувствуетъ опасность для своихъ основъ. Жрецы, правители, философы, соединяются для дружнаго нападенія на новое ученіе. Въ этомъ нападеніи можно различить два элемента: ненависть къ опаснымъ нововводителямъ и пресарбіе къ ученикамъ кого-то распятаго. Для однихъ Евангеліе (таково имя новаго ученія) прежде всего представляется опасностію; для другихъ оно есть безуміе.

Вотъ какъ поставленъ былъ вопросъ въ мірѣ римскомъ. Такимъ же образомъ онъ ставится и въ наше время, и дѣлъ всѣхъ волнующихъ людей вопросовъ онъ есть вопросъ самый всеобщій. Обитатели земли видимо стараются образовать единство, и ихъ интересы съ каждымъ днемъ становятся все болѣе и болѣе общими. Въ XV вѣкѣ народы Америки предавались ужасающимъ войнамъ; но объ этихъ войнахъ Европа знала такъ мало, какъ будто онѣ происходили на другой планетѣ,—тогда какъ наше поколѣніе съ живымъ сочувствіемъ слѣдило за борьбой, уничтожившей работу негровъ въ Соединенныхъ Штатахъ. Если когда-либо утромъ случается землетрясеніе или политическая революція на другомъ концѣ земнаго шара, мы въ тотъ же вечеръ узнаемъ объ этомъ по телеграфу. Итакъ объединеніе человѣческихъ мыслей сдѣлало замѣчательные успѣхи. Тѣмъ не менѣе у китайцевъ возбуждаются вопросы намъ неизвѣстные, и о страстныхъ социальныхъ и политическихъ волненіяхъ европейцевъ вовсе не знаютъ безчисленныя населенія Африки и Азии. Но вопросъ, восемнадцать вѣковъ тому назадъ поставленный, сперва въ Палестинѣ, потомъ въ мірѣ римскомъ: что должно думать о Христѣ? этотъ вопросъ поставленъ въ настоящее время на всемъ пространствѣ земнаго шара. О немъ оживленно разсуждаютъ въ различныхъ странахъ Европы; онъ возбужденъ у браминовъ Индіи, на берегахъ Ганга и на горахъ Гималайскихъ; онъ достигаетъ до слуха какъ жителей тропическихъ странъ, такъ и прибрежныхъ жителей морей Сѣвера; имъ занимается и на самыхъ отдаленныхъ островахъ Океана. Уже не только въ тѣсномъ пространствѣ Палестины или въ болѣе обширной области имперіи римской, но и въ дѣломъ мірѣ могъ бы теперь Христосъ предложить вопросъ: за кого почитаютъ меня народы?

Чтобы хорошо понять объемъ предпринятаго нами изслѣдованія, взгляните выраженія поставленнаго вопроса и рассмотрите, что онъ предполагаетъ. Рѣчь идетъ о дѣлѣ Божіемъ для спасенія міра. *Дѣло Божіе* предполагаетъ Бога, могущаго дѣйствовать, Бога живаго, владыку своихъ твореній и способнаго участвовать въ ходѣ совершающихся событій. *Спасеніе міра* предполагаетъ міръ, нуждающійся въ спасеніи: мысль о спасеніи всегда отвѣчаетъ мысли о злѣ, которое надо исправить, или объ опасности, которую нужно предотвратить. Значитъ вопросъ, къ рѣшенію котораго мы приступаемъ, не имѣетъ въ виду ни тѣхъ людей, которые отрицаютъ бытіе Бога живаго, ни тѣхъ, которые думаютъ, что міръ находится въ порядкѣ, и что въ природѣ человеческой ничего нѣтъ такого, что бы требовало исправленія.

Признаніе божественной миссіи Христа обще всему христіанству. Различныя церкви, какъ бы онѣ ни были противоположны въ другихъ отношеніяхъ,—въ этомъ пунктѣ согласуются между собою, если это только суть церкви, т.-е. общества вѣрующіихъ. Эта общая вѣра отдѣляетъ географически страны христіанскія отъ всѣхъ другихъ странъ не-христіанскихъ; а въ странахъ внѣшнимъ образомъ христіанскихъ эта общая вѣра отдѣляетъ церковь отъ цѣлаго общества гражданскаго, гдѣ при свободномъ управленіи имѣютъ право развиваться всевозможныя мнѣнія. Итакъ существуетъ общее всѣмъ христіанамъ признаніе при различіи другихъ мнѣній ихъ. Эта истина столь важная легко подтверждается. Обратитесь къ римскому католику, размышлявшему объ основаніяхъ своей вѣры. Спросите его, почему онъ подчиняется рѣшеніямъ папы? Онъ скажетъ вамъ, что авторитетъ папы опирается на авторитетъ собора, авторитетъ собора на авторитетъ Церкви, коей выраженіе есть соборъ; авторитетъ Церкви на авторитетъ апостоловъ, которые ее основали; авторитетъ апостоловъ — на авторитетъ І. Христа, который ихъ послалъ; наконецъ авторитетъ І. Христа на авторитетъ Бога, который въ Немъ явился міру. Такова будетъ необходимая цѣль разсужденій. Войдемъ теперь въ это восточное заданіе, которое на равнинѣ Трансильваніи (въ Женевѣ) сіяетъ на солнцѣ украшающими его золочеными шарами. Мы найдемъ въ немъ собравшихся къ общественному богослуженію русскихъ, грековъ и римлянъ. Эти христіане не признаютъ выс-

шей власти папы и законной важности соборовъ западныхъ; но они признають опредѣленія соборовъ предшествовавшихъ отдѣленію Запада отъ Востока. Почему признають они эти опредѣленія? На этотъ вопросъ они будутъ отвѣчать вамъ переходя отъ соборовъ вселенскихъ къ Церкви, отъ Церкви къ апостоламъ, отъ апостоловъ ко Христу, отъ Христа къ Богу. А протестантъ, который почерпаетъ свою вѣру прямо изъ писаній Ветхаго и Новаго Завета? Чтобы оправдать авторитетъ, который онъ приписываетъ этимъ книгамъ, ему необходимо признать посредство Церкви, которая утвердила подлинность этихъ Писаній,—апостоловъ, которые основали Церковь,—И. Христа, который избралъ апостоловъ,—Бога, который явился во Христѣ. Позвольте мнѣ заимствовать сравненіе изъ геометріи. Различныя общества христіанскія помѣщены на различныхъ точкахъ окружности. Но эти точки, даже самыя противоположныя, суть оконечности радиусовъ, которые всѣ примыкають къ одному и тому же центру: центръ этотъ есть Христосъ, дѣло Божіе во Христѣ.

Всякая церковная и вѣроисповѣдная распря вытекаетъ изъ законной преемственности слова и дѣла Христова и предполагаетъ вѣру въ божественность этого дѣла. Но по истинѣ въ социальныхъ волненіяхъ, въ которыхъ затрогивается религія, при видѣ ярыхъ католиковъ и ревностныхъ протестантовъ невольно иногда спросишь себя, вѣрують ли они въ Бога. Необходимо весьма осторожно судить о совѣсти ближняго. Но если есть люди, употребляющіе въ угоду земли небо, которому они не вѣрятъ, и подъ покровомъ религіи удовлетворяющіе только своимъ страстямъ и интересамъ; если есть люди, попирающіе то, что всегда должно оставаться святыней, дѣланъ изъ религіозной вѣры простое орудіе политики дня: то эти люди вредятъ обществу, эти люди виновны въ истинной профанаціи.

Поймите меня хорошенько. Становясь на выбранную мною столь общую почву, я вовсе не имѣю въ виду предложить вамъ учрежденіе новаго богослуженія, основаннаго только на вѣрѣ во Христа. Не думаю также сформулировать проектъ вышшняго единенія различныхъ церквей. Это единеніе, столь близкое моимъ желаніямъ, такъ отдалено въ настоящую минуту отъ моихъ надеждъ. Простая вѣра во Христа есть сѣмя, развитіе котораго естественно приводитъ къ опредѣленной док-

трии и къ организаціи церкви. При настоящемъ положеніи вещей это развитіе производитъ раздѣленіе и распри. Я утверждаю только законность этихъ распрей, лично желая остаться въ единствѣ общей вѣры, не вдаваясь въ разнообразіе ея толкованій. Важность вопроса состоитъ того, чтобы заняться имъ отдѣльно. Итакъ я не буду нападать ни на римскаго папу, ни на константинопольскаго патріарха, ни на русскій св. синодъ, ни на англиканскихъ епископовъ, ни на лютеранскія консисторіи, ни.. Однимъ словомъ, мм. гг., я не войду ни въ какую вѣроисповѣдную или церковную полемику. И помимо меня вы услышите достаточно и даже слишкомъ много о томъ, что раздѣляетъ христіанъ. Не пожелаете ли послушать какъ о чемъ-то новомъ — о томъ, что должно ихъ соединять?

Итакъ вопросъ, къ которому я приступаю, состоитъ не въ томъ, чтобы узнать, какая изъ церквей христіанскихъ есть лучшая или единственно хорошая, но въ томъ, чтобы узнать, должны ли всѣ церкви погибнуть на волнахъ бушующаго океана въ общемъ водоворотѣ, послѣ котораго отъ всякой вѣры ничего не останется, кромѣ пустой бездны. Вопросъ, къ которому я приступаю, состоитъ не въ томъ, какое изъ выраженій дѣла І. Христа вѣрнѣе или какое изъ толкованій его лучше, но въ томъ, должно ли имя Іисуса, осушившее столько слезъ и возбуждавшее столько довѣрчивой преданности себѣ, должно ли оно быть изгнаннымъ изъ семьи и народной школы, оставаясь годнымъ только для историческихъ и ученыхъ изслѣдованій? Съ социальной точки зрѣнія вопросъ, къ которому я приступаю, состоитъ въ томъ, должна ли наша новѣйшая цивилизація продолжать развитіе породившихъ ее сѣмянъ, такъ какъ она и не достигла еще возможности видѣть ихъ полное развитіе; или же новые народы, грубо оторванные отъ нравственной почвы, ихъ носившей, должны быть брошены въ неизвѣстное будущее, при вступленіи въ которое ничего не видится кромѣ бурь и тучъ?

Вопросъ, изъятый отъ всякаго вѣроисповѣднаго элемента, будетъ отрѣшенъ и отъ всякой догматической спеціальности. Подъ догматической спеціальностью я разумѣю не доктрины, касающіяся явленія Бога въ І. Христѣ,—что составляетъ сущность вѣры,—но доктрины относящіяся къ образу этого явле-

нія, напр. системы, касающіяся воплощенія и троичности лицъ Божества. Какъ вѣра во Христа есть необходимое основаніе всякой вѣроисповѣдной распри, такъ она же служитъ необходимымъ основаніемъ и всякой догматики въ томъ смыслѣ, на который я сейчасъ указывалъ. Можно приступить къ вопросу о божественной природѣ Христа, не входя въ разсмотрѣніе доктринъ, которыя опредѣляютъ его смыслъ; но обратный ходъ дѣла не мыслимъ. Очевидно, что нельзя изучать образъ явленія Бога во Христѣ, не бывъ увѣреннымъ въ самомъ этомъ явленіи.

Наконецъ, мы останемся внѣ всякихъ ученыхъ изысканій относительно критики текстовъ. Это требуетъ пространныхъ поясненій въ особенности для протестантовъ, которые усвоили себѣ привычку смотрѣть на божественность св. Писанія, какъ на прямой предметъ своей вѣры и какъ на первый членъ своего символа вѣры. Но какъ же приступить къ изученію христіанской религіи даже въ самомъ общемъ смыслѣ этого слова, отрѣшившись отъ критики, которая опредѣляетъ наше мнѣніе о достоинствѣ и свойствахъ первоначальныхъ документовъ этой религіи?

Сперва я замѣчу, что мое изслѣдованіе отнюдь не будетъ ограничиваться фактами, содержащимися въ книгахъ Новаго Завѣта; напротивъ того я разсчитываю воспользоваться всѣми фактами, совершившимися въ теченіе восемнадцати столѣтій, и фактами современными, которые каждый можетъ подтвердить помимо всякихъ ученыхъ изслѣдованій. Въ теченіе долгаго времени мы были въ полнѣйшей неизвѣстности касательно истоковъ Нила. Эта неизвѣстность истоковъ рѣки не мѣшала однакоже утверждать, что ея періодическое разлитіе производитъ плодородіе Египта. Точно также можно изучать дѣйствіе на міръ христіанской религіи, не рѣшая научныхъ вопросовъ, возбуждаемыхъ писанными документами этой религіи. Затѣмъ важно замѣтить, что Новый Завѣтъ представляется подъ двумя различными видами. Прежде всего это есть собраніе историческихъ документовъ, подобныхъ всѣмъ другимъ. Необходимо начать съ этого! Авторитетъ І. Христа можетъ подтверждать для христіанина авторитетъ текстовъ; но какъ хотите вы, чтобы авторитетъ текстовъ подтверждалъ авторитетъ І. Христа? Это было возможно для Іудеевъ, принимавшихъ В. Завѣтъ, на ко-

торый ссылался І. Христосъ, чтобы доказать свое посланничество; но это очевидно невозможно для того, кто не признаетъ значенія Ветхаго Завета и дѣйствительности пророчествъ. Соотечественники І. Христа могли отправляться отъ книги ко Христу; мы же не иначе можемъ опредѣлить достоинство книги какъ идя къ ней черезъ Христа.

Изучая Новый Заветъ какъ простой историческій документъ, находимъ тамъ известное число фактовъ, которыхъ нельзя отрицать, не отрицая всей исторіи. Разсмотрѣвши эти факты и факты послѣдующіе, происшедшіе въ теченіе восемнадцати вѣковъ, мы ставимъ вопросъ: что должно думать о Христѣ? Сообразно отвѣту, данному на этотъ вопросъ, мы можемъ получить два противоположныя воззрѣнія на ново-заветныя книги, когда снова возвратимся къ ихъ разсмотрѣнію. Разрѣшимъ ли мы вышеуказанный вопросъ въ смыслѣ отрицанія особеннаго присутствія Бога въ І. Христѣ? Въ такомъ случаѣ нужно будетъ исключить изъ ново-заветнаго текста всякій сверхъестественный элементъ. Признаемъ ли дѣло Божіе въ І. Христѣ? Въ такомъ случаѣ сверхъестественныя элементы, содержащіяся въ ново-заветныхъ писаніяхъ, не будутъ намъ помѣхою и не представлять никакой трудности. Тотъ, кто увѣруетъ въ божественное посланничество Христа, не затруднится признать, что Онъ чрезъ Свое рожденіе былъ изъятъ отъ первороднаго грѣха обыкновенныхъ смертныхъ; что Онъ въ теченіе Своей жизни обнаружилъ вышечеловѣческое могущество, и что Онъ вышелъ изъ гроба побѣдителемъ смерти. Наука сохранила всѣ свои права для изученія текстовъ и документовъ; но ею не будетъ уже больше управлять духъ отрицанія. Итакъ оказывается, что существуетъ не одна критика; ихъ существуетъ двѣ. Одна покоится на основѣ вѣры, другая—на основѣ отрицанія, и обѣ эти основы не суть результатъ подробнаго изслѣдованія текстовъ, но результатъ двухъ противоположныхъ принциповъ, которыми вдохновляется это изслѣдованіе.

Не подумайте, чтобы я восхвалялъ богословіе невѣждъ! У насъ въ Женевѣ былъ когда-то переводъ псалмовъ, часто крайне слабый въ отношеніи стихосложенія, и общество пасторовъ неоднократно его исправляло. По случаю одного изъ такихъ исправленій одна крестьянка воскликнула съ негодованіемъ:

„Неужели эти господа воображаютъ, что они знаютъ по французски лучше царя Давида“? Я выбралъ одинъ крайній примѣръ, но могъ бы разсказать много ему подобныхъ. Христіане обоюга пола часто компрометируютъ свое дѣло, желая во имя вѣры проникнуть въ вопросы, принадлежащіе наукѣ. Наука имѣетъ свою область. Остережемся входить въ нее, если мы не обладаемъ необходимыми условіями для того, чтобы войти въ нее законно; но что касается до основанія, до существеннаго, до принциповъ, раздѣляющихъ науку на два противоположныхъ направленія, до вѣры въ собственномъ смыслѣ слова, то не изъ библиотечной пыли и не изъ школьной мудрости вытекаютъ источники жизни. Отецъ человечества не допустилъ въ своемъ семействѣ такой чудовищной привилегіи. Для того, чтобы понять свойство дѣла Христова, незнаніе текстовъ, не ученость имѣютъ рѣшающее значеніе. Въ этомъ отношеніи есть вѣрующіе столь же ученые, какъ невѣрующіе, и невѣрующіе столь же ученые, какъ вѣрующіе. Я хорошо знаю, что это отрицаютъ съ обѣихъ сторонъ; но отрицаніе это и съ той и съ другой стороны есть или результатъ слѣплаго предубѣжденія или фактъ гордаго неразумія.

Итакъ св. Писаніе представляется подъ двумя видами: это — обыкновенный историческій документъ или же документъ, который вѣра облакаетъ особеннымъ авторитетомъ. Последнюю точку зрѣнія мы на этотъ разъ устраняемъ. Если признано божественное посланничество Христа, то какой отсюда выйдетъ результатъ для писанныхъ документовъ христіанской религіи? Это—вопросъ спеціальной догматики, который одни рѣшаютъ согласно съ ученіемъ своей церкви, другіе—сообразно съ своими личными изысканіями. Мы не коснемся и не можемъ коснуться этого вопроса, такъ какъ онъ предполагаетъ уже рѣшеннымъ вопросъ, составляющій единственный предметъ нашихъ изысканій. Мы останемся внѣ вопросовъ ученой критики, а также внѣ вѣроисповѣдныхъ споровъ и догматическихъ опредѣленій. Ходъ нашего изслѣдованія будетъ таковъ:

Христосъ признанъ какъ Спаситель. Спасеніе есть избавленіе отъ зла во всѣхъ его видахъ. Не раздѣляя того, что должно быть соединено, можно все-таки различить отдѣльные элементы въ общей идеѣ избавленія. Мы будемъ изучать дѣло Христа въ

его отношеніяхъ къ изысканіямъ разума (Христость учитель), къ страданіямъ сердца (Христость утѣшитель), къ мученіямъ совѣсти (Христость искупитель), къ движенію общественной жизни (Христость законодатель). Затѣмъ мы обратимъ наше вниманіе на могущество, которое онъ обнаружилъ во вѣхъ отношеніяхъ (Христость Господь). Собравши факты, мы поищемъ наилучшаго объясненія ихъ или, чтобы точнѣе выразиться, я предложу вашему испытанію то рѣшеніе, которое буду защищать,—рѣшеніе всего міра христіанскаго т. е. то положеніе, что въ Иисусѣ Назарянинѣ, сдѣлавшемся Христомъ, совершилось дѣло Божіе для спасенія міра.

Прежде, чѣмъ пойти далѣе, позвольте мнѣ предложить вамъ одно замѣчаніе относительно характера моего изложенія. Религіозное слово является при двухъ различныхъ условіяхъ; подобно съ этими условіями оно бываетъ или словомъ церкви, или тѣмъ, что я назову словомъ для публичнаго собранія. Св. апостолъ Павелъ, бесѣдуя устно или письменно съ религіозными общинами, принявшими его проповѣдь, обращается къ нимъ съ властію. Онъ напоминаетъ имъ принятую ими вѣру, объясняетъ ее, дѣлаетъ изъ нея приложенія, обличаетъ тѣхъ, которые отъ нея отступаютъ: это—слово церкви; оно предполагаетъ предварительную вѣру—общую тому, кто говоритъ, и тѣмъ, кто его слушаетъ. Но вотъ тотъ же самый Павелъ является въ публичномъ мѣстѣ въ Афинахъ. Никакая общая вѣра не связываетъ его ни съ гражданами этого города, ни съ философами, которые къ нему приступаютъ, ни съ любопытными, которые собираются вокругъ него. Онъ предлагаетъ свое вѣрованіе и разбираетъ его и слушатели при этомъ могутъ не придавать никакого авторитета его словамъ. Таково слово для публичнаго собранія и вотъ такое-то слово я предлагаю вамъ здѣсь.

Никто, я думаю, не будетъ оспаривать важности вопроса, къ изученію котораго мы приступаемъ, — какъ въ отношеніи къ отдѣльной личности, такъ и въ отношеніи къ цѣлому обществу. Прежде всего вопросъ этотъ важенъ для отдѣльной личности. Тѣ, которые вѣруютъ, хорошо знаютъ, чѣмъ они владѣютъ. Тѣ, которые не вѣруютъ, если они имѣютъ серіозно-настроенную душу, хорошо знаютъ, что они приобрѣли бы, если бы вѣровали. Тѣмъ, которые сомнѣваются, не безызвѣстна важность за-

дачи, которою они занимаются, не приходя ни къ какому рѣшенію. Наконецъ тѣ, которые перестали вѣровать, отдають себѣ отчетъ, и часто съ грустію, о томъ, чего они лишились. При настоящемъ состояніи умовъ, удаленіе мысли отъ Христа часто влечетъ за собою разрушеніе всякаго религіознаго элемента. Я не говорю, чтобы это всегда такъ было; я констатирую фактъ и говорю, что такъ бываетъ въ большинствѣ случаевъ. Вотъ примѣръ этого: одинъ молодой человѣкъ, уроженецъ Юры, сдѣлавшійся извѣстнымъ философомъ, — Жуфруа былъ воспитанъ въ благочестивомъ семействѣ. Онъ рассказываетъ о своихъ религіозномъ настроеніи въ дѣтствѣ слѣдующимъ образомъ:

„Настоящая моя жизнь была ясна, а потому слѣдующая за нею будущность представлялась мнѣ безоблачною. Спокойный относительно пути, предстоящаго мнѣ въ этомъ мірѣ, спокойный относительно цѣли, къ которой онъ долженъ былъ привести меня въ другомъ мірѣ, понимая жизнь въ этихъ двухъ фазахъ ея и смерть, которая соединяетъ ихъ, понимая самого себя, зная опредѣленія Божіи относительно меня и любя Бога за благость, выражающуюся въ этихъ опредѣленіяхъ, я былъ счастливъ тѣмъ счастьемъ, которое доставляютъ живая и убѣжденная вѣра въ ученіе, разрѣшающее всѣ великіе вопросы, которые могутъ интересовать человѣка“.

Отправленный въ Парижъ, Жуфруа поступаетъ въ нормальную школу. Подъ вліяніемъ господствовавшаго тамъ духа онъ чувствуетъ, какъ въ его умѣ возникаетъ сомнѣніе въ божественномъ достоинствѣ христіанской религіи; и, — это фактъ, на который я обращаю ваше вниманіе, — сомнѣніе его относительно христіанской религіи однимъ ударомъ потрясаетъ и искореняетъ всѣ его религіозныя вѣрованія. Послушаемъ рассказъ его:

„Никогда не забуду я того декабрскаго вечера, когда разорвалось покрывало, скрывавшее отъ меня самого мое собственное невѣріе. Мнѣ еще слышатся звуки моихъ шаговъ въ той тѣсной, голой комнатѣ, гдѣ я имѣлъ обыкновеніе долго прогуливаться послѣ часа сна; я еще вижу эту полузакрытую облаками луну, по временамъ освѣщающую ея холодныя рамы. Часы ночи проходили, но я не замѣчалъ ихъ; я слѣдилъ съ безпокойствомъ за ходомъ моей мысли, которая постепенно спускалась въ глу-

бину моей совѣсти, и разбивая одну за другою всѣ иллюзіи, которыя до тѣхъ поръ закрывали мое зрѣніе, теперь съ каждой минутой все явственнѣе представляла мнѣ ея извороты.“

„Напрасно хватался я за мои послѣднія вѣрованія, какъ утопающій за обломки своего корабля; напрасно, устрешенный неизвѣстною пустотою, въ которую я готовился плыть, я бросался послѣдній разъ къ временамъ моего дѣтства, къ моему семейству, моей странѣ, ко всему, что мнѣ было дорого и свято. Неудержимое теченіе моей мысли было сильнѣе; оно обязывало меня покинуть все: родителей, семейство, воспоминанія, вѣрованія; испытаніе продолжалось все упорнѣе и строже по мѣрѣ того какъ приближалось къ концу, и только тогда остановилось. Тогда я узналъ, что внутри меня ничто не устояло; что *вся моя прежняя вѣра въ себя самого, въ Бога и въ мое назначеніе въ этой и въ будущей жизни исчезла...* Этотъ моментъ былъ ужасенъ, и когда къ утру измученный я бросился на постель, то я почувствовалъ, что моя прежняя жизнь, столь радостная и полная, угасаетъ и передо мной открывается другая жизнь мрачная и безлюдная, въ которой съ этихъ поръ я долженъ былъ жить одинокимъ съ моей роковой мыслию, которая меня удалила отъ прежней жизни и которую я готовъ былъ проклясть“¹⁾).

Таково можетъ быть для отдѣльной личности значеніе вопроса о природѣ Христа. Не менѣе важенъ этотъ вопросъ и для блага общества.

Откуда происходитъ наша цивилизація? Не говоря объ отдаленномъ нашемъ происхожденіи изъ Азіи, гдѣ повидимому находилась колыбель человѣческаго рода, современная цивилизація подобна рѣкѣ, въ которую Греція, Римъ и Германія излили свои воды, подобно притокамъ, которые увеличиваютъ и иногда дѣлаютъ мутными ея волны: но первоначальный источникъ этой рѣки находится въ Иудеѣ. Самое значительное вліяніе, отразившееся на нашихъ законахъ, обычаяхъ, нравахъ, идеяхъ, есть прямое или косвенное вліяніе Евангелія. Хотите ли удостовѣ-

¹⁾ См. *Nouveaux melanges philosophiques* Теодора Жуеруа, обнародованныя Дамирономъ, стр. 112—115 и журналъ *Semeur* (Сѣятель) декабрь 1842 г., который возстановилъ рассказъ, опущенный Дамирономъ.

рится въ этомъ? Не обращайтесь къ апологетамъ христіанства, которые могутъ быть для васъ подозрительны, но обратитесь къ тѣмъ людямъ, которые при своихъ спеціальныхъ изслѣдованіяхъ нашли такую истину, которой не искали. Что касается законовъ, справьтесь съ сочиненіями Монтеस्कье или съ появившимися позднѣе сочиненіями Тролона (Troplong)²⁾. Не только Шатобрианъ въ своемъ сочиненіи: „Геній Христіанства“, но и Тѣссеръ въ своихъ „Reflexions et menus propos d'un peintre genevois“³⁾ вмѣстѣ со многими другими скажутъ вамъ о вліяніи христіанства на искусство. Росси покажетъ вамъ то же самое вліяніе въ политической экономіи⁴⁾. Я ограничиваюсь этими мимолетными указаніями, которыя легко было бы распространить и умножить. Всѣ мы воспитались подъ вліяніемъ христіанскихъ идей; отсюда происходитъ два рода иллюзій, имѣющихъ противоположный смыслъ. Часто намъ случается принимать за специфически христіанскіе элементы—свойства чисто человѣческія, составляющія результатъ естественнаго развитія сердца, разума и совѣсти. Точно также случается, — и это бываетъ пожалуй еще чаще, — принимать за естественные и человѣческіе элементы начала специфически-христіанскія. Чтобы избавиться отъ этого двойнаго заблужденія, слѣдуетъ открыть исторію и прочесть рассказы путешественниковъ, посѣтившихъ народы, совершенно чуждые вліянію Евангелія. Когда мы сдѣлаемъ это, то поймемъ, что подъ вопросами политическими, социальными, экономическими, лежитъ другой вопросъ, болѣе глубокой и содержашій въ себѣ какъ въ зародышѣ рѣшеніе другихъ, именно вопросъ: что должно думать о Христѣ? Тогда мы увидимъ пропасть, которая разверзлась бы, еслибы было разрушено всякое христіанское вліяніе; тогда мы увидимъ ясно, что уничтожить Евангеліе и отблескъ Евангелія, который доходитъ и до людей, не получающихъ прямого свѣта его, даже до

²⁾ *Вліяніе христіанства на частное римское право*, мемуаръ, читанный въ Академіи Наукъ нравственныхъ и политическихъ въ январѣ 1842 года. *Вліяніе христіанства на гражданское римское право*, in 8°, 1843 года; изданіе второе 1855 года.

³⁾ Томъ I, стр. 127—130.

⁴⁾ *Bibliothèque universelle*, декабрь 1867 г., стр. 503—505.

тѣхъ, которые презирають или ненавидятъ этотъ свѣтъ,—это значило бы не вырвать только одинъ камень изъ великаго зданія современной цивилизаціи; это значило бы исторгнуть краеугольный камень его и произвести полное потрясеніе и разрушеніе цѣлаго зданія.

Итакъ изслѣдованіе, къ которому мы приступаемъ, имѣеть большую важность; я прибавлю къ этому, что оно весьма благовременно. Христіанская вѣра всегда была оспариваема, но въ различной степени и различными способами. Въ XVI вѣкѣ были умы существенно враждебныя всякой религіозной доктринѣ; но великія распри этой эпохи, раздиравшія западное общество, относились къ способу пониманія дѣла Христова, а не къ самому значенію этого дѣла. Затѣмъ, такъ какъ не было гражданской свободы мнѣній, то абсолютное отрицаніе не могло свободно высказываться,—въ Женевѣ точно такъ же, какъ и въ Римѣ. Въ наше же время въ большей части современныхъ государствъ самыя радикальныя отрицанія всякаго рода могутъ обнаруживаться въ полномъ свѣтѣ. Они развиваются публично; они имѣють къ своимъ услугамъ книги, журналы, организованныя общества. Источники отрицанія многочисленны; я коротко перечислю нѣкоторые изъ нихъ.

Вопервыхъ: врагъ всякаго религіознаго развитія, старый матеріализмъ. Вотъ уже прошло пятьдесятъ лѣтъ, какъ его считали почти умершимъ, или по прайней мѣрѣ ослабѣвшимъ; но онъ снова ожилъ; онъ говоритъ высокомѣрно: въ знаніяхъ физическихъ и естественно-научныхъ онъ ищетъ для себя точки опоры, которую считаетъ прочною, хотя она и не такова на самомъ дѣлѣ.

Во вторыхъ: историческая критика. Разграниченіе, которое я установилъ между собственно областью этой науки и основаніями вѣры, вообще игнорируется. Слишкомъ часто нѣкоторые воображаютъ, что снимая мохъ со ствола и вѣтвей древа религіи, они поражаютъ этимъ самыя источники ея жизни.

Въ третьихъ: новая наука—сравнительное изученіе религій. Ребенокъ, никогда не покидавшій родительскаго дома, натурально смотритъ на свою деревню какъ на міръ, на предѣлы своего горизонта, какъ на предѣлы вселенной, на обычаи своего семейства и своей страны, какъ на законы всего человѣчества. Когда

онъ даетъ себѣ отчетъ о существованіи другихъ народовъ, другихъ правовъ, другихъ законовъ, то въ его умѣ происходитъ довольно сильный переворотъ. Точно также и мы начинаемъ съ того убѣжденія, что наша есть *настоящая* религія. Но что происходитъ тогда, когда мы знакомимся съ другими культурами? Они переполнены суевѣріемъ, иногда чудовищными обрядами, но безпристрастное изученіе открываетъ въ нихъ больше истины, чѣмъ мы думали сначала. Такимъ образомъ мы дѣлаемъ открытіе, что не обладаемъ абсолютной монополіей истины и добра. Затѣмъ можно придти къ той идеѣ, что каждый народъ имѣетъ свой культъ, и что всѣ религіи могутъ быть одинаково хороши по времени и мѣсту, а это приводитъ къ тому, чтобы отнять у І. Христа характеръ Спасителя и помѣстить Его въ одинъ пантеонъ съ Конфуціемъ, Зороастромъ и Шахья—муни.

Въ четвертыхъ: политика. Гражданскія власти навязывали силою религіозныя доктрины. Отсюда въ исторіи печальный рядъ насилій, убійствъ, костровъ. Это положеніе вещей вызвало реакцію, которая законна въ своемъ принципѣ, но сдѣлалась неразумною въ своихъ крайностяхъ. Отъ вѣрной идеи, что свѣтская власть не должна быть въ распоряженіи клира, переходятъ къ идеѣ совершенно иного рода, что должно уничтожить социальное вліяніе религіи. Уничтожаютъ *употребленіе* изъ страха *злоупотребленій*. Это значитъ разсуждать такъ же, какъ дѣлали люди, которые, чтобы предупредить пожары, предлагали лишить человечество огня, который его согрѣваетъ и свѣтитъ ему. Это смѣшеніе идей обнаруживается въ двоякомъ смыслѣ, который дается слову: *свѣтскій* (*laïque*). Говорятъ: свѣтское общество, свѣтская школа, свѣтское обученіе. Что разумѣютъ подъ этимъ? Двѣ вещи совершенно различныя. Одни хотятъ этимъ сказать, что при настоящемъ состояніи общества, при разнообразіи культовъ и свободѣ мнѣній, дѣла государства должны быть отдѣлены отъ дѣлъ церкви; я держусь этого мнѣнія, и держусь его столько же въ интересахъ религіи, сколько и въ интересахъ государства. Въ этомъ смыслѣ слово *свѣтскій*, *мірской* есть терминъ противоположный свѣтской власти клира. Но другіе понимаютъ это слово въ совершенно иномъ смыслѣ. Для нихъ мірской означаетъ лишенный религіи. Это несомнѣнно. Дайте высказаться людямъ, которые требуютъ вообще *свѣтскаго* государства, *свѣт-*

ской школы, и вы увидите, что, соглашаясь въ словахъ, они несогласны относительно самаго дѣла. Одни употребляютъ этотъ терминъ въ его традиціонномъ и истинномъ смыслѣ, другіе въ новомъ смыслѣ, происшедшемъ отъ страстей и борьбы современнаго міра. Я выскажу относительно этого предмета одно соображеніе. Милостивые государи (я обращаюсь здѣсь къ отцамъ семействъ)! когда вы говорите своимъ дѣтямъ о Богѣ, о Спасителѣ, о томъ небесномъ жилищѣ, гдѣ мы надѣемся найти снова тѣхъ, которыхъ потеряли: перестаете ли вы быть мірянами? Допускаете ли вы, что религія есть монополія клира?

Въ пятыхъ: социализмъ въ дурномъ смыслѣ этого слова. Я говорю: въ *дурномъ* смыслѣ слова. Если разумѣть подъ социализмомъ усилія направляемыя не на то только, чтобы перемѣнить руки, держація власть (что собственно относится къ области политики), но чтобы улучшить состояніе общества, чтобы уменьшить источники бѣдности, чтобы достигнуть лучшаго распредѣленія произведеній труда; то этотъ социализмъ есть социализмъ добрый, христіанскій въ своемъ духѣ и въ своемъ источникѣ. Дурной социализмъ есть тотъ, который презираетъ свободу, который хочетъ превратить людей въ колеса машины, который стремится къ уничтоженію общественныхъ учрежденій путемъ насилия и который ищетъ для себя точки опоры въ страстяхъ и вождѣлнннхъ, которыя онъ возбуждаетъ для пріобрѣтенія благъ міра сего. Этотъ социализмъ считаетъ Христа помѣхой для себя, а Бога своимъ противникомъ. Это—фактъ, отмѣченный Альфредомъ-де Мюссе. Намекая на тѣхъ писателей, которые обвиняютъ Евангеліе въ томъ, что оно было разрушительнымъ началомъ для римскаго общества, онъ пишетъ:

„Христіанство погубило императоровъ, но оно спасло народы. Оно открыло варварамъ дворцы Константинополя, но въ то же время оно открыло двери хижинъ Христовымъ Ангеламъ утѣшителямъ.... Вотъ что сдѣлало христіанство; а теперь, по истеченіи столькихъ лѣтъ, что сдѣлали тѣ, которые его разрушили? Они увидѣли, что бѣдный позволяетъ угнетать себя богатому, слабый — сильному на томъ основаніи, что они говорили сами себѣ: „богатый и сильный будутъ угнетать меня на землѣ; но когда они захотятъ войти въ рай, то я стану въ дверяхъ и обвиню ихъ предъ судилищемъ Божиимъ“. Такимъ образомъ они

терпѣли. Поэтому противники Христа сказали бѣдному: „Ты терпѣливо переносишь свое положеніе до дня суда: но не будетъ суда: ты ждешь вѣчной жизни, чтобы тамъ потребовать отпущенія за себя: но нѣтъ вѣчной жизни. Ты собираешь слезы свои и своего семейства, крики своихъ дѣтей и рыданія своей жены, чтобы повергнуть ихъ предъ Богомъ въ часъ твоей смерти: но нѣтъ Бога“.

„Тогда бѣднякъ, конечно, осушилъ свои слезы, велѣлъ женѣ своей замолчать, а дѣтямъ идти съ собой и принялся за обработку земли съ силою вола. Онъ сказалъ богатому: „ты, который меня угнетаешь, ты поступаешь, какъ человѣкъ“; а священнику сказалъ: „ты, который меня утѣшалъ, ты меня обманывалъ“. Вотъ чего желали противники Христа. Можетъ быть они думали такимъ образомъ дать людямъ счастье, посылая бѣднаго для завоеванія свободы....

Вы безъ сомнѣнія — филантропы, безъ сомнѣнія вы правы въ отношенія къ будущему, и настанетъ день, когда васъ будутъ благословлять; но теперь, по истинѣ, мы не можемъ васъ благословлять. Между тѣмъ какъ прежде угнетатель говоритъ: „моя земля“!—угнетаемый отвѣчалъ: „а мое небо“! Въ настоящее же время что онъ отвѣтитъ *)?

Эта сильная тирада вѣрно указываетъ на слѣдующій фактъ: дурной социализмъ есть одинъ изъ элементовъ борьбы, начатой противъ Христа, и увеличиваетъ ряды противниковъ Христа.

Вотъ враждебныя движенія, направляющіяся съ различныхъ сторонъ. Христіанство подобно крѣпости, на которую наступаютъ отовсюду арміи. Что же дѣлаютъ въ самой крѣпости? Увы! дѣлаютъ то же самое, что дѣлали іудеи въ эпоху осады Іерусалима. Римскія арміи окружали этотъ городъ, а въ это время три враждебныхъ партій присоединяли внутреннія несогласія и борьбу къ ужасамъ самой ужаснѣйшей изъ осадъ. Таковъ весьма вѣрный образъ состоянія христіанства въ наше время.

Въ началѣ текущаго столѣтія послѣ нападеній, направленныхъ энциклопедистами противъ основаній всякой религіозной вѣры,

*) Confession dun enfant du siecle, глава II.

послѣ дней террора, когда члены всѣхъ церквей безъ различія были заключаемы въ темницы и дѣлались жертвами гильотины, произошло значительное сближеніе между двумя вѣтвями западнаго христіанства. Общее нападеніе и общее преслѣдованіе сдѣлали протестантовъ и католиковъ внимательными къ тому, что ихъ соединяло. Въ настоящее время нападенія не менѣе сильны, опасность для вѣры не менѣе велика, и однакоже никакого сближенія не происходитъ. Никогда христіане не имѣли болѣе нужды въ соединеніи, и никогда они не были болѣе разъединены! Понятны послѣ этого крики торжества въ лагерь противниковъ, смущеніе многихъ вѣрующихъ; понятно, какъ идетъ ко времени предметъ моихъ чтеній.

Таково изслѣдованіе, которое я вамъ предлагаю. Не безъ колебанія и,—прямо сказать—не безъ смущенія я рѣшился приступить къ нему. Я знаю, я глубоко чувствую, чего мнѣ во многихъ отношеніяхъ недостаетъ, чтобы быть достойнымъ исполнителемъ дѣла, которое я предпринимаю. Я серьезно спрашивалъ себя, не рискую ли я компрометтировать моей неспособностью дѣло, которому я хочу служить. Точно также я долженъ сказать, что вы имѣете передъ собой не учителя, говорящаго съ авторитетомъ, но обыкновеннаго ученаго, представляющаго результаты своихъ изслѣдованій на ваше усмотрѣніе. Впрочемъ мнѣ кажется, что независимо отъ заключеній, къ которымъ я желаю васъ привести, я сдѣлаю не бесполезное дѣло, если мнѣ удастся хоть на минуту обратить вашу мысль отъ интересовъ и занятій обыденной жизни, отъ политическихъ волненій, часто бесплодныхъ и тягостныхъ, отъ споровъ церковныхъ и вѣроисповѣдныхъ, еще болѣе тягостныхъ, чтобы поставить васъ передъ лицомъ религіознаго вопроса въ самомъ широкомъ и серьезномъ смыслѣ этого слова.

КРИТИЧЕСКОЕ ОБОЗРѢНІЕ

О ПРЕПОДАВАНІИ ЗАКОНА БОЖІЯ ВЪ НАРОДНОЙ ШКОЛѢ.

Руководящая статья въ изданіи Комитета Грамотности при В. Э. Обществѣ: „Систематическій обзоръ русской народно-учебной литературы“. Спб. 1878.

Въ педагогическомъ мірѣ приходится встрѣчаться съ страннымъ явленіемъ. Специалисты-педагоги, мнящіе себя быти и другими почитаемые за руководителей и общественнаго мнѣнія и педагоговъ-практиковъ въ вопросахъ воспитанія и обученія, въ своихъ совѣтахъ и правилахъ договариваются иногда до такихъ вещей, что принципъ, иногда самъ въ себѣ добрый, за который они ратуютъ, находится въ опасности совсѣмъ потерять довѣріе въ общественномъ мнѣніи. Происходитъ же это большею частію такимъ образомъ. Признавши извѣстный теоретическій принципъ за аксіому, ревностный не по разуму педагогъ все прилежаніе свое обращаетъ на техническую сторону дѣла, на разработку метода преподаванія, требуемаго этимъ принципомъ, причемъ такъ узко и односторонне замыкается въ сферѣ своей специальной работы, что никакой лучъ здраваго смысла не можетъ проникнуть въ нее; единственный свѣтъ, которымъ онъ освѣщается и направляется въ своихъ понятіяхъ и мысляхъ, падаетъ для него отъ теоретическаго принципа, съ

точки зрѣнія котораго онъ совершаетъ свою работу; ему дѣла нѣтъ, что есть и другія истины, которыя точно также нужно принимать во вниманіе, разрабатывая какой-либо вопросъ въ его подробностяхъ; вся забота его направлена исключительно на то, чтобы техника была вѣрна руководящему правилу и чтобы разработать ее до мельчайшихъ подробностей. За примѣрами въ данномъ случаѣ ходить въ область мало кому извѣстную не приходится. Пусть припомнитъ читатель нѣкоторыя грамматики иностранныхъ языковъ,—пусть припомнитъ онъ въ нихъ рядъ поражающихъ иногда своею бессмыслицею вопросовъ, назначенныхъ къ тому, чтобы практически и въ цѣльныхъ реченіяхъ ученикъ усвоилъ и повторилъ извѣстное правило грамматики. Пусть потомъ припомнитъ читатель, съ какимъ довѣріемъ онъ нѣкогда читалъ все, что писалось о такъ называемомъ „наглядномъ обученіи“ и „наглядныхъ бесѣдахъ“ съ дѣтьми, о „звуковомъ методѣ“ обученія грамотѣ. И вдругъ графъ Л. Толстой поднимаетъ не только рѣзкую, но и мощную полемику противъ нашихъ педагоговъ-звуковиковъ, убѣждая, по крайней мѣрѣ, общественное мнѣніе въ томъ, что въ методѣ обученія его противниковъ есть крайности, благодаря которымъ этотъ методъ, назначенный къ тому, чтобы развить умственные силы дѣтей и возбудить въ нихъ охоту къ ученію, можетъ вести къ совершенно противоположнымъ послѣдствіямъ.

Въ области Закона Божіа аналогичное послѣднему явленіе было бы, еслибы преподаваніе этого предмета, имѣющее свою прямою задачей развить въ дѣтяхъ религіозный и нравственный смыслъ и настроеніе, на самомъ дѣлѣ притупляло или даже развращало нравственную природу дѣтей. Казалось бы, что этотъ предметъ застрахованъ отъ такихъ печальныхъ явленій болѣе другихъ предметовъ; казалось бы, что здѣсь нравственное чутье и односторонняго спеціалиста-техника должно предохранить отъ вредныхъ крайностей. Однако же послушайте, какой рядъ вопросовъ рекомендуетъ законоучителямъ народной школы авторъ „Руководящей статьи о преподаваніи Закона Божіа“ въ „Систематическомъ обзорѣ русской народно-учебной литературы“. Предваримъ для ясности дѣла, что нижеслѣдующіе вопросы назначены къ тому, чтобы исчерпать психологически-нравственное содержаніе нѣкоторой части исторіи о

Каинъ и Авелъ. Прерывающія вопросы руководящяго замѣчанія принадлежатъ автору означенной статьи.

„Отъ кого дѣти учатся называть разные вещи, напр. столяр, лошадь, корову? Всѣ ли дѣти одинаково жалуютъ животныхъ и птицъ? Съ кого берутъ примѣръ тѣ дѣти, которыя мучатъ птицъ, разоряютъ ихъ гнѣзда? Кого изъ животныхъ бьютъ безжалостно взрослые? Какъ поступаютъ съ маленькими животными и птичками тѣ дѣти, которыя живутъ среди добрыхъ людей? (Здѣсь выяснилась мысль, что дитя учится отъ взрослыхъ дурному обращенію съ животными; эта мысль только посредствующая, она служитъ подготовленіемъ слѣдующей мысли, главной въ отрывкѣ разсказа). Съ одними ли животными люди жестоко обращаются? Въ чемъ выражается ссора людей? Они бранятся, бьютъ другъ друга. Кто учится отъ взрослыхъ ссориться съ людьми? Кто сотворилъ всѣхъ людей? Богъ. Учитель: Онъ Отецъ всѣхъ людей и желаетъ, чтобы люди жили между собою побратски. Всѣ ли люди охотно слушаются Господа? Какой человекъ обыкновенно ссорится съ другими, обижаетъ ихъ? Тотъ, кто не слушается Господа. (Теперь прямой переходъ къ данному отрывку). За что Адамъ и Ева были изгнаны изъ рая? За непослушаніе Богу. Исправились ли они теперь? Нѣтъ. Когда сталъ подростать Каинъ, чему онъ учился отъ своихъ родителей? Онъ учился всему: называть всѣ предметы такъ, какъ называли ихъ отецъ и мать; онъ подражалъ отцу и матери во всѣхъ дѣлахъ. Что было нехорошаго въ жизни Адама и Евы, чего не слѣдовало знать Каину, сыну ихъ? Непослушаніе Богу и споры между ними. Считали ли себя виновными Адамъ и Ева предъ Богомъ? Нѣтъ. Не считая себя виновными, Адамъ и Ева оставались непослушными Богу; отъ нихъ научился всему дурному Каинъ, сталъ злымъ“. (Стр. 81—85).

Всѣ эти вопросы, очевидно, имѣютъ цѣлю выяснить въ сознаніи дѣтей отвѣтъ на слѣдующій вопросъ: какимъ образомъ случилось, что Каинъ въ семействѣ прародителей возростъ злымъ? Еслибы законоучитель отвѣчалъ на этотъ вопросъ предъ взрослыми, то, слѣдуя руководству о. М. И. Соколова, автора выше-выписанныхъ вопросовъ, онъ сказалъ бы приблизительно слѣдующее: „изъ наблюдений надъ жизнію собственныхъ семействъ мы знаемъ, что дѣти всему, и дурному и хо-

рошему, учатся отъ взрослыхъ и ближайшимъ образомъ отъ родителей. Такъ напр. дѣти, видя какъ взрослые бьютъ безжалостно животныхъ, напр. лошадей, научаются отсюда жестокому обращенію съ животными и птицами; а ссоры и драки родителей между собою особенно вредно вліяютъ на нравственное развитіе дѣтей, ибо отсюда болѣе всего они научаются не слушаться и говорить дерзости и грубости старшимъ и обижать равныхъ и младшихъ себя. Отсюда можно заключить, что и Каинъ сдѣлался дурнымъ сыномъ вслѣдствіе дурныхъ вліяній со стороны родителей. Поэтому, хотя Бибія намъ ничего не говоритъ о семейной обстановкѣ, среди которой возросъ Каинъ, но по аналогіи мы можемъ заключить, что эта обстановка не была благопріятна для его нравственнаго развитія. Очень вѣроятно, что несогласіе, ссоры (и даже можетъ быть болѣе) между Адамомъ и Евою, по изгнаніи ихъ изъ рая, были нерѣдкими явленіями. Это-то вѣроятно и создало тотъ злой и жестокой характеръ въ Каинѣ, наипечальнѣйшее обнаруженіе котораго совершилось въ убійствѣ имъ брата своего Авеля⁴. Предъ дѣтми же законоучитель не имѣетъ нужды аргументироваться, а потому говоритъ догматически: „между Адамомъ и Евою, по ихъ изгнаніи изъ рая, не было прежней дружбы и согласія. Не смотря на горе и страданія, Адамъ и Ева не исправлялись... Каинъ подросталъ, и видя дурную жизнь своихъ родителей, и самъ сдѣлался дурнымъ“ (стр. 82). А чтобы довести дѣтей до пониманія этого печальнаго явленія въ домѣ родителей, законоучитель посредствомъ вопросовъ вызываетъ въ умѣ дѣтей картины грязныхъ семейныхъ сценъ, свидѣтелями которыхъ бывали сами дѣти.

Такъ или иначе будетъ говорить законоучитель, это не важно. Во всякомъ случаѣ, если онъ будетъ слѣдовать при обработкѣ исторіи о Каинѣ рецепту о. Соколова, то всегда будетъ находиться въ опасности 1) вызвать въ умѣ дѣтей представленіе о грязныхъ семейныхъ сценахъ въ домѣ Адама и Евы, 2) вызвать въ воображеніи дѣтей не менѣе грязныя картины жестокаго обращенія взрослыхъ съ животными, ссоръ и дракъ между современными родителями, 3) дать понять дѣтямъ, что Каинъ сдѣлался злымъ и убилъ брата своего Авеля отчасти вслѣдствіе дурныхъ вліяній со стороны родителей, и 4) дать

понять дѣтямъ, что и они бываютъ дурны часто по винѣ своихъ родителей... Благочестивый читатель! скажете ли вы, что всѣ эти умныя мысли вбивать въ голову дѣтей не вредно для ихъ нравственности? Едвали вы дадите такой отвѣтъ. Интересно повтому прослѣдить генезисъ подобнаго умничанья предъ дѣтьми, — выяснить: откуда выродилась такая противная здравому смыслу обработка св. историческихъ разсказовъ?

Для незнакомыхъ съ дѣломъ можетъ представляться, что школьное преподаваніе Закона Божія не должно быть особенно трудно, что для этого законоучителю достаточно, во первыхъ, имѣть знаніе и пониманіе системы православнаго христіанскаго вѣро- и нравоученія, какъ оно выработалось для специальныхъ богословскихъ заведеній—духовныхъ семинарій и академій, и во вторыхъ, самому быть религіозно настроеннымъ, что повтому здѣсь не можетъ быть иныхъ вопросовъ и совѣтовъ, кромѣ обще-педагогическихъ и дидактическихъ. Особенно же незнакомый съ дѣломъ не можетъ усмотрѣть, откуда могутъ зародиться здѣсь вопросы методическіе и притомъ имѣющіе отношеніе исключительно къ преподаванію Закона Божія въ школахъ. Однакоже едвали будетъ преувеличеніемъ сказать, что ни въ какомъ другомъ учебномъ предметѣ нѣтъ столько трудно разрѣшимыхъ—именно методическихъ вопросовъ, какъ въ Законѣ Божіемъ. Еще вопросъ о томъ, что преподавать въ свѣтскихъ школахъ подъ именемъ Закона Божія, можно считать разрѣшеннымъ въ настоящее время. Вообще признано, что ученіе вѣры и нравственности христіанской въ русской православной школѣ слѣдуетъ вводить въ сознаніе дѣтей посредствомъ преподаванія: 1) общеупотребительныхъ *молитвъ*, такъ какъ молитва есть раннѣйшее, постоянное и главнѣйшее обнаруженіе религіозной жизни человѣка; 2) *св. исторій*, такъ какъ христіанская религія есть существенно исторія—исторія искупленія падшаго человѣка отъ власти грѣха и смерти; 3) *катихизиса*, заключающаго въ себѣ соединеніе въ системѣ изложенныхъ, основныхъ истинъ православнаго ученія вѣры и нравственности, и слѣдовательно сообщающаго христіанину твердое знаніе о томъ, во что онъ долженъ вѣровать и какъ онъ долженъ жить для спасенія своей души; 4) ученія о православномъ *благослуженіи*, такъ какъ общественное богослуженіе, подобно домашней

молитвъ, есть то, въ чемъ обнаруживается, чѣмъ возбуждается и питается религіозная жизнь христіанина, и 5) самаго слова Божія или *Библіи*, самаго источника христіанской исторіи и христіанскаго вѣро-и нравоученія, къ чтенію котораго приучить дѣтей конечно должна школа. Разумѣется, объемъ, въ какомъ народная школа можетъ преподавать всѣ эти предметы Закона Божія, зависитъ и опредѣляется различными внѣшними условіями, особенно же возрастомъ и уровнемъ развитія дѣтей и временемъ, въ какое приходится преподавать все это дѣтямъ. Но какъ бы ни сокращали и какъ бы ни расширяли программы Закона Божія,—указанныя части его, которыя суть главные и существенныя, сохраняются каждою программой. Но не такъ легко разрѣшается вопросъ о томъ, какъ преподавать Законъ Божій дѣтямъ. Здѣсь особенно затруднителенъ вопросъ о преподаваніи Закона Божія дѣтямъ перваго учебнаго возраста. Спрашивается прежде всего: съ чего начать религіозное обученіе? Одни начинаютъ—съ катихизиса, на томъ основаніи, что усвоеніе истинъ вѣры и нравственности есть главная цѣль религіознаго обученія. Другіе—съ молитвы, такъ какъ религіозное воспитаніе и обученіе должно начинаться конечно съ самаго начала поступленія дѣтей въ школу, а дѣти въ это время обнаруживаютъ свою религіозную жизнь только молитвою. Первый изъ этихъ взглядовъ можетъ считаться анахронизмомъ въ настоящее время, хотъ его и проводитъ въ своемъ изслѣдованіи г. Ширскій (см. *Прав. Об.* окт. 1877 г.). Второй взглядъ практикуется очень многими, но, кажется, только въ силу требованій программъ. Неосновательность того и другаго видна изъ аргументаціи третьяго взгляда. Третьи начинаютъ преподаваніе Закона Божія съ св. исторіи на томъ соображеніи, что дѣтскій умъ неспособенъ къ усвоенію отвлеченныхъ истинъ, заключающихся въ молитвахъ и составляющихъ содержаніе катихизиса, безъ посредства конкретныхъ формъ и явленій, въ которыхъ бы обнаруживались эти истины, вслѣдствіе чего и слѣдуетъ религіозный смыслъ и настроеніе дѣтей возбуждать и развивать сначала историческими разсказами о живыхъ лицахъ и событіяхъ, носителяхъ и выразителяхъ различныхъ идей и чувствъ. Четвертые наконецъ пришли къ мысли—одновременно и совмѣстно преподавать всѣ части Закона Божія для дѣтей перваго

учебнаго возраста, подобно тому, какъ въ грамматикахъ иностранныхъ языковъ въ настоящее время принято первоначально преподавать разныя части этимологіи и синтаксиса одновременно — не въ послѣдовательномъ порядкѣ установившейся грамматической системы, а въ разбивку. Цѣль такого преподаванія грамматикъ заключается въ томъ, чтобы ученикъ съ перваго же шага своего языковѣдѣнія могъ приступить къ практической работѣ перевода съ иностраннаго языка на отечественный и переложенія отечественной рѣчи на иностранный языкъ. Подобную же цѣль имѣеть и методъ совмѣстнаго преподаванія всѣхъ частей Закона Божія. Весьма часто повторялась ошибка, говоритъ авторъ руководящей статьи о преподаваніи Закона Божія въ „Обзорѣ“, что исторія повѣствовала о давно минувшихъ событіяхъ безъ примѣненія изъ жизни дѣтей, и знаніе оставалось нерелигіознымъ (?). Во избѣжаніе этой ошибки за исторіей слѣдуетъ: молитва, правило жизни, церковная пѣснь, однимъ словомъ—то, что сблизжаетъ и объединяетъ насъ съ священными лицами исторіи“ (стр. 91). Изъ проведенныхъ словъ нашего автора читатель можетъ видѣть, что о. М. И. Соколовъ въ своей руководящей статьѣ проводитъ и защищаетъ методъ совмѣстнаго преподаванія всѣхъ частей Закона Божія,—методъ, первымъ виновникомъ котораго у насъ можно считать о. прот. Д. Пл. Соколова, автора многихъ и очень распространенныхъ нынѣ учебниковъ по Закону Божію.

Но вопросъ о томъ, съ какого предмета начинать преподаваніе Закона Божія, — вопросъ самый общій, и рѣшеніемъ его слишкомъ незначительно предрѣшается техническая сторона дѣла, въ которой, между тѣмъ, въ настоящемъ случаѣ вся суть дѣла. Такъ, напр., можно начинать преподаваніе Закона Божія съ молитвъ, и вести дѣло сравнительно очень разумно—именно: прежде нежели заставить дѣтей заучить молитву и даже прочесть ее, законоучитель ведетъ съ ними такого рода бесѣды, которыми разъяснить имъ съ возможною для ихъ возраста ясностію какъ догматическія понятія, входящія въ содержаніе извѣстной молитвы, такъ и тѣ нужды, состоянія и положенія, которыя вызываютъ человека къ прошеніямъ этой молитвы, и въ то же время, если возможно, представить имъ историческій разсказъ, который дастъ дѣтскому сознанію живой примѣръ из-

вѣстнаго жизненнаго опыта. Этотъ методъ изъясненія молитвъ дѣтямъ можно назвать синтетическимъ. Противоположный ему, аналитическій методъ, который въ настоящее время ни въ какомъ случаѣ одобритъ нельзя, заключается въ томъ, что законоучитель заставляетъ дѣтей сначала выучить или прочесть молитву, и затѣмъ разъясняетъ имъ по порядку заключающіяся въ ней истины и прошенія. Подобное же должно сказать и о методѣ совмѣстнаго преподаванія всѣхъ частей Закона Божіа. Такъ, напр., можно указать очень значительное различіе въ технической разработкѣ этого метода между выше поименованными оо. Соколовыми. Оба они въ основаніе своихъ системъ Закона Божіа полагаютъ Св. Исторію — въ томъ смыслѣ, что по порядку послѣдовательно проходитъ только Св. Исторія В. и Н. Завѣта, молитвы же, заповѣди, члены символа вѣры, церковныя пѣснопѣнія и прочіе предметы школьной литургики присоединяются къ тѣмъ историческимъ рассказамъ, въ которыхъ они подходят по своему содержанію. Но о. прот. Дм. Пл. Соколовъ—самый горячій противникъ „моральничанья“ при рассказахъ дѣтямъ изъ Св. Исторіи; по его мнѣнію, съ которымъ и мы согласны,—живые образы св. историческихъ лицъ сами по себѣ достаточны для произведенія впечатлѣнія на мягкое дѣтское сердце: анализировать предъ дѣтьми историческія событія съ цѣлію раскрыть предъ ихъ сознаніемъ заключающіяся въ рассказѣ теоретическія истины и неблаговременно, такъ какъ дѣти мыслятъ конкретными образами; а „моральничанье“, при частомъ повтореніи, даже надѣдаетъ дѣтямъ и притупляетъ ихъ нравственное чувство. Поэтому только одно качество должно быть неотъемлемою принадлежностью историческаго рассказа предъ дѣтьми (если не говорить о простотѣ языка)—живость историческаго описанія, что необходимо для произведенія впечатлѣнія на душу дѣтей. Если же историческій рассказъ самъ по себѣ недостаточенъ для раскрытія содержания слѣдующей за нимъ молитвы или заповѣди, то на помощь ему о. прот. Дм. Пл. Соколовъ рекомендуетъ вести подготовительныя бесѣды, содержаніе для которыхъ берется изъ окружающей дѣтей или даже прямо изъ дѣтской жизни, если это возможно; бесѣды съ дѣтьми являются, такимъ образомъ, въ его учебникахъ какъ бы местомъ, соединяющимъ историческій рассказъ съ молитвою, за-

повѣдью и пр. При такомъ взглядѣ на дѣло, очевидно, никогда не можетъ произойти такого или подобнаго извращеннаго способа обработки священно-историческихъ разсказовъ, примѣръ котораго мы видимъ въ рассматриваемой руководящей статьѣ о преподаваніи Закона Божія въ народной школѣ. Слѣдовательно, методъ совмѣстнаго преподаванія всѣхъ частей Закона Божія самъ по себѣ не виновенъ въ указанномъ извращеніи; послѣднее есть, очевидно, плодъ своеобразнаго примѣненія этого метода, технической его разработки. Такимъ образомъ методъ совмѣстнаго преподаванія всѣхъ частей Закона Божія не остается въ томъ первоначальномъ видѣ, въ какомъ онъ вышелъ изъ рукъ своего творца; указанныя въ разныхъ критическихъ на учебники послѣднихъ статьяхъ недостатки, недодѣлности и трудности устраняются другими авторами, и лежащій въ основѣ метода принципъ все больше и больше примѣняется въ разработкѣ техническихъ подробностей—иногда съ толкомъ, иногда же безъ онаго. Поэтому интересно отмѣтить этотъ новый шагъ въ развитіи метода совмѣстнаго преподаванія всѣхъ частей Закона Божія—метода, столь часто практикуемаго въ настоящее время въ появляющихся учебникахъ по Закону Божию. А для этого мы должны нѣсколько ближе познакомить читателя съ рассматриваемою руководящею статьёю въ „Обзорѣ“.

Въ I томѣ „Учебно-воспитательной Библіотеки“, въ одномъ изъ отзывовъ объ учебникахъ о. прт. Дм. Пл. Соколова высказано было очень серьезное, по нашему мнѣнію, возраженіе противъ метода совмѣстнаго преподаванія всѣхъ частей Закона Божія, какъ онъ проводится въ означенныхъ учебникахъ. Признавая за этимъ методомъ очень остроумную попытку создать болѣе разумный способъ первоначальнаго религіознаго обученія, рецензентъ однако замѣтилъ, что этотъ методъ имѣетъ значеніе только для каждаго отдѣльнаго урока, но не для цѣлой системы знаній, какія приходится сообщать дѣтямъ въ школѣ по предмету Закона Божія, что въ этомъ послѣднемъ отношеніи здѣсь нѣтъ постепеннаго перехода отъ легкаго къ болѣе трудному, что между тѣмъ составляетъ общедидактическое требованіе, и потому на первомъ же урокѣ дѣти встрѣчаются здѣсь съ наиглубочайшимъ догматомъ христіанства — съ догматомъ троичности лицъ въ Богѣ. Въ виду этого недостатка рецензентъ

высказалъ благожеланіе, чтобы означенный методъ былъ разработанъ болѣе всесторонне, и совѣтовалъ, чтобы законоучители не спѣшили на первыхъ же шагахъ религіознаго образованія вводить дѣтей во всю глубь христіанской мысли и во всю широту христіанскаго чувства. Это благожеланіе и совѣтъ, кажется, стремился исполнить авторъ разсматриваемой руководящей статьи. Такъ, говоря противъ требованія начинать преподаваніе Закона Божія съ молитвъ, онъ высказываетъ слѣдующую совершенно справедливую мысль: „отъ молитвы, какъ внутренняго религіознаго настроенія, нужно отличать молитву, какъ выраженіе настроенія, въ готовыхъ формулахъ или церковныхъ молитвахъ. Дитя по своему настроенію неодинаково со взрослыми, и общія молитвенныя формулы долгое время могутъ оставаться непонятными для него“... Поэтому „молитва дитяти должна состоять изъ такихъ прошеній, которыя доступны егѣ возрасту.... Этому можно достигнуть двумя способами: на самой первой ступени развитія дѣтей законоучитель не только можетъ ограничиться готовыми краткими молитвами въ родѣ: „Господи помилуй“, „Слава Богу“ и т. под., но даже показывать дѣтямъ, какъ они могутъ молиться своими словами въ различныхъ обстоятельствахъ жизни. Для примѣра—въ болѣзни дитя можетъ сказать Отцу Небесному: „Господи, пошли мнѣ здоровье“ (стр. 65). Въ другомъ мѣстѣ о. М. И. Соколовъ, разбирая методу преподаванія Закона Божія, предлагаемую г. Ширскимъ, дѣлаетъ ему тотъ упрекъ, „что на первыхъ урокахъ у него предлагается не самое легкое, напр. о Св. Троицѣ“ (стр. 70). Такимъ образомъ о. М. И. Соколовъ въ теоріи признаетъ, что какъ молитвы, такъ и истины вѣры слѣдуетъ сообщать дѣтямъ съ мудрою постепенностію, и даже дѣлаетъ попытку съ этой стороны усовершенствовать методъ совмѣстнаго преподаванія всѣхъ частей Закона Божія, предлагая на этотъ счетъ опредѣленные практическіе совѣты. Это и было бы добрымъ успѣхомъ въ развитіи означеннаго метода, совершеннымъ о. М. И. Соколовымъ, если бы не „программа Закона Божія для народныхъ школъ“, представленная имъ въ концѣ руководящей статьи. Здѣсь содержаніе перваго урока показано слѣдующее: „Слава тебѣ, Боже нашъ, слава Тебѣ. *Слава Отцу и Сыну и Святому Духу. Слава Богу.... Откуда мы узнаемъ о Богѣ? Изъ видимаго міра и изъ*

откровения. Какъ мы относимся къ Богу? Мы молимся Ему. Понятіе о молитвѣ: прославленіе, благодарность и просьба "... Что внесеніе въ содержаніе перваго урока молитвы: „Слава Отцу и Сыну и Святому Духу“ есть претиворѣчіе тому, что авторъ говорилъ, разсуждая о способѣ первоначальнаго религіознаго обученія, это очевидно. Но и разсужденіе на первомъ урокѣ о томъ, — „откуда мы узнаемъ о Богѣ“, что такое молитва — не слишкомъ ли умственно? Какъ объяснить это протіворѣчіе между разсужденіями и программю, мы не знаемъ. Но имѣетъ значеніе и попытка усовершенствовать методъ совмѣстнаго преподаванія всѣхъ частей Закона Божія съ указанной стороны.

Но какъ ни справедливо замѣчаніе рецензента „Учебно-воспитательной Библиотеки“ о порядкѣ, въ какомъ сообщаются дѣтямъ христіанскія истины по методу совмѣстнаго преподаванія всѣхъ частей Закона Божія, нельзя однако не признать, что самое главное и важное въ настоящемъ случаѣ — то, какъ ведется каждый отдѣльный урокъ, или, говоря прямо съ точки зрѣнія означеннаго метода, — какъ совершается здѣсь соединеніе различныхъ частей Закона Божія. Этимъ вопросомъ мы переходимъ къ той именно технической подробности, которая особенно насъ занимаетъ въ разсматриваемой руководящей статьѣ.

Отвѣчая на вопросъ: „какое отношеніе имѣютъ св. историческіе разсказы къ молитвѣ“? авторъ означенной статьи говоритъ, что, преподавая дѣтямъ молитву, „нужно достигнуть двухъ цѣлей: пониманія и возбужденія чувства. Пониманіе дается легче и усваивается посредствомъ анализа потребностей челоука“. Что же касается возбужденія чувства, то „кто изъ законоучителей можетъ воспользоваться событіями изъ жизни самихъ дѣтей, или окружающихъ ихъ лицъ, сумѣетъ оживить эти событія до такой степени, что дѣти переживутъ ихъ во время урока, — тотъ сталъ на *лучшій* путь для объясненія молитвы“. Но авторъ почему-то думаетъ, что съ указаннымъ матеріаломъ справиться не для всѣхъ легко, а потому предлагаетъ иной, болѣе легкій, по его мнѣнію, путь къ той же цѣли — „путь объясненія молитвы въ совмѣстномъ изученіи ихъ съ историческими фактами“ (стр. 66—67). А для того, чтобы послѣдніе сослужили указанную службу, онъ совѣтуетъ не просто ихъ разсказывать, а разъяснять ихъ со всѣхъ сторонъ, съ какихъ законоучитель находитъ нуж-

нымъ ихъ разработать, чтобы они и способствовали образованію настроенія и давали элементы для уясненія содержанія молитвы, насколько это возможно, такъ чтобы на долю предварительной бесѣды изъ обыденной жизни оставалось возможно меньше работы по уясненію изучаемой молитвы. А такъ какъ подтасовка молитвъ, заповѣдей и пръ къ историческимъ рассказамъ въ значительной мѣрѣ зависитъ отъ законоучителя, то, значитъ, и стороны, съ которыхъ онъ будетъ обрабатывать извѣстный рассказъ, зависятъ отъ него. Изъ сказаннаго уже видно, что какъ скоро законоучитель станетъ, не стѣсняясь, на означенный путь, онъ уже не гарантированъ отъ произвольнаго объясненія историческихъ рассказовъ; это, какъ извѣстно, уже давно доказано опытами проповѣдничества. Самое же близкое и наглядное доказательство представляетъ рассматриваемая статья. Какъ бы вы думали, читатель, для чего это понадобилось нашему автору въ исторіи о Каинѣ съ особенною энергією выдвигать предъ дѣтьми ту сторону этой исторіи, что Каинъ сдѣлался злымъ подъ вліяніемъ своихъ дурныхъ родителей? Его, видите ли, осѣнила ревность не по разуму о насажденіи въ душахъ дѣтей нравственныхъ понятій,—онъ желаетъ внушить дѣтямъ, какъ отвѣтственны родители за нравственность своихъ дѣтей!... „Пусть, говоритъ онъ, какъ сѣмя хранится убѣжденіе, что на родителейъ лежитъ обязанность заботиться о воспитаніи и образованіи своихъ дѣтей. *Школьный возрастъ—единственное время уясненія религіозныхъ обязанностей: за школою слѣдуетъ жизнь*“ (курсивъ въ подлинникѣ, стр. 81). И вотъ, чтобы создать такой урокъ изъ исторіи о Каинѣ, эту исторію авторъ и разрабатываетъ такъ, что Каинъ нѣсколько извиняется въ своемъ зломъ нравѣ, и половина вины сваливается на его родителей. А для этого авторъ даетъ просторъ своей фантазіи и не только выражаетъ общую мысль, что прародители, по изгнаніи ихъ изъ рая, не имѣли первобытной чистоты нравовъ, но рисуетъ и конкретныя явленія печальнаго свойства, въ которыхъ стала обнаруживаться ихъ грѣховность. „Въ раю Адамъ и Ева любили другъ друга и во всемъ поступали согласно. Теперь болѣзнь и труды доставляли имъ много горя и страданій: они бывали нетерпѣливы, жалѣли потерянную райскую жизнь и обвиняли другъ друга, что соблазнились и нарушили волю“

Божію. Какъ прежде, такъ и теперь ни Адамъ, ни Ева не винили себя, а слагали свою вину—мужъ на жену, а жена на злаго ангела. Не считая себя виновными, люди не видали, какъ много у нихъ злыхъ желаній въ сердцахъ. Они не понимали хорошо, зачѣмъ нуженъ имъ обѣщанный Избавитель и думали, что Онъ родится и введетъ ихъ снова въ рай. Потому они очень порадовались, когда у нихъ родился сынъ. Они подумали, что теперь окончились всѣ ихъ мученія. Ева сказала: приобрѣла я себѣ человѣка отъ Господа, и дала сыну имя *Каинъ—приобрѣтеніе*“ (стр. 84). Но какъ извѣстно, подобныхъ опредѣленныхъ свѣдѣній о жизни прародителей по изгнаніи ихъ изъ рая Библія намъ не сообщаетъ. Какимъ же путемъ можно получать подобныя свѣдѣнія изъ краткихъ библейскихъ разсказовъ? О. М. И. Соколовъ не только даетъ на этотъ вопросъ общій отвѣтъ, но и предлагаетъ опредѣленные совѣты или правила законоучителямъ на этотъ счетъ.

Всѣ учителя Закона Божія признаютъ, что „разсказываніе библейскихъ исторій должно быть по своей формѣ и содержанию существенно *библейскимъ*“. Но это не значитъ, чтобы библейскіе разказы передавались всегда только *словами* Библіи, ибо это невозможно, особенно при разказахъ для дѣтей. „При всей кажущейся простотѣ библейскихъ повѣствованій о высокихъ вопросахъ вѣры и жизни, никто не рѣшится утверждать, что они могутъ быть исчерпаны смысломъ дитяти и даже взрослою. Сколько знаній необходимо имѣть предварительно, чтобы понимать самые простые библейскіе разказы. Съ психологической и нравственной сторонъ требуется способность, переносясь въ положеніе дѣйствующихъ лицъ, освоиться со степенью ихъ знанія и пониманія, опредѣлить ихъ нравственныя потребности и мѣру удовлетворенности ихъ въ дѣлѣ спасенія. Тоже должно сказать объ исторіи и археологін, какъ вспомогательныхъ средствахъ. Всѣ эти предварительныя условія указываютъ, что для дѣтей должны быть разказы о библейскихъ событіяхъ въ доступномъ для нихъ видѣ. Эта доступность можетъ касаться 1) выбора разказовъ, 2) ихъ объема, 3) выраженій, 4) самыхъ понятій“. Въ первомъ отношеніи, самопонятно, должно опускать разказы бланзнительные. Во второмъ слѣдуетъ разказы сокращать, опуская повторенія и второстепенныя подробности. Что

касается выражений, то трудныя изъ нихъ должны быть объясняемы выражениями подобозначущими. Все это очень понятно и говорить объ этомъ можно только ради полноты обработки вопроса. Разъясненія требуетъ собственно четвертый пунктъ. Со стороны „самыхъ понятій“, выражаемыхъ библейскимъ разговоромъ, законоучитель долженъ стараться передать его дѣтямъ такъ, „чтобы“ они плѣнились умомъ и сердцемъ всею совокупностью жизни, убѣжденій и чувствъ тѣхъ лицъ, о которыхъ они услышатъ на урокахъ Закона Божія. Здѣсь законоучитель долженъ призвать на помощь всѣ свои знанія относительно истолкованія св. Писанія“. Главнымъ же образомъ онъ долженъ руководиться параллельными мѣстами, которыя часто пополняютъ и объясняютъ изучаемое мѣсто, и въ пониманіи послѣдняго сообразоваться съ общимъ характеромъ божественнаго откровенія. Руководствуясь послѣднимъ правиломъ, онъ можетъ расширять одно понятіе при помощи другихъ библейскихъ, развивая въ подробностяхъ то, что въ Библии сжато передано, указывая добытыя размышленіемъ причины и слѣдствія извѣстныхъ чертъ и событій, производя психологическій анализъ и пр. и пр. Въ этомъ случаѣ отъ законоучителя требуется только одно, „чтобы истолкованіе св. Писанія было правильнымъ, т.-е., согласнымъ съ самимъ же св. Писаніемъ и съ общепринятымъ способомъ пониманія его въ церкви“ (стр. 74—79).

Изъ сказаннаго видно, что о. М. И. Соколовъ не только считаетъ позволительнымъ, но и прямо требуетъ отъ законоучителей, преподавая св. исторію дѣтямъ, производить внутренней анализъ св. историческихъ разсказовъ съ назидательными цѣлями. Такое требованіе вытекло у него первоначально, какъ плодъ своеобразнаго примѣненія метода совмѣстнаго преподаванія всѣхъ частей Закона Божія,—стремленія привлечь св. историческіе разсказы на помощь къ выясненію молитвъ, заповѣдей и т. д. Но какъ скоро уже явилось признаннымъ, что св. историческіе разсказы при простой, внѣшне-фактической ихъ передачѣ недостаточны для религіозно-воспитательныхъ цѣлей, и что для достиженія послѣднихъ требуется, снимая съ св. исторіи фактическую скорлупу, обнажать и съ возможною ясностью показывать въ начальной школѣ ихъ психологически-нравственное ядро,—послѣ того дѣлается уже безразличнымъ исходный

пунктъ такого взгляда на дѣло. По взгляду нашего автора, означенная обработка св. историческихъ разсказовъ должна быть и въ томъ случаѣ, еслибы законоучитель преподавалъ каждую часть Закона Божія отдѣльно, совершенно самостоятельно; онъ даже такъ думаетъ, что, дѣлая св. историческіе разказы вспомогательнымъ средствомъ при изученіи молитвъ, онъ ставитъ однако св. исторію самостоятельно (стр. 66). Отсюда видно, что мы можемъ говорить о предлагаемой авторомъ обработкѣ св. историческихъ разсказовъ, не входя въ разсужденіе о методѣ совмѣстнаго преподаванія всѣхъ частей Закона Божія, о его достоинствахъ и недостаткахъ.

И такъ, въ основаніи взгляда нашего автора на способъ обработки св. историческихъ разсказовъ для дѣтей лежитъ мысль, что Священная Исторія, представляя простое, совершенно безъискусственное, безъ прямаго примѣненія къ жизни дѣтей, повѣствованіе о давно минувшихъ событіяхъ, остается нерелигіозною. Справедливо ли это? Несправедливо ли этого трудно что либо придумать. Священная Исторія, толково и съ благоговѣйною серьезностію передаваемая дѣтямъ, сама по себѣ есть могущественное религіозно-воспитательное средство, дѣйствующее на развитіе какъ христіанскаго смысла воспитанниковъ, такъ и благочестиваго настроенія ихъ духа. Христіанскій смыслъ ихъ необходимо при этомъ развивается чрезъ то, что какъ въ дѣломъ, послѣдовательномъ рядѣ фактовъ Священной Исторіи, такъ и въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ, вмѣстѣ съ фактами дѣти воспринимаютъ основныя существенныя идеи христіанства,—идею Бога, какъ всемогущаго и премудраго Творца міра, всеблагаго и правосуднаго Міроправителя, всевѣдущаго Судіи дѣлъ человѣческихъ и безконечно любящаго Спасителя людей отъ господствующаго надъ ними грѣха,—идею человека, какъ разумнаго и первоначально добраго, а потомъ падшаго существа, нуждающагося въ божественной помощи для своего спасенія и получающаго ее на самомъ дѣлѣ. Скажетъ ли кто-либо, что эти по крайней мѣрѣ идеи вмѣстѣ съ фактами Священной Исторіи не видѣются въ умахъ и сердцахъ дѣтей? Если же такимъ плодомъ непременно сопровождается преподаваніе Священной Исторіи, то можно ли говорить, что простое, безъискусственное повѣствованіе о давно минувшихъ событіяхъ Священной Исто-

ріи остается нерелигіознымъ или даже малорелигіознымъ? Но не только христіанскій смыслъ дѣтей развивается чрезъ Священную Исторію, но и благочестивая настроенность ихъ нѣжныхъ и чуткихъ душъ. Если законоучитель ведетъ при этомъ свою бесѣду съ дѣтскими тономъ, вполне соответствующимъ святости и величію предмета бесѣды, то вокругъ него и въ цѣлой классной комнатѣ образуется и устанавливается совершенно особая, святая атмосфера, которою и начинаютъ дышать дѣти во все продолженіе урока по Закону Божію и которая незамѣтно для нихъ самихъ благочестиво настраиваетъ ихъ души. Нужно быть всецѣло заѣденнымъ „методами“, чтобы не замѣчать этого таинства въ дѣтскихъ душахъ во время религіозныхъ бесѣдъ. Если же это непремѣнно бываетъ при должномъ отношеніи къ дѣлу со стороны законоучителя,—какъ же можно говорить, будто простое повѣствованіе о давно минувшихъ событіяхъ Священной Исторіи будетъ нерелигіознымъ или малорелигіознымъ?

Обратимся теперь къ пониманію священно-историческихъ разсказовъ дѣтскими. По мнѣнію о. М. И. Соколова, библейскія повѣствованія о высокихъ вопросахъ вѣры и жизни, при всей кажущейся простотѣ, не могутъ быть исчерпаны смысломъ дитяти и даже взрослога. Это справедливо; весь смыслъ библейскихъ повѣствованій, быть можетъ, не будетъ исчерпанъ и законоучителемъ для своего собственнаго сознанія. Но нельзя сказать, чтобы эти повѣствованія въ своей мѣрѣ недоступны были каждому. Нельзя, напр., сказать, чтобы величественный образъ Авраама, мужа вѣры и послушанія Богу, мужа дѣятельной любви къ людямъ, за великую милость себѣ считающаго посѣщеніе его дома странникомъ,—чтобы этотъ образъ былъ непонятенъ и дѣтскому уму со всѣхъ существенныхъ своихъ сторонъ. И такіе священно-историческіе живые образы, несомнѣнно, гораздо болѣе способны подѣйствовать на душу дѣтей, нежели наше съ ними умничаніе и моральничаніе. Объ этомъ можно бы говорить много, если бы не была азомъ въ наукѣ о человѣкѣ та истина, что дѣти воспитываются живыми примѣрами, что умъ ихъ неспособенъ къ чисто отвлеченнымъ соображеніямъ, что по этому теоретическія истины они воспринимаютъ въ конкретномъ ихъ обнаруженіи, вмѣстѣ съ событіями и лицами, ихъ осу-

ществляющими. О связанномъ предметѣ можно бы много говорить и съ отрицательной стороны—разъяснить, что умничанье и моральничанье въ священно-историческихъ бесѣдахъ съ дѣтьми можетъ быть допускаемо развѣ только въ нѣкоторыхъ частныхъ случаяхъ,—при благоприятной для этого настроенности и законоучителя и учениковъ, что въ противномъ случаѣ оно вредно, потому что надѣдаетъ дѣтямъ, а въ неискусныхъ рукахъ и всегда вредно; но и объ этомъ прежде насъ уже много было говорено въ нашей литературѣ, напр. о. прот. Дм. Пл. Соколовымъ. Разница между тѣмъ, что послѣднему приходилось замѣчать и отмѣчать въ практикуемыхъ иногда способахъ преподаванія Священныхъ Исторій, и тѣмъ, что намъ теперь приходится отмѣтить въ рекомендуемомъ о. М. И. Соколовымъ способѣ, заключается только въ томъ, что тамъ замѣчалось болѣе прямое моральничанье, а здѣсь—болѣе умничанье, направленное однако къ цѣлямъ морализаціи. Но между тѣмъ и другимъ разница не существенная, и потому на рекомендуемый нашимъ авторомъ способъ преподаванія священныхъ исторій можно смотрѣть, какъ на поворотъ назадъ, какъ на воскресеніе того, что уже теоретически осуждено и въ практикѣ шло къ забвенію.

Замѣчательно, правда, это стремленіе петербургскаго руководителя законоучителей нашихъ народныхъ школъ къ умничанью. Ему кажется малымъ, что извѣстный священно-историческій рассказъ производитъ соответственное своему содержанию впечатлѣніе на душу дѣтей; мало ему и то, что смыслъ этого рассказа въ общемъ и существенномъ понятенъ дѣтямъ и безъ особенныхъ съ нашей стороны стараній: ему хочется, чтобы дѣти *пояли* историческій рассказъ, поняли его *внутреннее* содержание, поняли послѣднее со всѣхъ сторонъ и во всѣхъ подробностяхъ, какія найдетъ нужнымъ открыть имъ законоучитель, поняли эту внутреннюю сторону факта отдѣльно, безъ покрова послѣдняго. И для этого рекомендуется совершать психологическій анализъ библейскихъ повѣствованій, равно какъ употреблять и другія ученныя герменевтическія средства для ихъ обработки, которые дѣйствительно полезно призывать на помощь при изъясненіи св. текста Библии для взрослыхъ, или по большей мѣрѣ для отроковъ. Признаемся, серьезно говорить противъ подобнаго умни-

чанья мы не находимся; мы считаемъ совершенно достаточнымъ только отмѣтить его, какъ фактъ.

О. М. И. Соколовъ, безъ сомнѣнія, одинъ изъ самыхъ видныхъ законоучителей въ С.-Петербургѣ: въ противномъ случаѣ онъ не былъ бы приглашенъ быть редакторомъ отдѣла по Закону Божію въ „Систематическомъ обзорѣ русской народно-учебной литературы“. Такой авторитетъ въ петербургскомъ обществѣ онъ приобрѣлъ, конечно, своею законоучительскою практикою, которая, слѣдовательно, столько же искусна, сколько и плодотворна. Эти соображенія напоминаютъ намъ, что тѣ читатели нашего отзыва о статьѣ о. М. И. Соколова, которые близко знакомы съ законоучительскою практикою послѣдняго, съ недовѣріемъ отнесутся къ нашимъ замѣчаніямъ и вмѣстѣ съ нимъ скажутъ: подобныя замѣчанія дѣлаютъ люди, „испытывающіе на себѣ въ зрѣлую пору жизни прекрасное вліяніе св. повѣствованій, но не припоминающіе своего дѣтскаго возраста и никогда не учившіе дѣтей,—педагоги теоретики“ (стр. 75). А рѣшительнѣйшее доказательство всей плодотворности способа преподаванія, рекомендуемаго о. М. И. Соколовымъ, усмотрятъ они въ искусной и плодотворной практикѣ послѣдняго. На это мы скажемъ, что подъ искусной рукой самый антипедагогическій методъ преподаванія можетъ оказаться хорошимъ и плодотворнымъ. Мы не сомнѣваемся, что авторъ нашъ—самый искусный практикъ-законоучитель, но, по нашему искреннему мнѣнію, онъ—неосновательный теоретикъ, въ теоріи лишь обобщающій, эмансипирующій свою практику, а потому способный преподавать руководимымъ имъ законоучителямъ такіе уроки, выполнение которыхъ въ рукахъ неискусныхъ законоучителей, коихъ обыкновенно большинство, можетъ сопровождаться иногда вредными для нравственнаго развитія дѣтей послѣдствіями. Доказательство этого представляетъ сдѣланная имъ для примѣра обработка исторіи о Каинѣ, выше нами коротко переданная. Мы допускаемъ возможность того, что размышленія учениковъ о причинахъ, повліявшихъ на развитіе злаго нрава въ Каинѣ, подъ искуснымъ руководствомъ о. М. И. Соколова не перейдутъ въ область мыслей, которымъ даже и зародиться въ дѣтскомъ умѣ не слѣдуетъ, или по крайней мѣрѣ, не останутся въ этой области такъ долго, чтобы оставить по себѣ твердый слѣдъ въ ихъ душѣ. Но

что такія размышленія дѣтей при нежскусномъ руководствѣ могутъ быть прямо вредны для ихъ нравственности,—это очевидно: потребныя для этого данныя имѣются и въ вопросахъ и въ желаемыхъ на нихъ отвѣтахъ. Особенно при этомъ не слѣдуетъ забывать извѣстнаго психологическаго закона, что каждая вещь и каждая мысль настолько твердый слѣдъ оставляютъ по себѣ въ душѣ человѣка, поскольку въ послѣдней имѣется благопріятная для того почва. А въ душахъ крестьянскихъ дѣтей мы должны всегда предполагать благопріятную почву для утвержденія мысли о виновности родителей въ дурномъ направленіи дѣтей: въ народной школѣ нерѣдко между учениками находятя дѣти изъ такихъ семействъ, гдѣ то отецъ, то мать, то оба вмѣстѣ то пьютъ и буянятъ, то воруютъ, такъ что еще не испортившееся, еще неотупѣвшее нравственно дитя бѣжитъ въ школу изъ родительскаго дома, какъ въ святой спасительный храмъ изъ мрачной темницы. Дѣти не мыслятъ вообще о людяхъ; ихъ мысль о людяхъ есть представленіе объ Иванѣ, Петрѣ, Анисѣ, Аксентіѣ. Отсюда понятно, что сколько-нибудь продолжительныя бесѣды съ ними о семейныхъ несогласіяхъ, о дурномъ вліяніи дурныхъ родителей на дѣтей отнюдь не безопасны.

Мотивъ, по которому авторъ нашъ дозволяетъ себѣ вести съ дѣтьми сказанныя бесѣды, точно также годенъ для того, чтобы характеризовать его, какъ законоучителя-теоретика. „Пусть, говоритъ онъ, какъ сѣмя, хранится убѣжденіе, что на родителяхъ лежитъ обязанность заботиться о воспитаніи и образованіи дѣтей. *Школьный возрастъ—единственное время уясненія религиозныхъ обязанностей: за школою слѣдуетъ жизнь*“. Здѣсь мы имѣемъ очень нерѣдко повторяющуюся подтасовку педагогическаго афоризма къ частному случаю. При необстоятельномъ разсужденіи легко принять, что школьный возрастъ — единственное время для уясненія религиозныхъ обязанностей, ибо за школою слѣдуетъ жизнь, и понятно, какія обязанности этихъ налагаются на законоучителя въ школѣ. Но такими афоризмами успокоивать свою педагогическую совѣсть не слѣдуетъ, особенно въ вопросахъ религиозно-нравственныхъ. Въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ, напротивъ, слѣдуетъ здѣсь осматриваться вокругъ и быть осторожнымъ не только въ способѣ бесѣды съ дѣтьми, но и въ вы-

боръ уроковъ для нихъ, не забывая столь же общаго положенія, какъ и сказанный афоризмъ,—что нѣтъ правила безъ исключенія. Приведемъ примѣръ. Общее положеніе, въ своей общности не подлежащее сомнѣнію: при школьной обработкѣ научнаго предмета отнюдь не слѣдуетъ жертвовать истиною въ пользу какихъ-либо педагогическихъ соображеній, ибо истина не можетъ быть въ антагонизмъ съ педагогическими цѣлями. Слѣдуетъ ли отсюда, что, рассказывая дѣтямъ исторію Іосифа, мы должны показать истинную причину заключенія его въ Египтъ въ темницу? Конечно, нѣтъ. А между тѣмъ, при совмѣстномъ преподаваніи всѣхъ частей Закона Божія, законоучитель могъ бы даже воспользоваться прямымъ рассказомъ этой исторіи для выясненія заповѣди о цѣломудріи: вѣдь и эта заповѣдь такъ же священна, какъ и обязанность родителей заботиться о добромъ воспитаніи своихъ дѣтей; хорошо было бы и ее вѣдрить въ сознаніе дѣтей; пусть бы и она, какъ сѣмя, хранилась въ душахъ дѣтей, ибо „школьный возрастъ“... и т. д. Отсюда видно, что выраженіе: школьный возрастъ есть *единственное* время для уясненія дѣтямъ нравственныхъ обязанностей,—нѣсколько преувеличенное: многому приходится научиться и въ жизни; развитіе нравственнаго смысла человѣка не прекращается и въ крестьянскомъ быту послѣ школы, и въ послѣдней, напротивъ, о нѣкоторыхъ вещахъ слѣдуетъ умалчивать или касаться ихъ только слегка. Сюда относится, между прочимъ, и обязанность родителей заботиться о добромъ воспитаніи своихъ дѣтей: выясняя ее дѣтямъ, нужно остерегаться, какъ бы они не сдѣлали въ душѣ субъективныхъ примѣненій изъ вашихъ общихъ разсужденій.

Итакъ, если и будетъ дозволять себѣ законоучитель умничать при разсказахъ дѣтямъ изъ свещ. исторіи, то онъ долженъ быть въ высшей степени осторожнымъ при выборѣ уроковъ, какіе онъ можетъ извлечь изъ священныхъ повѣствованій. Передавая извѣстное повѣствованіе дѣтямъ, онъ конечно воленъ однѣ черты его выставить въ самомъ яркомъ свѣтѣ, другія лишь слегка намѣтить, третьи и вовсе опустить. Но въ этомъ случаѣ требуется умное разсужденіе о томъ, что именно въ разсказѣ съ особенною ясностію выдвинуть предъ сознаніемъ учениковъ. О. М. И. Соколовъ въ исторіи о Каинѣ и Авелѣ считаетъ по-

левнымъ съ особенною яркостію освѣтитъ предъ сознаниемъ дѣтей вредное вліяніе прародителей на нравственное образованіе старшаго ихъ сына. По нашему мнѣнію, это вредно и опасно для нравственности учениковъ, какъ объ этомъ мы сейчасъ и говорили, и мы даже не ожидали, чтобы означенная исторія могла родить такія мысли. А между тѣмъ есть другая сторона въ этой исторіи, которую и слѣдовало бы открыть дѣтямъ. Какія основанія имѣетъ нашъ авторъ къ тому, чтобы въ образованіи злаго нрава въ Каинѣ такъ сильно винить прародителей? Вѣдь и отъ хорошихъ родителей рождаются дурныя дѣти? Въ самой Библіи основаніе для этого одно: то, что Ева перваго своего сына назвала *Каиномъ*, что значитъ *приобрѣтеніе*, выразивъ этимъ свое живое ожиданіе обѣтованнаго Искупителя, но въ тоже время и этимъ же самымъ засвидѣтельствовавъ свою нравственную неопытность, непониманіе своего нравственного состоянія, требовавшаго продолжительнаго пути покаянія, прежде нежели она сдѣлается достойною и способною принять Искупителя,—засвидѣтельствовавъ, что во время чревоношенія перваго сына въ ея душѣ не было глубокаго раскаянія. Итакъ означенный фактъ имѣетъ двѣ стороны: какую же изъ нихъ слѣдуетъ съ особенною силою освѣтитъ предъ сознаниемъ дѣтей въ воспитательныхъ цѣляхъ? По нашему мнѣнію, гораздо благоразумнѣе поступаютъ тѣ законоучители, которые вселяютъ въ души дѣтей нравственно-свѣтлый образъ нашихъ прародителей, изображая ихъ по изгнаніи изъ рая страждущими и отъ этого глубоко сожалѣющими о прошломъ и живо ожидающими общаго отъ Бога возстановленія блаженной жизни, которые слѣдов. выдвигаютъ на первый планъ предъ сознаниемъ дѣтей живую вѣру прародителей обѣтованію Божію, а не ихъ нравственную неопытность. Кромѣ того, что чрезъ это сохранится въ дѣтяхъ уваженіе къ прародителямъ,—такое указаніе на вѣру послѣднихъ обѣтованію Божію объ Искупительѣ и на ихъ живое ожиданіе скораго исполненія обѣтованія покажетъ дѣтямъ, какъ сильно было въ ветхозавѣтныхъ людяхъ ожиданіе Спасителя, какъ взоры ихъ напряженно были обращены къ Новому Завѣту, какъ идея обѣтованнаго Спасителя шіра есть основная для всего Ветхаго Завѣта. А слѣдить за проявленіемъ и раскрытіемъ этой идеи въ Вет-

хомъ Завѣтъ при преподаваніи свящ. Ветхозавѣтн. исторіи, конечно, есть первая обязанность каждаго законоучителя.

Авторъ нашъ выясняетъ причину развитія дурнаго нрава въ Каинѣ далеко не такъ, какъ сколько-нибудь позволяетъ текстъ Библіи. Это ведетъ насъ къ размышленію о тѣхъ прѣвѣлахъ или пріемахъ, которые рекомендуетъ о. М. И. Соколовъ законоучителямъ для расширенія прямого смысла библейскихъ сказаній. Переходя къ этой сторонѣ дѣла, мы оставляемъ дидактическую почву и переходимъ въ область чисто научную, ибо не въ видахъ только школьнаго преподаванія св. исторіи возможно такое же поведеніе при изясненіи библейскихъ повѣствованій, какое мы находимъ въ примѣрныхъ урокахъ по св. исторіи у о. М. И. Соколова.

Пріемы, какіе рекомендуетъ авторъ законоучителямъ употреблять при изясненіи библейскихъ повѣствованій, конечно не новы. Можно только замѣтить, что прежде у насъ въ русской богословской литературѣ пользовались ими очень рѣдко и съ подавляющею осторожностью, опасаясь на практикѣ допустить тотъ произволъ въ изясненіи Библіи, какой характеризуетъ отношеніе къ Библіи протестантскихъ богослововъ. Эта чрезвычайная сдержанность, не дававшая толкователямъ постигать св. текстъ Библіи во всей его глубинѣ и широтѣ, по нашему мнѣнію, все-таки лучше, нежели та смѣлость, съ какою относится къ Библіи нашъ авторъ. Дѣло въ томъ, что смѣлое при мѣненіе рекомендуемыхъ имъ пріемовъ изясненія Библіи требуетъ умѣлыхъ рукъ; для малоопытныхъ же въ дѣлѣ истолкованія св. текста гораздо безопаснѣе строгое подчиненіе прямому смыслу библейскихъ повѣствованій. Требуется значительная доза тонкаго и глубокаго ума, изощреннаго притомъ опытомъ, чтобы толкователь могъ безбоязненно идти по тому пути, на который приглашаетъ вступить законоучителей нашъ авторъ при изясненіи библейскихъ повѣствованій. Выяснимъ это примѣромъ. Выше коротко обозначенное пониманіе того факта, что Ева перваго своего сына назвала Каиномъ (пріобрѣтеніемъ), а втораго Авелемъ (плачемъ), зиждется на авторитетѣ покойнаго автора „Записокъ на книга Бытія“, который говоритъ: „Каинъ произошелъ отъ Адама, напоеннаго, такъ сказать, свѣжнимъ ядомъ грѣха и былъ сыномъ надежды Авель родился отъ Адама,

съ продолженіемъ времени болѣе очищеннаго покаяніемъ и смиреніемъ себя подъ крѣпкую руку Божию и былъ сыномъ сокрушенія. Сіи различныя чувствованія родителей могли имѣть вліяніе на рожденіе, воспитаніе, образованіе дѣтей⁴. Итакъ преосв. Филаретъ причину различія въ характерѣ Каина и Авеля видитъ въ различіи духовнаго состоянія прародителей во время зачатія и чревоношенія этихъ первыхъ сыновей. И такая догадка его имѣетъ основаніе въ Библии. Что же касается грязныхъ сценъ семейной жизни въ домѣ прародителей, которыя рисуетъ фантазія нашего автора, для нихъ нѣтъ основанія ни въ сказаніи Моисея о Каинѣ и Авелѣ, ни гдѣ-либо въ Библии. Это нѣсколько сознаетъ и самъ авторъ; но онъ, руководимый выше указаннымъ педагогическимъ мотивомъ, находитъ не только возможнымъ, но и *нужнымъ* „объяснить отношеніе родителей къ воспитанію и образованію дѣтей“, такъ какъ „для дѣтей вовсе непонятно вліяніе чувства родителей на рожденіе“ (стр. 81). Но какія бы благія побужденія ни были, произвольно объяснять Библию не слѣдуетъ; для всякаго пониманія должно быть твердое основаніе. Гдѣ же таковое для нашего автора? Рекомендуетъ онъ въ подобныхъ случаяхъ руководиться параллельными мѣстами, духомъ Св. Писанія и общепринятымъ въ церкви пониманіемъ; но искомаго основанія нѣтъ ни въ параллельныхъ мѣстахъ, ни въ духѣ Св. Писанія, а пониманіе авторомъ разсматриваемой исторіи новое, несогласное съ общепринятымъ. Оказывается, что основаніемъ для автора указаннымъ образомъ понимать исторію о Каинѣ и Авелѣ послужила аналогія съ явленіями окружающей дѣйствительности. По отношенію же къ Библии это есть выводъ изъ очень общаго положенія,—что Адамъ и Ева по изгнаніи ихъ изъ рая были грѣшны. Но такое общее положеніе не говоритъ ничего ни о степени грѣховности, ни тѣмъ менѣе о тѣхъ конкретныхъ явленіяхъ, въ которыхъ выражалась она. Судя же по тому, что сила грѣха въ человѣческомъ родѣ постепенно росла и усиливалась,—въ людяхъ, близкихъ ко времени райской жизни, должно предполагать болѣе остатковъ первобытной нравственной свѣжести и чистоты. А если мы здѣсь еще припомнимъ отсутствіе въ патріархальное допотопное время тѣхъ жизненныхъ усложненій, которыя въ настоящее время представляютъ столько искушеній для нравственно-

сти людей; то будемъ имѣть всѣ основанія предполагать, что Адамъ и Ева могли только тѣмъ вліять на развитіе злаго нрава въ Каинѣ, что зачатіе и чревоношеніе его совершилось въ то время, когда они не имѣли еще той глубины нравственнаго самопознанія и напряженія, какою отличались въ послѣдствіи, будучи разочарованы въ своихъ спѣшныхъ надеждахъ поведеніемъ Каина. Да это наконецъ слѣдуетъ и съ точки зрѣнія какъ покойнаго автора „Записокъ на книгу Бытія“, такъ и о. М. И. Соколова; ибо ими предполагается, что Адамъ и Ева лишь до рожденія Каина были нравственно малоопытны; послѣ же того, какъ Каинъ своимъ поведеніемъ сталъ не оправдывать ихъ надеждъ, они перешли въ состояніе покаянія и сокрушенія. Значитъ, возрастаніе Каина очень скоро начало совершаться при благопріятномъ для добраго развитія его нравственномъ состояніи его родителей. Итакъ, что же? То, что правила могутъ быть и хороши, а исполнители—худы. Поэтому осторожность и строгая сдержанность при расширеніи прямаго смысла библейскихъ повѣствованій гораздо лучше и безопаснѣе, нежели самоувѣренная смѣлость.

Приведемъ еще примѣръ. Въ исторіи о Каинѣ и Авелѣ авторъ рѣшаетъ еще, между прочимъ, слѣдующій вопросъ: „какимъ образомъ Каинъ и Авель узнали отвѣтъ Божій“? По этому вопросу говорятъ обыкновенно двѣмъ: „у Авеля дымъ пошелъ къ небу, у Каина разстился по землѣ“, или: „Господь ниспослалъ огонь на жертву Авеля, на жертву Каина нѣтъ“, или еще: „Господь авиль нѣкоторымъ особеннымъ образомъ, что жертва Авеля Ему пріятна, жертва Каина—нѣтъ“. Эти объясненія, говоритъ авторъ, „чужды Библии и узаконяютъ наружный, чувственный отвѣтъ Бога на молитву людей. Справедливѣе смотрѣть на этотъ актъ служенія Богу примѣнительно къ нашему молитвенному состоянію и основному ученію объ этомъ божественнаго откровенія. Господь говорилъ о невидимомъ своемъ явленіи молящимся людямъ, что Онъ стоитъ у дверей сердца, что Онъ обитель сотворить въ сердцѣ человѣка. Мы получаемъ отвѣтъ Божій на нашу молитву въ исполненіи нашей просьбы, во внутреннемъ ощущеніи нашего сердца“. Поэтому авторъ такъ рѣшаетъ вышесказанный вопросъ: „Господь видѣлъ любовь Авеля къ Себѣ и людямъ, невидимо послалъ ему въ сердце милость и Авель былъ

радъ“. „Каинъ стоялъ на молитвѣ, но не считалъ себя грѣшникомъ“, и потому „Господь не порадовалъ Каина, и ему было тяжело. Онъ видѣлъ, какъ охотно и радостно молится Авель, позавидовалъ ему, и еще тяжелѣе стало на сердцѣ“ (стр. 81. 76—77). Мы съ своей стороны видимъ здѣсь не пониманіе авторомъ духа божественнаго откровенія, а опять — умничанье. Съ дѣтьми нужно говорить подѣтски. И въ этомъ случаѣ мы будемъ подражать дѣйствованію божественному. Авторъ забываетъ, что Господь говорилъ о молитвѣ Богу духомъ въ Новомъ Завѣтѣ; Ветхій же Завѣтъ есть время младенчества человѣчества и вслѣдствіе этого время господства сѣновности, внѣшности. Намъ думается, что для Каина и Авеля такъ же непонятенъ былъ бы отвѣтъ Божій, еслибы онъ данъ былъ чисто духовнымъ способомъ, какъ непонятно должно быть для дѣтей толкованіе автора. Что же касается причины гнѣва Каина на Авеля, о чемъ авторъ говоритъ здѣсь же, то напрасно онъ не воспользовался глубокою мыслию автора „Записокъ на книгу Бытія“, — что Каинъ, видя благоволеніе Божіе не къ себѣ, а къ Авелю, опасался быть лишеннымъ правъ первородства, важность которыхъ для него должна была быть извѣстною. Въ противномъ случаѣ убійство имъ брата будетъ мало понятно... Правоученіе изъ этого втораго примѣра остается тоже.

Въ заключеніе мы позволимъ себѣ сдѣлать замѣчаніе объ одномъ педагогическомъ совѣтѣ, который даетъ авторъ законоучителямъ народныхъ школъ въ третьей части своей статьи. „Третьимъ средствомъ для развитія религіозной жизни дитяти въ рукахъ учителя Закона Божія можетъ быть исповѣдь... Нельзя оправдать въ отношеніи дѣтей школьнаго возраста установившихся обычаевъ: 1) исповѣдывать ихъ только одинъ разъ въ годъ и 2) непременно въ великій постъ. Второй обычай для дѣтей рѣшительно неподотворенъ, п. ч. въ это время скопляется большое число взрослыхъ исповѣдниковъ и священникъ лишень возможности провести это дѣло съ желательными послѣдствіями. Въ установившемся обычаѣ приступать къ исповѣди и причащенію въ одно только время года и одновременно въ большомъ числѣ скрывается много неудобствъ. Чѣмъ скорѣе видоизмѣнится этотъ порядокъ, тѣмъ лучше. И конечно законоучителямъ нужно первымъ взяться за измѣненіе этого обычая.

Съ дѣтскаго возраста должно существовать живое убѣжденіе, что для кающагося грѣшника всегда открыты двери божественнаго милосердія, и служитель Божій всегда готовъ съ словомъ утѣшенія, совѣта, прощенія отъ Господа. Желая, чтобы школа повліяла въ отношеніи плодотворности исповѣди, мы на первый разъ рѣшаемся предложить учителю Закона Божіа привести своихъ учениковъ на исповѣдь тогда, когда мало или вовсе нѣтъ взрослыхъ исповѣдниковъ. Сроками для исповѣди могутъ быть: среднія недѣли Великаго поста, весь Рождественскій и Петровъ посты, наконецъ всякая удобная недѣля въ году⁴. Въ основѣ этихъ разсужденій автора есть доля правды. Но онъ забываетъ о слѣдующемъ: съ дѣтскаго возраста вкореняя убѣжденіе, „что для кающагося грѣшника всегда открыты двери божественнаго милосердія“, въ то же время должно заботиться еще и о томъ, чтобы съ дѣтскаго же возраста приучать христіанина жить по уставамъ церкви. А для этого слѣдуетъ приучать дѣтей, чтобы они жили по установившимся въ православной русской церкви порядкамъ христіанской жизни. Поэтому еще возможно дозволить исповѣдь, вмѣсто великаго поста, въ другой какой-либо постъ, особенно же Рождественскій. Но безразлично „во всякую удобную недѣлю въ году“ призывать дѣтей къ исповѣди, — это ужъ не только умничанье, но и антипедагогичное либеральничанье. Если такъ относиться къ исповѣди, то почему потомъ не внушать дѣтямъ, что молитву Богъ всегда слышитъ и что поэтому не непременно слѣдуетъ молиться утромъ и вечеромъ и т. д.? Отъ чего не развивать подобнаго же либеральнаго взгляда и на твердо установившееся время постовъ? Это вопервыхъ. Вторыхъ, авторъ, высказывая свой взглядъ, смотритъ на дѣло съ точки зрѣнія внѣшнихъ удобствъ и опускаетъ изъ виду внутреннія. Безразличное время въ году, призваться, мало располагаетъ къ покаянію и сокрушенію о грѣхахъ. Можно здѣсь припомнить изреченіе Спасителя: „могутъ ли печалиться сыны чертога брачнаго, пока съ ними женихъ? Но прійдутъ дни, когда отнимется у нихъ женихъ, и тогда будутъ поститься“⁴. Положимъ, и это не хорошо, что весь годъ, за исключеніемъ постовъ, иной проводитъ, какъ время брачнаго пира. Но и это не складно было бы, еслибы кто понурилъ очи свои въ то время, когда

всѣ окружающіе его имѣютъ, по крайней мѣрѣ, обычное выраженіе лица. Это не только не ладно, но и трудно, потому что каждый отдѣльный, а тѣмъ болѣе ребенокъ, необходимо отражаетъ на себѣ нравственное настроеніе общества, среди котораго онъ живетъ. Поэтому-то напротивъ, во время великаго поста и взрослыхъ и дѣтей, особенно въ крестьянскомъ быту, все невольно располагаетъ къ покаянію и сокрушенію о грѣхахъ: и скромный постный столъ, и печальный благовѣстъ церковный, и покаянное богослуженіе, и общее нравственное настроеніе.

Z.

ПОЭМА ВИКТОРА ГЮГО

„ПАПА“.

Le Pape. Par *Victor Hugo*. Paris, 1878.

Недавно появившаяся поэма Виктора Гюго: „Папа“ есть рядъ картинъ, имѣющихъ форму діалоговъ или монологовъ и раздѣленныхъ на двѣ сцены. Первая,—подъ названіемъ „Сонъ“,—наполняетъ всю книгу; вторая,—подъ названіемъ „Пробужденіе“,—состоитъ изъ одного неполнаго стиха. Главное дѣйствующее лицо есть папа,—Пій IX, Левъ XIII или какой угодно другой. Папа засыпаетъ въ своей комнатѣ въ Ватиканѣ. Съ неба, усѣяннаго звѣздами, раздается гимнъ весьма мрачнаго характера въ честь сновидѣній; въ этомъ гимнѣ сонъ называется неяснымъ откровеніемъ, въ которомъ человѣкъ разбираетъ темную страницу, которая называется жизнью. Входятъ короли; папа видитъ въ нихъ только людей, не признаетъ ихъ могущества, отказывается царствовать подобно имъ и хочетъ дѣлать только одно дѣло,—любить. Затѣмъ на порогѣ Ватикана онъ объявляетъ *inibi et orbi*, что покидаетъ свой дворецъ, свою тиару, туфлю и свои сокровища, чтобы „странствовать подобно Иисусу, божественному нищему“. Онъ входитъ въ Восточный Синодъ (*Synode d'Orient*) и скандализуетъ патріарха и епископовъ, съ не-

годованіемъ укоряя ихъ въ роскоши, въ сердечной грубости, въ матеріализмѣ ихъ культа и въ чрезмѣрной надменности. Пришедши на чердакъ въ жилище бѣдняка, онъ обращаетъ его къ религіи, отдавъ ему всѣ деньги изъ своего кошелька. Онъ обращается къ толпамъ народа, призывая къ себѣ всѣхъ несчастныхъ, всѣхъ страждущихъ, всѣхъ отверженныхъ; на вопросъ прохожаго: „что ты здѣсь дѣлаешь, старикъ?“ онъ отвѣчаетъ: „собираю сокровища“. Оставшись одинъ, онъ размышляетъ о томъ, какъ неразуменъ догматъ о непогрѣшимости. Онъ сожалѣетъ о стриженныхъ овцахъ, проходящихъ мимо его, которыя дрожатъ отъ холоднаго вечерняго вѣтра. Онъ видитъ постройку церкви и—когда архіепископъ совѣтуетъ, чтобы постройка была исполнена со всевозможною роскошью, папа прибавляетъ: „и помѣстите тамъ ложа для бѣдняковъ въ зимнее время“. Передъ кормилицей онъ задумывается о тайнѣ материнства и кормленія новорожденныхъ и рассказываетъ въ прекрасныхъ стихахъ драматическую исторію. Послѣ этого онъ становится между двумя арміями на полѣ битвы; онъ доказываетъ солдатамъ ихъ неразуміе и закликаетъ ихъ любить другъ друга. Затѣмъ онъ становится между сражающимися въ гражданской войнѣ и старается успокоить рабочихъ и поселянъ. Но никто его не слушаетъ. Потомъ онъ говоритъ самъ съ собою. Изложивши теорію прогресса, онъ произноситъ неясные афоризмы подъ названіемъ проклятій и благословеній. Но лицо его снова проясняется и улыбается при видѣ малаго дитяти, и онъ благословляетъ новорожденныхъ съ радостнымъ и нѣжнымъ чувствомъ. Затѣмъ видъ эшафота изумляетъ его, смущаетъ и заставляетъ съ энергіей отвергать смертную казнь. Наконецъ онъ входитъ въ Іерусалимъ, гдѣ хочетъ отнынѣ основать свое мѣстопробываніе вблизи Голгофы. Послѣ этой послѣдней картины папа пробуждается, находитъ себя утромъ въ комнатѣ Ватикана и восклицаетъ: „какой ужасный сонъ я видѣлъ!“

Это резюме поэмы показываетъ намъ ея мысль и планъ. Подъ прозрачнымъ покровомъ вымысла В. Гюго хочетъ показать намъ, каково могло бы быть, каково должно быть, по его мнѣнію, папство. Онъ назначаетъ намѣстнику Христа роль примирителя и заставляетъ его играть эту роль въ различныхъ обстоятельствахъ. Впрочемъ на связь, соединяющую эти различ-

ныя обстоятельства, и на порядок, въ какомъ они слѣдуютъ другъ за другомъ; поэтъ не обращаетъ никакого вниманія. Точно также онъ не позаботился о томъ, чтобы создать живую фигуру, живой характеръ и заставить созданный имъ образъ ходить по твердой землѣ, дѣйствовать на исторической почвѣ. Произведеніе это отличается вялостію и расплывающею неопредѣленностію. Ни одного лица, ни одного происшествія съ твердыми контурами. Говоря правду, всѣ происшествія служатъ здѣсь лишь предлогомъ къ деламациі. Папа Викторъ Гюго говоритъ много, рѣчь его многословна, пространна и высокопарна; но онъ вовсе не дѣйствуетъ; вы не чувствуете въ немъ никакой жизни.

Достоинно замѣчанія то обстоятельство, что по мѣрѣ того, какъ вдохновеніе В. Гюго получаетъ болѣе спокойный характеръ, оно очищается въ своемъ источникѣ. Кромѣ нѣсколькихъ неблагоприятныхъ и несправедливыхъ выходовъ противъ богатыхъ, разбираемое произведеніе отличается вообще здравымъ міровоззрѣніемъ. Этого нельзя сказать о всѣхъ произведеніяхъ поэта, въ особенности о тѣхъ, которыя явились въ послѣдніе несчастные годы подѣ владычествомъ второй имперіи, каковы: „William Shakespeare“, *Chansons des rues et des bois* и „L'Homme qui rit“. Въ поэмѣ „Папа“ поэтъ дышетъ повидимому атмосферой болѣе свѣжей, ясной и иногда чрезвычайно спокойной. Здѣсь все согласіе, миръ, любовь подѣ голубымъ небомъ. Идея поэмы заключается въ словахъ, съ которыми папа обращается къ епископамъ:

O mes freres, aimons, aimons, aimons, aimons!

(О братья мои, будемъ любить, любить, любить, любить)! Сущность поэмы выражается также въ словахъ, которыя папа произноситъ, входя въ Іерусалимъ: „Ненависть есть вѣтеръ бурный и заразительный; любите, любите, любите, любите, будьте братьями!“! Даже за несчастнымъ угнетеннымъ папа не признаетъ права возмущаться и подымать оружіе. Это замѣчательно, если припомнить прославленіе бунта въ романѣ того же В. Гюго: „Misérables“.

Итакъ Викторъ Гюго отвергаетъ теорію мятежъ, и извѣстно, что то, что высказано относительно этого предмета въ поэмѣ,

поэтъ съ нѣкотораго времени непрестанно говоритъ и повторяетъ при всякомъ удобномъ случаѣ. Приятно видѣть, какъ этотъ старецъ, увѣнчанный долголѣтіемъ и славой, посвящаетъ послѣдніе годы своей жизни этому дѣлу успокоенія, этой проповѣди любви и мира. Должно благодарить его за то, что онъ публично произноситъ такіа рѣчи, заставляетъ толпу рукоплескать имъ и пользуется своей огромной популярностью только для того, чтобы успокоить умы и сердца. Безъ сомнѣнія должно сознаться, что если эти рѣчи искренни, то онѣ не всегда довольно естественны. Желательно было бы видѣть больше простоты, меньше напыщенности, меньше стремленія рисоваться и меньше лести при обращеніи къ французскому народу. Но должно взять во вниманіе то, что этотъ тонъ оракула слишкомъ уже сроднился съ В. Гюго, такъ что онъ не можетъ отъ него отрѣшиться, и что, если онъ не сходитъ съ священнаго треножника, то въ этомъ болѣе виноваты его льстивые обожатели, чѣмъ онъ самъ. По-крайней-мѣрѣ теперь поэтъ уже не бросаетъ ни въ кого анаемой.

Всего замѣчательнѣе въ разбираемомъ произведеніи В. Гюго идея, на которой оно построено. Безъ сомнѣнія, по случаю смерти Пія IX В. Гюго спросилъ самого себя, каковъ долженъ быть образцовый папа, какое поведеніе онъ долженъ имѣть или, лучше сказать, какія рѣчи долженъ вести въ виду управляющихъ обществомъ силъ, въ виду дѣйствительныхъ фактовъ и существующихъ общественныхъ бѣдствій. Поэтъ даетъ намъ здѣсь свой идеаль первосвященника, какъ онъ далъ намъ въ романѣ „Misérables“ свой идеаль духовнаго пастыря въ лицѣ монсеньора Миреля.

Но замѣчательно, что хотя поэтъ безъ сомнѣнія отнюдь не очарованъ католицизмомъ, однако упомянутый идеаль еще слишкомъ проникнутъ именно католицизмомъ. И прежде всего должно сказать, что В. Гюго принимаетъ безъ всякой критики и противорѣчія существующія понятія о священникѣ и первосвященникѣ.

Народъ, который трудится и грѣшитъ; клиръ, который молится и своею молитвой освящаетъ трудъ и искупаетъ грѣхи народа и который всецѣло резюмируется и олицетворяется въ одномъ человѣкѣ, именно въ папѣ, — вотъ католическая идея о

мірѣ. Этой идеи отнюдь не отвергаетъ В. Гюго. Послушаемъ что говорить папа въ разбираемой повѣсти:

„О вы, живущіе на землѣ, вы, работники всемірнаго дѣла! работайте; пусть сверкаетъ искрами вѣчная наковальня; будьте чисты, будьте кротки, будьте правдивы, будьте добры. Наклонимся всѣ надъ великой священной работой. Мы, священники, будемъ молиться. О если бы наша молитва,—эта любовь исшедшая изъ насъ, могла просвѣтить васъ!“

Папа В. Гюго, подобно папѣ Ватикана, есть намѣстникъ І. Христа, Его помощникъ, продолжающій Его дѣло, исполняющій подобно Ему подвигъ искупленія. „Придите къ Иисусу“ говоритъ всякій истинный проповѣдникъ и толкователь Евангелія. Папа же у В. Гюго говоритъ такъ: „Придите ко мнѣ всѣ трепещущіе, страдающіе, утомленные, пресмыкающіеся, истекающіе кровью, плачущіе, осужденные, побѣжденные, нищіе, неизлѣчимые; придите, придите, придите, придите, несчастные!“

И далѣе:

„О вы, неимѣющіе ничего, отдайте мнѣ все! Придите, всѣ несчастные, нагіе, окровавленные, раненные, изнуренные отчаяніемъ и всевозможными муками; принесите мнѣ ваши скорби, принесите мнѣ ваши язвы, чтобы я къ вашей тѣмѣ примѣшалъ немного свѣта и т. д.

Итакъ папа занимаетъ положеніе единственное, исключительное. Говоря правду, онъ принадлежитъ къ совершенно иному виду существъ, чѣмъ прочіе вѣрующіе, которые рядомъ съ нимъ суть болѣе міряне, чѣмъ вѣрующіе. Демаркаціонная линія остается рѣзко намѣченною. Точно также въ своемъ проектѣ церковной реформы *in capite et membris* В. Гюго и не подумалъ упомянуть о бракѣ священниковъ. Нельзя было бы понять и представить себѣ епископа Мирреля въ романѣ *Miserables* супругомъ и отцомъ семейства; точно также нельзя представить себѣ таковымъ и папу въ новомъ сочиненіи В. Гюго. Для нашего поэта папа „есть всеобщій, будучи одинокимъ“ (*il est l'universel, étant le solitaire*). Папа В. Гюго есть мистическій аскетъ, святой, облеченный въ грубую власяницу, который странствуетъ по свѣту, помогая несчастнымъ, укоряя сильныхъ и богатыхъ, и затѣмъ удаляется къ Святому Гробу, чтобы тамъ вести жизнь анахорета. Фиванская пустыня въ IV вѣкѣ имѣла подобныхъ

отшельниковъ, и нашъ XIX вѣкъ слушалъ проповѣди подобныхъ теофилантроповъ. Съ одной стороны папа Викторъ Гюго соприкасается съ св. Антоніемъ, съ другой напоминаетъ Ламенне (Lamennais). Вообще же говоря это—созданіе чистокатолическое.

Тоже можно сказать и объ ученіи, которое онъ проповѣдуетъ въ тѣ рѣдкія минуты, когда онъ не декламируетъ на манеръ выше-упомянутаго знаменитаго аббата Ламенне. Ученіе это также—католическое. Не будемъ останавливаться на томъ фактѣ, что единственное обращеніе, которое совершаетъ папа, достигнуто помощію кошелька; оставимъ также въ сторонѣ ту странную сцену, гдѣ папа довершаетъ изумленіе отповъ восточнаго Синода, говоря имъ: „Благословлять небо хорошо, *благословить преисподнюю* лучше“. Эта мысль впрочемъ принадлежитъ исключительно самому В. Гюго и не относится ни къ какой теологіи, точно также какъ и стихи, въ которыхъ поэтъ слѣдующимъ образомъ опредѣляетъ то, что онъ разумѣетъ подъ преисподней.... „То-есть благослови, священникъ, бѣдствія. Благослови слезы, сердца искреннія, но запятнанныя порокомъ, въ которыхъ добро борется со зломъ... Благослови смиренный скорбный духъ и бѣдную утомленную душу“... Что собственно принадлежитъ католицизму, такъ это—постоянно высказываемая въ поэмѣ мысль объ удовлетвореніи за грѣхи, совершаемомъ уже здѣсь на землѣ чрезъ страданія, переносимыя людьми,—идея о чистилищѣ особаго рода, которому подвергаются преимущественно бѣдняки уже въ этомъ мірѣ. Папа обращается къ бѣднымъ съ слѣдующими словами: „ваша участь хороша, она самая блестящая; сколько бы богатый ни дѣлалъ добра, какъ бы онъ ни былъ мудръ и справедливъ, но всякій, ходящій босыми ногами, болѣе приближается къ Богу“. По этой теоріи, имѣющей мало общаго съ истинной нравственностію,—съ чѣмъ согласится всякій,—страданіе, которое мы вынесли на землѣ, будетъ для насъ такъ-сказать паспортомъ для входа на небо. В. Гюго не видитъ въ І. Христѣ искупителя, единственную умиловительную жертву за грѣхи людей. Онъ есть только великій человѣколюбецъ (philanthrope), мститель за непризнанныя права и угнетенную совѣсть людей. Вотъ почему папа такъ-сказать покрываетъ І. Христа и можетъ его замѣнить: этотъ Человѣколюбецъ есть не болѣе, какъ глава школы, который можетъ послѣ своей смерти оставить

другихъ свое преехство. Впрочемъ иногда Онъ является чѣмъ-то бѣльшимъ. Папа называетъ Его иногда такими именами, которыя можно принять безъ измѣненія. Такъ онъ говоритъ о Христѣ: „Тотъ, который даетъ видѣть здѣсь на землѣ всю полноту Божества, которая содержится въ человѣкѣ“⁴. Одно изъ его сновидѣній оканчивается слѣдующими прекрасными стихами: „Когда я, задумавшись, созерцалъ печальные народы въ ихъ страданіи, вдругъ мнѣ показалось, что я вижу надъ ними тѣнь благословляющей руки: мнѣ показалось, что я чувствую близость какого-то помощника, и я увидѣлъ лучъ надъ несчастнымъ человѣкомъ, и я поднялъ глаза къ небу и замѣтилъ тамъ въ вышинѣ великаго таинственнаго странника—Исуса“.

Въ драмѣ, которая не такъ давно передѣлана изъ романа В. Гюго „Misérables“ и представленіе которой привлекало въ театрѣ парижское населеніе, наибольшее сочувствіе возбудила повидимому личность епископа Мирьелла. Въ сущности это идеальное совершеннаго епископа для большинства французовъ. Если бы новое произведеніе В. Гюго имѣло форму истинно драматическую и было представлено на сценѣ, то несомнѣнно, что сентиментальныя тирады, которыми оно наполнено, были бы покрыты рукоплесканіями. Въ глазахъ многихъ французовъ папа Виктора Гюго былъ бы образцовымъ папой. Образецъ этотъ впрочемъ весьма фантастическій; это вполнѣ химерическое созданіе поэта, которое быстро исчезло бы, какъ только какой-нибудь наивный человѣкъ,—Левъ XIII или его преемникъ,—вздумалъ бы вдохновиться его образомъ дѣйствій. Онъ былъ бы тотчасъ же изгнанъ изъ Рима и оплеванъ своими кардиналами. Затѣмъ, если бы онъ не имѣлъ болѣе энергіи и твердости, чѣмъ папа въ поэмѣ В. Гюго, то роль этого утописта была бы окончена. Онъ долженъ былъ бы окончить дни свои въ какой-нибудь пустынѣ, окруженный можетъ-быть небольшимъ числомъ своихъ приверженцевъ. Это—человѣкъ не такой комплекціи, чтобы реформировать католическую церковь, если только вообще можно ее реформировать. Предположимъ самое лучшее. Допустимъ, что этотъ папа будетъ занимать свой престолъ въ теченіе всей своей жизни. Предположимъ, что онъ передастъ своему клиру

нѣкоторую долю своей кротости, своей всеобъемлющей любви. Допустимъ наконецъ, что онъ уничтожитъ нѣкоторыя злоупотребленія въ культѣ католической церкви; ибо именно этимъ ограничиваются его реформы въ позѣ В. Гюго. Во всякомъ случаѣ онъ не въ состояніи будетъ поручиться за своего преемника. Отдѣльная личность не можетъ служить доказательствомъ въ пользу цѣлой системы, и самый лучший папа не можетъ заставить оправдать идею папства. Должна быть отвергнута самая эта идея, также какъ и идея сацердотализма (т.-е. исключительнаго положенія священниковъ), которую идея папства достойнымъ образомъ завершаетъ. В. Гюго не правъ именно потому, что онъ принимаетъ эти идеи безъ всякой критики. Онъ старается обновить, украсить и очистить тѣ идолы, которые должно было бы совсѣмъ низвергнуть. Обаяніе системы сближаетъ его также какъ и многихъ другихъ. Онъ хорошо видитъ ея вопіющія злоупотребленія, ея губительныя слѣдствія, но не видитъ внутренняго ея порока. Это—недостатокъ общій очень многимъ умамъ, которые были воспитаны въ католицизмъ и которые впоследствии отвергли его, но все-таки отъ него не освободились. Французы до такой степени пропитаны католицизмомъ, что эта система сдѣлалась для нихъ необходимой формою религіи; такъ что когда они начинаютъ чувствовать отвращеніе къ дѣйствительному католицизму, то всѣ ихъ усилія не приводятъ ни къ какому доброму результату и скорѣе доводятъ до атеизма, чѣмъ до попытки возсоздать идеальнѣйшій католицизмъ.

С Л О В О

ВЪ ДЕНЬ ВОСШЕСТВІЯ НА ПРЕСТОЛЪ БЛАГОЧЕСТИВѢЙШАГО ГОСУДАРЯ ИМПЕРАТОРА АЛЕКСАНДРА НИКОЛАЕВИЧА.

О НАЧАЛАХЪ ХРИСТІАНСКАГО ВОСПИТАНІЯ *).

Будите вы совершенны, якоже Отецъ вашъ небесный совершенъ есть. (Матѳ. 5, 48).

Благочестивѣйшій Государь нашъ въ послѣднее пребываніе свое въ Москвѣ призывалъ всѣхъ насъ къ содѣйствію, „чтобъ остановить заблуждающуюся молодежь на томъ пагубномъ пути, на который люди неблагонадежные стараются ее завлечь“.

Этотъ милостивый призывъ есть знаменательная историческая черта нашего времени. Исторія отдастъ справедливость всликимъ преобразованиямъ, совершеннымъ Александромъ II въ нашемъ отечествѣ, но она также отмѣтитъ и то, что великій Преобразователь скорбѣлъ о неспособности многихъ изъ нелишенныхъ образованія молодыхъ людей Его времени понять Его великія предначертанія для блага отечества. Исторія отмѣтитъ Его вѣрный, глубокій взглядъ на умственное и нравственное состояніе нашей современной молодежи: Онъ находитъ наилучшій способъ вразумленія ея не въ преслѣдованіи со стороны вла-

*) Произнесено въ Моск. Успенскомъ соборѣ преосвящ. Амвросіемъ, еп. Дмитровскимъ.

сти, не въ карахъ правосудія, а въ средствахъ разумнаго убѣжденія. Ему жаль нашу даровитую, горячую русскую молодежь, сбиваемую съ пути, и Онъ хочетъ облегчить ея виновность, признавая ее во всеуслышаніе жертвой людей неблагонамѣренныхъ. Онъ призываетъ родителей, наставниковъ, воспитателей, писателей и всѣхъ гражданъ русской земли спасти отъ увлеченій нашу заблуждающуюся молодежь, такъ какъ въ ней гибнутъ молодыя силы столь нужныя для блага и преуспѣянія нашего отечества, нынѣ поставленнаго на путь всесторонняго развитія и преуспѣянія.

Чѣмъ же мы можемъ и должны отозваться на это истинно-отеческое слово великаго Государа нашего? Заботливою и усердною дѣятельностью по данному намъ указанію.

Въ рукахъ истинно-просвѣщенныхъ и опытныхъ руководителей много способовъ дѣйствовать на молодыхъ людей, но главный способъ, безъ котораго всѣ остальные безсильны, есть безъ сомнѣнія воспитаніе. Здравое воспитаніе поставитъ на прямую дорогу дѣтей и отроковъ, изъ которыхъ молодежь выходитъ. Вѣрныя сужденія о воспитаніи и счастливые опыты его вразумятъ и многихъ юношей по самому возрасту своему еще способныхъ перевоспитать или довоспитать себя. Изъ юношества здраво воспитаннаго явятся новые отцы и матери на смѣну тѣхъ, которые неисправимы и старѣютъ въ своихъ заблужденіяхъ, поддерживаемыхъ пороками.

Печальные опыты послѣдняго времени убѣдили насъ, что намъ необходимо озаботиться установленіемъ здоровыхъ и единообразныхъ началъ воспитанія. Начала воспитанія ложныя искажаютъ и развращаютъ народъ; начала разнообразныя и противорѣчивыя раздѣляютъ и разлагаютъ его, лишая его цѣлости, единомыслія и единодушія. Но какъ намъ согласиться въ началахъ и основныхъ приемахъ воспитанія? Невообразимая, ни въ одномъ народѣ невиданная рознь въ возрѣвіяхъ и сужденіяхъ губитъ всякое наше отечественное дѣло и приводитъ въ отчаяніе самыхъ благонамѣренныхъ и здравомыслящихъ русскихъ людей. Мы боимся, что наши люди науки и объ этомъ неотложномъ вопросѣ на много лѣтъ поднимутъ пренія безъ надежды соглашенія. А время уходитъ, молодежь наша не перестаетъ быть жертвою людей неблагонадежныхъ.

Что же намъ дѣлать? Одно спасеніе—обратиться къ просвѣщеннымъ семействамъ, сохранившимъ еще, болѣе или менѣе, христіанское настроеніе и знающимъ по опыту благотворность христіанскихъ началъ воспитанія. Пусть они, эти христіанскія избранныя семейства, возвысятъ свой голосъ за дѣтей русской земли; покажутъ у себя примѣръ какъ истинно-христіанскаго воспитанія дѣтей, такъ и огражденія ихъ отъ вліянія пишущихъ и преподающихъ лжеучителей, губящихъ наше отечество; ихъ голосъ поддержитъ тысячи семей живущихъ безъ образованія въ простотѣ вѣры и также страдающихъ отъ развращенія своихъ дѣтей духомъ времени; ихъ голосъ поддержитъ весь народъ русскій, уже чувствующій тяжкія послѣдствія современнаго развращенія нравовъ, но, по милости Божіей, еще живущій духомъ вѣры и благодати Христовой.

Но здѣсь чрезвычайно важно одно условіе, именно: чтобы просвѣщенныя христіанскія семейства имѣли *сами* разумное, сознательное и твердое убѣжденіе, что *христіанскія начала воспитанія суть единственно верныя и надежныя*. Они должны быть вооружены яснымъ пониманіемъ достоинства хранимыхъ ими началъ противъ нападеній нашихъ современныхъ философовъ. На нихъ посыплются (какъ и прежде это было, когда насъ еще только совращали съ пути) замѣчанія, что правила и приемы христіанскаго воспитанія, дѣйствовавшіе у насъ въ теченіе тысячи лѣтъ, пропитаны буквализмомъ, мертвою обрядностью, лишены разумныхъ (раціональных) началъ, и не даютъ дѣтямъ надлежащаго развитія, лишаютъ ихъ свободы мысли, порождаютъ одностороннихъ аскетовъ, отличающихся духомъ нетерпимости, и пр.

Въ отвѣтъ на это родители-христіане могутъ противопоставлять не только собственный опытъ сердца и жизни, но и прямые доказательства, что христіанская буква и обрядность имѣютъ глубочайшій смыслъ, что христіанскіе приемы воспитанія имѣютъ въ своемъ основаніи глубочайшія раціональныя начала, которыхъ искали, но до которыхъ не могли домыслиться истинные философы древности, и которыхъ не понимаютъ только лжефилософы нашего времени.

Постараемся объяснить это. Но и здѣсь представляется затрудненіе; предметъ отвлеченный; нужно нѣкоторое напряженіе

мысли: а мыслить крѣпко и самостоятельно мы не привыкли. Отъ того, скажемъ къ слову, мы и дѣлаемся легкою добычей всякаго лжеученія и попадаемъ въ руки всякому заѣзжему проповѣднику.

Наши новые философы не видятъ или не хотятъ видѣть, что христіанство есть не только божественное откровеніе, но и совершеннѣйшая философія. Еще за полторы тысячи лѣтъ говорили люди мыслящіе, что „душа человѣческая отъ природы христіанка“. Христіанство принимаетъ человѣка какъ онъ есть, съ его природой, свойствами, законами мышленія и дѣятельности, и по этимъ именно законамъ его воспитываетъ для временной и вѣчной жизни, исправляя худое, восполняя недостающее. Оно не прививаетъ къ человѣку ничего несводственнаго его природѣ, не даетъ ему иного назначенія, не употребляетъ средствъ произвольныхъ, не вызываемыхъ существомъ необходимою. Поэтому начала и приемы христіанскаго воспитанія суть прежде всего начала философскія, то-есть требуемая природой человѣка; потомъ христіанскія, то-есть сообщающія нашей природѣ то, чего ей недостаетъ въ ея настоящемъ состояніи.

Что такое воспитаніе?

Въ обширномъ смыслѣ, воспитаніе есть постепенное возведеніе живаго существа къ возможной для него полнотѣ совершенства и благосостоянія, чрезъ правильное развитіе его силъ и способностей. Изъ этого общаго понятія видно, что для правильнаго воспитанія человѣка, какъ и всякаго живаго существа, требуется, во-первыхъ, ясное понятіе о совершенствѣ, которое для него желается, во-вторыхъ, о средствахъ наиболѣе вѣрныхъ для достиженія совершенства, наконецъ, въ третьихъ, о плодахъ развитія или ожидаемомъ благосостояніи воспитанника.

Всѣ эти условія воспитанія существенно необходимы. Безъ яснаго понятія о человѣческомъ совершенствѣ воспитаніе пойдетъ по способу хожденія слѣпыхъ—ощупью; безъ увѣренности въ средствахъ—съ колебаніями, нерѣшительностію и робостію; безъ понятія объ истинномъ благосостояніи воспитанника воспитаніе пойдетъ не для его блага, а въ удовлетвореніе только предположеній и мечтаній родителей, или въ исполненіе любимой теоріи воспитателей.

Первое условіе или понятіе о совершенствѣ человѣческомъ иначе называется идеаломъ или первообразомъ человѣческаго совершенства. Недавно еще у насъ была проповѣдуема теорія воспитанія безъ всякихъ идеаловъ и предвзятыхъ понятій о совершенствѣ, но скоро дѣти возрастающія подъ руководствомъ только своей природы показали въ себѣ развитыми наиболѣе ея недостатки, и отличались преимущественно пороками. Сознались современные мыслители въ необходимости идеаловъ, и растерялись въ исканіи ихъ.

Подъ вліяніемъ матеріалистическимъ понятій, что религія есть собраніе суевѣрій, а нравственность — совокупность безсодержательныхъ правилъ и обычаевъ, и что истинное совершенство человѣка состоитъ только въ знаніи, — новые мыслители усиленно, не давая опомниться, гонять нашихъ юношей и дѣвицъ къ многознанію, воображая въ будущемъ наше отечество въ блескѣ научнаго образованія и всевозможныхъ усовершенствованій. Знанія распространяются; спеціальности размножаются до безконечности; число специалистовъ даровитыхъ и бездарныхъ, свѣдущихъ и несвѣдущихъ, увеличивается съ каждымъ днемъ: но вмѣстѣ съ ними умножается и число людей, у которыхъ видимо не обработано сердце; щекотливость самолюбія замѣняетъ чувство чести и человѣческаго достоинства; страсти не сдержаны: своеволіе не обуздано. Ясно, что въ нихъ не воспитаны дѣльны обширныя стороны души человѣческой; природа даетъ себя знать. Стало-быть идеаль не полонъ.

Понявъ эту односторонность, стали налегать на развитіе чувства красоты, на художественное образованіе, полагая, что полюбивъ прекрасное человѣкъ и самъ сдѣлается прекраснымъ. И эта надежда не оправдывается. Опытъ показалъ, что и любя прекрасное человѣкъ самъ можетъ быть безобразіе собственныхъ своихъ произведеній. Здѣсь не досмотрѣно одно важное обстоятельство, что сдѣлать самого человѣка прекраснымъ такъ же трудно, какъ образовать изъ куска крѣпкаго мрамора прекрасную статую.

Нашли еще идеалы — въ великихъ характерахъ, созданныхъ фантазіей драматурговъ и другихъ поэтовъ, и въ историческихъ личностяхъ новаго и стараго времени. Но, вопервыхъ, надо во-

спитывать цѣлые народы, а произведенія поэтовъ и великіе люди исторіи, вопреки всѣмъ усиліямъ любителей просвѣщенія, народнымъ массамъ много если будутъ извѣстны только по именамъ. Наука дорога, а имъ въ пору добывать себѣ насущный хлѣбъ. Далѣе, не у всякаго человѣка достанетъ силъ на великое: что же дѣлать людямъ обладающимъ малою долей силъ и талантовъ? Наконецъ во всѣхъ великихъ личностяхъ, историческихъ и вымышленныхъ, есть односторонности и недостатки: подражаніе полное повторитъ въ подражателяхъ недостатки образцовъ, а забота объ избѣжаніи ихъ недостатковъ подорветъ въ подражателяхъ благоговѣніе къ нимъ. Въ послѣднемъ же развитіи этой теоріи будетъ созданіе новой языческой миѳологии, съ преступными героями и безнравственными богами.

Гдѣ же идеалъ истинный, объемлющій всю природу человѣка во всей полнотѣ и въ нескончаемомъ ея развитіи, всѣмъ близкій и для всѣхъ доступный, легко познаваемый, дающій слабому малое, сильному великое, достолюбезный, всѣхъ къ себѣ влекущій и всѣхъ удовлетворяющій? Такой идеалъ одинъ,—это Богъ христіанскій: *Будите вы совершенны, якоже Отецъ вашъ небесный совершенъ есть.* Ему-то, несозданному, обрадовался, когда услышалъ благовѣстіе о Немъ, испробовавшій всѣ созданные идеалы древній міръ языческій или—что тоже—міръ философскій. Но такъ какъ человѣкъ поврежденный во всѣхъ основахъ своей природы не могъ самъ собою возвыситься къ Богу невидимому и войти въ общеніе съ Нимъ, то Богъ послалъ въ міръ во плоти Сына Своего единороднаго (Гал. 4, 4), который зовется: *Приидите ко Мнѣ вси* (Матѳ. 11, 28), *видѣмый Мене видѣ Отца* (Іоанн. 14, 9). И вотъ Онъ представляется намъ и нынѣ стоящимъ предъ новыми врагами Своими какъ стоялъ нѣкогда предъ Іудеями и вопрошающимъ: много добрыхъ дѣлъ показалъ Я вамъ отъ Отца Моего: за которое изъ нихъ хотите побить Меня камнями? (Іоанн. 10, 32). Только гордость фарисейская и самообольщеніе эллинское могутъ отрицать всесовершеннѣйшія свойства этого идеала и родство Его съ душою человѣка. Укажите въ человѣкѣ самое высшее требованіе природы, которое бы въ Немъ не находило удовлетворенія; вообразите самое высшее совершенство, котораго бы въ Немъ не было. Онъ есть

сама истина, любовь, благость, чистота, правда, безкорыстіе, самоотверженіе, трудолюбіе, терпѣніе, мужество,—но кто исчислитъ всѣ Его совершенства? Развѣ то въ Немъ не по духу нашего вѣка, что въ Немъ нѣтъ страстей, которыми бы мы могла себя оправдывать и Онъ не потворствуетъ имъ, что Онъ *беззаконія не сотвори, ниже обрѣтется лѣсть въ устѣхъ Его.* (Ис. 53, 9).

Къ Нему приводятъ, предъ Него ставятъ христіанскіе родители своихъ дѣтей въ томъ священномъ училищѣ, которое называется Церковію. Здѣсь воспитаніе идетъ по всѣмъ законамъ человѣческаго развитія. Сначала чрезъ чувства—посредствомъ впечатлѣній. Какъ красоты природы въ главныхъ чертахъ человѣкъ узнаетъ и начинаетъ любить раньше всякой науки, знакомясь съ нею посредствомъ простаго созерцанія и опытовъ дѣтства, такъ и въ Церкви пріобрѣтаются первыя представленія о Богѣ, самыя раннія и наиболѣе важныя въ жизни человѣка, чрезъ созерцаніе изображеній, дѣйствій, символовъ, указывающихъ на міръ духовный. Мать, предметъ всей любви и нѣжности дитяти, стоитъ съ благоговѣйнымъ выраженіемъ лица и молится предъ иконой Спасителя; дитя посмотритъ то на нее, то на образъ, и не нуждается въ длинныхъ объясненіяхъ того, что это значитъ. Вотъ первый безмолвный урокъ богопознанія. Дитя въ храмѣ: благолѣпіе храма, освѣщеніе, свѣтлыя облаченія священнослужащихъ, пѣніе и безмолвное предстояніе молящихся, обращенныхъ къ алтарю, священныя дѣйствія, отсутствіе предметовъ обыденной жизни, запрещеніе неблагоговѣйныхъ движеній, требованіе вниманія къ чему-то высшему, особенному — это уроки благоговѣнія предъ Богомъ, которыхъ не замѣнитъ никакая краснорѣчивая рѣчь законоучителя. При этихъ урокахъ нельзя замѣтить минуты, съ которой открывается въ дѣтяхъ пониманіе того, что читается и поется въ храмѣ; мы знаемъ только, что любили нашего Спасителя еще задолго до уроковъ закона Божія потому, что часто слышали повѣствованія о Немъ, много Ему молились, лобызали Его Евангеліе, плакали о Немъ при чтеніи Его страданій и радовались всѣмъ сердцемъ, празднуя свѣтлое Воскресеніе. Этого обилія благодатныхъ вліяній и самой благодати Божіей лишаютъ родители своихъ дѣтей, не нося ихъ въ храмъ для пріобщенія св. Таинъ и

не приводя въ раннемъ возрастѣ въ церковь по тому пустому предлогу, что дитя ничего не понимаетъ: какъ будто только одинъ анализирующій разумокъ есть проводникъ всѣхъ вліяній дѣйствующихъ на развитіе человѣка. Здѣсь собственно воспитывается религіозное чувство, главный двигатель духовной жизни. Потеря этого времени и этого способа развитія сердца есть потеря вознаграждаемая. Послѣ дитя и отвлеченныя понятія усвоивать будетъ и уроки твердить станетъ, но сердце, которымъ овладѣли уже инныя впечатлѣнія и склонности будетъ ту-по и глухо ко впечатлѣніямъ духовнымъ.

Дальнѣйшее воспитаніе сообщаемое Церковью точно также рационально. Не легко душу человѣка, отсюду окруженную земными предметами и непрестанно вызываемую въ міръ внѣшній, возвести въ міръ духовный и приучить внутренно чаще къ нему обращаться и жить въ немъ. Для этого мало заставить дѣтей по два часа въ недѣлю слушать школьные уроки Закона Божія, оставляя ихъ затѣмъ на все время на жертву всякимъ вліяніямъ, безъ предостерегающаго напоминанія о Богѣ. Церковь поступаетъ не такъ. Она обязываетъ своихъ учениковъ съ ранняго дѣтства, съ самаго обученія грамотѣ, дня не проводить безъ чтенія слова Божія, не опускать ни одного праздничнаго Богослуженія, не обращать домашней молитвы въ минутный безсознательный обрядъ, не пренебрегать урочными временами, въ которыя запрещаются удовольствія и развлеченія, душа сосредоточивается въ себѣ и обсуждаетъ свое нравственное состояніе... Все это *намъ самимъ* нынѣ трудно. Намъ самимъ желательно, чтобы насъ не обязывали ни къ какому духовному труду, чтобы у насъ былъ вѣчный праздникъ со всѣми увеселеніями, чтобы намъ разрѣшили спектакли и на страстной недѣлѣ и никто бы ничѣмъ не тревожилъ нашей совѣсти... Лѣнясь сами, мы отъ всѣхъ благочестивыхъ упражненій, какъ излишнихъ, освобождаемъ и дѣтей своихъ. За то и пожинаемъ, что сѣемъ, и оправдывается надъ нами слово Спасителя: собираютъ ли съ терновника виноградъ или съ репейника смовы? (Матѣ. 7, 16).

Нѣтъ надобности распространяться о дальнѣйшихъ приемахъ религіознаго образованія употребляемыхъ Церковью. Заложивъ въ душахъ дѣтей и отроковъ чувства благочестія первоначаль-

нымъ воспитаніемъ, оне открываетъ молодымъ людямъ всѣ источники знанія *подъ охраною вѣры*, приучая ихъ къ употребленію свободы *подъ наблюденіемъ нравственнаго закона*. Правила Церкви для возрастнаго христіанина: все испытывайте, хорошаго держитесь (1 Сол. 5, 21), все мнѣ позволительно, но не все полезно (1 Кор. 10, 23). Она ставитъ закономъ одно основное начало знанія и жизни: все отъ Бога исходитъ и къ Богу возвращается. Истинный питомецъ Церкви видитъ Бога въ исторіи домостроительства нашего спасенія, въ исторіи міра, въ природѣ, въ опытахъ своей жизни, а главное чувствуетъ его въ своемъ сердцѣ; предъ Нимъ трудится, скорбитъ и радуется, отъ Него всего надеется, съ Нимъ живетъ и къ Нему отходитъ по смерти. Съ какимъ же инымъ идеаломъ человекъ можетъ внутренно такъ сдружиться и быть неразлучно, въ какомъ другомъ идеалѣ можетъ почерпнуть столько внутренняго успокоенія, вдохновенія и силы?

Видѣть съ выясненіемъ въ сознаніи воспитанника высочайшаго первообраза человѣческаго совершенства Церковь принимаетъ вѣры и къ направленію его дѣятельности согласно съ совершенствами первообраза. Такъ должно быть по требованіямъ и всякой науки о человекѣ, къ какому бы философскому направленію она ни принадлежала. Но никакая педагогія не обладаетъ такими средствами или приемами для направленія человека къ совершенству, какими владѣетъ Церковь.

Внутренняя жизнь человека есть тайна. Мы можемъ говорить воспитаннику, учить, совѣтовать, но что происходитъ въ его духѣ вслѣдствіе нашихъ убѣжденій, мы не можемъ знать, если онъ самъ этого не откроетъ, да еще и въ силахъ ли онъ самъ объяснить, что въ немъ происходитъ? Притомъ, всѣмъ нашимъ влияніямъ становится такъ-сказать на дорогѣ особая способность человека, составляющая величайшее его преимущество, но вмѣстѣ и величайшее затрудненіе для воспитателей — это его свобода. Можно склонить его свободу по нашему желанію хитростию, обольщеніемъ, но онъ скоро пойметъ, и найдя себя обманутымъ, потеряетъ къ намъ довѣріе. Его можно принудить дѣлать то, чего мы желаемъ, но онъ внутренно будетъ намъ противиться, и сдѣланное по насилію не признаетъ своимъ. Кто

можетъ войти въ душу человѣка и привести все въ ней въ порядокъ, заставить ее думать, желать, дѣлать все такъ, какъ мы полагаемъ лучшимъ для ея блага? Никто, кромѣ Бога-Сердцевѣдца. Ему-то, познанному дѣтми христіанскими отъ рожденія, Церковь и поручаетъ воспитаніе ихъ, оставляя каждаго изъ нихъ на попеченіе неотлучнаго приставника, недремлющаго наблюдателя — ихъ собственной совѣсти.

Что такое совѣсть? По наблюденіямъ психологическимъ, она есть чувство жизни духовной, подобное чувству жизни физической, вакое мы имѣемъ въ нашемъ тѣлѣ. Это чувство свидѣтельствуетъ о правильномъ, гармоническомъ настроеніи нашего духа и расширеніи его жизни, когда мы дѣлаемъ добро, и о разстройствѣ, стѣсненіи, страданіи, когда мы дѣлаемъ зло, подобно тому какъ чувство жизни въ тѣлѣ даетъ намъ знать, тепло ему или холодно, больно оно или здорово. Смущеніе дитяти уличеннаго во лжи, краска стыда на лицѣ дѣвицы при появленіи соблазна — вотъ самыя первыя проявленія совѣсти, свидѣтельствующей о нравственномъ замѣшательствѣ или разстройствѣ души. Самыя страшныя потрясенія совѣсти испытываетъ невинная молодость при первомъ паденіи. Опыты утѣшенія совѣсти при добромъ дѣлѣ также начинаются въ душѣ нашей весьма рано, и никогда ея не покидаютъ. Отсюда видно, въ чемъ заключается тайна нравственнаго воспитанія. Она состоитъ въ томъ, вопервыхъ, чтобы сохранить въ воспитанникѣ совѣсть чистою, то-есть, чуткою, бодрою, вѣрно показывающею нравственныя состоянія души, и самую душу охранить отъ разстройства или немедленно возстановлять послѣ разстройства, чтобы дать юному человѣку почувствовать внутреннее благосостояніе, приобретаемое исполненіемъ нравственнаго закона, или иначе, познакомить его съ *духовнымъ опытомъ*. Въ этомъ опять единственно безошибочною и благонадежною руководительницею является Церковь.

Великія усилія она употребляетъ, чтобы прежде всего просвѣтлять или такъ — сказать *вытѣреть* совѣсть своихъ сыновъ юныхъ и возрастныхъ, чтобы она была безошибочнымъ показателемъ преступленія и добродѣтели отъ самаго зарожденія ихъ въ мысли и неясной мечтѣ до послѣдняго осуществленія на дѣлѣ. Для этого непрестанно при богослуженіяхъ въ чтеніяхъ и пѣсногѣ-

ніяхъ преподается ученіе о Богѣ всесовершенномъ и всеправедномъ, ненавидящемъ грѣхъ и любящемъ добродѣтель, предлагаются описанія преступленій и подвиговъ добродѣтели и повѣствованія о грѣшникахъ наказанныхъ или помилованныхъ и праведникахъ блаженствующихъ; возносятся умиленные молитвы о прошеніи нашихъ согрѣшеній и избавленіи отъ соблазновъ и искушеній. Сюда направлены всѣ правила о говѣніи, всѣ законоположенія объ исповѣди и приобщеніи. Здѣсь дитя вмѣстѣ съ родителями и всѣми христіанами непрестанно поставляется со своею совѣстію предъ Богомъ—ни для кого невидимо, но для него понятно; здѣсь, говоря современнымъ языкомъ, совершается тотъ медленный процессъ, не передаваемый ни въ какомъ краснорѣчивомъ урокъ, процессъ раздѣленія въ нашемъ сознаніи двухъ присущихъ намъ природъ или двухъ человѣковъ — ветхаго и новаго, добраго и злаго, и не только предлагается нашей свободѣ выборъ направленія жизни, но и прямо дается чувствовать, что только въ направленіи къ добродѣтели есть истинная жизнь и счастье души человѣческой. Чѣмъ вы это замѣните въ научныхъ системахъ воспитанія? Раціоналисты могутъ строить только неоправдываемыя опытомъ теоріи; а педагоги позитивисты и матеріалисты изъ любимаго ими животнаго царства ни до чего подобнаго и возвыситься не могутъ.

Эти приемы нравственнаго воспитанія Церковь ввела и въ семейства. Мать—истинная христіанка—въ прежнее время непрестанно указывала дитяти: „это грѣхъ“. Чтò это значитъ? Можетъ-быть намъ это понятіе будетъ на языкѣ ученомъ, нежели на библейскомъ. Это значитъ указаніе на уклоненіе отъ идеала человѣческаго совершенства. Ничего не можетъ быть раціональнѣе, какъ замѣчать дитяти съ ранняго возраста его уклоненія отъ предназначеннаго ему совершенства. При мысли о Богѣ, наказующемъ грѣхъ, частое указаніе на возможность грѣха есть самый вѣрный способъ научить дитя различать грѣхи и бояться грѣховъ. А такъ какъ прежде страшились не только нарушенія заповѣдей десятословія, но и воспитательныхъ уставовъ Церкви, то случаи остерегать дѣтей отъ грѣха представлялись часто. Нынѣ многими ничто не почитается за грѣхъ, кромѣ развѣ уголовныхъ преступленій, ведущихъ къ лишенію всѣхъ правъ со-

стоянія. Но по ученію Церкви есть грѣхи малые, ведущіе къ великимъ. Дѣтяти говорили, когда просило пищи скоромной въ постный день или въ праздникъ до обѣдни: „грѣхъ“. Это значило учись воздержанію и терпѣнію; когда оно позволяло себѣ неприличныя движенія на молитвѣ, говорили: „грѣхъ“; это значило — учись благоговѣнію; уронило часть просфоры: „грѣхъ“; это значило — чти святыню; небрежно обращается съ хлѣбомъ: „грѣхъ“, — не вниманіе къ дару Божію; упрямится исполнить приказаніе отца, или матери: „грѣхъ“; это значило — повинуйся законной власти, и т. п. Отъ того-то прежде и боялись большихъ грѣховъ, что совѣсть чутва была къ малымъ, что великъ былъ страхъ ответственности предъ Богомъ, что хорошо знакомы были страданія души впадающей по несчастію въ тяжкій грѣхъ. Нынѣ все можно и ничто не страшно. Отъ тупости нравственнаго чувства происходитъ это безстрашіе и дерзость по отношенію къ порокамъ и страшнымъ преступленіямъ, какія видимъ мы нынѣ.

При этихъ же урокахъ Церкви зараждается и духовный опытъ, о которомъ мы говорили выше. Онъ начинается борьбой съ влеченіями испорченной природы, обнаруживающимися съ ранняго дѣтства, и сопровождается чувствомъ удовольствія при преодолѣніи ихъ, и такимъ образомъ полагается начало мужества и твердости въ подвигахъ добродѣтели. Здѣсь пріобрѣтается опытное познаніе высшихъ утѣшеній, какія можетъ имѣть человекъ и помимо чувственныхъ увеселеній, каковы: молитвенное умиленіе, сладость уединеннаго размышленія при чтеніи слова Божія, чувство душевнаго мира и при тѣлесной усталости послѣ продолжительныхъ богослуженій, облегченіе совѣсти послѣ исповѣди, радость по пріобщеніи св. Таинъ и при церковныхъ торжествахъ. Все это даетъ опытное понятіе объ иной жизни чѣмъ наша земная, даетъ *позывъ къ этой жизни, соединяющийся съ оглажденіемъ къ чувственнымъ увеселеніямъ*. Отсюда происходитъ пріобрѣтаемое съ лѣтами и духовною зрѣlostію безстрашное разставаніе съ этою жизнію и надежда вѣчнаго успокоенія за гробомъ.

Какіе плоды эти воспитанники Церкви приносятъ съ собою вступая въ общественную жизнь? Юноши и дѣвицы во всемъ

складѣ или настроеніи своего духа получаютъ *противовѣсіе* соблазнамъ свѣта, предостереженіе въ совѣсти противъ искушеній; они, и одоляемые силою страсти, пройдутъ долгую борьбу, много перепахнутъ внутренно прежде нежели рѣшатся на тяжкій проступокъ; а въ случаѣ паденія имъ есть къ чему возвратиться: они знаютъ способы лѣченія душевныхъ болѣзней, имъ знакомо и пріятное чувство нравственнаго выздоровленія. О, какъ они не похожи на этихъ одичавшихъ нравственно питомцевъ современной науки!

Воспитанники Церкви опытомъ жизни, съ помощію благодати Божіей, утвердившіеся въ добрыхъ правилахъ и навыкахъ, становятся недоступными для преступленій. Видать или не видать ихъ люди, угрожаетъ или не угрожаетъ имъ наказаніе,—они не совершаютъ преступленія: оно имъ гадко, оно имъ страшно и противно ихъ природѣ. Никакія обольщенія—богатства, наслажденій роскоши не соблазняютъ ихъ: имъ пріятнѣе сухая корка чернаго хлѣба съ миромъ совѣсти, чѣмъ самыя роскошныя яства, добытыя преступленіемъ. Отъ того-то артельщикъ, воспитанный въ деревнѣ у вдовы-матери, простой христіанки, въ страхъ Божіемъ, носятъ милліоны отъ банка до банка и не заглядывается на нихъ, а образованный кассиръ систематически обкрадываетъ кредитныя учрежденія. Отъ того прежде бывало, что грубый крестьянинъ, знавшій съ дѣтства Церковь Божію, совершивъ убійство, идетъ донести самъ на себя, чтобы праведною карой закона облегчить страданія своей души, а нынѣ бываетъ, что образованный юноша-убійца заранѣе добываетъ фальшивые паспорта.

Только воспитанники Церкви знаютъ возможность быть внутренно счастливыми при трудностяхъ и лишеніяхъ жизни. У нихъ всегда есть въ готовности утѣшеніе: честно день потрудиться, усердно помолиться, оказать ближнему услугу, отдохнуть мирно въ своемъ семействѣ или въ обществѣ друзей, въ бѣдѣ возложить печаль свою на Господа. Отъ того они всегда довольны своимъ состояніемъ, не смотрятъ съ завистію на доволство другихъ, не раздѣляютъ мысленно между собою чужаго богатства, беспорядка, волненія, возмущенія—не ихъ дѣло.

Еще Соломонъ говорилъ: *въ благословеніи правыхъ возмещается*

ирадь, усты же нечистивыхъ раскопается (Прит. 11, 11). Какъ по-видимому труды праведниковъ, приобретающіе городамъ и царствамъ Божіе благословеніе и благоденствіе, могутъ быть уничтожаемы болтливыми или лживыми устами? Однако это такъ. Никто не позналъ этого горькимъ опытомъ лучше насъ. Кто раскапываетъ основы нашего могущества: единомысліе, единодушіе, нравственную твердость, вѣрность, покорность властямъ, чистоту нравовъ? Уста и перья нечестивыхъ! Пора намъ заградить, если не уста лживыя, то собственный нашъ слухъ отъ ихъ рѣчей и обратиться къ трудамъ благочестивыхъ предковъ нашихъ, чтобы возвратить себѣ приобретенное ими Божіе благословеніе. Аминь.

С Л О В О

ПРЕДЪ ПРЕДАНИЕМЪ ЗЕМЛѢ ТѢЛА ХАРЬКОВСКАГО ГУ-
БЕРНАТОРА КНЯЗЯ Д. Н. КРАПОТКИНА *).

*Огонь пришелъ Я низвестъ на зем-
лю: и какъ желалъ бы чтобы онъ
уже возгорѣлся (Лук. 12, 49).*

Еще жертва тайнаго влодѣйства; еще невинная семья осиро-
тѣла; опять люди порядка нравственно оскорблены; лица пра-
вительственныя смущены и встревожены; всѣ озабочены не-
обычайностію событій.

Что же намъ дѣлать? Поминать невинно убиваемыхъ? Ждать
новыхъ жертвъ? Смотрѣть, что будетъ дѣлать правительство
для нашего спокойствія и безопасности? Повидимому намъ, част-
нымъ людямъ, больше дѣлать и нечего; по крайней мѣрѣ мы
привыкли думать, что все это насъ не касается...

Такъ ли это? Но эти тайные враги отечества не изъ чужой
страны, не изъ другаго народа; это наше порожденіе, это наши
питомцы. На насъ ложится отвѣтственность за ихъ преступле-
нія; именно насъ должно озабочивать то, что они находятъ убѣ-
жище среди нашихъ согражданъ; насъ должна ужасать мысль,

*) Прочтено 8 марта въ Московскомъ Новодѣвичьемъ монастырѣ пре-
освященнымъ Амвросіемъ епископомъ Дмитровскимъ.

что число ихъ можетъ умножаться, что нашъ стомилліонный народъ, при существующихъ условіяхъ, можетъ произвести ихъ еще дѣльные полки. Кто же долженъ перепахать наше поле, на которомъ растутъ такіе плевелы? Кто долженъ засѣять нашу ниву лучшими сѣменами? Конечно, мы сами.

Вотъ когда настала пора понять, что значили эти льстивыя рѣчи: христіанство есть религія любви и мира; не поднимайте преній о религиозныхъ вопросахъ свойственныхъ среднимъ вѣкамъ; не раздражайте страстей; предоставьте каждому свободу думать и вѣровать какъ онъ хочетъ; не смущайтесь разномысліемъ; все само собою придетъ въ порядокъ; все идетъ къ совершенству. Это намъ подкладывали мягкое возглавіе для нашей умственной и нравственной лѣнности и безопасности. Мы и заснули, и сбылась надъ нами притча Спасителя: *Спящимъ же чело-вѣкомъ придетъ врагъ и всѣя плевелы посреди пшеницы* (Матѣ. 13, 25).

Не то говорилъ намъ Господь: „Огонь пришелъ Я низвестъ на землю“, говорилъ Онъ, „и какъ желалъ бы, чтобъ онъ уже возгорѣлся!“ „Не миръ пришелъ Я принести, но мечъ“ (Матѣ. 10, 34). Итакъ, христіанамъ предлежитъ прежде война со всѣми ея принадлежностями: бдительностію, искусствомъ, мужествомъ, ранами, смертями, а потомъ уже миръ какъ плодъ побѣды. Всѣ не признающіе неизбѣжности этой войны, не стоящіе во всеоружіи, не видящіе враговъ, не поражающіе ихъ — неизбѣжно сами терпятъ пораженіе; потому что враги наши не дремлютъ, мира не знаютъ, пощады не дадутъ; имъ нужна только наша гибель. Это начала жи и злѣ, это начала тьмы, о которыхъ непрестанно напоминаетъ намъ слово Божіе (Ев. 6, 12—17). Если мы устали, они ободраются; если мы сложили оружіе, думая, что все тихо, вездѣ безопасно и спокойно, — это значитъ что намъ грозитъ великая бѣда. Объ этомъ и упреждаютъ безпечныхъ христіанъ апостолы Христовы: „когда будутъ говорить: миръ и безопасность, тогда внезапно постигнетъ ихъ пагуба“. (1 Сол. 5, 3). Вотъ она и постигла насъ. Развѣ это не пагуба: вѣрованія наши потрясены, нравственные убѣжденія подорваны, преступленія день ото дня умножаются, семейный бытъ разстроены, дѣти наши развращены, власть правительственная явно оскорбляется?..

Что же намъ дѣлать? Намъ надо принести честное, глубокое, искреннее покаяніе. Мы виновны предъ Богомъ, предъ Церковью, предъ отечествомъ, предъ потомствомъ.

Въ послѣдніи полтораста лѣтъ наши передовыя сословія уклонились отъ дѣлности православной вѣры и правилъ христіанской жизни, и повлекли за собою простой народъ. Это ясно; доказывать нечего: не знавъ это случилось? Въздвигнута ли тщательнаго изученія нашей Церкви, ея догматовъ и постановленій и сознательнаго убѣжденія, что предки наши приняли не истинную религію, и мы наняли лучшую? Или мы убѣдились, что само христіанство должно уступить мѣсто философіи или язычеству? И притомъ это убѣжденіе пріобрѣтено нами, въздвигнута ли глубокаго изслѣдованія, тщательнаго сличенія, очевидныхъ опытовъ? Ничего не бывало! Мы все побросали, какъ разбѣянные или перепуганные дѣти. Мы оставили изученіе нашей вѣры въ ея источникахъ, ея исторіи, ея внутренней жизни и ограничились школьными учебниками. Отъ этого очевидно православная вѣра оказалась слабѣе и неудовлетворительною, не не сама въ себѣ, а въ нашихъ головахъ, въ нашихъ познаніяхъ. Мы приняли множество чуждыхъ намъ религіозныхъ понятій и ложныхъ философскихъ ученій безъ критики, потому что мы не знали основательно ни ученія христіанскаго, ни философіи, и намъ не съ чѣмъ было ихъ повѣрить. Мы оставили правила жизни по уставамъ православной Церкви не потому, чтобы мы убѣдились, что они вредны для насъ и для народа, а потому, что намъ больше понравилась разлученная чувствительная жизнь, и стала для насъ тяжелою трудъ духовный.

И вотъ намъ предлежитъ первый актъ покаянія—самоиспытаніе. Св. апостолю Петръ обламываетъ насъ не только знать про себя, но и высказывать другимъ, во что мы вѣруемъ и чего надѣемся. „Будьте всегда готовы, говоритъ онъ, всякому, требующему у васъ отчета въ зашемъ упованіи, дать отвѣтъ съ кротостію и благоговѣніемъ“ (1 Пет. 3, 15). Что еслибы въ самомъ дѣлѣ каждаго изъ насъ теперь заставили вслухъ высказать, во что онъ вѣруетъ или не вѣруетъ, члѣмъ и почему принимаетъ или отбрасываетъ: сколько бы мы услышали отъ православныхъ въ изложеніи ихъ дичавой вѣры, неопомощей, недоразумѣній, противорѣчій! Сколько бы обнаружилось прямого невѣанія, соеди-

неннаго съ гордостію, и грѣшительнымъ сужденіемъ, переполненныхъ сонами! Въ этомъ случаѣ одно остается намъ: всѣ, у кого изъ насъ еще живо чувство благоговѣнія и любви къ нашему Спасителю, источнику вѣры и упованія нашего, станемъ предъ Нимъ со смиреніемъ и скажемъ словами пророка: *Тебе, Господи, правда, а намъ стыдливое лице.* (Вар. 1, 15).

Несомнѣнно однако, что подобное самоиспытаніе, если оно произведено будетъ искренно, заставитъ большинство нашего образованнаго общества применить къ Церкви: имъ тяжело будетъ отречься отъ нея, имъ страшно будетъ взглянуть въ эту дикую пустыню сомнѣній, невѣрія, отрицанія. Если же это такъ, то надобно и изучать свою религію, знать, во что вѣруемъ, умѣть защитить свои убѣжденія, показывать нравственную твердость въ охраненіи ихъ, а не *хромать на оба камня* (3 Цар. 18, 21), не *узелкаться всякимъ смитромъ ученія* (Ев. 4, 14), какъ говорили людямъ, подобнымъ намъ, пророки и апостолы.

Затѣмъ, намъ надобно *действовать*, и прежде всего *распознавать друга друга*, различить враговъ отъ друзей, *намикъ отъ чужихъ*, вѣрныхъ нашему знамени отъ измѣнниковъ. Вамъ слово *намикъ* можетъ-быть покажется жесткимъ, но здѣсь другаго употребить нельзя. Въ какой же войнѣ оставляющій свое знамя и перебѣгающій ко врагамъ не называется измѣнникомъ? Послушайте, какъ умоляетъ апостолъ Павелъ вѣрующихъ о сохраненіи единенія въ вѣрѣ: *«дополните мою радость, говорить онъ, имѣйте: одніи мысли, имѣйте ту же любовь, будьте единодушны и единомысленны»* (Фил. 2, 2). Почему онъ такъ проситъ? Потому, что только въ совершенномъ единеніи вѣры и единообразіи поведенія членовъ Церкви заключается ея сила; здѣсь уклоненія неважны ведутъ къ великимъ, какъ это и видимъ мы на себѣ. Въ Ветхомъ Завѣтѣ еврей, измѣняющаго закону Господню и уклоняющагося къ измѣстству, повелѣно было выводить за ворота и побивать камнями: *«истреби зло изъ среды себя»* (Втор. 17, 2—7), говорилъ Моисей израильтянамъ. Это было необходимо въ то время, когда по плотности и грубости людей вербѣе и подобные вѣры оказывались недействительными. Намъ, чадамъ Новаго Завѣта, завѣта духа и любви, Господь Иисусъ Христосъ далъ иной законъ: *«исключать вѣрующей правды вѣры и крестіанской жизни изъ общества вѣрующихъ: буди тебе лю азгч»*

чилъ и мислялъ (Матѣ. 18, 17), тебѣ въ устахъ камѣняющій. Единству вѣры будешь для тебя чуждой. Люби его, какъ всякаго человека, будь ему добрымъ собесѣдомъ и согражданиномъ, неся съ нимъ единодушно всѣ государственныйя обязанности и обязанности, помогай ему въ нуждѣ, служи вѣрѣ чѣмъ можешь, будь ему даже другомъ по чувствамъ человеческимъ, но по отношенію къ вѣрѣ твоей внутренней міръ долженъ быть замкнутъ для него, его внутренней міръ долженъ быть чужды для тебя, если же вызываетъ обиды благожелательное и разумное собесѣдованіе о предметахъ равномыслия. Но послѣднее, то-есть собесѣдованіе, безопасно только для твердаго въ вѣрѣ, сильнаго въ познаніи ученія Церкви, остальные же члены Церкви должны съ ответственностію выслушивать возраженія и пренія, помня долгъ *подслуживанія вѣры* (2 Кор. 10, 5). Что можетъ быть справедливѣе этого? Если кому это кажется жестокимъ, жаль кого-нибудь исключить изъ общества вѣрующаго, жаль разстаться и съ собственными заблужденіями,—уйди самъ. Такъ дѣлается и во всякомъ благоустроенномъ обществѣ человеческомъ, которое хочетъ быть вѣрно своей цѣли и обязанностямъ. Нигдѣ не допускаютъ, чтобы каждый въ обществѣ думалъ, говорилъ, дѣлалъ что хочетъ, не обращая вниманія на установленные правила и порядокъ. Только у насъ, въ образованныхъ кружкахъ, по отношенію къ вѣрѣ и Церкви существуетъ такое нигдѣ невиданное исключеніе. У насъ—всѣ вѣрующіе, всѣ христіане и жетелкователи и порядчители и отрицатели и хулители, — всѣ въ одномъ стадѣ; для насъ никто не опасенъ, ни чьи рѣчи не оскорбительны, ни отъ какого уничтоженія нашихъ святыхъ вѣрованій и обычаевъ не страдаетъ наше сердце. Это духовное состояніе называется: *разраженіе умовъ*, и отъ него-то наиболѣе мы погибаемъ.

Мы напередъ знаемъ, что ожидаетъ насъ за излагаемое нами ученіе. Вы завтра же услышите отзывы о насъ: „это *фанатики, клерикалы, имъ нужны анархія, инквизиція, преслѣдованія, казни*“; это враги свободы мысли, враги человеческого развитія“. Ничто изъ всего этого для насъ не страшно. *Анархіею* по ученію православной Церкви и называется именно это спокойное, рѣшительное, не сопровождаемое никакимъ лишеніемъ гражданскихъ правъ и никакими преслѣдованіями отдѣленіе больныхъ членовъ Церкви отъ здоровыхъ. *Фанатиками* называются наступ-

ленные люди, силой навязывающіе свои убѣжденія; мы этого не дѣлаемъ. *Клерикалы*, — это члены западной религіозной партіи, которая стремится подчинить государство власти духовенства и которой въ нашемъ отечествѣ и слѣдовъ не бывало; подобныя имела навязываютъ намъ люди совершенно незнающіе исторіи нашей церкви. *Инквизиціи* у насъ также не было; мы казней никому не просимъ. Мы мирно и спокойно говоримъ всѣмъ этимъ перидателямъ Церкви: „оставьте насъ“. Мы говоримъ и православнымъ христіанамъ, чадамъ нашимъ о Господѣ: „берегитесь ихъ, бѣгите отъ нихъ“, да будутъ они для васъ, *какъ явчичики и мимари*. Правда, что этотъ приговоръ окончательно произносится судомъ церковной власти, но не дай Богъ намъ дожить до этого суда. Какъ для вразумленія грѣшника указываются ему мученія вѣчной жизни, такъ мы указываемъ совращаемымъ съ истиннаго пути членамъ нашей Церкви на эту великую власть и право Церкви, чтобъ они руководствовались ея взглядомъ на наше настоящее положеніе, такъ какъ только въ этомъ наше спасеніе.

Но вотъ что еще особенно для насъ важно въ настоящее время: понять силу, которою враги нашей вѣры и Церкви порабащаютъ насъ своему вліянію и лишаютъ насъ твердости и свободы дѣйствій. Эта сила есть такъ-называемый *ложный стыдъ*. Что это такое? Есть *стыдъ истинный*, — смущеніе души или страданіе совѣсти при видѣ порока или соблазна; это чувство святое. Но при нравственной испорченности у насъ мѣсто правды закона замѣняютъ обычаи, поддерживаемые большинствомъ, а мѣсто совѣсти — самолюбіе и тщеславіе. Отъ нарушенія обычая, принятаго обществомъ часто безукоризненнаго, а иногда и совсѣмъ противнаго доброй нравственности, при опасеніи порицанія и насмѣшекъ, страдаетъ наше самолюбіе, — и мы уступаемъ иногда требованіямъ другихъ вопреки совѣсти. Такъ неопытный юноша, попавшій въ общество дурныхъ товарищей, напивается виномъ, къ которому вовсе не привыкъ, чтобы не осмѣяли его товарищи какъ малолѣтняго. Такъ и многіе христіане боятся явнр. пойти ко всеобщей вѣсто театра или концерта, соблюсти постъ, помолиться предъ столомъ, чтобы не назвали ихъ *лажжамы*, — вотъ стыдъ ложный. Это нравственная болѣзнь русскихъ христіанъ нашего времени; ею-то и пользуются искусно наши враги. Но чтобъ изба-

вѣтъся отъ стыда ложнаго, призовемъ на помощь стыдъ истинный: допустить въ своемъ христіанскомъ обществѣ такое умственное и нравственное разслабленіе, такъ равнодушно относиться къ этому великому бѣдствію, не принимать противъ него, зависящаго отъ насъ; мѣръ, стать по легкомыслію, безхарактерности и такъ-сказать нравственной безличности предметомъ поношенія, создаемъ нашимъ и притчею во языцехъ (Це. 48, 14—15)—вотъ чего давно, надлежало намъ стыдиться! О ложномъ стыдѣ, который нынѣ получилъ у насъ такую силу, Господь сказалъ: *иже аще постыдится Мене и словеса Мои въ родъ семъ презрѣдѣтъ и утѣшамъ, и Сынъ Человѣчій посѣдитъ его, егда придетъ во славу Отца. Своєю со Ангелы святыми* (Марк. 8, 38).

Наконецъ, намъ надобно вспомнить наши обязанности и помнить наши права. Такъ, мужья должны помнить обязанность нравственнаго попеченія о своихъ супругахъ. Зачѣмъ вы ихъ отдаете на волю обольстителямъ, развращающимъ ихъ умъ и сердце, нашептывающимъ имъ, подобно древнему змѣю въ отсутствіи Адама: *будете яко боги видяще добро и лукавое?* Ваша обязанность напоминать имъ волю Божию: *смертію умрете*. Вамъ стыдно было показаться въ глазахъ этихъ же самыхъ обольстителей людьми *старыхъ мѣнѣй?* Ложный стыдъ! И, вотъ, отъ малодушія, отъ недостатка мужества супруговъ и смѣлости изгнать изъ своего дома развратителей семейства, сколько супружествъ покрыто стыдомъ дѣйствительнымъ, сколько семейнаго счастья разбито, сколько несчастныхъ дѣтей разброшено! Если вы отецъ, зачѣмъ оставляете безъ наблюденія дочерей вашихъ, не знающихъ опасностей по своей невинности, погибающихъ отъ довѣрчивости, какъ Ева, по слову апостола, обманутая хитростію обольстителя (2. Кор. 11, 3). Ваша обязанность всею силою любви и родительской предусмотрительности оградить ихъ отъ вліянія непрошенныхъ просвѣтителей, вредныхъ книгъ, чрезмѣрной развязности и свободы молодыхъ людей нашего времени. Но вы боялись, что васъ назовутъ *деспотомъ* въ семействѣ и другими насмѣшливыми именами. Ложный стыдъ! И сколько невинныхъ дѣвицъ отъ этого погибло, сколько почтенныхъ семействъ обезславлено! По этимъ двумъ примѣрамъ все понятно; намъ нѣтъ надобности указывать еще

случай, гдѣ обязанности не исполнены и законная власть не употреблена въ дѣло изъ ложнаго стыда и напраснаго страха. Опасаясь утомить васъ продолженіемъ слова, я прошу позволенія только указать еще на одну хитрость нашихъ враговъ, отличающуюся особенною тонкостію. Вы, давши присягу въ вѣрности, подданный своего государя, членъ общества, обязанный заботиться объ охраненіи общественной безопасности, вы сами нуждаетесь въ покровительствѣ законовъ, и вамъ, въ случаѣ нужды и опасности, запрещается оглашать преступленіе или опасный замыселъ, призывать власть на помощь однимъ словомъ: „это доносъ!“ Очевидно, васъ хотятъ пристыдить приравненіемъ къ тѣмъ продажнымъ людямъ, которые хотятъ только извлечь собственную выгоду изъ чужаго несчастія или погубить врага, не имѣя прямой цѣли охранять государя и общество отъ преступниковъ и преступленій. Но устраните мысль о выгодѣ, наградѣ и личныхъ цѣляхъ, ставьте предъ собою одинъ гражданскій долгъ; и вы обнаруживая гибнущую въ нашемъ домѣ, сосѣдствѣ, городѣ шайну развратниковъ, преступниковъ, бунтовщиковъ, исполняете также свою обязанность какъ спасающій спящихъ сосѣдей отъ воровъ и пожара. Такъ-то враги пользуются нашею безпечностью и издѣваются надъ нашею простотою!

Разсуждая о нашемъ горѣ и бѣдствіяхъ, мы не забыли тебя, невинно-убиенный князь Дмитрій Николаевичъ! Ты начало, конецъ и душа нашего слова. Мы чтимъ твою службу отечеству, оплачиваемъ твою преждевременную кончину, молился о прощеніи твоихъ согрѣшеній сострадаемъ отъ сердца твоей плачущей семьѣ. За раноотнятую жизнь, за твою мученическую смерть Господь воздастъ тебѣ вѣчнымъ успокоеніемъ. Но какъ кровь древнихъ мучениковъ была для міра сѣменемъ вѣры и истины, такъ кровь твоя и другихъ, подобно тебѣ пострадавшихъ, да будетъ для нашего отечества сѣменемъ покаянія, отрезвленія, здравомыслія и нравственнаго исправленія. Вамъ змѣнены будутъ въ награду тѣ плоды, которые принесутъ отечеству ваши неповинныя страданія. Аминь.

ПАМЯТИ

ПЕТРА МИХАЙЛОВИЧА АПОСТОЛЬСКАГО.

Въ понедѣльникъ, 26-го минувшаго февраля, въ три часа по полудни, скончался внезапно отъ нервнаго удара одинъ изъ видныхъ молодыхъ ученыхъ, Петръ Михайловичъ Апостольскій. Не прошло и пяти лѣтъ съ того времени, какъ покойный выступилъ на дѣло своего служенія наукѣ и обществу; но и въ эти немногіе годы онъ успѣлъ уже приобрѣсти себѣ нѣкоторую извѣстность, такъ что знакомые съ нимъ представители нашей отечественной науки не безъ основанія возлагали на него большія надежды. Въ виду этого да позволено будетъ и намъ поминуть его здѣсь добрыми словами и сообщить нѣкоторыя свѣдѣнія о недолговременной, но многоплодной его жизни и дѣятельности.

Петръ Михайловичъ родился 21-го сентября 1860 года. Отецъ его въ то время былъ діакономъ въ Москвѣ при Спасской, что на Болвановкѣ, церкви; но вскорѣ затѣмъ, а именно въ 1864 году, произведенъ былъ во священники въ церкви Рождества Пресвятыя Богородицы, что въ Путинкахъ, на малой Дмитровкѣ, гдѣ, въ домѣ своихъ родителей, Петръ Михайловичъ и проводилъ жизнь свою до самой кончины. Первоначальное воспитаніе П. М.—ча велось тѣмъ-же путемъ, каковымъ обычно ведется оно въ семействахъ нашего духовенства. Мальчика старались возрастить въ страхѣ Божіемъ, въ уваженіи къ церкви и въ повиновеніи волѣ родительской. Послѣдствія показали, что въ этомъ

отношеніи цѣль воспитанія была вполне достигнута. Съ самыхъ раннихъ лѣтъ П. М. обнаруживалъ большую привязанность къ храму Божію и богослуженію, стараясь даже, по мѣрѣ своихъ юныхъ силъ, принимать дѣятельное участіе въ послѣднемъ. Ему не было еще и семи лѣтъ, когда онъ уже читалъ за всенощнымъ бдѣніемъ шестопсалміе въ своей приходской церкви, ко всеобщему изумленію молящихся. Въ семействѣ своемъ П. М. былъ примѣрнымъ сыномъ. Никакихъ особенныхъ шалостей никогда за нимъ не замѣчалось и его сверстники никогда не имѣли поводовъ къ жалобамъ на него. До послѣднихъ дней своей жизни П. М. всегда считалъ для себя священною волю своихъ родителей. Не говоря уже о какихъ-либо важныхъ событіяхъ своей жизни, даже и въ мелочахъ онъ рѣдко позволялъ себѣ сдѣлать что-либо безъ совѣта и благословенія родителей. Послѣ первоначальной подготовки подъ руководствомъ отца своего, П. М. долженъ былъ поступить въ число воспитанниковъ Заиконоспасскаго духовнаго училища. Въ то время существовало впрочемъ обыкновеніе у родителей отдавать своихъ сыновей въ училище „до билета“, т.-е. дѣти только числились воспитанниками училища, продолжая свое обученіе дома. Такимъ именно „билетнымъ“ воспитанникомъ былъ и П. М. до четвертаго, т.-е. послѣдняго класса, въ которомъ курсъ ученія продолжался два года; съ этого-же высшаго класса онъ началъ посѣщать школу и такимъ образомъ впервые познакомился съ ея порядками. Заиконоспасское училище того времени, по мнѣнію пишущаго эти строки, способно было принести большую пользу своимъ воспитанникамъ. Составъ преподавателей и метода преподаванія были настолько хороши, что не только снабжали знаніями воспитанниковъ, но, что всего важнѣе, возбуждали въ нихъ любознательность и интересъ ко всякаго рода полезнымъ знаніямъ, даже и внѣ программы преподаваемыхъ предметовъ. Особенною любовію мальчиковъ пользовался тогда инспекторъ училища А. А. Невскій, и вполне заслуженно. Подъ его руководство, училищное преподаваніе совершенно чуждо было рутиннаго, казеннаго характера и превращалось въ работу интересную, увлекательную. Онъ давалъ мальчикамъ много книгъ для чтенія по преимуществу путешествій и жизнеописаній, требуя потомъ отчета въ прочитанномъ, заставлялъ ихъ рисовать географическія карты, а также изображенія животныхъ и растений, выучивать наизусть и объяснять духовно-нравственныя выдержки изъ твореній разныхъ духовныхъ писателей и отновъ церкви,—

наконецъ, по нѣскольку разъ въ недѣлю, письменно излагать свои мысли въ упражненіяхъ на заданныя темы. Прибавьте еще, что все преподаваніе г. Невскаго было проникнуто глубокою религіозностію, что главною его дѣлкою было внушить мальчнкѣмъ и воспитать въ нихъ чувство благоговѣнія къ дѣламъ Божиимъ, и для вѣсь вполне понятно будетъ, что даровитый и религіозный П. М.—чь съ увлеченіемъ отдался просвѣщенному вліянію своего наставника и сдѣлался однимъ изъ самыхъ любимыхъ его воспитанниковъ. Съ большимъ интересомъ занимался онъ своими, училищными уроками, и писалъ задаваемые упражненія, которыя и доселѣ сохранились въ его бумагахъ въ видѣ одной переплетенной книги съ надписью на корешкѣ: „приобрѣти себѣ прилежаніе“.

Въ августѣ 1864 года, Петръ Михайловичъ, по существовавшему тогда порядку, переведенъ былъ въ низшее отдѣленіе Московской духовной семинаріи, въ которой и обучался до іюня мѣсяца 1870 года. Сѣмена, посеянные въ душѣ ея первоначальнымъ воспитаніемъ и обученіемъ, стали быстро развиваться и приносить добрые плоды. Во все время своего пребыванія въ семинаріи онъ былъ всегда однимъ изъ лучшихъ воспитанниковъ; но этого мало: были нѣкоторыя черты въ немъ, которыя дѣлали его выдающимся изъ ряда другихъ, а иногда даже и единственнымъ. Его религіозное настроеніе продолжало развиваться по прежнему и обнаруживалось въ искреннемъ усердіи къ церковному богослуженію. Пользуясь близостію своего мѣстопробыванія къ семинаріи, онъ чаще другихъ присутствовалъ при богослуженіи въ семинарской церкви, прислуживая въ алтарѣ, возбуждая молитвенное чувство богомольцевъ своими осмысленнымъ и благоговѣйнымъ чтеніемъ. По переходѣ въ старшіе классы, онъ сталъ едва-ли не лучшимъ проповѣдникомъ изъ числа своихъ сверстниковъ. Съ любовью относился онъ къ дѣлу проповѣди, нерѣдко вызывался составлять поученія добровольно, безъ всякаго заказа со стороны наставника, и его поученія всегда отличались особенною глубиною чувства, еще болѣе замѣтною при его живомъ, ораторскомъ произношеніи.—Любовнательность, возбужденная въ душѣ П. М.—ча еще до поступленія въ семинарію, теперь обратилась въ положительную страсть къ чтенію; онъ читалъ очень много, такъ что къ концу его пребыванія въ семинаріи немногіе изъ его сотоварищей могли по своей начитанности идти съ нимъ въ сравненіе. П. М.—чь ста-

рался по возможности слѣдить и за текущею литературою, а для ббльшаго удобства въ этомъ отношеніи завелъ близкое знакомство съ книжными магазинами Соловьевъ, гдѣ нѣрѣдко сиживалъ по нѣсколькимъ часамъ и откуда бралъ себѣ книги на домъ для прочтенія. Находя большое удовольствіе въ чтеніи самъ, П. М.—чь старался доставить это удовольствіе и своимъ товарищамъ. Ученическая библіотека семинаріи находилась въ то время въ весьма плачевномъ положеніи. Сдѣлавшись однимъ изъ ея библіотекарей, П. М.—чь употребилъ все усилія, чтобы привести ее въ возможно лучшей видъ. Благодаря его стараніямъ, библіотека эта приведена была въ болшій сравнительно съ прежнимъ порядкомъ, снабжена была многими новыми изданіями, причемъ П. М.—чь главнымъ образомъ завѣдывалъ закупкою книгъ и даже отчасти ихъ выборомъ. Съ этого времени, можно сказать, наступила новая эра для семинарской ученической библіотеки. Но конечно главнымъ препятствіемъ къ процвѣтанію библіотеки была скудость ея денежныхъ средствъ. Эти средства составлялись изъ двугривенныхъ и полтинниковъ, рѣдко рублей, собиравшихся съ воспитанниковъ. Конечно на такія суммы, какъ ни старались объ ихъ сборѣ библіотекари, ничего болѣе или менѣе серьезнаго предпринять было невозможно. Нужно было изобрѣсти какой-либо новый, чрезвычайный источникъ доходовъ, и П. М.—чь, которому почти во всякомъ полезномъ предпріятіи принадлежала инициатива и энергическая дѣятельность, подалъ мысль преподавателю церковной исторіи и одному изъ наиболѣе уважающихся наставниковъ семинаріи, А. С. Лебеву, прочитать нѣсколько публичныхъ лекцій, сборъ съ которыхъ долженъ былъ поступить на усиленіе средствъ ученической библіотеки. Уважаемый наставникъ сочувственно отнесся къ доброй мысли; предпріятіе состоялось въ одномъ изъ классовъ семинаріи и ученическая библіотека получила значительное приращеніе въ своихъ скудныхъ средствахъ. Близкое знакомство съ литературою и увлеченіе ея лучшими образцами, въ связи съ природною впечатлительностію и наклонностію къ изящному, побудило П. М.—ча попробовать и свои собственныя силы на поприщѣ литературнаго творчества. Конечно первыя попытки его въ этомъ отношеніи были еще очень робки и не претендовали на извѣстность, которая простиралась бы далѣе круга его товарищей; но уже самое существованіе этихъ попытокъ обнаруживало въ немъ мальчика, выдающагося изъ ряда другихъ. Увлекаясь своею мыслию, П. М.—чь собираетъ подлѣ себя не-

большой кружокъ способныхъ и сочувствующихъ себя товарищей, съ которыми и приступаетъ къ изданію рукописнаго литературнаго сборника. Первымъ опытомъ въ этомъ смыслѣ былъ „Семинарскій Вѣстникъ“, выходявшій нѣсколько разъ въ мѣсяцъ въ форматѣ большого почтоваго листа, а потомъ его замѣнило „Бурсацкое слово“, ежемѣсячное изданіе въ видѣ довольно толстой книжки. Оба эти изданія шли П. М.—ча своимъ редакторомъ и однимъ изъ самыхъ плодovitыхъ сотрудниковъ: П. М.—чъ написалъ передовыя статьи для обоихъ журналовъ, вынесъ въ нихъ свои цѣли, и кромѣ того помѣстилъ нѣсколько статей. Въ Семинарскомъ Вѣстникѣ помѣщена была довольно большая критическая статья П. М.—ча по поводу не задолго предъ тѣмъ вышедшихъ сочиненій Сидорова, а въ Бурсацкомъ Словѣ онъ помѣстилъ нѣсколько главъ своего романа, омысль и заглавіе котораго, къ сожалѣнію, не сохранились въ моей памяти. Одной женщиной литературой не удовлетворялась впрочемъ артистическая натура П. М.—ча. Музыку П. М.—чъ любилъ не менѣе поэзіи. Никакого музыкальнаго образованія въ своей семьѣ онъ конечно не получилъ, такъ какъ эта сторона и доселѣ еще, къ сожалѣнію, въ большинствѣ случаевъ совершенно опускается изъ вниманія при воспитаніи мальчиковъ; но онъ былъ самородокъ и его музыкальныя способности не замедлили проявиться. Можно думать, что театръ, къ которому П. М.—чъ относился всегда со страстію, былъ для него школою музыки. Единственно своими собственными усиліями онъ достигъ мало-по-малу того, что приобрѣлъ очень порядочное знаніе нотъ, выработалъ свой слухъ и скоро въ средѣ товарищей одѣлался однимъ изъ выдающихся любителей и знатоковъ музыки, а въ особенности пѣнія. Увлекающаяся натура П. М.—ча не дозволяла ему скрывать своихъ талантовъ и наклонностей. Каждой мысли, каждому дѣлу онъ съ пылкою предаться всею своею пылкою душой. Едва онъ успѣлъ, что называется, войти во вкусъ музыкальныхъ произведеній, какъ уже является организаторомъ новаго предпріятія. Цѣлый кружокъ способныхъ къ дѣлу товарищей собирается подлѣ П. М.—ча и по его идеѣ и руководству составляетъ изъ себя одобренное семинарскимъ начальствомъ „Общество любителей пѣнія“ съ опредѣленнымъ порядкомъ и регулярными занятіями. Конечно все подобнаго рода предпріятія не могли принять серьезнаго размѣровъ; но они способствовали пробужденію талантовъ у такихъ людей, которые при другой обстановкѣ погребли-бы мо-

жеть быть ихъ безвозвратно. Намъ не безъизвѣстно напр., что одинъ изъ сотрудниковъ П. М—ча въ „Обществѣ любителей пѣнія“ въ недавнее время заканчивалъ свое музыкальное образование въ классѣ г-жи Александровой и готовился дебютировать на сценѣ Московской Русской оперы. Созданное Петромъ Михайловичемъ общество любителей пѣнія успѣло и въ ту пору заявить о себѣ публичнымъ концертомъ въ столовой залѣ Московской семинаріи.

Наступилъ сентябрь 1870 года и П. М—чь поступилъ въ число студентовъ Моск. дух. Академіи. Зналъ его прежніе знакомцы, его повѣческую натуру, не трудно было предвидѣть, какой результатъ изберетъ онъ для своихъ специальныхъ занятій; особенно если припомнить еще, что на первомъ же курсѣ церковно-практическаго отдѣленія преподавателемъ словесности былъ извѣстный всѣмъ, хотя мало-мальски знающимъ Московскую Академію, профессоръ Е. В. Амфитеатрова. Хотя и огорченный случайною неудачей при приемныхъ испытаніяхъ, П. М—чь вѣнечно скоро показалъ себя такимъ, какимъ былъ на самомъ дѣлѣ, и до конца своего академическаго курса всегда стоялъ въ ряду лучшихъ студентовъ. Серьезныя занятія наукою не сбѣдали всетаки П. М—ча одностороннимъ. И въ Академіи онъ оставался такимъ же артистомъ, какимъ заявлялъ себя и до этого времени. Первою заботою П. М—ча было стремленіе создать въ средѣ своихъ академическихъ товарищей музыку, какъ онъ организовалъ пѣніе въ кругу семинаристовъ. Усиленныя хлопоты П. М—ча, при матеріальной и нравственной поддержкѣ со стороны наставниковъ и товарищей, увѣнчались полнымъ успѣхомъ. Въ одной изъ жилыхъ комнатъ студентовъ появилась рояль, пожертвованная почетнымъ блюстителемъ Академіи г. Толочниковымъ, которая снабжена была достаточною коллекціей нотъ и порядочнымъ фондомъ для постоянного ремонта. Почти каждый вечеръ, въ свободные отъ занятій часы студенты собирались подлѣ инструмента и подъ руководствомъ того же П. М—ча, услаждали свой досугъ равными хоровыми пѣснями. Самъ П. М—чь въ это время уже очень далеко ушелъ отъ другихъ въ своемъ музыкальномъ развитіи. Съ нашею отечественною музыкой онъ знакомъ былъ такъ, какъ никто другой изъ его товарищей. Классическія произведенія русскихъ композиторовъ; Жизнь за царя, Руслана, Рогнеду—онъ зналъ наизусть почти въ полномъ ихъ видѣ. Но этого еще мало,—П. М—чь попробовалъ свои силы и въ музыкальномъ творествѣ. Намъ извѣстно, что нѣкоторые

изъ его близкихъ знакомыхъ доселѣ хранитъ его собственныя музыкальныя произведенія, написанныя его же рукою, а именно: погурри, серенаду, два-три романа и т. д., которые намъ приходилось не разъ слышать въ его собственномъ исполненіи. Не думайте конечно, чтобы эти произведенія П. М—ча отличались какими-либо особенными музыкальными достоинствами, но они заслуживаютъ съ нашей стороны полнѣйшаго вниманія и уваженія, какъ труды композитора-самородка. Пристрастіе къ изящной литературѣ развивалось и укрѣплялось въ П. М—чѣ все болѣе и болѣе при специальныхъ занятіяхъ словесностію въ Академіи. И въ этомъ отношеніи его талантливая натура не остановилась на изученіи, но дошла также и до творчества. Въ теченіе нѣсколькихъ лѣтъ онъ трудился напр. надъ своимъ романомъ, и можно думать, что этотъ романъ, если не оконченъ, то по крайней мѣрѣ близокъ къ окончанію, такъ какъ не далѣе какъ за годъ до своей кончины П. М—чъ собирался прочитать изъ него нѣкоторыя главы въ кругу своихъ близкихъ знакомыхъ. Но самымъ любимымъ родомъ поэзіи П. М—ча была лирика. Свои лирическія стихотворенія П. М—чъ нерѣдко читалъ въ кругу своихъ близкихъ и всегда производилъ ими сильное впечатлѣніе на слушателей. Мы не беремся, конечно по памяти, произносить свой судъ надъ ними, но съ полнымъ убѣжденіемъ можемъ сказать, что эти стихотворенія были лучше многого, что считается достойнымъ печати. Элегическое настроеніе было основнымъ тономъ стихотвореній П. М—ча, равно какъ тоже самое настроеніе проявлялось и въ его музыкальныхъ пѣсняхъ. Четырехлѣтнее пребываніе въ Академіи, въ стѣнахъ Сергіевой лавры, постоянное наблюденіе надъ искренними проявленіями задушевной вѣры нашего народа, близость и опытное руководство такого глубоко-вѣрующаго христіанина, какимъ былъ покойный в. ректоръ А. В. Горскій,—все это конечно какъ нельзя болѣе способствовало развитію въ П. М—чѣ того религіознаго настроенія, какимъ онъ отличался и до этого времени. Въ возрастѣ пылкихъ юношескихъ увлеченій и сознательныхъ идеаловъ, религіозное настроеніе П. М—ча не могло уже ограничиваться только такими проявленіями, какъ ревностное посѣщеніе лаврскаго и академическаго богослуженія или усердное занятіе дѣломъ проповѣди. Пишущему эти строки не разъ приходилось во время долгихъ прогулокъ съ П. М—чемъ подлѣ святыхъ лавры, величественно-безмолвной въ эти ночные часы, быть свидѣтелемъ его пламенныхъ мечтаній относительно буду-

щедо. Онъ не разъ высказывалъ мысль, что до окончанія своего образованія посвятить свои силы на служеніе св. Церкви и поставить задачей своей жизни приближеніе къ идеалу христіанскаго пастыря. Возвышенность этого идеала и сознаніе великой трудности его осуществленія побудило П. М—ча впоследствии отказаться отъ своей мечты, но глубоко-вѣрующимъ и искренно-преданнымъ сыномъ Церкви онъ остался до конца дней своей жизни. За полтора года до смерти онъ писалъ въ изложеніи своей послѣдней воли: „я вѣрилъ въ возможность кѣтины и любви на землѣ. Я всегда старался дѣйствовать руководствуясь убѣжденіемъ, что нужно вѣрить въ Бога и людей (въ перваго вѣровать, послѣднимъ довѣрять): такая вѣра, съ ея проявленіемъ въ добръ, всегда казалась мнѣ единственною основою возможнаго здѣсь, на землѣ, счастья“. „Не многіе меня знали и понимали“, продолжаетъ П. М—чъ, но находясь въ Академіи, онъ имѣлъ уже утѣшеніе видѣть, что его знаетъ и понимаетъ такая возвышенная, чуткая ко всему прекрасному и святому, душа, какъ А. В. Горскій, къ которому П. М—чъ былъ однимъ изъ самыхъ близкихъ студентовъ и съ которымъ онъ часто бесѣдовалъ по нѣскольку часовъ.

На третьемъ курсѣ студенты Академіи обыкновенно занимаются писаніемъ кандидатскихъ сочиненій. Выборъ вопроса, на изслѣдованіе котораго придется посвятить трудъ цѣлаго года—это конечно дѣло великой важности для человѣка серьезнаго, способнаго относиться ко всякому труду не иначе, какъ влагая въ него всю свою душу. У такого человѣка въ выборѣ вопроса необходимо отражается и самое направленіе его ученыхъ стремленій, сказывается вся его ученая натура. Религіозно-поэтическое настроеніе П. М—ча побудило его избрать предметомъ для своего изслѣдованія языческія вѣрованія славянъ и ихъ мнѣчскую поэзію при столкновеніи съ христіанствомъ. Представленное имъ въ концѣ учебнаго года сочиненіе озаглавливалось такимъ образомъ: „очеркъ литературной борьбы представителей христіанства съ остатками язычества въ рускомъ народѣ“, (XI—XIV вв.) или, какъ онъ самъ объясняетъ: „о двоевѣрїи и литературной борьбѣ съ нимъ въ древней Русѣ“. Изслѣдованіе начиналось съ предварительнаго общаго очерка происхожденія языческихъ вѣрованій и различныхъ степеней ихъ развитія, и затѣмъ уже переходило къ разрѣшенію своей спеціальной задачи. Кандидатское сочиненіе П. М—ча не появилось въ печати, но въ отзывѣ рецензента-профессора, представленномъ

совѣту Академіи, этотъ трудъ признанъ вполне серьезнымъ, какъ по задачѣ, такъ и по исполненію, и вообще, до общепринятой терминологіи, отлично-хорошимъ. Оканчивая свой академическій курсъ, П. М.—чъ пламенно желалъ посвятить свои силы на служеніе родной Академіи и своему любимому предмету. Его желаніе повидимому близилось къ осуществленію, такъ какъ въ это время заслуженный профессоръ словесности Е. В. Амантеатровъ оканчивалъ тридцатипятилѣтній срокъ своей штатной службы и рекомендовалъ П. М.—ча, какъ вполне достойнаго премника себя по кафедрѣ. Но по неблагопріятному для П. М.—ча стеченію совершенно не зависѣвшихъ отъ него обстоятельствъ, его желанію не суждено было осуществиться, а потому онъ сталъ хлопотать о томъ, чтобы по крайней мѣрѣ не удалиться изъ предѣловъ своего роднаго города. Приказомъ оберъ-прокурора святѣйшаго Синода, П. М.—чъ опредѣленъ былъ, съ 16 числа декабря 1874 года, преподавателемъ въ Московскую духовную Семинарію по классу гомилетики, литургіи и практическаго руководства для пастырей. Предметы этой кафедры въ московской Семинаріи распредѣлялись въ то время между двумя наставниками, а потому на первыхъ порахъ П. М.—чъ преподавалъ только одну гомилетику; но съ 1877—78 учебнаго года, вслѣдствіе закрытія параллельныхъ отдѣленій въ старшихъ классахъ, долженъ былъ принять на себя преподаваніе всѣхъ трехъ предметовъ при 12 урокахъ въ недѣлю. Кромѣ этихъ занятій въ Семинаріи П. М.—чъ, съ начала текущаго учебнаго года занялъ еще мѣсто преподавателя русской словесности въ одной изъ военныхъ гимназій, такъ что въ послѣднее время у него было до 24 уроковъ въ недѣлю. Къ дѣлу преподаванія П. М.—чъ относился съ глубокимъ вниманіемъ, что при его богатомъ запасѣ свѣдѣній и при его врожденной талантливости дѣлало его наставникомъ далеко не дюжиннымъ. Его живая натура не могла удовлетвориться при преподаваніи гомилетики тѣми схоластическими формами, въ которыя облачаютъ эту науку существующіе учебники. Онъ всѣми силами старался придать возможно болѣе интереса этой наукѣ, оживляя сухой формализмъ теоріи придесеніемъ въ нее жизненнаго элемента. Исходя изъ мысли, что нельзя быть хорошимъ проповѣдникомъ, не будучи знакомымъ съ уровнемъ возрѣвній, съ бытомъ и потребностями слушателей, П. М.—чъ старался готовыми выводами замѣнить для своихъ воспитанниковъ то, чего они конечно не могли еще приобрести путемъ собственнаго опыта. Знакомая самъ съ харак-

теристическими чертами русской народной жизни, подмѣчая во всѣхъ ея сферахъ всякое болѣе или менѣе выдающееся явленіе, онъ спѣшилъ дѣлиться своими выводами и наблюденіями съ своими учениками, чтобы дать имъ возможность вступить въ жизнь, обладая уже болѣе или менѣе достаточнымъ знакомствомъ съ нею. Смотри на проповѣдь, какъ на живое слово, исходящее изъ самой глубины сердца и убѣжденія, онъ старался внушить такое понятіе и своимъ воспитанникамъ, пріучая ихъ къ импровизаціи, чтобы ихъ проповѣдническое слово не было дѣломъ одного языка. Преподаваніе литургіи П. М.—чъ старался сдѣлать болѣе интереснымъ при содѣйствіи археологіи, показывая церковныя обрядовыя формы въ ихъ историческомъ развитіи. Если прибавить ко всему этому, что снисходительность и гуманность были отличительными чертами П. М.—ча, въ его отношеніяхъ къ воспитанникамъ, что онъ смотрѣлъ на нихъ не какъ на подчиненныхъ, не какъ на матеріалъ для дисциплины, а какъ на людей и друзей, то вполне понятна будетъ та любовь, которою онъ пользовался между воспитанниками. Вступая на педагогическое поприще, П. М.—чъ становился самостоятельнымъ членомъ общества, а вмѣстѣ съ тѣмъ возникалъ для него и новый рядъ отношеній; онъ долженъ былъ занять себя и какъ сослуживецъ и какъ знакомый вообще. И сослуживцы и знакомые сохраняютъ о Петрѣ Михайловичѣ самую добрую память. Талантливый и многосторонній, отзывчивый на все живое и серьезное, съ богатымъ запасомъ знаній, П. М.—чъ былъ всегда самымъ приятнымъ и интереснымъ собесѣдникомъ и всегда готовъ былъ въ обиліи мыслей и впечатлѣній въ дружескомъ кружкѣ. Чуждый матеріальной разчетливости, онъ былъ самымъ радужнымъ и любезнымъ хлѣбосоломъ-хозяиномъ, всегда готовъ былъ сдѣлать другому удовольствіе, оказать какую-либо приятную услугу. Педагогическая дѣятельность, какъ ни была хороша въ ней П. М.—чъ, какъ ни старался онъ вложить въ нее свою душу, не могла вполне удовлетворить его самого. Она удовлетворяла его только отчасти. Гимнетики и литургина, — это были предметы, которые по самому существу своему отчасти соотвѣтствовали его наклонностямъ. Петръ Михайловичъ былъ преданный сынъ Церкви, съ глубокимъ уваженіемъ относившійся къ церковнымъ обрядамъ, благоговѣнно вникавшій въ ихъ высокое внутреннее значеніе, а какъ такой, онъ конечно съ охотою могъ избрать литургію предметомъ своихъ занятій. Съ другой стороны, мы знаемъ, что словесность издавна была излюбленнымъ

предметомъ П. М—ча, гомилетика же, какъ наука занимающаяся изслѣдованіемъ церковной словесности, является отраслю его любимаго предмета. Наконецъ и общая словесность стала предметомъ изслѣдованія Петра Михайловича въ военной гимназіи. Но не забудьте, что всѣ эти предметы, какъ бы ни были они по душѣ Петру М—чу, были предметами его преподаванія въ среднихъ учебныхъ заведеніяхъ. А кто не знаетъ, какъ не легко совмѣстить научныя стремленія съ педагогическою дѣятельностію? Въ среднемъ учебномъ заведеніи преподаватель необходимо стѣсненъ въ своихъ занятіяхъ узкими рамками программы; каждый новый учебный годъ онъ долженъ начинать свое дѣло съ начала, вѣчно осужденный на однообразную, если можно такъ выразиться, Сизифову работу. Гдѣ же тутъ предметъ и мѣсто для свободныхъ, самостоятельныхъ научныхъ изслѣдованій?.. Вотъ это-то обстоятельство, эта узкость сферы дѣятельности, не соответствовавшая широтѣ стремленій, всегда тяготила П. М—ча и нерѣдко заставляла его въ дружескомъ кружкѣ жаловаться на свое положеніе. Къ счастью для П. М—ча, судьба свела его съ нѣкоторыми представителями нашей русской науки, которые и указали ему исходъ изъ тяготившаго его состоянія неудовлетворенности. Дружески расположенный къ Петру Михайловичу Е. В. Барсовъ способствовалъ его избранію въ члены Императорскаго Общества естествознанія, антропологіи и этнографіи; а вскорѣ послѣ того [онъ сталъ членомъ и двухъ другихъ Обществъ: археологическаго и любителей россійской словесности. Съ этой поры П. М—чь, что называется, ожилъ духомъ. Ему открылась возможность сблизиться съ людьми науки, вращаться въ сферѣ серьезныхъ ученыхъ интересовъ и свои собственныя силы приложить къ труду, который наиболѣе соответствовалъ его наклонностямъ. И тѣмъ отраднѣе для П. М—ча было сближеніе съ этими учеными обществами, что ихъ свойства и цѣли побуждали его къ занятіямъ именно въ той сферѣ, которая издавна была ему дорога и знакома. Кандидатское академическое сочиненіе Петра Михайловича стоитъ въ прямой связи съ его рефератами въ ученыхъ обществахъ. Въ публичномъ засѣданіи этнографическаго отдѣла Императорскаго Общества любителей естествознанія, 17 апрѣля 1877 года П. М—чь впервые выступилъ предъ ученымъ собраніемъ съ своимъ рефератомъ: „о происхожденіи первобытныхъ вѣрованій по теоріи Герберта Спенсера“. Въ этомъ трудѣ, въ послѣдствіи напечатанномъ, П. М—чь прежде всего показываетъ глубокий интересъ и

важность вопроса о происхождении первобытныхъ вѣрованій и дѣлаетъ общую характеристику различныхъ теорій, создавшихся для его разъясненія. Затѣмъ онъ переходитъ къ подробному изложенію теоріи Спенсера, показывая и ея значеніе въ ряду другихъ теорій и ея связь съ общею философскою системою Спенсера. Наконецъ слѣдуетъ критическій анализъ изложенной теоріи, по которой Спенсеръ поклоненіе мертвымъ считаетъ первоначальною формою религіи. Отдавая въ своемъ анализѣ должную честь теоріи Спенсера, какъ многое разъясняющей въ частныхъ формахъ язычества, П. М.—чъ становится на философскую точку зрѣнія самого Спенсера и на основаніи имъ же самимъ выставленныхъ принциповъ разъясняетъ, что его теорія имѣетъ болѣе отрицательное значеніе, что она не объясняетъ происхожденія первобытныхъ вѣрованій, а только еще разъ доказываетъ невозможность вывести религіозную идею изъ опыта. Философскій складъ мысли, способность къ тонкому критическому анализу и основательное знакомство съ литературою даннаго вопроса, — вотъ тѣ выводы, которые съ несомнѣнностію можно сдѣлать для характеристики П. М.—ча, какъ ученаго, на основаніи этого труда. Отъ общаго вопроса о языческихъ вѣрованіяхъ П. М.—чъ скоро перешелъ къ изслѣдованію древнерусской мѣологии, причемъ свои научныя свѣдѣнія подтверждалъ отчасти и личными наблюденіями надъ существующими и доселѣ въ народѣ остатками язычества. Нѣсколько лѣтнихъ мѣсяцевъ ему приходилось проводить въ Орловской губерніи, гдѣ онъ вникалъ въ подробности быта мѣстнаго населенія и въ нихъ находилъ подтвержденіе и разъясненіе тѣхъ положеній, которыя были извѣстны ему изъ литературы предмета. Результатомъ этихъ трудовъ было нѣсколько новыхъ рефератовъ, которые и были прочтены П. М.—чемъ въ ученыхъ обществахъ. Въ этнографическомъ отдѣлѣ П. М.—чъ предложилъ собранію два реферата о русскомъ свадебномъ ритуалѣ, его бытовомъ и мѣстномъ значеніи, причемъ третій рефератъ по тому же вопросу еще остался неоконченнымъ. Въ февралѣ текущаго года, П. М.—чъ только-что избранный въ члены археологическаго Общества, прочелъ въ его публичномъ собраніи рефератъ о языческихъ вѣрованіяхъ нашихъ предковъ по древнимъ письменнымъ памятникамъ литературной борьбы съ остаткомъ язычества. Последнимъ трудомъ П. М.—ча для ученыхъ обществъ былъ его докладъ, сдѣланный въ февралѣ текущаго года въ этнографическомъ отдѣлѣ, объ этнографическомъ календарѣ, изданномъ ге-

этнографическим Обществомъ. Мы не имѣемъ возможности сказать что-либо объ этихъ послѣднихъ ученыхъ трудахъ П. М—ча, такъ какъ они только еще приготовлялись къ печати; но мы можемъ съ полнымъ довѣріемъ сослаться въ данномъ случаѣ на отзывы людей компетентныхъ, бывшихъ свидѣтелями чтеній П. М—ча. Въ некрологѣ П. М—ча, помѣщенномъ въ № 51 „Русскихъ Вѣдомостей“ Н. А. Поповъ заявляетъ, что П. М—чъ былъ бесспорно талантливый человекъ и его рефераты обратили на себя общее вниманіе членовъ этнографическаго отдѣла. Другой ученый свидѣтель, Е. В. Барсовъ, въ некрологѣ помѣщенномъ въ 58 № „Современныхъ Извѣстій“, говоритъ, что П. М—чъ, избранный въ члены разныхъ московскихъ ученыхъ обществъ, всюду обратилъ на себя всеобщее вниманіе своими учеными сообщеніями, полными интереса, эрудиціи и основательности. О трудахъ П. М—ча онъ отзывался, что это такіе вклады въ русскую науку, которые навсегда останутся въ ней драгоценны.

Кромѣ трудовъ въ ученыхъ обществахъ, П. М—чъ былъ сотрудникомъ „Миссіонера“ и „Православнаго Обзорнія“. Въ цѣломъ рядѣ статей, разновремененно помѣщенныхъ въ этихъ изданіяхъ, П. М—чъ заявилъ себя съ самыхъ различныхъ сторонъ. Просматривая его статьи, мы прежде всего видимъ въ нихъ П. М—ча такимъ же ученымъ этнографомъ, изслѣдователемъ русскаго язычества, какимъ онъ заявилъ себя и въ своихъ рефератахъ. Въ „Миссіонерѣ“ за 1876 г. №№ 7, 15, 16, 17, 22, 26, 51 и 1877 г. № 46, мы находимъ его статьи подъ такими заглавіями: „Нѣсколько замѣчаній о двоевѣрїи“, „Очерки народнаго двоевѣрїя: красная горка, значеніе лѣсовъ въ языческихъ вѣрованіяхъ, значеніе растений въ языческихъ религіяхъ, семикъ и русальная недѣля, Иванъ-купала, Коляда, одно изъ суетвѣрїй русскаго народа“. Въ томъ же „Миссіонерѣ“ П. М—чъ заявляетъ себя и какъ специалистъ по предмету литургіи. Въ № 13 1877 г. и въ №№ 12, 13, 15 и 16 1878 г., мы видимъ его статьи подъ такими заглавіями: „Воскресеніе Христа Спасителя“, „О постахъ“, „Страстная седмица“, „Праздникъ Пасхи“. Какъ преподаватель гомилетики, П. М—чъ напечаталъ нѣсколько образцовъ своего церковнаго краснорѣчія и съ полнымъ сочувствіемъ встрѣтилъ печатною замѣткою новое изданіе проповѣдей покойнаго митрополита Филарета. (Три поученія П. М—ча въ недѣлю православія см. „Миссіонеръ“ 1876 г. № 8, 1877 г. № 7 и 1878 г. № 10; слово въ день годичнаго праздника Московской духовной семинаріи см. „Православное Обзорніе“

1877 г. № 1 и замѣтка объ изданіи проповѣдей митр. Филарета, см. „Прав. Обзор.“ 1878 г. № 5—6). Всякое богѣе или менѣе выдающееся явленіе въ нашей общественной жизни, всякое крупное движеніе общественной мысли, всегда находило себѣ откликъ въ живой и впечатлительной душѣ П. М—ча. Слѣды такой отзывчивости мы находимъ отчасти въ печатномъ словѣ П. М—ча, въ тѣхъ его замѣткахъ, которыми онъ старался по мѣрѣ силъ своихъ содѣйствовать разрѣшенію того или другаго вопроса, возбуждать въ обществѣ тѣ или другія чувства и расположенія. Поиски за разрѣшеніемъ такъ-называемаго женскаго вопроса вызываютъ напр. его замѣтку въ „Миссіонеръ“ 1877 г. № 15 подъ заглавіемъ: „Христіанскій идеалъ женщины“. Великому дѣлу распространенія христіанской вѣры онъ думалъ послужить своими замѣтками изъ исторіи русскаго („Миссіонеръ“ 1878, № 34, 58) миссіонерства въ XV и XVII вв., а также упомянутыми выше поученіями въ недѣлю православія, въ которыхъ онъ старался возбудить общество къ усиленному содѣйствію великому дѣлу. Само собою разумѣется, что такія многознаменательныя явленія, какъ движеніе русскаго общества въ періодъ сербо-турецкой войны и выступленіе самой Россіи на великое дѣло освобожденія Балканскихъ Славянъ не могли остаться безъ отклика со стороны П. М—ча. Въ статьяхъ помѣщенныхъ въ „Православномъ Обзорѣніи“ за 1876 г. № 11 и за 1877 г. № 5, а также въ „Миссіонеръ“ за 1877 г. № 26, подъ заглавіями: „Славянство и православіе“, „Нравственныя основы настоящей войны“ и „Миссія Россіи на Востоку“, П. М—чъ заявляетъ себя самымъ пламеннымъ приверженцемъ православія и патріотомъ-славянофиломъ. Святая Русь, по его словамъ, силою историческихъ событій, руководимыхъ Божественнымъ промысломъ, поставлена центромъ и опорой православнаго міра, а потому ея историческая задача, ея великое назначеніе—быть защитницею православія отъ исконныхъ враговъ его. Въ православіи наша главная сила. У насъ много недостатковъ: наша наука и литература не достигли еще зрѣлости и силы; наши общественныя дѣла представляютъ много нестроенія, наше народное хозяйство плохо клеится, наши финансы, говорить, не блестящи, нашъ флотъ слабъ, наше войско можетъ быть вооружено хуже европейскихъ арій. Но у насъ есть то, что не купишь никакими деньгами, не завоюешь никакимъ оружіемъ,—это святое православіе, которое, думаемъ, рано или поздно, а одухотворить цивилизацію. Миссія славянства, продолжаетъ

П. М—чь,—сохранить для міра истинное разуміе Христовой истины и тѣмъ благотворно повліять на весь ходъ цивилизаціи. Такія рѣчи не нуждаются ни въ какихъ толкованіяхъ.

Изъ представленной характеристики педагогической и учено-литературной дѣятельности П. М—ча нетрудно видѣть, что это былъ человекъ талантивый, многосторонній и съ немалымъ запасомъ энергіи; но эта дѣятельность была еще только началомъ того, что онъ способенъ и готовъ былъ развить изъ себя въ дальнѣйшемъ будущемъ. Внезапная смерть застигла П. М—ча въ самомъ разгарѣ его дѣятельности и даже въ тотъ самый моментъ, когда онъ прилагалъ свои силы на пользу науки. Его энергія и готовность къ труду ни мало не ослабѣвала въ послѣднее время его жизни; напротивъ, онъ даже задавался мыслію начать серьезную ученую работу, которая могла бы служить для него магистерскою диссертациею и уже совѣтовался по этому дѣлу съ нѣкоторыми изъ своихъ ученыхъ друзей. Онъ аккуратно посѣщалъ свои уроки въ семинаріи и гимназій, не забывалъ театра и музыки, хлопоталъ по устройству предполагающейся антропологической выставки и наконецъ приступалъ къ разбору присланныхъ въ этнографическій отдѣлъ матеріаловъ для изученія обычнаго права Архангельской губерніи. Въ роковое утро 26 февраля, П. М—чь находился по-видимому въ самомъ хорошемъ расположеніи духа; онъ дѣлалъ разныя домашнія распоряженія, напѣвалъ мотивы, оставшіеся въ его памяти послѣ концерта, на которомъ онъ былъ наканунѣ, и затѣмъ къ 11 часамъ отправился въ политехнический Музей, гдѣ должны были собраться члены комиссіи, назначенной для разбора этнографическаго матеріала Архангельской губерніи, въ числѣ которыхъ былъ и П. М—чь. Въ зданіи Музея онъ осматривалъ нѣкоторыя новости, шутливо разговаривалъ съ встрѣчавшимися знакомыми и затѣмъ, около часа по полудни, отправился въ залу женскихъ курсовъ, чтобы приступить къ предположенной работѣ. Въ это самое время наступила для него роковая минута. Г-жа Евреинова, одна бывшая съ нимъ въ залѣ, замѣтила, что стаканъ съ водою вырвался изъ рукъ П. М—ча и разбился въ дребезги, а затѣмъ и самъ онъ безъ чувствъ упалъ на полъ. Сбѣжавшіеся тотчасъ слуги Музея и знакомые П. М—ча послѣшили принять какія-либо мѣры, но ни ихъ старанія, ни заботы нѣсколькихъ врачей, призванныхъ немедленно, не привели ни къ чему. Въ первыя минуты больной

обнаруживалъ еще какъ-будто нѣкоторые проблески сознанія и попытки сказать что-либо, но затѣмъ онъ впалъ въ безсознательное состояніе и послѣ двухчасовой агоніи скончался около 3-хъ часовъ по-полудни. Родители и сестра П. М—ча, послѣдившіе при первой вѣсти на мѣсто горестнаго происшествія, застали уже его бездыханное тѣло. Внезапная смерть такого молодого, талантливаго и симпатичнаго человѣка произвела на всѣхъ знавшихъ его весьма тяжелое впечатлѣніе. Правда, физическая организація П. М—ча никогда не отличалась особенною крѣпостью; онъ часто страдалъ расстройствомъ желудка, разлитіемъ желчи и иногда подверженъ былъ нервнымъ припадкамъ, но все это ни ему самому, ни людямъ знавшимъ его никогда не казалось настолько опаснымъ, чтобы возможно было ожидать такого трагическаго конца.

Вѣсть о кончинѣ П. М—ча быстро разнеслась по всему городу и всѣ родные и знакомые, сослуживцы, товарищи и воспитанники покойнаго послѣдили къ его гробу со слезами и молитвою. Ни вдовы, ни сиротъ не оставилъ послѣ себя покойный; но слезы, самыя горькія, сердечныя слезы, не переставая лились при его гробѣ. По нѣскольку разъ въ день надъ гробомъ совершались панихиды родными и почитателями, знакомыми и сотоварищами покойнаго, въ числѣ коихъ были о. ректоръ М. Д. семинаріи прот. Н. В. Благоразумовъ и преосвященный епископъ можайскій Алексій, къ которому покойный относился съ особеннымъ уваженіемъ еще въ то время, когда преосвященный былъ профессоромъ М. Д. Академіи и къ которому онъ былъ близокъ до самаго конца своей жизни. Двадцать седьмаго февраля въ церкви М. Д. Семинаріи въ присутствіи всѣхъ наставниковъ и воспитанниковъ семинаріи совершена была торжественная панихида, при которой о. ректоръ семинаріи прот. Н. В. Благоразумовъ, наставникъ и другъ покойнаго, сказалъ рѣчь въ воспоминаніе его заслугъ и дѣятельности.

Перваго марта, въ 10 часовъ утра, послѣдовалъ выносъ тѣла Петра Михайловича въ приходскую церковь Рождества Пресв. Богородицы, что въ Путинкахъ. Церковь едва могла вмѣстить толпы людей, спѣшившихъ отдать покойному свой послѣдній долгъ. Подлѣ его гроба собрались всѣ родные и знакомые покойнаго, товарищи его—наставники М. Д. Академіи, наставники гимназій, священники и діаконы, нѣкогда учившіеся вмѣстѣ съ

нимъ въ семинаріи или академіи, сослуживцы покойнаго — наставни М. Д. Семинаріи, его сотрудники—члены ученыхъ обществъ и наконецъ многочисленныя воспитанники М. Д. Семинаріи и 3-й военной гимназіи. Преждеосвященную литургію совершалъ преосвящ. Алексій въ сослуженіи съ шестью протоіереями и священниками, а на отпѣваніи этотъ священный соборъ еще болѣе увеличился съ присоединеніемъ къ нему еще многихъ знаемыхъ и почитателей покойнаго изъ духовенства: На обоихъ клиросахъ помѣщались многочисленныя хоры воспитанниковъ М. Д. Семинаріи. При концѣ литургіи сказано было слово сослуживцемъ покойнаго, наставникомъ М. Д. Семинаріи Д. П. Боголюбнымъ, а при началѣ, въ срединѣ и концѣ отпѣванія, произнесено было три надгробныхъ рѣчи: товарищемъ покойнаго, приватъ-доцентомъ М. Д. Академіи В. А. Соколовымъ, и двумя воспитанниками его: студентомъ академіи Н. Любимовымъ и воспитанникомъ семинаріи И. Любимовымъ. Отпѣваніе, согласно завѣщанію покойнаго, совершено съ точнымъ исполненіемъ всѣхъ подробностей, указанныхъ въ православномъ чинѣ погребенія, при чемъ нѣкоторыя чтенія приняли на себя о. ректоръ семинаріи и самъ преосвящ. Алексій. Гробъ покойнаго распространялъ вокругъ себя сильный ароматъ, благодаря цѣлой массѣ цвѣтовъ, которыми онъ былъ украшенъ. Настоящіе и бывшіе воспитанники покойнаго цвѣтами засвидѣтельствовали свое уваженіе къ памяти дорогаго наставника. Вокругъ головы покойнаго положены были цѣлыя гирлянды цвѣтовъ отъ воспитанниковъ военной гимназіи; въ ногахъ на гробѣ помѣщался громадный вѣнокъ съ вензелемъ покойнаго изъ разныхъ цвѣтовъ, который и несенъ былъ послѣ впереди гроба до самого кладбища воспитанниками семинаріи. На крышкѣ гроба положено было еще три вѣнка: отъ воспитанниковъ гимназіи, семинаріи и отъ студентовъ академіи, бывшихъ прежде учениками П. М.—ча. По окончаніи отпѣванія, гробъ покойнаго взять былъ воспитанниками 3-й военной гимназіи и несенъ былъ ими до зданія М. Д. семинаріи, гдѣ ихъ смѣнили наставники и воспитанники семинаріи, которые и несли гробъ до самой могилы на Мусскомъ кладбищѣ. Преосвященный Алексій проводилъ покойнаго до дома родителей его, гдѣ была совершена литія и затѣмъ встрѣтилъ при воротахъ кладбища. До зданія М. Д. Семинаріи гробъ провожали о. ректоръ семинаріи и редакторъ Правосл. Обзорнія, свящ. П. А. Преображенскій съ нѣсколькими други-

ми священниками. При зданіи семинаріи совершена была 2-я литія, послѣ которой нѣкоторые изъ священниковъ проводили гробъ до самой могилы. Печальная церемонія окончилась уже въ четвертомъ часу по полудни.

Разнообразныя обнаруженія сочувствія, проводившія гробъ покойнаго П. М.—ча до самой могилы, служатъ несомнѣннымъ свидѣтельствомъ того, что многіе успѣли оцѣнить и полюбить его и не оставятъ въ будущемъ возносить за него свои молитвы къ престолу Всевышняго.

В. Соколовъ.

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

ІОАННО-БОГОСЛОВСКОЕ БРАТСТВО ВЪ КАЛУГѢ.

Число полезныхъ благотворительныхъ учреждений въ Калугѣ увеличилось еще однимъ: 25 севр. послѣдовало открытіе при семинарской церкви Братства Св. Апостола Іоанна Богослова. Инициатива учрежденія этого Братства всецѣло принадлежитъ ректору здѣшней духовной семинаріи о. архимандриту Мисаилу. Цѣль Братства духовно-просвѣтительная и благотворительная. Въ частности задачи его слѣдующія: а) разъясненіе истинъ вѣры и правилъ благочестія; б) заботы объ искорененіи предразсудковъ, суевѣрій и маловѣрія; в) возвращеніе на путь истинной православной Церкви старообрядцевъ, и г) христіанская благотворительность. Для достиженія своей цѣли Братство имѣетъ бібліотеку изъ книгъ, журналовъ и брошюръ соответственнаго своимъ задачамъ содержанія; въ видахъ распространенія въ народѣ религіозно-нравственнаго образованія, Братство открываетъ публичныя и народныя чтенія, имѣетъ складъ книгъ религіозно-нравственнаго содержанія и училищныхъ принадлежностей. Для той же цѣли Братство открываетъ по воскреснымъ днямъ публичныя собесѣдованія о предметахъ вѣры со мнимыми старообрядцами и другими заблуждающимися въ дѣлѣ религіи лицами въ той церкви, гдѣ будетъ признано удобнымъ отъ епархіальнаго начальства. Братство находится подъ непосредственнымъ покровительствомъ мѣстнаго архіерея и состоитъ изъ лицъ обоого пола, всякаго званія и состоянія, живущихъ въ Калугѣ и другихъ мѣстностяхъ Россіи. Завѣдываніе и управленіе дѣлами Братства принадлежитъ: а) совѣту Братства, состоящему изъ 12 членовъ и б) общему собранію членовъ Братства, которыхъ въ настоящее время насчитывается пока до 70 членовъ.

Открытіе Братства сопровождалось скромнымъ торжествомъ. Въ домової семинарской церкви преосвященный Григорій, въ сослуженіи архимандрита Мисаила и соборнаго причта, совершилъ божественную литургію, а послѣ оной, при участіи всего городского духовенства, молебень длившійся около часа, что

подадо поводъ многимъ предполагать, что богослуженіе это совершается по старымъ книгамъ „на манеръ старообрядцевъ“. На литургіи отецъ Мисаилъ сказалъ соответственное случаю слово. По окончаніи богослуженія члены-учредители Братства и другія лица перешли въ покой преосвященнаго, который послѣ краткаго молитвословія объявилъ Братство открытымъ.

Калужская губернія, въ особенности Боровскій, Калужскій и Козельскій уѣзды, изобилуетъ раскольниками. Здѣшніе раскольники принадлежать къ двумъ главнымъ сектамъ: *поповицкой* и *безпоповицкой*. Изъ послѣдователей первой секты одни держатся „священства Павлова“, а другіе „Австрійскаго“, въ числѣ послѣднихъ есть такъ-называемые *окужники* и *раздорники*. Между безпоповцами болѣе всего послѣдователей „Преображенскаго кладбища“, „Лужковскаго толка“ и *селетевцыты*. Два послѣдніе толка особенно распространены въ Боровскѣ и его окрестностяхъ. Кромѣ того въ нѣкоторыхъ уѣздахъ встрѣчаются послѣдователи скопческой и хлыстовской секты; объ этихъ сектахъ, по отзыву мѣстнаго архіерея, епархіальное начальство точныхъ и подробныхъ свѣдѣній не имѣетъ. „Раскольники“, по мнѣнію того же преосвященнаго, „не будучи совершенно дружелюбны съ православными, не выказываютъ въ то же время и особой вражды къ нимъ. Отъ собесѣдованій и всякихъ сношеній съ православными священниками всѣ раскольники уклоняются, и потому священникамъ весьма трудно дѣйствовать съ успѣхомъ на раскольниковъ; сами же они не упускаютъ удобныхъ случаевъ увлекать слабодушныхъ въ свои заблужденія, особенно же это бываетъ чрезъ браки совершаемые внѣ церкви“.

Вообще слѣдуетъ замѣтить, что вновь учрежденному Братству Св. Іоанна Богослова предстоитъ трудная борьба съ расколомъ. Мы уже знаемъ изъ опыта, какъ раскольники относятся къ бесѣдамъ о дѣлахъ вѣры. Съ 1-го октября прошлаго года архимандритъ Мисаилъ (учредитель Братства) началъ вести бесѣды со старообрядцами по воскреснымъ днямъ въ той же семинарской церкви, посвящая на это вечернее время, отъ 6 до 9 часовъ. На бесѣды эти являлись и старообрядцы, но не для того, какъ легко можно было убѣдиться съ перваго же взгляда, чтобы разъяснить ту или другую истину, тотъ и другой обрядъ, а единственно, чтобы забросать своего собесѣдника вопросами, нерѣдко нелѣпыми, а подчасъ такъ и просто возмутительными. Какой-нибудь начитанности, хотя бы по своимъ книгамъ, или здраваго, трезваго сужденія по понятіямъ своей

обрядности и слѣдовъ не было видно въ этихъ людяхъ принявшихъ участіе въ бесѣдахъ лишь со сказанномъ цѣлю.

Какъ бы то ни было, нельзя не порадоваться открытію столь полезнаго учрежденія, каковымъ является настоящее Братство.

(Моск. Видом.)

ПРИХОДСКОЕ ПОПЕЧИТЕЛЬСТВО ПРИ СКОРБЯЩЕНСКОЙ ЦЕРКВИ .Г. ТВЕРИ *).

Не многіе, вѣроятно, знаютъ о существованіи приходскаго попечительства при Скорбященской церкви, между тѣмъ это скромное учрежденіе приноситъ весьма существенную пользу, и дай Богъ, чтобы у насъ было больше такихъ попечительствъ. Скорбященскій приходъ, какъ находящійся на краю города, населенъ преимущественно бѣдными людьми. Вдова чиновница, оставшись съ малолѣтними дѣтьми послѣ смерти мужа безъ всякихъ средствъ, солдатка, которой нужно прокормить поденщиной вучу дѣтей, брошенная на произволъ судьбы семья пьяницы настероваго, бездомная, безпріютная старуха, отъ которой родные по бѣдности или скупости отказались,—весь этотъ людъ ищетъ себѣ пристанища въ отдаленныхъ частяхъ города. Болѣе состоятельные изъ нихъ покушаютъ себѣ ветхія, вросшія въ землю лачужки, обыкновенно въ полтора окна, цѣною отъ 50 рублей. Если въ такомъ домѣ окажется лишній уголъ, или, точнѣе выражаясь, явится возможность лечь на лавкѣ, полкѣ или печи, то это помѣщеніе обыкновенно отдается въ наймы. Въ такихъ меблированныхъ комнатахъ квартиры съ отопленіемъ и освѣщеніемъ баснословно дешевы; такъ старуха пріобрѣтаетъ себѣ мѣсто на печи за 40 коп. въ мѣсяцъ, при этомъ она бесплатно пользуется хозяйскимъ свѣтомъ, правда—насколько его достигаетъ отъ хозяйскаго ночниважъ ней на печь. О столѣ такихъ жильцовъ мы говорить не будемъ, онъ соотвѣтствуетъ удобствамъ ихъ помѣщеній. Такихъ-то домовладѣльцевъ и квартирантовъ много можно встрѣтить въ Бураковой, Воробьской, Смоленской и другихъ улицахъ Скорбященскаго прихода. Какъ ни скромны потребности этихъ бѣдняковъ, какъ ни доведены до минимума всѣ ихъ расходы, часто ихъ скудныхъ средствъ не хватаетъ и на это. Но, по пословицѣ, свѣтъ не безъ добрыхъ людей; нашлись и въ Скорбященскомъ приходѣ сострадательные люди, которые

*) Заимствована эта дѣльная статья изъ „Тверскаго Вѣстника“.

отъ души желали помочь бѣднымъ одно-прихожанамъ. Эта мысль скоро же нашла себѣ полное сочувствіе во всемъ приходѣ: явились вкладчики, постоянные жертвователи, съ разрѣшенія Пресвященнаго учрежденъ былъ съ этою цѣлію въ церкви особый кружечный сборъ. Священникъ предложилъ всѣмъ прихожанамъ замѣнить прежнюю милостыню хлѣбомъ и деньгами—пожертваніями въ кружку для приходскихъ бѣдныхъ. Такъ устроилось скорбященское приходское попечительство. Съ Божьей помощью дѣло это пошло такъ успѣшно, какъ никто не ожидалъ. Въ первый мѣсяцъ—январь 1876 г. изъ кружки было высыпано 47 р. да еще нѣкоторыми прихожанами пожертвовано было особо 9 р. 56 к. — Этого было на первыхъ порахъ достаточно, чтобы совершенно удовлетворить всѣхъ просителей. Въ февралѣ доходъ попечительства былъ уже 77 р., а въ мартѣ 85 руб.; средняя цѣна мѣсячнаго дохода за первый 1876 г. существованія попечительства равняется 80 руб., а весь доходъ этого года былъ въ 982 р. 72 коп. Въ слѣдующемъ 1877 г. доходы попечительства возрасли до 1128 р. 62 коп., въ 1878 году немного понизились, именно было собрано 1103 р. 50 коп. Всѣхъ же пожертвованій за три года поступило 3214 р. 84 к. деньгами и нѣсколькими золотыми вещами, которыя еще не проданы.

Порядокъ выдачи субсидій въ попечительствѣ чрезвычайно простъ. Всѣмъ бѣднымъ прихожанамъ, заявившимъ желаніе получить пособіе изъ попечительства, составленъ былъ списокъ: члены попечительства, близко зная положеніе просителей, никогда не затруднялись въ назначеніи имъ необходимаго пособія. Прежде всего сами бѣдные заявляютъ о своихъ нуждахъ и почти всегда правдиво: очень немногіе пытались преувеличить свою бѣдность и, разумѣется, напрасно. По этому списку и выдаютъ пособія каждый мѣсяцъ въ опредѣленный день и часъ (въ послѣднее число въ 2 часа пополудни). Зимой нѣкоторымъ бѣднымъ семействамъ выдается на дрова лишній рубль или два. Разъ назначенная цѣна измѣняется только въ случаѣ какого либо измѣненія въ положеніи лица получающаго пособіе. Случалось, что бѣдные сами отказывались отъ субсидій, когда ихъ положеніе улучшалось. Вотъ что произошло въ послѣднюю выдачу 28 февраля. Выкликаютъ мѣщанку Богатову, выходитъ она изъ толпы, валится попечителямъ къ ноги и со слезами благодарить за оказанную ей помощь: „помогли вы мнѣ въ большой нуждѣ, дали стать на ноги, теперь мои дѣти стали уже работницами (старшая изъ нихъ теперь мастерицей въ пріютѣ)

и отъ васъ я больше ничего не приму". Ее просятъ взять пособіе хотъ за этотъ мѣсяць; но женщина рѣшительно отказалась: „у васъ есть бѣдѣе меня, имъ отдайте". Такъ рубль и записали на приходъ отъ Богатовой. А что было бы съ этой семьей, если бы ее оставить безъ помощи, угадать не трудно.

Если доходъ какого либо мѣсяца не достаточенъ для выдачи назначенныхъ пособій, то дѣлають заимствованіе изъ остатковъ. Остаточная сумма заключается теперь въ трехъ пятипроцентныхъ билетахъ сторублеваго достоинства.

Къ концу 1876 г. субсидіями отъ попечительства пользовалось 48 чел., расходъ этого года равняется 939 р. 50 к. Въ 1877 году получили вспомошествованія уже 60 чел. и всѣхъ денегъ роздано 923 р. 61 к. Въ 1878 году израсходовано 1071 р., число же получившихъ пособіе оставалось прежнее. Средняя цифра ежегодной субсидіи будетъ 17 р., деньги небольшія, особенно для семейныхъ. Но не нужно забывать при этомъ степени нужды этихъ бѣдняковъ, ограниченности ихъ потребностей, а также и того, что изъ попечительства выдается имъ только пособіе, подспорье, что у нихъ есть еще какіе нибудь свои ресурсы: наследственный или сколоченный на собственные трудовые гроши домишко, въ которомъ все-жъ таки можно жить, а пожалуй и отдавать въ наймы лишній уголь, заработокъ шитьемъ, вязаньемъ, поденщиной и т. п. Вся бѣда этихъ жалкихъ труженниковъ заключалась лишь въ томъ, что съузивши, насколько было можно, свои расходы, дѣлая величайшія усилія свести концы съ концами, они все-жъ таки принуждены были часто терпѣть голодъ и холодъ. Если имъ дать рубль или два, когда заработка не хватаетъ на хлѣбъ, дрова, квартиру, то это будетъ все, чего они желали, они будутъ совершенно довольны, а пожалуй и счастливы. Вотъ что говорятъ они при назначеніи имъ рублеваго или двухрублеваго пособія: „этого съ меня совершенно достаточно, теперь мнѣ больше ничего ужъ не надѣ". Значитъ здѣсь и нуженъ былъ только рубль, два. Выдавать больше едвали полезно; можетъ явиться безпечность, найдутся охотники жить на чужой счетъ.

Бываютъ дѣйствительно такія нужды, которыя требуютъ значительной помощи, и попечительство находитъ для этого особія средства; обращается къ лицамъ известнымъ своею благотворительностію, дѣлаетъ спеціальныя сборы, устраиваетъ подписки, складчины. Отмѣтимъ нѣсколько известныхъ намъ фактовъ. Вдова капитана С., умершаго на войнѣ, съ четырьмя дѣть-

ми на рукахъ и въ ожиданіи пятаго, очутилась въ безвыходномъ положеніи: денегъ нѣтъ, жильцы съѣхали, потому что домъ обветшалъ до такой степени, что въ немъ нельзя было долгие жить. Тѣже приходскіе благотворители, которые входятъ и въ составъ попечительства, починили ей крышу, оправили домикъ и вообще помогли ей настолько, что она могла существовать потомъ уже своими средствами. Мѣщанка Е., имѣя пятерыхъ дѣтей и больнаго въ параличѣ мужа, не могла заработать ни копѣйки: ей въ пору было уѣхать дома. Попечительство выдавало ей зимою 8 р., а лѣтомъ 6. На эти деньги семья могла кормиться; но дѣти очень обносились, выйти на улицу было не въ чемъ. Указали на это семейство одному доброму человеку и тотъ справилъ имъ одежду. Смерть мужа развязала руки бѣдной женщинѣ; дѣти при содѣйствіи попечительства начали пристраиваться; у одного мальчика оказался хорошій голосъ и онъ попалъ въ хоръ; теперь оттуда кое-что перепадаетъ семьѣ. Въ настоящее время Е. получаетъ изъ попечительства только 3 р. и есть полная вѣроятность, что это семейство скоро станетъ на свои ноги, будетъ обходиться безъ посторонней помощи.

Такимъ образомъ Скорбященское попечительство разрѣшило самымъ дѣломъ одинъ изъ самыхъ насущныхъ вопросовъ, эту злобу дня, вопросъ объ уничтоженіи нищенства. Въ небольшомъ бѣдномъ Скорбященскомъ приходѣ (240 душъ мужскаго пола, а вдовъ и сиротъ 468) ¹⁾ нищихъ по профессіи теперь нѣтъ и быть не можетъ, пока въ немъ существуетъ попечительство. И мы крѣпко убѣждены, что только этимъ путемъ, т.-е. посредствомъ приходскихъ попечительствъ, общественная благотворительность можетъ достигнуть значительныхъ результатовъ. Учреждайте какъ можно больше такихъ попечительствъ, собирайте всѣ подаваемые въ приходѣ гроши и куски хлѣба въ одну сумму, распредѣляйте ее разумно, соответственно нуждамъ каждаго, и вы избавлены будете отъ томительныхъ встрѣчъ съ протягивающими къ вамъ руку за милостыней: они не будутъ больше жалобно ныть подъ вашими окнами. Дѣйствительно приходскія попечительства находятся въ самыхъ благопріятныхъ для этого условіяхъ. Ограниченный кругъ дѣятельности приходскаго попечительства даетъ полную возможность знать истинное положеніе нуждающихся. Такимъ образомъ попечительства

¹⁾ Цифры взяты изъ церковныхъ книгъ.

могутъ оказывать самую цѣлесообразную помощь. Полученный изъ попечительства рубль въ мѣсяцъ для бѣднаго можетъ принести больше пользы, чѣмъ раздѣненная на гроши и копѣйки гораздо большая сумма. Нравственный контроль цѣлаго прихода вполне гарантируетъ производительность расходованія попечительскаго пособія. Обеспеченный въ предметахъ первой необходимости, имѣя теплый уголь и кусокъ, положимъ, черстваго хлѣба, бѣднякъ не будетъ шляться по дворамъ, а вѣроятно все это употребитъ это время на какую-нибудь посильную работу, чтобы улучшить свое положеніе. Такая поощряющая трудъ, поддерживающая и выводящая на дорогу помощь приходскихъ попечительствъ въ высшей степени важна и съ нравственной точки зрѣнія. Въ богадѣльняхъ и пріютахъ, гдѣ жизнь призрѣваемыхъ вполне обеспечена, такихъ мотивовъ для самодѣятельности не представляется. Здѣсь напротивъ развиваются беззаботность, нерадѣніе, лѣнь, — какъ непрѣмливое слѣдствіе празднаго обеспеченнаго существованія. Притомъ же громадная масса благотворительныхъ средствъ получаетъ въ этомъ случаѣ иное назначеніе, расходуется не на благотвореніе, а на управленіе, такъ что, по выраженію одного писателя, трудно рѣшить, для чего устроены многія закрытыя благотворительныя учрежденія: для содержанія ли призрѣваемыхъ, или для содержанія служащихъ при заведеніяхъ. Впрочемъ мы не отрицаемъ того, что въ нѣкоторыхъ случаяхъ нельзя обойтись и безъ этихъ заведеній. Это сознаютъ и благотворители Скорбященскаго прихода: нѣсколькихъ престарѣлыхъ больныхъ старухъ они должны были взять на свое полное попеченіе *). Мы говоримъ здѣсь только о преимуществахъ открытой благотворительности въ попечительствахъ предъ закрытою.

Практическимъ возраженіемъ противъ справедливости нашего заключенія, что церковное попечительство представляетъ наиболѣе цѣлесообразную форму благотворительности, можетъ служить тотъ фактъ, что благотворительная дѣятельность приходскихъ попечительствъ проявляется крайне слабо и успѣхъ достигнутый Скорбященскимъ попечительствомъ: есть лишь счастливое исключеніе.

*) Расходы по содержанію этого пріюта производятся изъ особыхъ спеціальныхъ пожертвованій, а не изъ общихъ попечительскихъ суммъ, перечисленныхъ нами выше.

Хотя по оффиціальнымъ свѣдѣніямъ число приходскихъ попечительствъ возрасло теперь до 10000, а находящійся въ ихъ распоряженіи капиталъ 1300000 р., тѣмъ не менѣе мы не можемъ не сознаться, что благотворительная дѣятельность приходскихъ попечительствъ была незначительна. Причина этого заключается въ самой организаціи попечительства, въ разнообразіи тѣхъ цѣлей, какія оно преслѣдуетъ. Высочайше утвержденное въ 1864 г. положеніе о приходскихъ попечительствахъ начертало очень широкую программу для ихъ дѣятельности: они должны заботиться о благоустройствѣ приходской церкви, и объ обезпеченіи причта, и объ обученіи дѣтей, и о бѣдныхъ своего прихода. Немудрено, что попечительства, страдавшія хроническимъ безденежемъ, терялись куда употребить свои небольшія средства, и что въ дѣятельности ихъ не было порядка, согласія, послѣдовательности. Священнику напр. хочется построить на попечительскія деньги дома для причта, старостѣ вѣжется неотложно необходимымъ отлить новый колоколъ различныхъ размѣровъ, на которомъ красовалось бы его имя, третій членъ попечительства настаиваетъ на открытіи училища, четвертый хлопочетъ за бѣдныхъ. Однимъ словомъ, повторяется извѣстная басня: лебедь, щука и ракъ. Хорошо еще, если дѣло кончается ничемъ. А то сплошь да рядомъ изъ такихъ споровъ и пререканій вырастаютъ жалобы, доносы, слѣдствія, путешествія въ консисторію и т. п. Скорбященское попечительство счастливо избѣгло этихъ затрудненій. Оно поставило для себя одну опредѣленную цѣль—помочь бѣднымъ своего прихода, и мы видѣли, насколько оно въ этомъ успѣло.

БЕЗПЛАТНАЯ СТОЛОВАЯ ДЛЯ БѢДНЫХЪ ВЪ САРАТОВѢ.

Изъ напечатаннаго въ „Саратов. Губер. Вѣдом.“ четвертаго годоваго отчета о состояніи *Безплатной столовой* для бѣдныхъ и нищихъ при *кирковѣ въ городѣ Саратовѣ*, видно, что съ 17-го октября 1877 года по 17-е октября 1878 года въ бесплатной столовой было кормлено 45.745 человекъ, а съ служащими и постоянно живущими въ помѣщеніи столовой мальчиками и дѣвочками (нынѣ всего 13 человекъ, которые притомъ имѣютъ ужинъ) 51.585 человекъ, сравнительно съ предшествовавшимъ годомъ болѣе на 7.862 человекъ. Изъ свѣдѣній о числѣ посетителей за каждый мѣсяцъ оказывается, что съ половины осени,

зимую и въ началѣ весны число нуждающихся въ поддержкѣ со стороны бесплатной столовой бываетъ гораздо больше, чѣмъ лѣтомъ; въ декабрѣ и январѣ за столомъ бывало ежедневно отъ 170 до 187 человекъ и болѣе, а въ лѣтніе мѣсяцы — человекъ по 75. Это объясняется тѣмъ, что на осень и зиму прекращаются работы на рѣкѣ и въ садахъ, почему и бываетъ затруднительно найти заработка. Всегдашними и такъ-сказать непремѣнными посѣтителями бесплатной столовой были маленькія бѣдняки-дѣти, посѣщающія „бесплатную“ школу, состоящую при бесплатной столовой. По окончаніи каждый день ученія они первыя садились за столъ въ числѣ до 50 человекъ. Между проходящими въ столовую можно было встрѣчать людей глубокой бѣдности; иногда посѣтителями столовой были отставные солдаты.

Посѣтители обыкновенно получали два кушанья: щи либо супъ съ мясомъ или рыбой, и кашу въ достаточномъ количествѣ; по праздникамъ же, или когда заказывались поминки, прибавлялось еще одно или два кушанья, напримѣръ жаркое или пироги. Денежныя средства столовой въ теченіи года состояли изъ 1.564 руб. 66 коп., изъ которыхъ 704 руб. 60 коп. осталось отъ предшествовавшаго года и 860 руб. 6 коп. было пожертвовано въ теченіи отчетнаго года. Израсходовано же было всего 1.065 р., не считая припасовъ, пожертвованныхъ натурою. Среднимъ числомъ каждый обѣдъ обходился столовой отъ 3 до 3¼ коп. на посѣтителя. Главныя заботы по доставкѣ припасовъ для столовой принималъ на себя Я. П. Славинъ, которому занятія по службѣ и торговлѣ не препятствовали удѣлять часть своего времени на досмотръ и веденіе хозяйственной части столовой.

ЗАГРАНИЧНЫЯ ИЗВѢСТІЯ.

— Папа и журналисты. 22 февраля Левъ XIII принималъ представителей католической печати всѣхъ странъ, прибывшихъ въ Римъ по случаю годовщины вступленія его святѣйшества на папскій престолъ. Вотъ подробности этого приема, сообщаемыя въ *Italie*:

Число журналистовъ представившихся папѣ доходило до семисотъ, но въ этомъ числѣ было много духовныхъ лицъ проживающихъ въ Римѣ, которыя были допущены на аудіенцію въ качествѣ журнальныхъ сотрудниковъ.

Безъ четверти въ 12 часовъ, папа вышелъ въ герцогскую залу, гдѣ собраны были журналисты. Его святѣйшество сопро-

вождали кардиналы. Онъ встрѣченъ былъ возгласами: „да здравствуетъ папа! да здравствуетъ религія!“

Когда все утихло, монсиньоръ Луиджи Трипепи, устроитель этой манифестации, прочелъ латинскій адресъ.

Въ этомъ адресѣ, весьма многорѣчивомъ, имѣлось въ виду доказать, что папа, преемникъ св. Петра, нынѣ болѣе чѣмъ когда-либо долженъ возвышать голосъ для проповѣданія ученія Иисуса Христа.

Левъ XIII произнесъ замѣчательную рѣчь на латинскомъ языкѣ, въ которой изложилъ цѣлую программу католической журналистики. Сначала онъ доказывалъ необходимость католической журналистики, преданной церкви и истиннымъ интересамъ общества, потому что она служитъ важнымъ средствомъ противъ заблужденій, въ такомъ изобиліи разсѣянныхъ въ нѣдрахъ семействъ. Онъ рекомендовалъ умѣренность потому, что насилиемъ ничего нельзя достигнуть, а можно только раздражить страсти и содѣйствовать тому, чему имѣлось въ виду воспрепятствовать.

Папа сказалъ, что необходимо дѣйствовать съ твердостью и единодушіемъ, чтобы поддержать права римскаго первосвященника, окруженнаго опасностями. Эта твердость и это единодушіе будутъ залогомъ вѣрной побѣды въ борьбѣ противъ заблужденія и лжи.

Онъ выразилъ сожалѣніе, что нѣкоторые лица, называющіе себя католиками, имѣютъ притязаніе рѣшать по собственному разумію весьма важные вопросы, не обращаясь предварительно къ престолу вѣры и истины, и нарушая такимъ образомъ права и свободу церкви и папскаго престола.

Онъ доказывалъ, что церковь никогда не была помѣхой для гражданскаго правительства, что напротивъ она была помощницей его, свѣточемъ, указывающимъ, что добро и что зло, и благопріятствовала во всемъ развитію истинной науки и цивилизаціи.

Онъ присовокупилъ, что папство было всегда славой Италіи и описалъ различные періоды исторіи, доказывающіе насколько папство содѣйствовало величію и дѣйствительному благосостоянію Италіи.

Онъ говорилъ также о свѣтской власти. Власть эта, сказалъ его святѣйшество, была не результатомъ честолюбія первосвященниковъ, но результатомъ необходимости обезпечить свободу и независимость церкви и защитить папскій престолъ противъ давленія и господства сильныхъ. Вслѣдствіе этого папа и приглашалъ католическую печать поддерживать всѣми силами свѣтскую власть и защищать ее, такъ какъ власть эта возвратитъ церкви ея свободу и независимость.

Въ заключеніе онъ сказалъ, что Италія не можетъ пользоваться прочнымъ спокойствіемъ до тѣхъ поръ, пока не будутъ ограждены достоинство понтификата и дѣйствительная свобода церкви и папы.

Рѣчь эту неоднократно прерывали возгласы одобренія и рукоплесканія присутствовавшихъ.

Съ требованіями обращаться въ картографическое заведеніе г. Ильина (уголь Екатерингофскаго пр. и Большой Мастерской ул. д. № 11/12), а также и въ книжный магазинъ Главнаго Штаба (Дворцовая площадь, въ зданіи главнаго Штаба), въ С.-Петербурѣ.

Х годъ.

Открыта подписка на 1879 годъ.

Х годъ.

„НИВА“

ИЛЛЮСТРИРОВАННЫЙ ЖУРНАЛЪ ЛИТЕРАТУРЫ, ПОЛИТИКИ И
СОВРЕМЕННОЙ ЖИЗНИ,

выходить еженедѣльно, т.-е. 52 № въ годъ (болѣе 1,000 страницъ большаго формата in Quarto) болѣе 500 художественно-выполненныхъ рисунковъ, съ особымъ даровымъ ежемѣсячнымъ приложеніемъ.

„ПАРИЖСКІЯ МОДЫ“

около 400 рисунковъ модъ и бѣлья, до 240 рисунковъ рукодѣльн. работъ, около 300 чертежей выкроекъ и до 350 разнообразн. буквъ инициаловъ для мѣтки бѣлья

И РАЗНЫМИ ДРУГИМИ ПРЕМІЯМИ

будеть издаваться въ 1879 г. по той же программѣ, какъ и прошедш. девять лѣтъ. Подписка принимается въ СПб., въ конторѣ редакціи по В. Морской № 9.

Подписная цѣна за годовое изданіе „Нивы“

Съ правомъ на полученіе всѣхъ бесплатныхъ премій въ теченіе 1879 года: безъ доставки въ С.-Петербурѣ 4 р., съ доставкою въ С.-Петербурѣ 5 р., безъ доставки въ Москвѣ черезъ И. Г. Соловьева, А. Лапга и А. Ф. Живарева 5 р., съ доставкою въ Москвѣ и другихъ городахъ и мѣстечкахъ имперіи 6 р.

Для гг. служащихъ какъ въ частныхъ, такъ и въ казенныхъ учрежденіяхъ, допускается рассрочка за ручательствомъ гг. казначеевъ и управляющихъ.

Въ теченіе девяти лѣтъ журналъ „Нива оставался вѣренъ своей программѣ и употреблялъ всѣ средства для того, чтобы вполне оправдать свое назначеніе: быть журналомъ для семейнаго чтенія. Тщательный выборъ статей и рисунковъ, ихъ разнообразіе, постоянное стараніе редакціи сообщать читателямъ полезныя свѣдѣнія изъ области науки и современной жизни—достаточно это доказываютъ. Кроме того, за всѣ эти девять лѣтъ наши подписчики, при неизмѣнно правильной и своевременной разсылкѣ номеровъ журнала, всегда получали не только все то, что имъ было общаю, но и значительно больше противъ общаго.

Русское общество оцѣнило наши старанія — въ 1878 году „Нива“ имѣла уже болѣе сорока тысячъ подписчиковъ,

Мы разсылаемъ при многихъ газетахъ особое иллюстрированное объ-

явленіе о подпискѣ на „Ниву“ 1879 г., которое содержитъ въ себѣ образцы гравюръ (изъ разныхъ отдѣловъ этого журнала), помѣщенныхъ въ „Нивѣ“ нынѣшняго года, какъ-то: изъ отдѣловъ Всеобщей исторіи и исторіи Культуры, Литературнаго Альбома, (темы изъ сочиненій замѣчательныхъ дѣятелей литературы) Жанры картины (этнографіи Россіи, Зоологіи, Энтомологіи и Палеонтологіи). Эти рисунки могутъ дать понятіе лицамъ, не видѣвшимъ еще нашего журнала, о высокой художественности исполненія рисунковъ.—Каждому, яе получившему такого объявленія, оно можетъ быть выслано бесплатно изъ конторы Редакціи „Нивы“, куда мы просимъ обращаться съ просьбами объ этомъ.

Годовой томъ „Нивы“ вмѣщаетъ въ себѣ (кромѣ рисунковъ) болѣе 2000 столбцовъ слѣдующаго текста: Повѣсти и рассказы, преимущественно изъ русской исторіи и жизни, стихотворенія, біографіи замѣчательныхъ дѣятелей (съ портретами), статьи по естествознанію, путешествіямъ, технологіи, гигиенѣ, астрономіи, географіи, статистикѣ; свѣдѣнія о важнѣйшихъ современныхъ событіяхъ въ политической и общественной жизни, какъ европейскихъ государствъ, такъ и нашего отечества, описанія новѣйшихъ изобрѣтеній, хозяйственные рецепты и т. д. Большая часть этихъ статей сопровождается тщательно выполненными рисунками.

Кромѣ того для удовлетворенія потребности каждой семьи въ приготовленіи костюмовъ и бѣлья при „Нивѣ“ выдается ежемѣсячно особое бесплатное приложение: „Парижскія моды“ съ 400 модныхъ рисунковъ въ годъ, 300 чертежей выкроекъ, въ натуральную величину и съ большимъ количествомъ (около 500) разнообразныхъ рисунковъ руководѣльных работъ, буквъ для шѣтки бѣлья и т. д.

Ко всему этому нужно прибавить, что въ концѣ каждого года „Нива“ даетъ еще премію — художественно исполненныя олеографическія или акварельныя картины, стоимость которыхъ въ отдѣльной продажѣ не менѣе трехъ или четырехъ рублей.

Что касается до премій 1879 года, онѣ будутъ имѣть такое же, даже высшее достоинство, за исполненіе же такого обѣщанія ручается прежнее девятилѣтнее веденіе нами дѣла.

Въ портфель редакціи находится большое количество уже приобретенныхъ нами повѣстей и рассказовъ, также особо для „Нивы“ составленныхъ научныхъ статей въ доступной всѣмъ формѣ.

Нами приглашены лучшіе граверы-художники (постоянно теперь участвующіе въ „Нивѣ“) въ разныхъ городахъ Европы: въ Петербургѣ, Варшавѣ, Лейпцигѣ, Штутгартѣ, Вѣнѣ, Парижѣ и Лондонѣ.

Равнымъ образомъ со стороны какъ редакціонной, такъ и издательской части приняты всѣ мѣры, чтобы новыи 1879 г. „Нивы“ былъ возможно богатъ, разнообразенъ и удовлетворителенъ по составу.

Издатель „Нивы“ Адольфъ Феодоровичъ Марксъ.

ПЕЧАТАТЬ ПОЗВОЛЯЕТСЯ

съ тѣмъ, чтобы по отпечатаніи представлено было въ цензурный комитетъ узаконенное число экземпляровъ. Москва, марта 14 дня 1879 г.

Цензоръ протоіерей С. Зерновъ.

Слово, 1878.

С Л О В О

ВЪ ДЕНЬ РОЖДЕСТВА ХРИСТОВА,

СКАЗАННОЕ ВЫСОКОПРЕСВЯЩЕННЫМЪ ДИМИТРИЕМЪ, АРХІЕПИСКОПОМЪ ВОЛЫНСКИМЪ
И ЖИТОМИРСКИМЪ,

ВЪ ЖИТОМИРСКОМЪ КАЕДРАЛЬНОМЪ СОБОРѢ.

Се благовѣстваю вамъ радость великую: яко родися вамъ днесь Спасъ, иже есть Христосъ Господь. (Лук. 2, 10).

Вотъ, братіе мои, неизсякаемый источникъ радости не только на всѣ праздничные дни, а и на всю жизнь нашу и на всю нескончаемую вѣчность: „яко родися“ намъ „днесь Спасъ“! Родился Тотъ, который сокрушилъ главу змія здемскаго, „разрушилъ дѣла діавола“ и исхитилъ насъ изъ руки его, который Своєю „смертію упразднилъ имущаго державу смерти, сирѣчь діавола, и избавилъ сяхъ, елицы страхомъ смерти повинни бѣша работѣ“. Родился Тотъ, который, принесъ самаго Себя въ жертву за грѣхи наши, упразднилъ крестомъ Своимъ „еже на насъ рукописаніе грѣховъ нашихъ, искупилъ насъ отъ клятвы, бывъ по насъ клятвою“, примирилъ насъ съ правосудіемъ Божиимъ, заслужилъ намъ прощеніе грѣховъ, вѣчную любовь и благоволеніе Божіе, възскалъ насъ погибшихъ и привелъ къ Богу — Отцу Своему.

Родился Тотъ, который вѣстоитъ Свѣтъ въ сердце намъ не земный эдемъ, а небесное царство, блаженныя обители въ дому Отца небеснаго; и никакое пламенное оружіе не постоитъ предъ оружіемъ креста Его, никакой херувимъ не возбранитъ входящимъ туда подъ хоругвию креста Его. Отнынѣ нѣтъ уже средостѣнія ограды, разлучавшаго насъ съ Богомъ—Отцемъ нашимъ; ибо родившійся днесь Спасъ „даде намъ область чадомъ Божиимъ быти, вѣрующимъ во имя Его“. Отнынѣ „ни едино осужденіе сущимъ во Христѣ Иисусѣ, не по плоти ходящимъ, но по духу“, ибо родившійся днесь Спасъ „умеръ“ на крестѣ „за грѣхи наши“, и „воскресъ“ изъ мертвыхъ „во оправданіе наше“, и Своєю божественною кровію „очистилъ совѣсть нашу отъ мертвыхъ дѣлъ, во еже служити намъ Богу живу и истинну“. Отнынѣ не ужасаетъ, а паче радуется насъ и самая смерть, не страшитъ, а возбуждаетъ къ упованію и самый гробъ,—ибо Спаситель нашъ Христосъ есть воскресеніе и животъ: „вѣруй“ въ Него, „аще и умреть, оживетъ“; для того Онъ и „умре и воскресе и оживе, да и живыми и мертвыми обладаетъ“, такъ что, „аще живемъ, Господеви живемъ, аще ли умираемъ, Господеви умираемъ; аще живемъ, аще ли умираемъ, Господни есмы“.

И неложна сія вѣра, тверда наша надежда, непоколебимо упованіе: „яко родися намъ днесь Спасъ, иже есть Христосъ Господь“. Т.-е. не человекъ и не ангелъ, но самъ Господь и Владыка ангеловъ и человекъвъ пришелъ на землю взискать насъ погибшихъ, воплотился и вочеловѣчился для спасенія нашего. Самъ едиnorodный Сынъ Божій, „иже сый сіяніе славы и образъ ипостаси Бога Отца, иже не восхищеніемъ непщева быти равенъ Богу, Себе умалилъ, зракъ раба примъ, въ подобіи человекѣстѣмъ бывъ, и образомъ обрѣтеса якоже человекъ“. Само ипостасное Слово Божіе—источникъ жизни и свѣтъ истины, „носяй всяческая глаголомъ силы Своя, —плоть бысть, и вселися въ ны“. Словомъ: родившійся нынѣ Спаситель нашъ есть самъ Господь Богъ нашъ, который сотворилъ насъ изначала, вдохнулъ намъ дыханіе жизни, одарилъ насъ разумомъ и волею, украсилъ насъ Своимъ божественнымъ образомъ; Онъ же самъ пришелъ нынѣ возставить насъ падшихъ, взискать насъ заблудшихъ, спасти насъ погибшихъ, усвоить насъ въ достоиніе Себѣ, соединить насъ съ Собою на вѣки. Вотъ непоколебимое основаніе нашей

вѣры! Вотъ вѣрное, непоколебимое утвержденіе нашей надежды! Вотъ неиссякаемый источникъ нашей вѣчной радости: „яко съ нами Богъ“!

Съ нами Господь и Спаситель нашъ—Богъ премудрый, „глубиною мудрости вся стройя и полезная всеѣмъ подавая“: Итакъ все дарованныя Имъ средства спасенія, какъ бы ни были непостижимы для насъ, суть единственно вѣрныя, истинныя и спасительныя; все открытыя Имъ пути къ жизни вѣчной; какъ бы ни казались они трудными, ведутъ и приведутъ насъ на небо: Съ нами Господь и Спаситель нашъ—Богъ „вѣрный въ словесахъ Своихъ и непреложный въ обѣтованіяхъ Своихъ“. Итакъ, все обѣтованія Его — о вѣчномъ благоволеніи Отца небеснаго къ намъ вѣрующимъ, о вѣчной жизни съ Нимъ на небѣ въ дому Отца небеснаго, о вѣчныхъ мученіяхъ невѣрующихъ и грѣшниковъ нераскаянныхъ,—„суть ей и аминь“; все предреченія Его о судьбѣ Церкви Своей и вѣрующихъ въ Него суть непреложная истина, — скорѣе пройдетъ небо и земля, нежели останется безъ исполненія хотя одно Его слово. Съ нами Господь и Спаситель нашъ — Богъ всемогущій, и „никтоже исхититъ“ насъ „изъ руки Его“! Онъ, если нужно, потрясетъ небомъ и землею, чтобы „не оставить души“ вѣрующей въ Него „въ адъ и не дать преподобному Своему видѣти истлѣнія“. Съ нами Господь и Спаситель нашъ — Богъ всевѣдущій и всебѣдущій, который знаетъ все нужды наши и прежде прошенія нашего, зрѣтъ всякую слезу покаянія, слышитъ всякій вздохъ молитвы, видитъ все помышленія сердца нашего,—предъ Нимъ еще и „несодѣянная нами вся написана суть“. Съ нами Господь и Спаситель нашъ—Богъ всеблагій, премилосердый и человеколюбивый: любовь къ падшему человечеству низвела Его съ неба на землю, любовь побудила Его терпѣть озлобленія, страдавія и мученія отъ самыхъ спасаемыхъ Имъ грѣшниковъ, любовь вознесла Его на крестъ и низвела во гробъ. Послѣ сего неизреченнаго, высочайшаго подвига любви есть ли даръ, котораго Онъ пощадилъ бы для насъ,—помощь, которой не подалъ бы намъ,—милость, которой не оказалъ бы намъ?

Сіа-то вѣра въ воплотившагося для спасенія нашего Сына Божія есть тотъ краеугольный камень, на которомъ основанная и созданная Господомъ Церковь Его, среди всехъ окружающихъ

ее враговъ, пребывала до селѣ и прѣбудетъ навсегда невредимою, среди обуревающихъ ее волнъ,—какъ скала неподвижную, такъ что „и врата ада не одолѣютъ ей“. Сія-то вѣра есть прензоближующій источникъ неисчерпаемаго утѣшенія и радости, непоколебимаго упованія и благодушія, непобѣдимаго мужества и терпѣнія у всѣхъ истинныхъ чадъ Церкви Христовой. Чего не дѣлалъ исконный врагъ нашъ во вреду Церкви Христовой? Какихъ не изобрѣталъ козней противу царства Божія? Воздвигалъ гоненія и гонителей, коихъ звѣрство перенесло надъ вѣрующими всѣ роды жесточайшихъ мученій; возставлялъ полчища ересей и расколовъ, терзавшихъ, подобно волкамъ, мирное стадо Христово; производилъ невѣріе и отпаденіе въ самой средѣ христіанскихъ народовъ; разрушалъ алтари и храмы руками тѣхъ, которые родились и воспитаны въ вѣрѣ Христовой. Но бурныя волны не потопили и не потопятъ корабля Иисусова; крѣпка и несокрушима котва, на которой утверждается онъ,—вѣра въ Сына Божія, воплотившагося для спасенія нашего. Одушевляемые сею вѣрою св. апостолы, благовѣстники Евангелія, съ радостію переносили всѣ труды и опасности, крайнюю лихоту и презрѣніе міра, самыя мученія и смерть. Укрѣпляемые ею св. мученики и исповѣдники презирали все могущество сильныхъ земли, всю лютость мучителей, и съ радостію предавали плоть свою на жесточайшія страданія. Вдохновляемые ею св. подвижники вмѣняли въ уметы вся красная міра, убѣгали всѣхъ радостей житейскихъ, избирали странническимъ пріютомъ себѣ непроходимыя пустыни и дебри, неприступныя вертепы и горы, проводили всю жизнь свою въ постѣ и бдѣніи, въ трудахъ и подвигахъ, въ слезахъ и воздыханіяхъ молитвенныхъ. Возбуждаемые ею и самыя великіе грѣшники содѣлывались чрезъ покаяніе избранными сосудами благодати Божіей, и радовавшіе прежде грѣхами своими демоновъ удивляли потомъ подвижниками покаянія самихъ ангеловъ. Одушевляемые сею вѣрою „святіи Божіи челоуѣцы побѣдиша царствія, содѣйша правду, получиша обѣтованія, возмогоша отъ немощи, быша крѣпцы во бранѣхъ. Страха же вашего не убоимся, ниже смутимся“, говорили они врагамъ своимъ: „яко съ нами Богъ“!

Сею-то животворною вѣрою всегда жило и возрастало, расширялось и укрѣплялось и Отечество наше, хранящее въ нѣдрахъ

своихъ Божественный ковчегъ завѣта—православную Церковь Христову. Какихъ бѣдствій не испытало оно въ продолженіи тысячелѣтней своей жизни? Но отъ всѣхъ ихъ славно избавилъ его Господь, въ котораго оно вѣруетъ, которому служить, силою котораго живетъ и дѣйствуетъ. Было время, когда раздробленное на удѣлы оно сдѣлалось беззащитною жертвою полудикихъ варваровъ, предводимыхъ свирѣпыми Батыями и Тамерланами. Кровь и пламя шли вѣдъ ними, развалины и пепелъ означали слѣды ихъ ужасныхъ нашествій. Казалось, все было утрачено: и свобода и имущество, и жилища человѣческія и св. храмы Божіи. Но сохранилась св. православная Вѣра въ воплотившагося Сына Божія, а съ нею сохранилось все. Раздался изъ устъ Донскаго призывный гласъ вѣры: „съ нами Богъ“,—и отозвался въ сердцахъ православныхъ сыновъ Россіи, соединилъ разрозненныхъ чадъ ея подъ священную хоругвь креста Христова; и многочисленныя полчища варваровъ устлали коestьми своими широкое поле Куликовское, — и Россія узрѣла силу свою въ спасительномъ единодержавіи. Было бѣдственное время, когда Отечество наше, лишившись царственного потомства св. Владимира, раздираемое внутренними нестроениями, волнуемое честолюбцами — искателями священнаго вѣнца Моноахова, готово было пасть подъ тяжестью обуревавшихъ его бѣдствій. Казалось, ничто уже не въ силахъ было оживить истерзаннаго, преданнаго въ попроаніе враговъ царства. Но въ немъ не угасла небесная жизнь, которая возстаетъ все низверженное, исцѣляетъ все уязвленное, воскрешаетъ все умершее, — въ немъ жива была св. Вѣра, которая оживила мужество, воскресила духъ сыновъ Россіи; и враги ея, уже дѣлившіе ее, какъ вѣрную добычу, постыдно изгнаны изъ предѣловъ ея. Умиловленный покаяніемъ и молитвами осиротѣвшаго народа Господь даровалъ ему царя по сердцу Своему, благословенный родъ коего украшаетъ собою престолъ царства русскаго уже три почти вѣка, служить залогомъ счастья и благоденствія земли русскою и во грядущіе роды. Было и еще тяжкое время, и его помнятъ наши старцы, — когда двадцать иноплемennыхъ языковъ, подъ водительствоmъ завоевателя полвселенной, проложили кровавый слѣдъ въ самое сердце Россіи. Ничто не было пощажено новыми такъ-называемыми образованными варварами, нечестію и буй-

ству которыхъ удивились бы и древніе монголы. На начинающаго Бога! сказалъ монархъ Благословенный; и призывный гласъ вѣры отозвался самоотверженіемъ и мужествомъ народа во всѣхъ краяхъ отечества, и воздвигъ праведную месть осквернителямъ алтарей Господнихъ. Пришедшіе къ намъ единымъ путемъ — седмию побѣжали отъ насъ; опустошенный ими край земли русской сдѣлался для нихъ самихъ — гробомъ; а избавленная, прославленная и превознесенная Господомъ Россія съ радостію воспѣла Ему: „съ нами Богъ! Разумѣйте языцы и покарійтеся, яко съ нами Богъ. Страха же вашего не убоимся, ниже смутимся: Господа Бога нашего освятимъ, и Той будетъ намъ въ страхъ: и аще уповая будемъ на Него, будетъ намъ во освященіе и спасеніе, яко съ нами Богъ“!

Сею-то вѣрою животворною и спасительною можетъ и долженъ утѣшать и укрѣплять себя и каждый истинный сынъ Церкви Христовой во всѣхъ превратностяхъ и обстояніяхъ земной жизни. Пусть несчастный случай или злоба человѣческая лишатъ его всего земнаго достоянія: но никто не лишитъ его небеснаго сокровища—сопробыванія съ Господомъ Иисусомъ Христомъ и въ жизни и по смерти, и во времени и въ вѣчности. Пусть лишатъ его всѣхъ почестей, изгонять изъ общества: но никто не можетъ лишитъ его той почести вышняго званія, которою почтилъ его Господь Иисусъ Христосъ, почести сына Божія, наслѣдника вѣчнаго царства Отца небеснаго; никто не можетъ отлучитъ его отъ общенія съ Господомъ Иисусомъ Христомъ, ни изгнать его изъ блаженнѣйшаго общества ангеловъ Божіихъ и духовъ праведниковъ совершенныхъ, написанныхъ на небесѣхъ. Пусть отнимутъ у него самую жизнь тѣлесную: но никто не отниметъ у него жизни духовной—вѣчной, которую даровалъ ему Господь Иисусъ Христосъ; никто не лишитъ его вѣчнаго блаженства въ обителяхъ Отца небеснаго, которыя отвергаетъ предъ нимъ и въ которыя вводитъ его однородный Сынъ Божій. Ему одному — премудрому и всеблагому предастъ онъ всю жизнь свою, Ему одному ввѣряетъ всю судьбу свою, Ему одному покоряетъ и разумъ и волю, и душу и сердце свое, отъ Него единаго часть своего спасенія, и Ему одному молится: „Господи, имже вѣси судьбами, спаси мѧ“!

Вотъ почему, братіе мои, и заповѣдуются намъ хранить крѣп-

но, какъ зѣницу ока, св. вѣру въ Сына Божія, воплотившагося для спасенія нашего, въ Его живоносное слово и ученіе, въ Его искупительныя страданія, крестную смерть и воскресеніе. Съ этою вѣрою соединено для насъ все: и любовь и благоволеніе Отца небеснаго, и право просить и молиться Ему о всемъ во имя едиnorodнаго Сына Его, и надежда прощенія грѣховъ нашихъ, и упованіе жизни вѣчной. Она есть начало, корень и основаніе духовной жизни нашей. Сохранивъ св. вѣру, еслибъ мы и согрѣшили предъ Богомъ, не лишаемся надежды спасенія, ибо намъ остается еще возможность покаянія и оправданія вѣрою во Христа Іисуса—Искупителя и Ходатая нашего предъ Отцемъ небеснымъ. Потерявъ вѣру, мы лишаемся всего, лишаемся самой возможности покаянія и самой надежды спасенія. „Будите во Мнѣ, и Азъ въ васъ“, говоритъ намъ Господь: „аще кто во Мнѣ не пребудетъ, извержется вонъ, якоже розга и изсышетъ“. **Аминь.**

АПОКАЛИПСИСЪ И ОБЛИЧАЕМОЕ ИМЪ ЛЖЕПРОРОЧЕСТВО.

Общераспространенное у насъ мнѣніе, что Апокалипсисъ по своей таинственности и загадочности не долженъ, да и не можетъ быть толкуемъ. Самая попытка толковать Апокалипсисъ является для большинства публики — даже и не невѣрующей — чѣмъ-то въ родѣ сумасбродства, религіозной мечтательности, по меньшей мѣрѣ непростительнымъ анахронизмомъ среди современнаго направленія мысли и жизни. Можетъ-быть многіе и изъ благочестивыхъ сочтутъ такую попытку дерзкою въ виду того, что сама церковь изъ всѣхъ новозавѣтныхъ книгъ одинъ только Апокалипсисъ, какъ книгу недоступную для простаго человѣческаго разумѣнія, не употребляетъ для чтенія при богослуженіи и что самъ писатель книги говоритъ въ заключеніе словъ пророчества своего: „если кто приложитъ что къ нимъ, на того наложить Богъ язвы, о которыхъ написано въ книгѣ сей. И если кто отниметъ что отъ словъ книги пророчества сего, у того отниметъ Богъ участіе въ книгѣ жизни, и въ святомъ градѣ, и въ томъ, что написано въ книгѣ сей“. Апок. XXII, 18—19. Отъ указанныхъ нареканій считаемъ нужнымъ освободить предлагаемое изслѣдованіе.—Прещеніе апостола на прибавляющихъ или отнимающихъ что-либо отъ словъ его пророчества направлено противъ злонамѣреннаго поврежденія самаго текста его книги: такое поврежденіе было весьма возможно при прежнемъ способѣ распространенія книгъ черезъ письмо, и уже апостолъ

Павелъ указывалъ на распространеніе между вѣрующими подложныхъ посланій. 2 Сол. II, 2; III, 17. Самъ писатель Апокалипсиса не только не запрещаетъ, но напротивъ требуетъ сознательнаго пониманія его книги: это видно не только изъ словъ: „имѣющій умъ сочти число звѣра“ Апок. XIII, 18; XVII, 8, но и изъ обращенія къ читателямъ въ началѣ и концѣ книги: „блаженъ читающій и слушающіе слова пророчества сего и соблюдающіе написанное въ немъ“. I, 3; XXII, 7. Равнымъ образомъ, нельзя думать, чтобы Апостолъ писалъ Апокалипсисъ лишь только для храненія его въ церковныхъ архивахъ: онъ назначаетъ свои апокалипсическія посланія къ разнымъ церквамъ и предполагаетъ чтеніе всей книги въ церквахъ, на что указываетъ и оборотъ рѣчи: „блаженъ читающій и слушающіе слова пророчества сего“, и слѣдующее затѣмъ привѣтствіе къ церквамъ I, 3—4, и заключительное въ концѣ книги обращеніе: „Я Іисусъ послалъ Ангела моего засвидѣтельствовать вамъ сіе въ церквахъ“ XXII, 16. Въ настоящее время если въ церкви не читается Апокалипсисъ, то его вліяніе офобенно на образованіе литургій въ всякаго сомнѣнія: литургическія славословія слишкомъ близки по содержанію съ славословіями Апокалипсиса; особенно замѣчательно, что въ начальныхъ словахъ евхаристической молитвы „благодаримъ Господа“, „достойно и праведно есть“, въ славословіи небесныхъ силъ, въ приношеніи Агнца какъ бы повторяется то самое, что находится въ органической связи и въ Апокалипсисѣ IV, 8, 11; V, 6, 9, 12; XI, 17. Итакъ, члены церкви обязаны читать и понимать Апокалипсисъ: но если его и должно читать, то можно ли понимать, можно ли достигнуть правильнаго толкованія, не будетъ ли наше толкованіе лишь повтореніемъ старинныхъ фантазій въ родѣ извѣстныхъ приложений имени антихриста къ папѣ, Лютеру, Наполеону и пр.? Ясное дѣло, что мы не станемъ дѣлать подобныхъ приложений къ современнымъ намъ обстоятельствамъ, не станемъ число звѣря прилагать, напр., къ имени Биконсфильда и находить сходство Лондона съ Вавилономъ—любодѣицею, сидящею на водахъ многихъ, городомъ богатымъ, торговымъ, царствующимъ надъ всѣми царями земными, а Бисмарка сравнивать съ лжепророкомъ, выходящимъ изъ земли и своими чудесами заставляющимъ всѣхъ живущихъ на землѣ поклоняться образу звѣря изъ моря.

Современныя, но не намъ, а писателю Апокалипсиса обстоятельства должны открывать таинственный смыслъ его книги: для истиннаго пониманія Апокалипсиса нужно именно стать на историческую почву,—открыть то, среди какихъ обстоятельствъ онъ написанъ.

Происхождение Апокалипсиса въ отношеніи къ главнымъ моментамъ исторіи апостольской церкви.

Иерусалимская церковь, среди которой дѣйствовали „очевидцы и служители Слова“ Дк. 1, 2,—палестинскіе апостолы и отъ которой христіанство распространилось по разнымъ странамъ міра, первоначально занимала первенствующее положеніе среди новооснованныхъ церквей. Обстоятельства созванія апостольскаго собора въ Иерусалимѣ доказываютъ, какъ для новооснованныхъ церквей важна была въ рѣшеніи общецерковныхъ вопросовъ санція іерусалимской церкви. Дѣян. XV, 1—31; Гал. II, 1—3. Палестинскіе апостолы назывались у вѣрующихъ „знаменитѣйшими“, и Іановъ, Клеоа и Іоаннъ почитаемы были, какъ „столпы церкви“ Гал. II, 2, 6, 9. Самъ апостолъ Павелъ обращаетъ свою проповѣдь къ язычникамъ съ согласія и утвержденія палестинскихъ апостоловъ и ведетъ сношенія съ ними не только по внушенію духа христіанской любви и общенія, но и въ виду того уваженія къ „предшествовавшимъ ему апостоламъ“, которое у нѣкоторыхъ простиралось даже далѣе надлежащаго ¹⁾. Какъ знакъ особеннаго уваженія вѣрующихъ разныхъ странъ къ „святимъ въ Иерусалимѣ“ служить то, что они посылаютъ въ Иерусалимъ свои приношенія ²⁾. Но первенствующее положеніе среди новооснованныхъ церквей церковь іерусалимская сохраняла за собою недолго. Въ шестидесятыхъ годахъ по Р. Хр. жестокія преслѣдованія, которымъ уже въ третій разъ подверглись отъ Іудеевъ палестинскіе христіане, и политическія невагоды, въ слѣдъ затѣмъ обрушив-

¹⁾ Дѣян. XXI, 17—26; Гал. I, 16—22; II, 6—14; 2 Кор. XI, 5, 22; XII, 12.

²⁾ Рим. XV, 26, 31; 1 Кор. XVI, 1; 2 Кор. VIII, 1, 10, ср. Дѣян. XI, 28—30; XXIV, 17.

шіяся на іудеевъ изъ Рима и закончившіяся въ 70 году разрушеніемъ „святаго города“, уничтожили первоначальный центръ, около котораго группировались новооснованныя церкви. Въ какихъ же теперь странахъ преемственно послѣ Палестины должно было главнымъ образомъ сосредоточиться движеніе церковной жизни,—какія церкви во второй половинѣ перваго вѣка достигли того положенія, какое занимала іерусалимская церковь въ первое время распространенія христіанства апостолами?

Изъ новозавѣтныхъ книгъ извѣстно, что за предѣлами Палестины христіанство распространилось въ Малой Азіи, Греціи и Италиі. Уже по своему географическому положенію между Палестиною съ одной стороны, Греціею и Италиею съ другой, Малая Азія должна была служить тою посредствующею стадіею, чрезъ которую христіанство переходило изъ Азіи въ Европу, изъ Іерусалима—столицы іудейства, въ Римъ—столицу язычества.—Какъ извѣстно, Іудеи, разсѣянные послѣ Ассирійскаго и Вавилонскаго плѣненія по всѣмъ странамъ міра, Дѣян. II, 9—11, „отъ древнихъ родовъ проповѣдуя Моисея во всѣхъ городахъ и читая законъ каждую субботу въ синагогахъ“, приобрѣли не мало такъ называемыхъ „прозелитовъ“, Дѣян. XV, 21; II, 10. Но іудеи „разсѣяніа“, уже издавна возбуждавшіе ненависть язычниковъ и незадолго до разрушенія ихъ роднаго города изгнанные изъ Рима, Дѣян. XVIII, 2, ср. Ис. XLIX, 7, въ особенности заселили отдаленную отъ столицы языческаго міра и смежную съ ихъ первоначальною родиною малоазійскую провинцію. Здѣсь они жили смѣшанно между язычниками и приобрѣли для своихъ синагогъ множество „чтущихъ Бога“ язычниковъ. Сверхъ того, извѣстно, что ап. Павелъ, апостолъ язычниковъ, апостолъ „наиболѣе воѣхъ потрудившійся“ въ распространеніи Евангелія, былъ „родомъ изъ Тарса не безызвѣстнаго Киликійскаго города и воспитанъ въ семь городѣ“ Дѣян. XXI, 39; XXII, 3. Отсюда вполне естественно, что христіанство нашло себѣ самую благодарную почву въ Малой Азіи: оно перешло здѣсь отъ іудеевъ къ язычникамъ прозелитамъ іудейства, чтобы затѣмъ перейти и къ язычникамъ не-прозелитамъ іудейства; въ уроженцѣ „не безызвѣстнаго Киликійскаго города“ явился самый ревностный апостолъ христіанства для Малой Азіи. Дѣйствительно, въ Италиі въ первое время намъ извѣстными становят-

ся лишь увѣровавшіе города Рима, въ которыхъ и написано было одно изъ посланій ап. Павла ³⁾). Въ Греціи христіанство распространилось правда шире, и именно во второе апостольское путешествіе Павла оно утвердилось въ городахъ Македоніи—Филиппахъ, Фессалоникахъ и Веріи, и затѣмъ въ Коринѣ и Ахаіи; но въ главномъ центрѣ греческой образованности—Аѳинахъ проповѣдь Евангелія мало имѣла успѣха, и въ третье свое путешествіе ап. Павелъ, посѣтивъ Грецію, ограничился лишь утвержденіемъ въ вѣрѣ церквей, основанныхъ прежде. Со всѣмъ имое мы видимъ въ Малой Азіи ⁴⁾). Уже къ концу перваго апостольскаго путешествія Павла были просвѣщены христіанствомъ Сирія, Кипръ, Памфилія, Пасидія и Ливаонія ⁵⁾). Затѣмъ во второе и третье путешествіе ап. Павелъ, посѣщая большую часть изъ церквей, основанныхъ имъ прежде, распространилъ проповѣдь Евангелія во Фригіи, Галатіи, Визоніи и Асіи ⁶⁾) и къ концу своей апостольской дѣятельности наблюдалъ за устройствомъ церквей Египса и Крита. Кромѣ означенныхъ странъ упоминаются въ Новомъ Завѣтѣ еще обширныя малоазійскія страны — Понтъ и Каппадонія. 1 Петр. I, 1. Такимъ образомъ, вся Малая Азія съ главными островами—Кипромъ и Критомъ была просвѣщена христіанствомъ въ вѣкъ апостольскій. Далѣе, устройство церковной жизни въ Малой Азіи настолько было развито, что всѣ малоазійскія церкви не только организовались въ опредѣленные округа церквей, но и церкви всѣхъ странъ Малой Азіи находились въ столь тѣсной связи между собою, что открылась возможность окружной передачи посланій апостольскихъ Кол. IV, 16; 1 Петр. I, 1; Іак. I, 1; Апок. I, 11 (отсюда и самое названіе „соборныхъ“ какъ въ отличіе отъ посланій ап. Павла, такъ съ другой стороны для означенія посланій, обращавшихся среди „чадъ разсѣянныхъ и собранныхъ во едино“

³⁾ Ср. Евр. XIII, 24; Рим. I, 7, 15; Дѣян. XXVIII, 16—31; Фил. IV, 22.

⁴⁾ Ср. Дѣян. XVI, 12; XVII, 14; XVIII, 1; XIX, 1; XVII, 15—34; XX, 1—4; ср. Рим. XV, 19.

⁵⁾ Дѣян. X, 1—48; XI, 20—26; XIII, 4, 6, 13—14, 51; XIV, 1, 6, 20—26.

⁶⁾ Дѣян. XV, 41; XVI, 6; XVIII, 19, 22—23; XIX, 1, 10, 26; 1 Тим. I, 3; Тит. 1, 5.

Ю. XI, 52). Самое поставленіе въ лицѣ Тимофея и Тита особыхъ представителей церкви въ Ефесѣ и Критѣ уже доказываетъ высокую ступень въ развитіи церковнаго устройства малоазійскихъ странъ. Если мы примемъ во вниманіе еще то, что послѣ ап. Павла дѣйствовали въ Малой Азіи и сами палестинскіе апостолы—съ полною вѣроятностію Петръ и Іуда и несомнѣнно ап. Іоаннъ, прожившій въ Малой Азіи по отправленіи изъ Палестины до конца своей жизни ⁷⁾: то для насъ будетъ ясно, что авторитетъ „очевидцевъ и служителей Слова“, возвышавшій іерусалимскую церковь, долженъ былъ возвыситься и основанныя отъ „званнаго Апостола“ Рим. I, 1 малоазійскія церкви. На такое значеніе Малой Азіи въ первыя времена христіанства несомнѣнно указываетъ тотъ фактъ, что большая часть новозавѣтныхъ писаній была назначена именнo къ малоазійскимъ христіанамъ. Таковы посланія ап. Павла къ Галатамъ, Ефесеямъ, Колоссяямъ, Тимоею, Титу и Филимону и съ большою вѣроятностію къ Евреямъ, таковы посланія Петра, Іуды и съ большою вѣроятностію Іакова, таковы Евангеліе, посланія и Апокалипсисъ Іоанна. Слѣдовательно, изъ 27 новозавѣтныхъ книгъ 15 и даже 17 назначены къ однимъ малоазійскимъ христіанамъ.

Но если несомнѣнно, что во второй половинѣ перваго вѣка Малая Азія получила главное мѣсто въ христіанскомъ мірѣ, то съ другой стороны среди самыхъ церквей малоазійскихъ нѣкоторыя должны были имѣть особое значеніе въ исторіи утвержденія и распространенія христіанства Апостолами. Опорными пунктами для распространенія христіанства между язычниками становятся прежде всего Антиохія, Кесарія и прилегающіе къ нимъ округи церквей Сиріи и Киликіи Дѣян. X—XII; XIII, 1; XIV, 26; XV, 22—23. По мірѣ распространенія христіанства съ Востока на Западъ, послѣдовательно за церквами Сиріи и Киликіи получаетъ особую извѣстность расположенный въ центрѣ малоазійскаго полуострова округъ церквей Галатійскихъ, къ которымъ и назначено было особое посланіе ап. Павла и ко-

⁷⁾ Евс. Церк. Ист. III, 5; Ориг. у Евс. I, III 1. Ирин. adv. haer. III, 1; Евс. ист. ц. v. 8, 20; Ирин. Lib. II, I. c. II, 22. 5 и III, 3, 4, Евс. Ист. ц. III, 20, 23.

торыя по своему церковному устройству могли служить образцомъ для другихъ церквей 1 Кор. XVI, 1. Наконецъ, послѣ церквей Галатіи выдѣляется изъ круга малоазійскихъ церквей самый западный округъ, расположенный на прибрежной къ Архипелагу полосѣ малоазійскаго полуострова — Асія съ главнымъ своимъ центромъ *Ефесамъ*.

Асійская мѣстность просвѣщена христіанствомъ послѣ всѣхъ другихъ странъ Малой Азіи. Ап. Павелъ во время своего второго путешествія, уже посѣтивъ почти всѣ страны Малой Азіи, „не былъ допущенъ Духомъ въ Асію и Внонію“ и только на обратномъ пути изъ Азіаи и Македоніи онъ посѣтилъ Ефесъ на короткое время, Дѣян. XVI, 6—7; XVIII, 19—21. Но въ третье свое путешествіе Апостоль, „проходя по порядку страну Галатійскую и Фригію и верхнія страны (Внонію) прибылъ въ Ефесъ, и здѣсь Дѣян. XVIII, 23; XIX, 1, 9—10, 26; XX, 31, „проповѣдывалъ въ училищѣ нѣкоего Тиранна ежедневно два года, такъ что всѣ жители Асіи слышали проповѣдь о Господѣ Иисусѣ, какъ іудей, такъ и еллины“. Это путешествіе закончилось знаменательнымъ прощаніемъ Апостола съ ефесскими пастырями въ Мидитѣ, Дѣян. XX, 17—38, послѣ чего, отправившись въ Іерусалимъ, онъ былъ заключенъ въ узы. Какое значеніе имѣла Асія къ концу дѣятельности ап. Павла, это видно изъ того, что онъ поставляетъ Тимофея именно въ Ефесъ, а Тита въ Критъ—островъ, прилежащемъ къ Асійской мѣстности. Какую заботу имѣлъ Апостоль о своей паствѣ въ Асіи и Критѣ, это доказываютъ его посланія къ Ефессямъ, Колоссямъ, Филимону, Тимофею и Титу. Послѣ апостола Павла, апостоль Петръ, обращаясь съ проповѣдью къ малоазійскимъ христіанамъ, обращается въ числѣ другихъ и къ „пришельцамъ разсѣяннымъ“ въ Асіи 1 Петр. 1, 1. Но изъ палестинскихъ апостоловъ апостоломъ Асіи сдѣлался именно Іоаннъ. По удаленіи изъ Палестины, онъ избралъ Ефесъ постояннымъ своимъ мѣстопробываніемъ до конца жизни и отсюда предпринималъ свои апостольскія путешествія къ окрестнымъ церквамъ 2 Іо. 12; 3 Іо. 14. Въ Асіи и для Асійской паствы написалъ Іоаннъ свое Евангеліе и посланія, и данное ему въ заточеніи на Патмосѣ „Откровеніе“ назначаетъ „седемъ церквамъ, находящимся въ Асіи: въ Ефесъ,

и въ Смирну, и въ Пергамъ, и въ Ѡиатиру, и въ Сардисъ, и въ Филаделью и въ Лаодикию“ Апок. I, 4, 11; II—III.

* * *

Считаемъ необходимымъ для большей ясности своего изслѣдованія сдѣлать нѣсколько замѣчаній относительно назначенія нѣкоторыхъ новозавѣтныхъ писаній, имѣвшихъ своими читателями малоазійскихъ христіанъ, но прямо на нихъ не указывающихъ, а равно считаемъ необходимымъ установить здѣсь хронологію новозавѣтныхъ писаній, которой мы держимся въ своемъ изслѣдованіи.

Назначеніе писаній къ малоазійскимъ христіанамъ, не заключающихъ примаго на то указанія, каковы посланія Іуды и второе Петра, Евангеліе и три посланія Іоанна,—имѣетъ за собою твердыя данныя во внутреннихъ признакахъ, въ отношеніяхъ къ первому посланію Петра и въ свидѣтельствѣ древне-церковнаго преданія (см. объ этомъ подробнѣе во „Введеніи въ новозавѣтныя книги“ Герике, перев. подъ ред. арх. Михаила). Что касается посланій къ Евреямъ и Ап. Іакова, то предположенія о ихъ назначеніи различны. По общераспространенному мнѣнію, имѣющему за собою видимую вѣроятность, оба посланія назначены были къ увѣровавшимъ изъ іудеевъ, разсѣянными во всѣхъ странахъ древняго міра. Этимъ мнѣніемъ конечно не исключаются изъ числа читателей обоихъ посланій и увѣровавшіе „пришельцы, разсѣянные въ Понтѣ, Галатіи, Кападокіи, Асіи и Віоиніи“ 1 Петр. 1, 1. Но тѣмъ не менѣе мы не можемъ согласиться съ такимъ взглядомъ на дѣло. Отсутствіе точнаго адреса въ посланіяхъ Іакова и къ Евреямъ (равно какъ и во всѣхъ другихъ новозавѣтныхъ писаніяхъ, въ которыхъ не означено мѣсто назначенія) вполне объясняется изъ того, что лица, которымъ онѣ вручались для передачи, знали, куда ихъ доставить Кол. IV, 16. Но изъяснять отсутствіе адреса въ посланіяхъ ихъ назначеніемъ къ увѣровавшимъ іудеямъ всѣхъ странъ древняго міра точно такъ же произвольно, какъ и вообще допускать ихъ назначеніе ко всѣмъ вѣрующимъ безъ различія національностей, странъ и временъ. Даже и помимо произвольности объясненія, назначеніе посланій во всѣ страны

древняго *orbis terrarum* едва ли было исполнимо при существовавшихъ въ то время средствахъ сообщенія. Вообще мы не отвергаемъ, что писанія Новаго Завѣта, не имѣющія точнаго адреса, относятся ко всемъ безъ различія вѣрующимъ, но понимаемъ это въ томъ же самомъ смыслѣ, въ какомъ должны относиться ко всемъ вѣрующимъ и писанія, имѣющія точный адресъ, т.-е. признаемъ кромѣ ихъ общей обязательности для всехъ вѣрующихъ еще ихъ ближайшее назначеніе къ лицамъ извѣстнаго опредѣленнаго мѣста (хотя бы мѣстность эта была настолько обширна, насколько напр. обширна малоазійская провинція, куда назначалось первое посланіе Петра). Самымъ своимъ содержаніемъ оба названныя посланія указываютъ на опредѣленныя историческія и мѣстныя условія, въ которыхъ находились читатели ихъ и на личныя отношенія писателей къ читателямъ. Но если такъ, то къ какимъ же христіанамъ онѣ непосредственно назначались? 1) Онѣ не могли быть назначены іудеямъ, жившимъ въ Палестинѣ. Названіе „двѣнадцати колѣнъ, сущихъ въ разсѣянїи“, къ которымъ назначалось посланіе Іакова, означало іудеевъ, разсѣянныхъ послѣ Ассирійскаго и Вавилонскаго плѣненія, и именно въ отличіе отъ іудеевъ, оставшихся въ Палестинѣ: потому относить названіе „разсѣянїи“ къ палестинскимъ іудеямъ (даже и подразумѣвая вмѣстѣ съ ними и не-палестинскихъ іудеевъ) значитъ упускать изъ вида характеристическій признакъ самаго названія. Равно нельзя относить и посланіе къ Евреямъ, по назначенію, къ палестинскимъ христіанамъ: „званный Апостолъ“ не могъ писать учительное посланіе туда, гдѣ находились „очевидцы и служители Слова“, и гдѣ дѣйствовали „столпы церкви—Іаковъ, Клеопа и Іоаннъ“ Рим. XV, 20; 2 Кор. X, 16,—и это тѣмъ болѣе, что ап. Павелъ не любилъ „назидать на чужомъ основанїи“. Нельзя признавать назначеніе обоихъ посланій къ палестинскимъ христіанамъ даже и потому, что языкъ ихъ греческій; но господствующій языкъ у палестинскихъ іудеевъ былъ отечественный, еврейскій языкъ Дѣян. XXI, 37, 40 и нѣтъ никакой возможности доказать, что оба посланія дошли до насъ въ греческомъ переводѣ, какъ это доказывается относительно Евангелія Маттея, единственной новозавѣтной книги, назначенной къ палестинскимъ христіанамъ и написанной первоначально по-еврей-

ски. Такимъ образомъ, мы должны признать назначеніе обоихъ посланій къ вѣрующимъ изъ іудеевъ, жившихъ внѣ Палестины и говорившихъ на общераспространенномъ въ Римской имеріи языкѣ греческомъ. 2) Внѣ Палестины іудеи „разсѣяннiя“ находились главнымъ образомъ въ малой Азiи (какъ уже было сказано) и въ Египтѣ. Но посланіе Іакова къ египетскимъ іудеямъ нитѣ и не относится. Посланіе къ Евреямъ относятъ, но при этомъ ссылаются на то, что оно было написано послѣ разрушенія Іерусалима (что храмъ и храмовое богослуженіе іудейскаго народа, которые представляются въ посланіи еще существующими, означаютъ храмъ и богослуженіе египетскихъ іудеевъ, устроенные при первосвященникѣ Онiи и пережившіе іерусалимское богослуженіе), и что оно не было написано ап. Павломъ, (который не былъ въ Египтѣ и не могъ поэтому указывать на свои личныя отношенія къ читателямъ посланія: Дѣян. XIII, 23—24),—оба предположенія не выдерживаютъ строгой критики (см. у Герике). Итакъ, 3) необходимо признать, что посланіе Іакова „къ двѣнадцати колѣнамъ, сущимъ въ разсѣянiи“ и посланіе ап. Павла „къ Евреямъ“ назначены были именно къ „пришельцамъ, разсѣяннымъ въ Понтѣ, Галатiи, Каппадокии, Асiи и Византiи“. Раскрываемое въ посланіи Іакова ученіе о необходимости для вѣры добрыхъ дѣлъ безспорно имѣетъ отношеніе къ ученію ап. Павла объ оправданiи отъ вѣры. Но какъ съ одной стороны ап. Павелъ главнымъ образомъ проповѣдывалъ въ Малой Азiи, съ другой ап. Петръ прямо писалъ малоазійскимъ христіанамъ о злоупотребленіи нѣкоторыми ученіемъ Павловымъ 2 Петр. III, 15—16.: то вполне естественно, что во время первыхъ узъ Павла въ Римѣ ап. Іаковъ написалъ для предостереженія отъ злоупотреблявшихъ Павловымъ ученіемъ посланіе къ малоазійской паствѣ, лишившейся личнаго наблюденія и руководста Павлова послѣ заключенія Апостола въ узы, въ 59 году по Р. Хр. Что касается посланія къ Евреямъ, то оно указываетъ на личныя отношенія къ читателямъ не только самого писателя посланія, но и Тимоеея — извѣстнаго спутника Павлова Евр. XIII, 23—24. Но это—отношенія, которыя узнаются напр. изъ посланія къ Колоссямъ Кол. I, 1; ср. Филим. I, 22., т. е. отношенія къ малоазійской паствѣ. Достойно замѣчанія, что посланіе къ Ев-

реямъ должно было появиться къ концу первыхъ узъ Павла въ Римѣ Евр. XIII, 24., слѣдовательно одновременно съ посланіями къ Ефесеямъ, Колоссяямъ и Филимону Ев. VI, 21—22; Кол. IV, 7—9; Филип. 1, 22. Но въ посланіи къ Колоссяямъ есть слѣдующее мѣсто: „когда это посланіе будетъ прочтено у васъ, то распорядитесь, чтобъ оно было прочтено и въ Лаодикійской церкви, а то, которое изъ Лаодикии, прочтите и вы“ Кол. VI, 16. Теперь, какое же это посланіе? Для избѣжанія заключенія, что не всѣ новозавѣтныя писанія дошли до насъ, необходимо предположить, что неизвѣстнымъ посланіемъ Павловымъ было или посланіе къ Ефесеямъ, или посланіе къ Евреямъ. Мы склоняемся на сторону послѣдняго предположенія. Посланія къ Ефесеямъ и Колоссяямъ въ сущности заключаютъ въ себѣ одно и то же содержаніе: но для чего же Колоссяинамъ нужно было знать изъ посланія къ Ефесеямъ то, что они знали изъ посланія къ нимъ самимъ адресованнаго, а Лаодикійцамъ узнавать изъ посланія къ Колоссяямъ то, что они знали изъ посланія къ Ефесеямъ? Для устраненія такого затрудненія нужно признать, что подъ Лаодикійскимъ посланіемъ разумѣется посланіе ап. Павла не къ Ефесеямъ, а къ Евреямъ. Самый образъ выраженія: „которое изъ Лаодикии“ указываетъ, что посланіе это имѣло округное назначеніе, которое болѣе соотвѣтствуетъ посланію къ Евреямъ, чѣмъ посланію къ Ефесеямъ, такъ какъ и передача самаго посланія къ Колоссяямъ, одинаковаго по содержанію съ посланіемъ къ Ефесеямъ, не могла простирается на цѣлый округъ, будучи ограничена указаніемъ на Лаодикійскую церковь, и можетъ-быть была вызвана обстоятельствомъ, указаннымъ въ заключеніи посланія. Кол. IV, 17.

Хронологію новозавѣтной письменности согласно съ сказаннымъ нами о главныхъ моментахъ исторіи апостольской церкви мы представляемъ въ слѣдующемъ видѣ.

I. Новозавѣтная письменность въ эпоху іерусалимской церкви. 51—60 г.

Евангелія: Маттея,	} 51—60.
Марка,	
Луки.	

Посланія: къ Солунянамъ 1 и 2, 51—52.
 къ Коринтянамъ 1 и 2, } 54—55
 къ Галатамъ,
 къ Римлянамъ. 57—58.

II. Переходное время. 61—63 г.

Книга Дѣяній, 62—63.
 Посланія: къ Филиппійцамъ,
 къ Ефессямъ,
 Колоссямъ и
 Филмону, } 61—63.
 къ Евреямъ.
 Іакова.

III. Эпоха малоазійскихъ церквей. 64—100 г.

Посланія: къ Титу,
 къ Тимошеѣ 1 и 2, } 64—68.
 Петра 1 и 2,
 Іуды.

Іоанна: Апокалипсисъ, 69—70.
 Посланія 2 и 3, 80—90.
 Евангеліе и } 90—100.
 1 посланіе.

Ближайшее опредѣленіе времени написанія новозавѣтныхъ книгъ за недостаткомъ положительныхъ данныхъ, заимствуемыхъ изъ самыхъ книгъ и изъ свидѣтельства церковнаго преданія, зависитъ отъ тѣхъ или другихъ соображеній самаго изслѣдователя новозавѣтныхъ писаній: отсюда хронологія новозавѣтныхъ книгъ не имѣетъ твердой научной устойчивости. По нашему мнѣнію для ближайшаго опредѣленія времени появленія той или другой новозавѣтной книги, кромѣ соображенія положительныхъ указаній, необходимо держаться опредѣленнаго взгляда на ходъ жеученія, развивавшагося среди вѣрующихъ апостольской церкви съ несомнѣнною постепенностію и послужившаго однимъ изъ главныхъ мотивовъ для появленія новозавѣтной письменности. Возраженіе, какое дѣлаетъ напр. Шафъ (Gesch. d. Apost. Kirche 1854 г. § 87. 4), что въ исторіи ересей и сектъ нѣтъ никакой устойчивости и что поэтому нѣтъ никакой возможности прослѣдить ихъ постепенное развитіе, могло бы имѣть силу противъ нашего положенія лишь въ томъ смѣ-

слѣ, если постепенность развитія ересей измѣрять одною только внѣшнею силою возбужденія и распространенія лжеумудрствующей мысли, которая можетъ и ослабѣвать и вновь подниматься, не не характеромъ и содержаніемъ лжеученія, которые опредѣляются естественнымъ ходомъ постепенно развивающейся мысли. Представленная нами хронологія новозавѣтной письменности опирается съ одной стороны на изслѣдованія лжеученія, развивавшагося среди христіанъ апостольской церкви, которое предлагается далѣе, съ другой стороны на соображенія положительныхъ данныхъ изъ самыхъ книгъ Новаго Завѣта съ указаніями церковнаго преданія,—о чемъ скажемъ здѣсь особо:

1) Точкою опоры для опредѣленія времени написанія первыхъ трехъ Евангелій и книги Дѣяній служить то, что книга Дѣяній XXVIII, 30—31 заканчивается упоминаніемъ о двухлѣтнемъ пребываніи Павла въ Римѣ, а потому вѣроятно и написана около этого времени т. е. въ 62 или 63 году по Р. Хр., — что книга Дѣяній написана Лукою послѣ его Евангелія Дѣян. I, 1; Лук. 1, 3. и что Евангеліе Луки и по своему указанію на уже существующія повѣствованія о событіяхъ новозавѣтной исторіи Лук. I, 1—2. и на основаніи свидѣтельства церковнаго преданія Ирин. adv. haer. III, 1; Евс. Ист. церк. V, 8; VI, 25; Клим. Алекс., Ориг. у Евс. Ист. ц. VI, 14, 25, должно быть признано по времени своего написанія позднѣе, чѣмъ первыя два Евангелія. Съ другой стороны, первыя три Евангелія не могли быть написаны вскорѣ послѣ Вознесенія Господня, по крайней мѣрѣ не могли быть написаны до Апостольскаго собора въ Иерусалимѣ въ 50 году по Р. Хр. Это не только потому, что событія земной жизни Господа были живы еще въ то время въ воспоминаніи у вѣрующихъ и въ записи могли нуждаться лишь тогда, когда умножилось число вѣрующихъ изъ не „очевидцевъ Слова“ и когда стали распространяться легендарныя и апокрифическія сказанія и писанія объ І. Христвѣ, но и потому, что въ Евангеліи Маттея говорится, что „слово“ о похищеніи тѣла Іисусова „пронеслось между Іудеями до сего дня“ Мт. XXVIII, 15, и что по сходству содержанія всѣ три Евангелія въ отличіе отъ четвертаго должны быть написаны при одинаковыхъ условіяхъ времени.

2) Посланія ап. Павла къ Солунянамъ, Коринѣянамъ, Галатамъ и Римлянамъ написаны тогда, когда ап. Павелъ былъ еще

на свободѣ, т.-е. до заключенія его въ узы въ Кесаріи въ 53 году, а годы написанія этихъ посланій опредѣляются годами путешествій ап. Павла, описываемыхъ въ книгѣ Дѣяній и указываемыхъ въ посланіяхъ.

3) Посланія къ Филиппійцамъ и къ Евреямъ указываютъ на узы Апостола и именно римскія, а не кесарійскія Фил. I, 13; V, 22; Евр. XIII, 24. Посланія къ Ефесеймъ и Колоссаемъ указываютъ на узы и написаны въ одно время съ посланіемъ къ Филимону, въ которомъ Апостолъ выражаетъ надежду скорого освобожденія отъ узъ, — чего онъ не могъ ожидать въ кесарійскихъ узахъ, требуя суда Кесарева, — слѣд., вмѣстѣ съ посланіемъ къ Филимону написаны опять въ римскихъ, а не кесарійскихъ узахъ Филим. I, 1, 22; Еф. VI, 20—21; Кол. IV, 7, 18; Дѣян. XXIII, 11; XXV, 10—12.

4) Посланіе Іакова было написано послѣ того, какъ христіанство распространилось трудами ап. Павла между язычниками и жившими между ними іудеями „разсѣянн“ Іаков. I, 1. и была имъ возвѣщена вѣра, спасающая по благодати независимо отъ дѣлъ закона, — и вмѣстѣ съ этимъ оно было написано незадолго до мученической кончины Апостола, послѣдовавшей въ 64 году.

5) Посланія Петра и Іуды по сходству своего содержанія могли быть написаны одно послѣ другаго спустя лишь немного времени. Но во второмъ посланіи Петра уже упоминаются посланія Павла и въ числѣ другихъ упоминаются именно тѣ, которыя были писаны къ малоазійскимъ христіанамъ 2 Петр. III; 15—16; Петр. I, 1; изъ посланій же Павла къ малоазійскимъ христіанамъ нужно разумѣть не посланіе къ Галатамъ — болѣе ранняго времени, — такъ какъ наравнѣ съ посланіемъ къ Римлянамъ, трактующимъ также объ оправданіи по благодати Христовой, оно должно быть отнесено именно къ числу „прочихъ посланій, въ которыхъ есть нѣчто неудобовразумительное, — а посланія болѣе поздняго времени, начиная съ посланій къ Ефесеймъ и Колоссаемъ, въ которыхъ одинаково какъ въ посланіяхъ Петра говорится о долготерпѣніи Божиимъ. Не могли быть написаны посланія Петра и Іуды ранѣе послѣднихъ посланій ап. Павла и потому, что Петръ и Іуда проповѣдывали малоазійскимъ христіанамъ послѣ ап. Павла. Сверхъ того, второе посланіе Петра было написано не задолго до его мученической кончины 2 Петр. I,

14—15; 1 Петр. V, 13, послѣдовавшей въ Римѣ около 68 года, и вмѣстѣ съ этими и посланія Петра первое и Іуды должны быть написаны около этого же времени.

6) О разности во времени написанія Апокалипсиса съ одной стороны, Евангелія и посланій съ другой нами будетъ сказано далѣе. Здѣсь укажемъ ближайшую разность во времени написанія Евангелія и посланій. Изъ свидѣтельства церковнаго преданія (Іерон. Толк. посл. къ Галат.) мы узнаемъ, что ап. Іоаннъ достигъ глубокой старости и будучи не въ состояніи самъ ходить, былъ носимъ въ собранія, гдѣ и могъ произносить только извѣстные слова: „чадца, любите другъ друга“. Но во второмъ и третьемъ посланіи Іоанна находится указаніе на то, что Апостоль могъ совершать болѣе или менѣе отдаленныя путешествія, и вмѣстѣ съ тѣмъ на то, что Апостоль предпочиталъ личное объясненіе пространной перепискѣ 2 Іо. 12; 3 Іо. 14: отсюда естественно предположить, что второе и третье посланія написаны Апостолами въ то время, когда онъ могъ лично посѣщать малоазійскія церкви, а Евангеліе и первое посланіе тогда, когда за невозможностію личнаго посѣщенія своей паствы онъ вынужденъ былъ къ пространнѣмъ письменнѣмъ наставленіямъ. Это предположеніе подтверждается и другими соображеніями. По одинаковости начала и заключенія второе и третье посланія написаны были въ одно время, тогда какъ Евангеліе и первое посланіе по своей внутренней связи написаны въ другое время. Но первое посланіе представляетъ лишь подробнѣйшее раскрытіе того, что сказано во второмъ посланіи; а потому первое посланіе и Евангеліе должны быть написаны въ болѣе позднее время, чѣмъ второе и третье посланія. Кроме того, заключительное въ Евангеліи Іоанна объясненіе словъ Господа о томъ, что „ученикъ тотъ не умретъ, доколѣ не приду“ Іо. XXI, 23, могло имѣть особенную силу въ виду уже предчувствуемой старцемъ Апостоломъ близкой кончины и могущаго произойти отъ того соблазна относительно словъ Господа для нетвердыхъ въ вѣрѣ и враговъ Христова ученія. Равнымъ образомъ и слова перваго посланія: „чадца, послѣдній часъ!“ 1 Іоан. II, 18, заключая въ себѣ пророческое предсказаніе отдаленнаго будущаго, вмѣстѣ съ этими естественно могли выражать и настоящее положеніе Апостола, который называетъ „чадцами“ не только „дѣтей и юношей“,

не и „отцовъ“ въ собственномъ смыслѣ, и который во всемъ посланіи старался лишь выразить свое послѣднее слово: „возлюбленные, возлюбимъ другъ друга“ 1 Ио. II, 12—14; IV, 7. Наконецъ, что касается до того, Евангеліе или первое посланіе Іоанна написано позднѣе, то можно утвердительно сказать на основаніи ихъ взаимнаго отношенія, по которому первое посланіе можетъ представляться „посвященіемъ“ въ самое Евангеліе, что и то и другое написаны почти въ одно время, и съ вѣроятностію посланіе позднѣе Евангелія. Для послѣдняго заключенія близкую аналогію представляетъ второе посланіе Петра, которое представляется какъ бы предсмертнымъ завѣщаніемъ Апостола: „справедливымъ же почитаю, доколѣ нахожусь въ сей хранищѣ, возбуждать васъ напоминаніемъ, зная, что скоро долженъ оставить хранищу моею, какъ и Господь нашъ Іисусъ Христосъ открылъ мнѣ. Буду же стараться, чтобы вы и послѣ моего отшествія приводили сіе на память“ 2 Петр. I, 13—15.

7) Болѣе подробныя данныя, которыя мы имѣли въ виду при опредѣленіи хронологіи новозавѣтной письменности, содержатся въ названномъ нами сочиненіи Герике, а потому мы и отсылаемъ читателя за справками къ этому сочиненію, вполне непристрастному и чуждому крайностей католицизма и протестантизма, насколько онѣ вообще отражаются въ изслѣдованіяхъ Библии на Западѣ. Здѣсь мы обращаемъ особое вниманіе лишь на вопросъ объ узахъ ап. Павла въ Римѣ, съ рѣшеніемъ котораго связано опредѣленіе времени написанія его пастырскихъ посланій, имѣющее важное значеніе въ дѣлѣ изслѣдованія постепеннаго развитія лжеученія въ вѣкѣ апостольскій.

Представленная нами хронологія новозавѣтныхъ книгъ предполагаетъ признаніе вторыхъ узъ ап. Павла въ Римѣ, предъ которыми написаны посланія къ Титу и первое къ Тимоѳею и изъ которыхъ написано второе посланіе къ Тимоѳею. Къ признанію вторичнаго заключенія апостола въ узы въ Римѣ, окончившагося мученическою его кончиюю, кромѣ несомнѣннаго церковнаго преданія, прежде всего могутъ приводить мѣста изъ Новаго Завѣта, Фил. I, 24—25; Евр. XIII, 23; Еф. III, 13; VI, 19—22; Кол. IV, 3, 7—9; Филим. 19, 22; ср. Дѣян. XXVIII, 16—31, изъ которыхъ мы узнаемъ, что узы ап. Павла въ Римѣ въ первое время были нестѣснительны для него, и что Апостолъ былъ

совершенно увѣренъ въ своемъ освобожденіи отъ нихъ и скоромъ свиданіи съ оставленною имъ паствою. Возраженіе противъ этого доказательства далеко не сильны. „Возбужденное по случаю пожара въ Римѣ при Неронѣ преслѣдованіе христіанъ не могло оставить въ живыхъ находившагося тогда въ Римѣ главнаго проповѣдника христіанства и должно было разомъ прекратить все ожиданія Апостола“. Но болѣе точная постановка хронологіи новозавѣтной исторіи (см. Герике перв. пол. § 5 примѣч. 4—8) опредѣляетъ время освобожденія Павла отъ узъ около 62 или 63 года, слѣд. за годъ или за два до начала Неронова преслѣдованія—время совершенно достаточное не только для выѣзда изъ Рима, но и для свершенія болѣе дальнихъ путешествій. Допустимъ, что Апостолъ годъ и два послѣ принятаго нами счисленія оставался еще въ Римѣ. Но онъ могъ избѣжать мщенія народа, какъ лице находившееся подъ судомъ, и до окончанія суда охранялся стражею и правами закона, дѣйствовавшими въ Римѣ со всею ихъ вѣдущею принудительною силою. Даже изъ втораго посланія къ Тимоѳею можно видѣть, что Апостолъ скорѣе былъ осужденъ юридически, чѣмъ могъ погибнуть отъ толпы. 2 Тим. IV, 17—18; ср. Дѣян. XXVIII, 16. Помимо того, указанное возраженіе предполагаетъ, что Апостолъ былъ на особомъ виду у язычниковъ въ Римѣ и на него перваго должно было обрушиться гоненіе Нерона: между тѣмъ опять изъ втораго же посланія къ Тимоѳею мы узнаемъ, что Апостола приходилось въ Римѣ „искать съ великимъ тщаніемъ“. 2 Тим. I, 17. Вообще же Апостолъ, не разъ подвергаясь преслѣдованіямъ, находилъ возможность избѣгать опасности въ самыхъ критическихъ обстоятельствахъ, какъ напр. въ Дамаскѣ, гдѣ онъ „въ корзинѣ былъ спущенъ изъ окна по стѣнѣ“. 2 Кор. XI 23, 32; ср. Дѣян. XXIII, 6. Послѣдователи Апостола изъ единоплеменныхъ ему іудеевъ конечно могли отличатся тѣми свойствами, которыя характеризуютъ Израиля отъ начала его исторіи до настоящаго времени, и чрезъ то могли спасти Апостола для тѣхъ, для которыхъ ему нужно было „оставаться во плоти“. Фил. I, 24—25. Еще менѣе сильно другое возраженіе, по которому Апостолъ въ прощальной рѣчи къ ефесскимъ пастырямъ высказалъ свое послѣднее прощаніе съ оставляемою имъ малоазійскою паствою. Дѣян. XX, 18—38. Но на эту рѣчь никакъ нельзя смо

трьти, какъ на послѣднее прощаніе Апостола съ маказіійскою паствою. Его слова: „и нынѣ, вотъ я знаю, что уже не увидите лица моего въ вы, между которыми ходилъ я, проповѣдуя царствіе Божіе“, и скорбь всѣхъ прощавшихся съ нимъ „особенно отъ сказаннаго имъ слова, что они уже не увидятъ лица его“,—объясняются въ виду предстоявшихъ Апостолу узъ и неизвѣстности будущаго, въ виду того, что „Духъ Святый свидѣтельствовалъ,—что узы и скорби ждутъ его“, Дѣян. XX, 23; но не въ виду мученической кончины Апостола въ узакъ. На такое именно пониманіе указываетъ и утѣшеніе Апостола скорбѣвшимъ о немъ въ Кесаріи: „что вы дѣлаете, что плачете, и сокрушаете сердце мое? Я не только хочу быть узникомъ, но готовъ и умереть въ Иерусалимѣ за имя Господа Іисуса“. Дѣян. XXI, 13. Въ отличіе отъ такого предсказанія объ ожидающихъ Апостола узакъ и неизвѣстности ихъ конца можно указать предсказаніе его въ его послѣднемъ посланіи: „время моего отшествія настало“ и предсказаніе ап. Петра о „споромъ оставленіи имъ своей храмины“, 2 Тим. VI, 6—8; 2 Петр. I, 14—15,—предсказанія прамыя и ясныя. Третье возраженіе, которое представляется противъ того, что Павелъ согласно своему ожиданію былъ освобожденъ изъ заточенія въ Римѣ, это,—что по освобожденіи изъ Рима онъ долженъ былъ, согласно своему намѣренію, посѣтить Испанію Рим. XV, 24, и его дѣятельность не могла конечно и здѣсь не оставить слѣдовъ, какіе она оставила на Востокѣ, между тѣмъ какъ исторія умалчиваетъ объ этомъ. Но изъ преданія, имѣющаго достаточную достовѣрность, извѣстно, что ап. Павелъ прошелъ съ проповѣдью Евангелія до самой границы Запада, Клим. Рим. Ер. 1 ad Corinth c. 5,—предполагать же, чтобы его дѣятельность ознаменовалась и здѣсь какими-либо важными церковно-историческими движеніями, какъ и на Востокѣ, едва ли основательно. По словамъ самаго Апостола онъ проповѣдывалъ и въ Аравіи, Гал. I, 17; но о результатахъ этой проповѣди не сохранилось извѣстій. По указанію книги Дѣяній, Апостолъ былъ и въ Аѳинахъ, но здѣсь его проповѣдь мало имѣла успѣха. Дѣян. XVII, 16—34. А между тѣмъ для распространенія Евангелія это не менѣе важныя стадіи, чѣмъ и Испанія. Проповѣдь Евангелія первоначально производила важныя историческія движенія именно тамъ, гдѣ особенно,

селились іудей расквѣнія и гдѣ исторически подготовлена была почва къ принятію христіанства,—между тѣмъ для западныхъ провинцій Рима еще много времени спустя настала эпоха историческаго движенія, какъ и для Аравіи. Нужно замѣтить при этомъ, что ап. Павелъ, проповѣдуя Евангеліе по разнымъ странамъ, главнымъ образомъ сосредоточилъ свою проповѣдь въ Малой Азіи и выражая въ своихъ посланіяхъ изъ Рима надежду скорого освобожденія, выражалъ въ то же время пламенное желаніе видѣть свою малоазійскую паству, которой угрожало гжеученіе, а потому въ Испаніи могъ быть на очень непродолжительное время, чѣмъ и объясняется главнымъ образомъ незначительность результатовъ его проповѣди на крайнемъ Западѣ.

Какъ на довольно рѣшительное доказательство освобожденія ап. Павла изъ первыхъ римскихъ узъ, мы можемъ указать на слѣдующее: книга Дѣяній написана послѣ двухлѣтняго пребыванія Павла въ Римѣ. Но если послѣ этого времени Апостолу угрожала опасность преслѣдованія, а тѣмъ болѣе, если онъ уже принялъ мученическую кончину: то Лука не могъ не сообщить объ этомъ — и въ цѣляхъ своего повѣствованія, и по своему обычаю „ислѣдовать все отъ начала по порядку“, и сообщить объ этомъ если не пространно, какъ уже объ известномъ событіи, то несомнѣнно въ видѣ краткаго упоминанія. Но какъ такого сообщенія мы не находимъ въ книгѣ Дѣяній, то остается предположить, что Апостолъ или еще находился въ Римѣ, или же удалился изъ города въ то время, когда Лука оканчивалъ книгу Дѣяній. Перваго предположить нельзя, такъ какъ сказано: „и жилъ Павелъ цѣлыхъ два года“ Дѣян. XXVIII, 30; а потому остается предположить, что книга Дѣяній написана по удаленіи Апостола изъ Рима. Не менѣе важнымъ представляется и указаніе посланія къ Евреямъ, если не отвергать его происхожденія отъ ап. Павла,—на что, какъ уже было сказано, нѣтъ достаточнаго основанія. Въ концѣ этого посланія Апостолъ говоритъ: „знайте, что братъ Тимофей освобожденъ,—съ которымъ, если придетъ скоро, увижу васъ“. Евр. XIII, 23—24. Изъ этого мѣста ясно, что самъ Апостолъ былъ уже освобожденъ, какъ и Тимофей, и только дождался его прибытія, чтобы вѣсть съ нимъ скорѣе отправиться изъ Италіи для личнаго сви-

данія съ читателями посланія. Сверхъ того, не можемъ не указать на то немаловажное обстоятельство, что въ посланіи къ Титу Апостолъ упоминаетъ о своемъ пребываніи на островѣ Критѣ. Тим. I, 5. Между тѣмъ, въ книгѣ Дѣяній, при всей точности описанія апостольскихъ путешествій Павла, ни разу не упоминается о посѣщеніи Апостоломъ Крита. Это тѣмъ болѣе важно, что устройство христіанскихъ общинъ въ Критѣ, по сличеніи съ посланіями къ Тимооею, было предметомъ особенной работы Апостола, какъ и устройство церкви Евфесской, о первоначальномъ основаніи которой такъ обстоятельно повѣствуется въ книгѣ Дѣяній. Отсюда необходимо заключать, что Апостолъ былъ въ Критѣ послѣ путешествій, описанныхъ въ книгѣ Дѣяній и закончившихся его заключеніемъ въ узы и отправленіемъ въ Римъ.

Но самое рѣшительное доказательство для вторыхъ римскихъ узъ Апостола представляетъ различіе въ обстоятельствахъ отправленія Апостола въ Римъ, описаннаго въ книгѣ Дѣяній и означеннаго во второмъ посланіи къ Тимооею. Представленное доказательство можно было бы конечно очень легко устранить, если признать, что Апостолъ писалъ второе посланіе къ Тимооею изъ кесарійскихъ, а не римскихъ узъ. Но противъ такого признанія прямо говоритъ мѣсто посланія, гдѣ Апостолъ называетъ мѣстомъ своего заключенія именно Римъ. 2 Тим. I, 16—17. Отсюда для признающихъ только однократное пребываніе Павла въ Римъ необходимымъ становится признать, что Апостолъ писалъ второе посланіе къ Тимооею два года спустя (время Кесарійскихъ узъ по книгѣ Дѣяній) Дѣян. XXIV, 27; послѣ обстоятельствъ его третьяго апостольскаго путешествія, описанныхъ въ книгѣ Дѣяній и будто бы упоминаемыхъ во 2 посланіи къ Тимооею. Дѣян. XX, 2—6, 13—17; 2 Тим. IV, 12—13, 20. Но въ такомъ случаѣ является вопросъ: какимъ образомъ Апостолъ могъ просить Тимооея „принести съ собою велонъ, который былъ оставленъ въ Троядѣ у Карна, и книги, особенно кожаныя“ и увѣдомлять его о томъ, что „Ерастъ остался въ Коринѣ, а Трофима онъ оставилъ больного въ Милитѣ“,—два года спустя послѣ этихъ обстоятельствъ? Къ какимъ натяжкамъ для разрѣшенія этого вопроса приходится прибѣгать защитникамъ однократнаго пребыванія Павла въ Римъ, можно видѣть

даже въ объясненіи такого знаменитаго церковнаго историка, какъ Шафъ. „Фелонь и книги Апостоль оставилъ въ Троядѣ (Апостоль говоритъ, что въ Троядѣ у Карпа оставилъ только фелонь), потому что шелъ оттуда пѣшкомъ до Ассъ. Дѣян. XX, 13. Книги же ему понадобились для процесса на судѣ (!), или же какъ матеріалъ для Луки, писавшаго Евангеліе и Апостольскую исторію. Фелонь собственно и не фелонь—одежда, а портфель, кожаный футляръ для книгъ (Апостолу понадобился прежде футляръ, а потомъ уже самыя книги)“.. Во всякомъ случаѣ странно, что Апостоль цѣлыхъ два года, а можетъ быть и болѣе, такъ ревниво помнить, гдѣ накую вещь и накую книгу онъ оставилъ, и крѣпко разсчитываетъ на ихъ полную сохранность! Не лучше ли просьбу о доставленіи, напр., фелони объяснить въ непосредственной связи съ внушеніемъ Тимоеею придти къ Апостолу до зимы: „постарайся придти до зимы“?... 2 Тим. IV, 13, 21. Что же касается до извѣщенія Тимоеею о болѣзни Трофима; оставленнаго въ Милитѣ, то оно, по мнѣнію Шаффа, указываетъ не на то время, когда Апостоль, по сказанію Луки, прощался съ ефесскими пастырями въ Милитѣ,—иначе бы приходилось извѣщать о болѣзни Трофима уже совсѣмъ заднимъ числомъ, да и Трофимъ былъ послѣ того съ Апостоломъ въ Иерусалимѣ—Дѣян. XXI, 29,—но къ тому времени, когда Апостола отправляли въ узакъ въ Римъ. Но и здѣсь встрѣчаются непреодолимые затрудненія. Правда, Шафъ не прибѣгаетъ къ такимъ произвольнымъ объясненіямъ, къ какимъ прибѣгаютъ нѣкоторые для доказательства однократнаго пребыванія Апостола въ Римѣ (слово: „оставилъ“ въ IV, 20 перевода съ греческаго въ значеніи „оставили“ и насильственно относя къ „Асійскимъ“ I, 15, а подъ „Милитомъ разумѣя Критскій Мелитъ Дѣян. XXVIII, 1, а не Карійскій Милитъ, вопреки древнему чтенію текста). Но за всѣмъ тѣмъ въ принятомъ Шаффомъ объясненіи упоминанія объ оставленіи Апостоломъ больнаго Трофима въ Милитѣ встрѣчается капитальное недоразумѣніе. Такъ какъ въ описаніи отправленія Апостола въ Римъ въ книгѣ Дѣяній совсѣмъ не упоминается о томъ, чтобы Апостоль былъ въ Милитѣ, а говорится только, что корабль останавливался въ Мирахъ (южномъ приморскомъ городѣ Ликии, смежной на сѣверъ съ Каріею, Ми-

леть же прибрежный городъ Каринъ въ срединѣ ея западной приморской полосы); то Шаффеъ изъясняетъ дѣло такъ: „Апостолъ оставилъ большаго Трофима въ Миралъ Линійскихъ съ тѣмъ, чтобы ему отправиться въ Милитъ, такъ какъ туда шель везшій ихъ изъ Кесаріа Адрамитскій корабль“. Положимъ, что Адрамитскій корабль шель по пути въ Милитъ и почему жь Трофиму, который былъ изъ Асіейскихъ Дѣян. XX, 4, было и не отправиться для излѣченія на родину: но дѣло въ томъ, что тогда и Апостолъ иначе бы выразился, а главное — указаніе на Милитъ нельзя вырывать изъ указаній пути Апостола изъ Коринѳа, гдѣ остался Ерастъ, чрезъ Троаду и Ефесъ въ Милитъ — пути совершенно отличнаго отъ того, которымъ отправляется Апостолъ изъ Кесаріа въ Римъ по указанію книги Дѣяній.

Ближайшія обстоятельства написанія Апокалипсиса.

Апокалипсисъ былъ написанъ въ то время, когда уже прекратились гоненія отъ іудеевъ и начались жестокія преслѣдованія христіанъ отъ язычниковъ. Этими преслѣдованіями подверглись и церкви отдаленной отъ Рима малоазійской провинціи. Самому апостолу Іоанну откровеніе дано, когда онъ „былъ на островѣ, называемомъ Патмосъ, за слово Божіе и за свидѣтельство Іисуса Христа“ Апок. I, 9. Въ виду постигшихъ малоазійскія церкви гоненій отъ язычниковъ за „идоложертвенное“ Апостолъ называетъ себя „соучастникомъ“ вѣрующихъ „въ скорби и въ царствіи и въ терпѣніи Іисуса Христа“, восхваляетъ тѣ или другія церкви за „дѣла и трудъ, и скорбь, и терпѣніе“ и упоминаетъ объ умерщвленіи свидѣтеля Іисусова — Антипы, Апок. II, 2, 9, 10, 19; III, 13, по свидѣтельству предавіа, брошеннаго во храмъ Діаны, въ Пергамѣ, въ распаленнаго мѣднаго быка Tertull. in Scorp. Въ виду Рима, обagrившаго себя кровію ценовѣдниковъ Христовыхъ, созданъ и образъ жены, сидящей на звѣрѣ багряномъ, упоенной кровію святыхъ и возбуждается ожиданіе ея погибели и побѣды надъ язычниками Апок. XVII, 3—6; XVIII, 24, 2, 20; II, 27. Но, какъ извѣстно, въ продолженіе перваго вѣка христіане два раза подвергались гоненіямъ со стороны язычниковъ — при Неронѣ и при Домиціанѣ: то являет-

ся въпрестъ, среди обстоятельствъ каковаго гоненія дано было Іоанну откровеніе?

Черновое преданіе расходится въ указаніи времени ссылки Іоанна на Патмосъ при Неронѣ и при Домиціанѣ; но болѣе точное изслѣдованіе этой разности приводитъ къ заключенію, что время заточенія Іоанна было при Неронѣ, и что указаніе на Домиціана, при неопредѣленности самаго выраженія, могло образоваться отъ смѣшенія имени Домиціана съ именемъ Нерона, называвшагося Домиціемъ (см. Герике, § 26). Время гоненія Нерона, какъ время ссылки Іоанна на Патмосъ, опредѣляется и на основаніи слѣдующихъ данныхъ. Языкъ Апокалипсиса отличается гебраизмами, тогда какъ языкъ Евангелія и посланій Іоанна обнаруживаетъ въ писателѣ ихъ значительный навыкъ говорить погречески: а потому Апокалипсисъ несомнѣнно написанъ гораздо ранѣ Евангелія и посланій. Но если Евангеліе, по свидѣтельству преданія ^{*)}, Апостолъ написалъ въ концѣ перваго вѣка, то Апокалипсисъ могъ быть написанъ послѣ 68 года, которымъ оканчивается царствованіе Нерона, а не послѣ 96 года, которымъ окончилось царствованіе Домиціана. На то же время написанія Апокалипсиса указываетъ и разность въ образѣ представленія, въ отношеніяхъ къ читателямъ и въ самомъ наименованіи писателя Апокалипсиса и писателя Евангелія и посланій. Апокалипсисъ отличается блескомъ образовъ и выражаетъ пылкую подвижность чувствъ, свойственную болѣе юному возрасту писателя, тогда какъ Евангеліе и посланія представляютъ прямое раскрытіе мыслей и носятъ на себѣ отпечатокъ глубокой сосредоточенности духа, свойственной болѣе преклонному возрасту. Выразительное повтореніе имени Іоанна, какъ писателя Апокалипсиса и наименованіе его „братомъ“ тѣхъ, къ кому назначался Апокалипсисъ I, 1, 9; XXII, 8, характеризуютъ апостола, съ которымъ еще недавно ознакомилась малоазійская паства, котораго она могла смѣшивать съ другими апостолами, не задолго предъ тѣмъ писавшими къ ней свои посланія—Петромъ, Іудею, Павломъ, и кото-

^{*)} Ирм. adv. haer. L, III, 1, 2; Ц. Ист. Евс. V, 8; Клик. Алекс. у Евс. VI, 14; Ориг. у Евс. VI, 25; Евс. III, 24 и др.; ср. Епип. Haer. LI, 12.

рый по своимъ годамъ представляется лишь въ среднемъ возрастѣ. Между тѣмъ въ Евангеліи и посланіяхъ Апостолъ не называетъ себя по имени: ему стоило только указать на себя какъ на „много учителя, котораго любилъ Иисусъ“, какъ на одного изъ очевидцевъ Слова, или же назвать себя просто „старцемъ“, а читателей „чадцами возлюбленными“, чтобъ они узнали въ немъ своего старца-апостола *). Наконецъ, въ самомъ Апокалипсисѣ есть мѣсто, указывающее на то, что Апокалипсисъ былъ написанъ послѣ Неронова, а не Домиціанова гоненія. О седьми царяхъ, держащихъ седмиколенный Римъ, сказано, что изъ нихъ „дять уже пали, одинъ есть еще, а другой еще не пришелъ и когда придетъ, не долго ему быть“ Апок. XVII, 9—11. Но начиная съ Августа Неронъ по счету пятый и въ слѣдъ за нимъ быстрая смѣна Гальбы, Оттона и Вителлія предвѣщала скорое паденіе языческаго Рима.

Будучи написанъ въ виду перваго гоненія на христіанъ отъ язычниковъ при Неронѣ, Апокалипсисъ съ другой стороны имѣлъ въ виду событія, совершавшіяся въ родномъ городѣ Апостола: предъ паденіемъ „Вавилона и городовъ языческихъ“ въ немъ изображается разрушеніе „великаго города, гдѣ Господь нашъ распятъ“ Апок. XI, 8, 19. Отсюда необходимо изслѣдовать: до или послѣ разрушенія Іерусалима былъ написанъ Апокалипсисъ?

На основаніи того, что Апокалипсисъ, какъ пророческая книга, долженъ содержать въ себѣ предсказаніе о разрушеніи Іерусалима, мы могли бы предположить написаніе Апокалипсиса до разрушенія святаго города. Но такой аргументъ едва ли будетъ доназательнымъ. Какъ вообще въ пророчествахъ, такъ и въ Апокалипсисѣ настоящее и прошедшее становится ономъ для будущаго, и духъ пророка „провидитъ“ какъ будущее, такъ и сокровенную сущность настоящаго и прошедшаго, или, лучше сказать, въ прошедшемъ и настоящемъ провидитъ будущее. Сообразно съ этимъ въ Апокалипсисѣ изображается, то „что

*) Іо. XVIII, 15—16; XX, 8—4, 8; XIII, 28; XIX, 26; XXI, 20, 23—24; I, 14; XIX, 85; XX, 8; XXII, 25; 1 Іо. I, 1—3; IV, 14; II, 1, 12, 28; III, 7, 18; V, 21; 2 Іо. I; 3 Іо. I.

было, что есть и что будетъ послѣ сего“ Апок. I, 19, изображается напр. первоначальное паденіе діавола, какъ прообразъ его будущаго окончательнаго низверженія въ оверо огненное XII, 4, 7—9; XX, 10: а потому и разрушеніе Іерусалима могло быть представлено какъ уже совершившееся событіе, заключающее въ себѣ предвѣстіе паденія другаго великаго города — Рима. Во всякомъ случаѣ Апокалипсисъ не могъ быть написанъ ранѣе 69 года, ранѣе окончанія Неронова гоненія, такъ какъ въ Апокалипсисѣ заточеніе Апостола на Патмосѣ представляется уже окончившимся Апок. I, 9. Поэтому и предсказаніе о разрушеніи Іерусалима не заключаетъ въ себѣ прорицанія отдаленнаго и совершенно неизвѣстнаго будущаго: предвидѣть разрушеніе Іерусалима за годъ, когда онъ уже со всѣхъ сторонъ былъ обложенъ побѣдоносными легіонами Рима, предвидѣть это было не трудно (за исключеніемъ развѣ санатиковъ—зилотовъ и фарисеевъ, возмущавшихъ народъ) даже и для обыкновеннаго человѣческаго ума (по крайней мѣрѣ, гораздо легче, чѣмъ за шесть мѣсяцевъ Седанскій разгромъ). Съ другой стороны, нельзя допустить и того, чтобы Апокалипсисъ былъ написанъ послѣ разрушенія Іерусалима: писатель его получилъ Откровеніе, когда былъ еще въ заточеніи, а написалъ книгу хотя и послѣ освобожденія, но во всякомъ случаѣ вскорѣ по освобожденіи изъ заточенія. Принимая во вниманіе объ указанныя стороны дѣла, мы не ошибемся, если скажемъ, что Откровеніе дано было Іоанну на Патмосѣ къ концу Неронова гоненія, т.-е. въ 68 году, а самый Апокалипсисъ былъ написанъ въ 69—70 году, т.-е. мысленному взору Апостола предносился небесный Іерусалимъ III, 12; XXI, 2 въ то время, когда земной готовъ былъ превратиться въ развалины. Такимъ образомъ, Апокалипсисъ служилъ какъ бы пророческимъ отвѣтомъ на слова Господа: „когда же увидите Іерусалимъ, окруженный войсками, тогда знайте, что приблизилось запустѣніе его“ Лк. XXI, 20; Мат.-XIII, 14. Мт. XXIV, 15.

Въ судьбахъ Іерусалима, разрушающагося за кровь пророковъ, и Рима, торжествующаго въ крови свидѣтелей Іисусовыхъ, открыты были пророческому взору Іоанна будущія судьбы міра. Но ни скорбь о разрушеніи роднаго города, ни ужасы гоненій со стороны враждебнаго Христу язычества не составляли главнаго мотива, вызвавшаго пророчество Іоанна. Для „свидѣ-

теля Иисусова“ міровыя событія имѣли значеніе лишь настолько, насколько они были связаны съ событіями, совершавшимися внутри самой церкви Христовой. Для Патмосскаго узника, соотвѣтственно самому мѣстопробыванію его, и разрушеніе Іерусалима, совершавшееся на отдаленныхъ берегахъ Востока, и мрачное величіе Рима, распространявшееся съ береговъ Запада, служили только крайними точками периферіи вокругъ того центра, къ которому было приковано все его вниманіе. Этотъ центръ составлялъ близъ-лежащій берегъ Малой Азіи и оставленный Апостоломъ церкви Асіи. Въ событіяхъ, происходившихъ среди вѣрующихъ Асіи, гдѣ главнымъ образомъ сосредоточилось въ то время движеніе церковной жизни, Апостолъ провидѣлъ будущія судьбы церкви Христовой и связанныя съ ними судьбы всего міра. Церквамъ Асіи, лишеннымъ личнаго наблюденія Апостола, угрожала опасность со стороны внутренняго врага церкви Христовой — духа ложнаго ученія. Въ началѣ, въ своихъ апокалипсическихъ посланіяхъ Апостолъ повсюду указываетъ на то гибельное вліяніе, которое распространяла среди асійскихъ церквей зараза ложнаго ученія, затѣмъ изображаетъ враждебныя Христовой церкви дѣйствія лжепророка и въ заключеніе предвѣщаетъ гибель лжепророка къ озеру огненному Апок. II—III; XIII, 11 — 17; XIX, 20; XX, 10. Такимъ образомъ, по своей ближайшей цѣли *Апокалипсисъ въ противоположность современному лжепророчеству долженъ быть сообщить вѣрующимъ истинное пророчество о послѣднихъ судьбахъ церкви и міра.* — Но если главнымъ побужденіемъ къ написанію Апокалипсиса послужило появленіе въ Малой Азіи ложныхъ пророковъ, то какіе же это были лжепророки?

Николай Никольскій.

(Окончаніе будетъ).

НОВЫЕ ТРУДЫ НА ЗАПАДѢ ПО ЧАСТИ ВИЗАНТІИ.

Нынѣшній годъ западная ученая литература принесла намъ нѣсколько замѣчательныхъ сочиненій по культурной исторіи Византіи и обогатила этотъ еще мало разработанный историческій отдѣлъ нѣсколькими новыми трудами. Мы отмѣчаемъ этотъ фактъ тѣмъ охотнѣе, что Византіи какъ-то не случилось въ ученой литературѣ, и Западу, несмотря на его заслуги по части византинологіи, долгое время не удавалось безпристрастное отношеніе къ христіанскому Востоку и оцѣнка его исторіи. Не связанная непосредственными интересами съ судьбою этой половины христіанскаго міра, не имѣя удобнаго доступа къ источникамъ ея исторіи, западная наука мало занималась Византією и относилась къ ней съ предубѣжденіемъ. Византія среднихъ вѣковъ представлялась почвою неблагодарною для изученія, слишкомъ бѣдною содержаніемъ, но богатою одними пышными формами придворной и церковной обстановки, прикрывавшими пустоту ея внутренней жизни. Историки удѣляли ей лишь малое мѣсто въ судьбѣ человѣчества, моралисты не находили словъ для характеристики ея нравственнаго ничтожества, историки культуры видѣли здѣсь только застой, деспотизмъ власти и формализмъ клира, изслѣдователи искусства называли ея произведенія варварскими и видѣли въ нихъ доказательство крайняго безвкусія. Альфредъ Рамбо, въ своемъ извѣстномъ трудѣ „L'empire grec au dixième siècle“ началъ свою рѣчь съ того, что ви-

византийскую империю судили слишком строго на Западъ, и по-святить ее защитѣ нѣсколько краснорѣчивыхъ и сочувственныхъ страницъ. Теперь этотъ взглядъ съ каждымъ днемъ теряетъ часть своего кредита, и легкомысленное предубѣжденіе начинаетъ уступать болѣе строгому и серьезному изслѣдованію. Благодаря ему становится все болѣе и болѣе очевиднымъ высокое значеніе Византии въ исторіи европейской культуры и та крупная роль, которую ей суждено было играть въ сношеніяхъ между Западомъ и Востокомъ. Древняя цивилизація шла съ Востока на Западъ, изъ глубины Азии на европейскій материкъ; это было постоянное теченіе, наносившее сюда цѣлые слои культурныхъ элементовъ, которые, получивъ переработку на новой почвѣ, создали здѣсь науку, искусство, цѣлый строй общественныхъ отношеній и самую религію античнаго міра. „Lux ex oriente“ продолжалъ литься и долго спустя послѣ того, какъ въ Европѣ началась христіанская цивилизація. Теперь этотъ потокъ встрѣчается съ новымъ религіознымъ міросозерцаніемъ; изъ встрѣчи ихъ создается та осложненная форма культуры, памятниками которой служатъ быть, религіозныя вѣрованія, литература и искусства средневѣковой эпохи. Византия стояла на пути этого обмѣна идей, она составляла тотъ узелъ, въ которомъ сходились нити противоположныхъ теченій, здѣсь онѣ скрещивались, нейтрализовались и въ новой переработанной формѣ становились всемірнымъ достояніемъ. Сослуживъ эту службу исторіи, Византия пала и пала въ такую пору, когда европейская цивилизація на Западѣ уже окрѣпла настолько, что могла развиваться самостоятельно, и теченіе культуры приняло теперь направленіе обратное. Вотъ въ какомъ отношеніи изученіе средневѣковой Византии необходимо для исторической науки нашего времени. Работая въ этомъ направленіи, она въ правѣ разчитывать на болѣе удовлетворительное рѣшеніе многихъ вопросовъ, относящихся къ культурному быту всего средневѣковаго періода.

Сочиненія, съ которыми мы имѣемъ въ виду познакомить читателей „Правосл. Обзорнія“, могутъ служить подтвержденіемъ нашего взгляда, указывая съ одной стороны на укрѣпляющееся все больше и больше сознаніе важности изученія Византии, а съ другой стороны открывая въ этой области знанія такія стороны, которыя имѣютъ общенѣсторическій интересъ и ближайшія

точки соприкосновенія съ западною культурою. Къ этому роду данныхъ мы относимъ сборникъ матеріаловъ по исторіи сношеній между Западомъ и Востокомъ во время IV крестоваго похода, изданный графомъ Riant въ двухъ томахъ подъ заглавіемъ: „*Exuviae sacrae constantinopolitanae. Fasciculus documentorum ad byzantina lipsana in occidentem saeculo XIII translata spectantium et historiam quarti belli sacri imperiique gallo-graeci illustrantium*“ Voll. 1—2. Genevae 1877—1878 an. Такимъ образомъ мы имѣемъ здѣсь дѣло съ однимъ изъ любопытнѣйшихъ эпизодовъ въ исторіи крестовыхъ походовъ, когда рыцари Креста, взявшіеся за освобожденіе Св. земли отъ невѣрныхъ, воспользовались династическими усобицами въ Византіи, взяли столицу Восточной имперіи и на правахъ военной добычи унесли съ собою многое множество ея святынь въ видѣ мощей и разныхъ реликвій. Неудачный исходъ трехъ предшествующихъ крестоносныхъ экспедицій значительно охладилъ если не религіозное усердіе, то по крайней мѣрѣ практическія попытки къ освобожденію Іерусалима. Къ этому дѣлу стали теперь примѣшиваться посторонніе расчеты и политическое тщеславіе: папы искали подчинить себѣ схизматическую греческую церковь, свѣтскіе владѣтели мечтали о территориальномъ вознагражденіи, простые рыцари о наживѣ въ томъ роскошномъ и богатомъ краю, о которомъ ходили на Западѣ преувеличенные слухи. Иннокентію III удастся наэлектризовать нѣсколькихъ владѣтельныхъ князей и крестоносное воинство отправляется въ Венецію, чтобы тамъ сѣсть на суда и отправиться къ мѣсту назначенія. Но хитрый Дождь Дандоло направляетъ его на другое дѣло. Онъ нанимаетъ крестоносцевъ на завоеваніе Зары, а потомъ, когда сюда является византійскій царевичъ Алексѣй, сынъ низвергнутаго и ослѣпленнаго Исаака Ангела, съ просьбою помочь его восстановленію на престолѣ, крестоносцы забываютъ о политикѣ и плывутъ къ Византіи. Перспектива открывалась имъ очень заманчивая, а условія, предложенныя Алексѣемъ, были очень выгодны. Онъ обѣщалъ цѣлый годъ содержать войско на свой счетъ, кромѣ того выдать имъ 100 тысячъ марокъ серебра, ратѣмъ въ продолженіи года еще выплатить 10 тысячъ и ежегодно снаряжать на защиту Палестины 500 воиновъ. Ко всему этому присоединялось обѣщаніе подчинить греческую церковь пап-

скому престолу ¹⁾). И вот окрыленный этими надеждами крестовый флот спешит къ Босфору; наемное войско послѣ остановки въ привлеченій наконецъ высаживается и 23 июня 1203 г. окапывается близъ „монастыря св. Стефана“ въ виду столицы. Въ апрѣлѣ 1204 г. Византія была взята и сдѣлалась добычею крестоносцевъ, обратившись въ столицу Восточной Латинской имперіи. Къ этому-то событію и относятся изданные графомъ Riant документы. Они дополняютъ извѣстные до сихъ поръ матеріалы по этой части и сообщаютъ особенно много свѣдѣній о церковной эксплоатаціи, жертвою которой сдѣлался Царьградъ послѣ этой катастрофы. Предоставляя на этотъ разъ самому автору начертить картину происходившихъ здѣсь ужасовъ, мы сдѣлаемъ небольшое извлеченіе изъ предисловія къ его сборнику.

Реликвиі, говоритъ онъ, играли видную роль въ общественной и частной жизни среднихъ вѣковъ, и это значеніе ихъ обусловливалось какъ религіозными мотивами, такъ и матеріальными интересами, которые связывались съ обладаніемъ этими святынями. Доказательство для того и другаго можно прочесть на каждой страницѣ церковной исторіи Запада. Самыми высокочтимыми изъ этихъ святынь были тѣ, которыя происходили съ Востока. Не говоря о психологическомъ мотивѣ, который придаетъ особенную цѣнность тому, что идетъ издалека, на основаніи тацитоваго выраженія: „major e longinquo reverentia“,— съ Востокомъ были связаны кромѣ того воспоминанія о земной жизни и страданіяхъ Спасителя, о Богоматери и первыхъ святыхъ мужахъ Новаго Завѣта; наконецъ здѣсь была родина и поприще дѣятельности важнѣйшихъ святыхъ „Sancti majores“, имена которыхъ поминались въ канонѣ литургіи, призывались во время литаній, и въ честь которыхъ были сооружены многія святилища въ церкви латинской. Поэтому нѣтъ ничего удивительнаго, если во все продолженіе крестовыхъ походовъ эти священныя богатства считались самою лучшею частію военной добычи и вознагражденіемъ за понесенныя для нихъ жертвы.

Но изъ всѣхъ городовъ Востока, не исключая даже Святой

¹⁾ Haseman. Griechische Geschichte. Enzyklop. Ersch. и Gruber Vol. 85. S. 191.

земли, Константинополь былъ самымъ замѣчательнымъ въ этомъ отношеніи. Сюда съ разныхъ концовъ имперіи передоносили греческіе цари важнѣйшія реликвіи своего царства, чтобы спасти ихъ отъ поруганія со стороны невѣрныхъ, но и не для этого только, прибавимъ мы, но чтобы придать болѣе извѣстности, славы и авторитета самой столицѣ. Богатства Константинополя въ этомъ отношеніи возбуждали справедливое удивленіе. На Западѣ о нихъ очень хорошо знали и даже можетъ-быть преувеличивали ихъ цѣну. Легенда о путешествіи Карломана въ Византію и Іерусалимъ, на которую до XVI в. смотрѣли какъ на первую страницу крестовыхъ походовъ, уже давно распространила въ народѣ извѣстіе объ этой далекой странѣ съ ея сказочными богатствами. Къ этому присоединились рассказы по словъ, передъ которыми византійское тщеславіе такъ любило развертывать религиозныя и придворныя сокровища, хранившіяся въ столицѣ, — и восторженныя воспоминанія простыхъ пилигримовъ, которымъ всегда былъ открытъ доступъ въ Софійскій храмъ, а нерѣдко и въ дворцовыя капеллы цезарей. Наконецъ благодаря щедрости послѣднихъ, князья и прелаты, крестоносцы и простые пилигримы, возвращаясь изъ Царьграда, приносили съ собою на родину образчики этихъ пресловутыхъ богатствъ, а менѣе церемонные посѣтители подобно Венеціанцамъ не стѣснялись присвоить ихъ себѣ тайно или открытою силою. Средніе вѣка отличались восторженнымъ культомъ мощей, который иногда доводилъ его поклонниковъ до святотатства подобно тому какъ антикварія страсть къ древностямъ приводитъ къ вандализму. Церковныхъ реликвій искали на Востокѣ и вывозили на Западъ, какъ теперь отыскиваютъ и вывозятъ иррамы изъ-подъ развалинъ античной Греціи.

Грабежъ столицы продолжался три дня: съ 14 по 16 апрѣля, и жертвою его сдѣлались какъ храмы такъ и дворцы и дома частныхъ лицъ. Историки той эпохи, не исключая и западныхъ, мрачными красками рисуютъ передъ нами картину святотатства и вандализма, которымъ подверглась Византія въ эту злополучную пору. Наступившее затменіе луны положило на время конецъ дикому грабежу, но затѣмъ началась споліація правильная и методическая, которая продолжалась цѣлые годы и тянулась до половины XIII столѣтія, пока Константинополь не пе-

решелъ во владѣніе династіи Палеологовъ. Она направлялась на два рода предметовъ: на реликвіи и на церковную утварь. Въ силу договора, заключеннаго между предводителями похода, вся добыча, доставшаяся въ руки побѣдителей, раздѣлялась на три части: три осмыхъ изъ нея принадлежали Венеціанцамъ, другія три Латинянамъ, а послѣднія двѣ ставились на долю императора. Цѣнныя утвари подлежали тѣмъ же условіямъ раздѣла, но что касается до мощей и святыхъ, то современныя извѣстія оставляютъ на этотъ счетъ мѣсто сомнѣнію. Западное духовенство особенно отличалось на этомъ поприщѣ, и прибывшіе съ крестоносцами аббаты и прелаты изъ Фландріи, Франціи и Италіи захватили съ собою богатую добычу всякаго рода реликвій, съ которою и возвратились на родину. Венеціанцы пагружали ея цѣлые корабли и переправляли къ себѣ, а другіе вели этими реликвіями открытый торгъ, вызвавшій, строгое осужденіе со стороны IV Латеранскаго собора. По степени своей автентичности реликвіи поступавшія съ Востока раздѣлялись на два класса: однѣ имѣли оффиціальное удостовѣреніе въ своей подлинности со стороны князей, герцоговъ, епископовъ, легатовъ и вообще членовъ латинскаго духовенства, состоявшаго при ополченіи, другія были приносимы частными лицами, а къ нимъ поступали путемъ покупки, находки или другимъ менѣе позволительнымъ образомъ. Реликвіи болѣе извѣстныя, составлявшія общепризнанную и высоко чтимую святыню столицы, хранившіяся въ соборахъ и капеллахъ императорскаго дворца, напр. Влахернскаго и Вукелеонъ, не имѣли нужды въ особенныхъ завѣреніяхъ своей подлинности. Ручательствомъ за нее служило самое ихъ происхожденіе и мѣсто, гдѣ онѣ хранились. Ихъ запечатывали въ особые ковчеги, снабжали уполномоченное лице видомъ или сертификатомъ за золотою печатью, изъ которыхъ нѣкоторыя сохранились и до сихъ поръ. Съ большими формальностями соединялось принятіе реликвій, доставлявшихся частными лицами. Завѣреніемъ ихъ подлинности служили письменные акты „chartae legitimacionis“, въ которыхъ обозначались мѣсто, время и обстоятельства находженія реликвіи и приводились за нее свидѣтельства достовѣрныхъ лицъ. По прибытіи къ мѣсту назначенія устраивалась торжественная встрѣча. Ковчегъ, въ которомъ находились мощи, вскрывался, и резуль-

таты осмотра удостовѣрялись особою записью или протоколомъ. Затѣмъ назначался день для публичнаго внесенія реликвіи въ ту или другую церковь согласно желанію жертвователя, и по этому случаю происходилъ церковный праздникъ въ присутствіи многочисленнаго народа, сопровождавшаго процессію. Въ церкви провозносилась проповѣдь, а иногда читался подробный рассказъ о происхожденіи реликвіи. Праздникъ повторялся ежегодно, составлялась служба съ гимнами и чтеніями, сказанія вмѣстѣ съ актами заносились въ церковныя книги и такимъ образомъ сохранялись для позднѣйшаго потомства.

Въ сборникъ, съ которымъ мы имѣемъ дѣло, собрано много разныхъ документовъ, относящихся къ эмиграціи восточныхъ святыхъ на Западъ въ эпоху четвертаго крестоваго похода и знакомящихъ насъ со всѣми подробностями этого замѣчательнаго явленія. Нѣкоторые изъ этихъ документовъ были изданы прежде, но разсѣяны по такимъ спеціальнымъ изданіямъ, изъ которыхъ многія составляютъ библиографическую рѣдкость и мало удобны для пользованія, другіе являются въ печати первый разъ и дополняютъ извѣстное прежде новыми любопытными матеріалами. Благодаря обширному знакомству автора съ литературою предмета и внимательному, кропотливому изученію ея источниковъ, мы имѣемъ здѣсь полный и обстоятельный сводъ агиографическихъ, историческихъ и литургическихъ документовъ, въ составъ котораго вошли и источники русскаго содержанія, не говори о шведскихъ, итальянскихъ и испанскихъ. Эта масса матеріала распадается на нѣсколько рубрикъ, но классификацію принятую авторомъ нельзя назвать вполне удачною, группы не очерчиваются рѣзко и часто сливаются одна съ другою, благодаря нѣсколько искусственному приему, котораго держится издатель, разбивая общую группу на мелкіе спеціальные отдѣлы. Документы дѣлятся на четыре класса: къ первому принадлежатъ „Acta translationum“, обширныя иногда официальные записи о происхожденіи и полученіи извѣстной реликвіи съ присоединеніемъ удостовѣренія въ ея подлинности. Въ эту категорію вошли какъ современные рассказы такъ и записи позднѣйшія. Ко второму принадлежатъ „Documenta liturgica“ извлеченныя изъ источниковъ богослужебнаго содержанія и обязанности установленію церковныхъ праздниковъ въ честь той или

другой святыни. Къ третьему—„Epistolae et instrumenta ad translationem spectantia“—письма, акты, дарственные записи, индульгенции, удостоверительные документы того же агиографическаго характера. Въ четвертомъ подъ рубрикою: „Documenta diversa“ помѣщены матеріалы смѣшаннаго характера, которые могли бы удобно войти въ предшествующіе отдѣлы. Наконецъ, въ видѣ особаго приложения „Appendix“ собраны историческія свидѣтельства о святыняхъ хранившихся въ Константинополѣ въ XIII в. и перечень реликвій перенесенныхъ отсюда въ различныя мѣстности Запада. Въ заключенія приложенъ составленный авторомъ календарь, куда внесены церковные праздники, учрежденные на Западѣ по поводу перенесенія реликвій, и этотъ матеріалъ расположенъ по мѣсяцамъ.

Мы начнемъ анализъ документовъ съ послѣдняго отдѣла и остановимъ вниманіе на тѣхъ суммарныхъ перечняхъ царьградскихъ святынь, съ которыми имѣетъ дѣло нашъ авторъ. Съ этого рода источниковъ было бы всего естественнѣе начать исторію того движенія святынь съ Востока на Западъ, которой посвящены изданные документы. Нужно сначала опредѣлить фондъ, изъ котораго Западъ черпалъ свою религіозную добычу, и опредѣлить тѣ условія, при которыхъ онъ создавался, разросся и получилъ всемірную извѣстность. Но на этотъ вопросъ издаваемые документы не даютъ полнаго отвѣта, и далеко не исчерпываютъ всѣхъ источниковъ, представляемыхъ византійскими писателями. Впрочемъ и тѣ, которые изданы, даютъ наглядное понятіе о тѣхъ громадныхъ матеріальныхъ и церковныхъ богатствахъ, которыми владѣла тогдашняя Византія и которыя возбуждали всеобщее удивленіе. На первомъ планѣ между этими источниками стоитъ письмо Алексѣя Комнена къ Роберту Фландрскому, съ приглашеніемъ придти на помощь Царьграду въ виду угрожающихъ ему завоеваній турецкихъ. Критика, правда, не признаетъ этого письма подлиннымъ, и Дюканжъ первый заявилъ это сомнѣніе, признавъ въ нашемъ документѣ произведеніе какого-нибудь западнаго писателя, рассчитанное на то, чтобы возбудить симпатію къ угнетенному Востоку и вызвать крестовое движеніе. Для насъ въ настоящемъ случаѣ этотъ вопросъ не имѣетъ большой важности и мы вправѣ воспользоваться показаніями этого письма какъ документомъ, характе-

ризующимъ дѣйствительное положеніе дѣлъ. Непріятель уже подступалъ къ самымъ стѣнамъ столицы, отрывая одну за другою область малой Азіи и наполняя ужасомъ и злодѣйствами пройденный имъ кровавый путь. Истязанія и преслѣдованія, которымъ подвергались духовенство и монахи, женщины и дѣти, изображены въ этомъ письмѣ самыми черными красками. Въ виду этого византійскій императоръ обращается къ Роберту съ просьбою придти на помощь хотя бы ради тѣхъ богатыхъ приобрѣтеній, которыя ожидаютъ здѣсь защитниковъ Креста: „лучше вамъ достанется Константинополь чѣмъ невѣрнымъ, потому что здѣсь имѣются драгоцѣннѣйшія святыни Господа: столпъ, къ которому Онъ былъ привязанъ, бичъ, которымъ Его терзали, пурпуровая хламида.... терновый вѣнецъ.... трость, которую Ему дали въ руки вмѣсто скипетра, одежды.... большая часть древа креста.... гвозди.... погребальныя одежды, двѣнадцать коробовъ съ обломками пяти хлѣбовъ и остатками двухъ рыбъ ²⁾, глава Іоанна Крестителя“, множество мощей и реликвій, перечисливъ которыя, составитель письма прибѣгаетъ къ новому аргументу, можетъ быть болѣе осязательному для наемнаго войска крестоносцевъ: „если же они не хотятъ сражаться за эти святыни и любятъ больше золото, то найдутъ его въ Константинополѣ, больше чѣмъ въ цѣломъ мірѣ, потому что однѣ церкви столицы изобилуютъ такимъ множествомъ золота, серебра, драгоцѣнныхъ камней, шелковыхъ тканей и одеждъ, какого достадо бы на всѣ церкви въ мірѣ. Но и эти богатства превосходятъ сокровищехранительница матери церкви Великой Софійской церкви. Затѣмъ посланіе упоминаетъ о великихъ богатствахъ, которыми обладаютъ знатные и торговые люди столицы, ставитъ на видъ сокровища императорскаго дворца, совмѣстившаго въ себѣ наслѣдство цѣлаго поколѣнія римскихъ императоровъ, и заключается новымъ обращеніемъ къ французскимъ вождямъ поспѣшить на помощь угрожаемому Царьграду и спасти его реликвіи и богатства отъ истребленія варваровъ. Грандіозное впечатлѣніе, которое оставляетъ въ чита-

²⁾ Мы увидимъ, что объ этихъ замѣчательныхъ остаткахъ упоминаютъ многіе изъ византійскихъ писателей.

тебѣ этотъ любопытный документъ, безъ сомнѣнія многимиъ объявлено хвастливости тогдашнихъ византійцевъ и риторическимиъ приѣмамъ ихъ литературнаго пера, но это не мѣшаетъ признать за положительный фактъ, что Византія того времени была дѣйствительно очень богатый, роскошно обставленный и великолѣпный городъ, невольно приковывавшимъ къ себѣ вниманіе иностранцевъ. Веніаминъ изъ Туделы, испанскій еврей, обошедшій большую часть Европы, и лѣтъ за 30—40 до этого погрома посѣтившій Царьградъ, отзывался о немъ съ величайшимъ удивленіемъ; греческіе и латинскіе хроникеры, современные четвертому крестовому походу, представляютъ грандіозную картину его богатствъ, а наши старинные паломники не находятъ словъ для передачи того восторженнаго изумленія, которое они испытывали проходя мимо святынь и сокровищъ пресловутой столицы Константина. Собиратель документовъ этой эпохи къ сожалѣнію не воспользовался всѣми данными, которыя представляютъ для знакомства съ ви́шнею физіономіею Византіи тогдашніе греческіе источники, и ограничился лишь очень немногими. Но это не помѣшало ему привести и одинъ документъ русскаго происхожденія — извѣстное путешествіе Антонія Новгородскаго въ Царьградъ, не такъ давно изданное г. Савванитовымъ. Время этого путешествія какъ нельзя лучше совпадаетъ съ эпохою четвертаго крестоваго похода, и подробная запись о видѣнномъ и слышанномъ здѣсь, которую ведетъ нашъ паломникъ, даетъ его запискамъ видъ подробнѣйшаго перечня святынь и утварей, которыми изобиловали церкви и дворцы Царьграда. Издатель нашего сборника приводитъ это путешествіе въ сокращеніи, выбирая тѣ мѣста, которыя отвѣчали его задачѣ, и пользуется имъ въ латинскомъ переводѣ патера Мартынова. Нашихъ паломниковъ упрекали и упрекаютъ въ излишней довѣрчивости къ видѣннымъ ими диковинкамъ тогдашняго Царьграда: изъ сличенія ихъ показаній съ извѣстіями западныхъ писателей оказывается, что эти послѣдніе раздѣляли ту же наивную довѣрчивость и имѣли предъ глазами тотъ же церковный инвентарь, что и наши путешественники. Находясь подъ вліяніемъ своихъ руководителей грековъ, которые не упускали случая развернуть передъ своими заморскими гостями богатства и святыни столицы, посѣтители Царьграда выносили

одинаковыя религіозныя воспоминанія и проходили почти одинъ и тотъ же паломническій путь. Они усвоивали не только религіозный духъ, но и самую интерпретацію своихъ руководителей, въ которой оказывалась всегда значительная доля національных и государственныхъ представлений средневѣковаго византійца. Въ приведенномъ отрывкѣ изъ письма Алексѣя Комнена читатель конечно замѣтилъ упоминаніе объ одной очень оригинальной реликвиі, именно: о двѣнадцати коробахъ съ остатками пяти хлѣбовъ и двухъ рыбъ, которыми Спаситель насытилъ голодный народъ. Не подлинность этой реликвиі занимаетъ насъ теперь, не провѣрка тѣхъ свидѣтельствъ, на которыхъ основывается преданіе о ней, но историческая идея, которая связывалась съ нею и благодаря которой, минуя другіе болѣе замѣчательные предметы, она нашла мѣсто въ перечнѣ Алексѣя Комнена, въ извѣстіяхъ почти всѣхъ нашихъ царьградскихъ паломниковъ и у многихъ писателей византійскихъ. Дѣло въ томъ, что эта святыня хранилась, какъ говорятъ тогдашніе источники, въ базѣ колонны, служившей монументомъ Константина Великаго и увѣнчанной его изображеніемъ въ видѣ Аполлона. Это такъ называемая *columna porphyretica* представляла собою патриотическій памятникъ, съ которымъ связывалась будущая судьба столицы и всего Византійскаго царства; она была монументомъ священнымъ, хранительницею города, и съ ея паденіемъ должно было совпасть, по тогдашнему представленію, разрушеніе города и гибель царства. Византійская эсхатологія держалась на почвѣ подобныхъ суевѣрныхъ примѣтъ и роковыхъ предзнаменованій, приуроченныхъ къ тѣмъ или другимъ знаменательнымъ памятникамъ. Такъ на колоннахъ древнихъ императоровъ видѣли какія-то пророчесвенныя (*χρησιολογικά*) надписи, которыхъ впрочемъ никто не умѣлъ разобрать; въ копытѣ лошади на конной статуѣ Юстиніана была задѣлана, по словамъ Никиты Хоніата, миниатюрная фигурка болгарянина или франка, которую готовъ былъ замѣть своимъ мощнымъ ударомъ конь Юстиніана, а это означало побѣду Византіи надъ ея западными и восточными врагами. Когда крестоносцы взяли Константинополь, они разбили эту статую, пророчесвенная фигурка неизвѣстно куда дѣвалась, но съ нею не исчезла патриотическая идея византійскаго могущества. Возвращаясь къ

Константиновой колоннѣ, я приведу выдержку относительно ея реликвій и значенія изъ путешествія Стефана Новгородца: „ту стоитъ столпъ Правовѣрнаго царя Константина, отъ багряна камени створенъ, отъ Рима привезенъ, на верху его вдѣланъ крестъ, въ томъ же столпѣ лежатъ 12 кошь укрукъ, ту патриархъ и лѣто провождаетъ“. (т.-е. совершаетъ обрядъ новолѣтія въ 3-е первое число сентября). Въ немъ же находились и гвозди отъ креста Христова, положенные сюда по преданію самимъ Константиномъ ³⁾). Эти двѣ реликвіи придали нашей колоннѣ высокое значеніе и связали ея судьбу съ послѣднею судьбою хранимаго ею города. Разсуждая съ своимъ ученикомъ Епископомъ о послѣдней участи Царьграда, блаженный Андрей Юродивый поставилъ это событіе въ тѣсную связь съ судьбою Константиновой колонны и на вопросъ своего собесѣдника: „како сей градъ скончатися имать“ раскрываетъ цѣлую эсхатологическую картину, въ которой судьба міра сливается съ судьбою христіанской Византіи. „Блаженный рече: о градъ нашемъ вѣси яко до кончины (т.-е. міра) не боится ни единого языка, не сотворять ему зла ни возмутъ его, вданъ бо есть даромъ Богородицѣ (т.-е. отданъ въ наслѣдіе, посвященъ Богородицѣ) и никто же можетъ отъяти его отъ честныхъ рукъ Ея... Въ то время приклонитъ Господь Богъ дугу свою... и повелитъ водамъ, на нихъ же стоитъ градъ отъ вѣка, потопити его“—и вотъ нахлынувшія со всѣхъ сторонъ воды потопятъ и погрузятъ его въ страшную морскую глубину. Нѣкоторые прибавляли къ этому, что одна св. Софія не погибнетъ съ городомъ, но будетъ поднята на воздухъ невидимою силою. Отвергая эту догадку, Блаженный съ своей стороны утверждаетъ, что „останется одинъ столпъ, стоящій на торгу (αγορά forum, площадь) яко имать честныя гвозди“. Онъ одинъ избѣгнетъ потопленія и возвышаясь надъ залитымъ городомъ послужитъ маякомъ, къ которому будутъ приставать плаватели „и плакатися начнутъ о градъ семъ“ ⁴⁾.

³⁾ Иначе говорить объ этомъ Сократъ.

⁴⁾ Макарь. Чет. Мин. Издае. Археогр. Комм. окт. стр., 209—210; 215—218. Къ этому же роду знаменательныхъ памятниковъ относится и такъ-называемая зѣбная колонна на форумѣ, о которой обстоятельное изслѣдованіе сообщено въ трудѣ Детье и Мордтманъ „Erigraphik von Byzanzion und Constantinopolis“.

Благодаря этой національной окраскѣ, святѣни Царяграда получили въ глазахъ византійцевъ политическое значеніе и потеря ихъ признавалась однимъ изъ симптомовъ государственной смерти этой великой монархіи. Переходъ этихъ реликвій въ руки иноземцевъ означалъ переходъ къ нимъ и самой власти надъ имперією. Эта мысль конечно не была чужда франкскимъ завоевателямъ, и ею-то между прочимъ объясняется та ненасытимая жажда, съ какою они набросились на церковныя богатства столицы и на всѣ высокочтимыя реликвіи. При этомъ всплылъ наружу давнишній антагонизмъ между латинянами и греками по вопросу о іерархическомъ подчиненіи. Первые воспользовались благоприятнымъ случаемъ отмстить своимъ противникамъ за ихъ долговременное упорство въ сохраненіи національной и церковной самостоятельности, и съ злорадствомъ замѣчали, что вотъ наконецъ вѣроломные греки заплатились за свои беззаконія, наступила пора возмездія, и правосудіе Божіе самымъ убѣдительнымъ образомъ рѣшило вопросъ о первенствѣ Рима надъ Византійей. Разказы о взятіи Константинополя латинянами, изданные нашимъ авторомъ въ первомъ отдѣлѣ документовъ, проливаютъ яркій свѣтъ на эти отношенія и рисуютъ какъ нельзя лучше скрытыя политическія идеи, которыми руководились при оцѣнкѣ этого событія тогдашніе интеллигентные люди. Вотъ напр. какъ мотивируетъ тогдашнія отношенія своихъ единоземцевъ къ грекамъ неизвѣстный монахъ св. Георгія (anonimus monachus s. Georgii) въ разказѣ de translatione corporis beatissimi Pauli martyris de Constantinopoli Venetias: „Греческій народъ, который держалъ подъ собою константинопольское царство, презиралъ всѣ другія націи міра и чуждался ихъ въ дѣлахъ мірскихъ и духовныхъ. Эта гордость и презрѣніе, какъ я думаю, пришли на память правосудному Богу, и благороднѣйшій, набожнѣйшій народъ венеціанскій для освобожденія Св. земли приготовился къ войнѣ противъ сарацинъ и варваровъ. Но всемогущій Богъ благоволилъ скорѣе наказать посредствомъ этихъ благородныхъ гордость и презрѣніе грековъ, чѣмъ отмстить за неправду сарацинъ и варваровъ“. Матеей, изъ Амалфи, разказывавъ о взятіи Константинополя прибавляетъ, что это совершилось въ наказаніе гордому племени за его грѣхи и за осужденіе латинянъ (р. 169), а Петръ

Калонъ (Petrus Calo), изъ Венеціи, поступаетъ еще проще, указывая на извѣстные пункты разногласія между двумя вѣроисповѣданіями. „Господь предалъ градъ Константинополь въ руки латинянъ за то, что греки, презрѣвши опрѣсноки истины, стали совершать жертву на древнемъ квасѣ, утверждали, что Духъ Св. исходитъ отъ одного Отца и не соблюдали должнаго повиновенія святой римской церкви“ (р. 179). Еще чаще слышится этотъ религиозный антагонизмъ въ церковныхъ чтеніяхъ на праздники по случаю перенесенія тѣхъ или другихъ мощей. Римъ считалъ себя относительно Византіи не только старшимъ братомъ, но своего рода властію и авторитетомъ. Ему она была обязама своимъ религиознымъ и политическимъ значеніемъ, и ея первые успѣхи въ этомъ отношеніи не отдѣлялись отъ личности извѣстнаго папы Сильвестра и его фактивныхъ отношеній къ Константину, а чрезъ него и къ самому его городу. Писатели разсматриваемой нами эпохи смотрятъ съ этой точки зрѣнія на положеніе Византіи и считаютъ ея самостоятельность въ дѣлахъ политическихъ и церковныхъ вѣроломнымъ увлоненіемъ отъ своей митрополіи и неблагодарностью, за которую теперь наступилъ часъ расплаты.

Переходи къ первому отдѣлу изданныхъ въ нашемъ сборникѣ документовъ, мы встрѣчаемъ здѣсь нѣсколько подробныхъ извѣстій о поведеніи крестоносцевъ во взятой ими Византіи и о тѣхъ способахъ, къ которымъ прибѣгали искатели церковной добычи въ своихъ поискахъ за реликвіями. Въ этомъ отношеніи очень любопытенъ рассказъ Ricardi de Gerboredo „de capta et direpta a Latinis Constantinopoli et quomodo Walo caput S. Iohannis Baptistae invenit“. Этотъ достопочтенный каноникъ, находясь въ Манганскомъ монастырѣ, замѣтилъ однажды отверстіе въ базѣ колонны; подошедши ближе онъ увидалъ въ этой щели набросанный щебень, соръ, сѣно и пользуясь отсутствіемъ церковниковъ, осторожно разобралъ этотъ хламъ и нашелъ подъ нимъ два сосуда съ частицами мощей. На другой день онъ продолжалъ начатыя поиски и былъ вознагражденъ драгоценною находкою еще новыхъ двухъ сосудовъ (disci), въ которыхъ судя по надписи заключалась глава св. Георгія и часть мощей Іоанна Предѣчи. Радость Валона была неописанная. Онъ спряталъ эти реликвіи въ мѣшечки, и обманувъ бдительность слу-

жителей, подъ мышкою вынесъ ихъ изъ церкви и затѣмъ переправилъ въ свое отечество. Другіе приступаютъ къ дѣлу, вооружившись цѣлымъ рядомъ хитростей и предосторожностей, и чтобы достигнуть своей цѣли, не останавливаются передъ обманомъ и насиліемъ. Въ этомъ духѣ дѣйствуетъ Dalmacius de Serciaco, одинъ изъ крестоносныхъ воиновъ, *vir nobilis et valde litteratus*, въ сообществѣ своего товарища Понція. Они узнаютъ чрезъ священника Марцелла, что въ одномъ греческомъ монастырѣ по имени Trentafolia находится глава св. Климента римскаго, и рѣшаются во что бы ни стало приобрѣсть эту святыню. Втроемъ отправляется онъ въ названный монастырь, отвлекаетъ вниманіе проводника монаха отъ своихъ сообщниковъ и даетъ имъ время похитить желанную реликвію. Никѣмъ не подозрѣваемые выходятъ они изъ церкви и отправляются домой, но монахи скорѣ узнаютъ о похищеніи, спѣшатъ въ погону за похитителями и настигаютъ ихъ. Далмацій и тутъ находится что дѣлать: онъ отправляетъ своихъ спутниковъ съ добычею впередъ, а самъ останавливается, даетъ обыскать себя, раскрываетъ пазуху, гдѣ разумѣется ничего не находятъ, а между тѣмъ главные виновники успѣваютъ уже скрыться. Нѣкто аббатъ Мортонъ, по разсказу Гунтера парижскаго, поступалъ еще рѣшительнѣе: онъ просто пускалъ въ дѣло силу и угрозу, пользуясь выгодами погрома, когда латиняне на правахъ побѣдителей дѣйствовали страхомъ и оружіемъ. Производя поиски реликвій, въ одной изъ церквей онъ встрѣчаетъ грека, по виду священника, и обращается къ нему съ такою угрожающею рѣчью: „ну-ка, презрѣнный старикъ, покажи мнѣ, какія у тебя тутъ спрятаны лучшія реликвіи, а не то поплатишься головою“ (р. 106). Хотя старикъ и не понималъ по-латынѣ, но тонъ рѣчи и жестивуляція аббата открыли ему въ чемъ дѣло, и вотъ онъ приноситъ желѣзный ковчегъ, наполненный тѣми именно сокровищами, которыя аббатъ Мортонъ считалъ самыми желанными и дорогими. Выражаясь пластическимъ языкомъ подлинника, онъ „съ жадностію“, не теряя минуты, запустилъ въ него обѣ руки (*festinanter et cupide utrasque manus immersit*), и будучи хорошо подпоясавъ, наполнилъ свою пазуху этою святотатственною добычею; выбравъ

то, что казалось ему наиболее цѣннымъ, онъ тщательно все это спряталъ и удалился⁴.

Второй отдѣлъ сборника, заключающій въ себѣ документы литургическіе, переноситъ насъ въ болѣе мирную среду и рисуетъ картину возвращенія и приѣма награбленныхъ реликвій въ тѣхъ странахъ Запада, куда онѣ предназначались жертвователями. Мы имѣемъ здѣсь рядъ церковныхъ чтеній, предлагавшихся въ праздники по случаю перенесенія мощей, и нѣсколько гимновъ и секвенцій, извлеченныхъ изъ богослужбныхъ книгъ западной церкви. Сказанія эти заключаютъ обыкновенно исторію реликвій въ видѣ краткаго историческаго разсказа о ея происхожденіи и затѣмъ передаютъ подробности религиозныхъ церемоній, справлявшихся въ честь ея и вообще то, что касается до ея календарной культовой стороны. Къ этому же отдѣлу должны быть причислены и извлечения изъ некрологовъ или диптиховъ, которыя помѣщены собирателемъ подъ рубрикою: „diversa documenta“. Извлечения эти имѣютъ видъ краткой записи о смерти того или другаго жертвователя реликвій, съ указаніемъ времени его смерти, числа пожертвованныхъ имъ предметовъ, ежегодной памяти о немъ и поминальнаго объѣда.

Не вдаваясь въ частности, мы должны сказать, что эти и подобныя документы имѣютъ важный литургическій интересъ и принадлежатъ къ числу агіологическихъ памятниковъ, имѣющихъ значеніе и для изслѣдователя церковнаго года и святынь восточной церкви. Почтенный издатель нашего сборника присоединилъ къ своему труду и сводный календарь съ обозначеніемъ по мѣсяцамъ праздниковъ, установленныхъ на Западѣ въ память перенесенія восточныхъ реликвій, съ указаніемъ источниковъ, способа празднованія, — и церковныя чтенія, приуроченныя къ этимъ *festis translationum*. На основаніи извѣстныхъ автору источниковъ такихъ дней указано имъ 85, но это число далеко не достигаетъ до полной цифры и должно значительно возрасти съ открытіемъ новыхъ документовъ, относящихся къ церковному ритуалу такихъ извѣстныхъ монастырей, какъ Клервосскій, Монтекассинскій, Сенъ-Кентенскій и др., о которыхъ въ приводимомъ календарѣ не упоминается ниразу. Для большаго знакомства съ этою группою памятниковъ, отсылаемъ

читателя въ критическимъ замѣчаніямъ нашего автора, во введеніи къ сборнику (Т. I, p. CXIII sqq. CCXVII sqq.).

Въ третьемъ отдѣлѣ подъ заглавіемъ „*Epistolae et instrumenta*“ приведено около полтораста документовъ, большею частію дарственныхъ записей о пожертвованіи реликвій. Онѣ пишутся обыкновенно отъ имени владчиковъ и имѣютъ значеніе прежде всего для статистики реликвій, вывезенныхъ во время Латинской имперіи, но между ними попадаются и такія, которыя имѣютъ болѣе обширный историческій интересъ. Таковы напр. индульгенціи по случаю перенесенія мощей и участникамъ на этихъ праздникахъ, записи о приобрѣтеніи реликвій покупкою (№ 73, 93), запрещенія подъ страхомъ отлученія продавать и вообще отчуждать ихъ (№ 111), распоряженія относительно грабителей, которые захватывали церковные предметы во время ихъ слѣдованія къ мѣсту назначенія (№ 2, 13), отъязы Иннокентія III и Елименга IV объ иконѣ Богоматери, написанной Ев. Лукою, о Діонисіѣ Ареопагитѣ и о главѣ ап. Павла, находившейся во владѣніи Изабеллы сестры Людовика IX французскаго (№ 76, 42, 114). Наконецъ замѣчательно въ агиологическомъ отношеніи письмо (№ 44) Ангемара чтеца Халкидонской церкви къ епископу города Труа, съ извѣстіемъ о найденномъ жизнеописаніи св. Елены Атирской (*Helena Athyrgensis*), память которой праздновалась у Грековъ 4 мая; а городъ, гдѣ лежали ея мощи, называется „*Ville de Naturas*“. (Conf. Exem. de docum. p. 170 idemque № 53 89). Не перечислимъ статьи болѣе мелкаго содержанія, знакомство съ которыми завело бы насъ далеко за предѣлы журнальной статьи и могло интересовать только специалистовъ. Заключимъ нашъ обзоръ указаніемъ на обширное ученое предисловіе, предпосланное авторомъ своему сборнику, предисловіе, въ которомъ онъ даетъ подробную критическую оцѣнку издаваемыхъ имъ документовъ и уясняетъ историческую почву, разработку которой служатъ изданные имъ источники. Этотъ критическій комментарий сообщаетъ много очень важныхъ историческихъ литературныхъ данныхъ необходимыхъ для изученія той эпохи и ея писателей.

Съ 1871 года въ Вѣнѣ, подъ редакцію Этельбергера выходитъ весьма важное для документальнаго изученія средневѣковаго искусства изданіе источниковъ подъ названіемъ: „*Quellenschriften für Kunstgeschichte und Kunsttechnik Mittelalters und der Renaissance*“.

zance". До настоящего времени появилось въ свѣтъ уже тринадцать выпусковъ этого изданія, въ которыхъ между прочимъ помѣщены: трактатъ объ искусствѣ перваго законодателя итальянской живописи Ченнино Ченнини, письма и дневникъ Дюрера, трактатъ о живописи Микель Анжело, о техническихъ производствахъ на западѣ—монаха Теофила и др. Двѣнадцатый томъ этого сборника даетъ замѣчательный трудъ по исторіи византійскаго искусства, принадлежащій года два тому назадъ умершему профессору Геттингенскаго университета Унгеру. Профессоръ Унгеръ принадлежалъ къ числу немногихъ въ ученomъ мѣрѣ дѣятелей по части византійскаго искусства и приобрѣлъ себѣ почетную извѣстность на этомъ поприщѣ обширнымъ изслѣдованіемъ: „Byzantinische Kunstgeschichte“, напечатаннымъ въ 84 и 85 томѣ энциклопедіи Эрша и Грубера. Трудъ этотъ въ свое время обратилъ на себя серьезное вниманіе, заслужилъ почетную репутацію и до сихъ поръ служитъ однимъ изъ немногихъ источниковъ по этой части въ западной литературѣ. Съ трудолюбіемъ и добросовѣстностію юнаго ученаго Унгеръ обработалъ здѣсь письменные и монументальные памятники средневѣковаго греческаго искусства, охарактеризовалъ главные моменты его исторіи и отношеніе къ искусству античному и древнехристіанскому. Самъ знатокъ и любитель искусства онъ внесъ въ свое изслѣдованіе тотъ примирительный объективный взглядъ на дѣло, который бываетъ слѣдствіемъ не поверхностнаго знакомства съ предметомъ, но результатомъ основательнаго его изученія. Въ основу его легли прежде всего византійскіе историки, затѣмъ капитальные сборники матеріаловъ, изданные и объясненные первыми труженниками по византинологіи: Дюканжемъ, Бандури и наконецъ новыя работы по этой части. Изъ общихъ курсовъ исторіи искусства онъ могъ воспользоваться только исторіею образовательныхъ искусствъ Шнаазе да изданіемъ памятниковъ быта въ сочиненіи Вейса „Kostümkunde“. Не зная русскаго языка, онъ къ сожалѣнію не могъ обратиться къ нѣкоторымъ нашимъ спеціальнымъ изданіямъ и тѣмъ предупредить пробѣлы особенно въ той части изслѣдованія, гдѣ дѣло идетъ о вліяніи Византіи на искусство славянское. Обращаясь къ изданію „Quellenschriften“ мы должны сказать, что въ предѣлахъ доступнаго авторъ сдѣлалъ все что могъ и опередилъ въ этомъ отношеніи самыя

лучшіе опыты. Доказательствомъ можетъ служить одинъ перечень употребленныхъ имъ источниковъ, число которыхъ простирается до 173. Цифра эта краснорѣчиво говоритъ за себя, особенно если взять въ расчетъ, что большая часть указанныхъ матеріаловъ относится къ первоисточникамъ и къ сочиненіямъ средневѣковыхъ писателей, которыя изданы въ *Corpus historiae byzantinae* и разныхъ сборникахъ историческихъ документовъ. Къ сожалѣнію этотъ трудъ не доведенъ до конца: смерть похитила Унгера на печатаніи третьяго листа, и докончить начатое изданіе выпало на долю Эдуарда Хмеляра, который имѣлъ подъ руками вполне оконченную и редижированную Унгеромъ рукопись. Такимъ образомъ издана только одна часть обширнаго предпріятія, заключающая матеріалы для исторіи архитектуры въ Константинополѣ. Что же касается до живописи и пластики равно какъ и другихъ отдѣловъ искусства, то эти работы лежатъ еще въ бумагахъ покойнаго, и дождутся ли изданія неизвѣстно, по крайней мѣрѣ вышедшій послѣ того XIII томъ заключаетъ матеріалы для живописныхъ цеховъ въ Прагѣ. „Было бы очень жаль, скажемъ словами издателя, если бы этотъ матеріалъ остался неизданнымъ и не нашелъ себѣ научнаго приложенія“, жаль тѣмъ болѣе что осталась нетронутою церковная архитектура и иконографія. Но и за то, что издано, наука должна быть обязана неутомимому изслѣдователю и издателямъ. Мы имѣемъ здѣсь богатый матеріалъ для знакомства съ внѣшнею фizioноміею Царьграда за время отъ его основанія до турецкаго погрома, — свѣдѣнія по части топографіи, статистики и пожалуй самой общественной жизни этого цвѣтущаго всемірнаго города. Въ этихъ отрывочныхъ извлеченіяхъ изъ историковъ и путешественниковъ возникаетъ передъ нами внѣшняя обстановка, среди которой вращался быть его жителей, проходила ихъ всѣдневная жизнь и отправлялись оффиціальныя отношенія. Эти участки, площади, улицы, баня, мосты, форты, дворцы, портики, съ которыми имѣеть дѣло нашъ собиратель, суть ничто иное какъ памятники культуры, въ которыхъ отразился духъ народа, его государственный и общественный строй, его вкусъ и нравы, его симпатія и стремленія. Историкъ византійской культуры долженъ обратиться къ этимъ сухимъ археологическимъ даннымъ какъ къ самому вѣрному и

характерному источнику для своихъ работъ: изъ него онъ пойметъ византійскую жизнь и нравы гораздо лучше всякихъ право-описательныхъ очерковъ и разсказовъ того или другаго писателя. Дворецъ византійскихъ цезарей съ его характернымъ внутреннимъ устройствомъ, съ его безчисленными переходами, залами, молельнями, террасами познакомитъ насъ наглядно не только съ официальной, но и интимною жизнью тамошняго двора; церкви и молельни введутъ насъ такъ-сказать въ самое сердце византійской набожности и охарактеризуютъ тогдашніе религіозные идеалы; статуи и колонны познакомятъ съ выдающимися дѣятелями и вкусами того времени; ипподромъ съ его сценическою обстановкою развернетъ передъ нами полную драму соціальной и государственной жизни Византіи, которая разыгрывалась здѣсь въ миниатюрѣ, но характерно. Чтобы судить, насколько можетъ служить этимъ задачамъ трудъ Унгера и какъ широко можетъ быть его приложеніе къ исторіи того времени (мы не говоримъ объ археологіи и искусствѣ, для которыхъ дорога каждая строчка), довольно перечислить его главные отдѣлы. Дѣло начинается сжатимъ, но хорошо поставленнымъ очеркомъ византійской исторіи, который составляетъ какъ бы вступительную страницу къ исторіи тамошняго искусства. Затѣмъ нѣсколько отдѣловъ посвящены разъясненію вопроса о положеніи искусства и художниковъ въ Визаніи и знакомятъ съ внѣшнею судьбою ея памятниковъ. Авторъ не ограничился сухимъ перечнемъ готовыхъ цитатъ, но предпосылаетъ каждой главѣ нѣсколько предварительныхъ замѣчаній, гдѣ излагаетъ выводъ изъ данныхъ источниковъ и общій очеркъ вопроса, облегчающій пользованіе приводимыми данными. Самая группировка послѣднихъ подчиняется иногда этимъ соображеніямъ и проникается извѣстною историческою мыслию. Такъ напр. поставленъ у него отдѣлъ объ отношеніи императоровъ къ языческому культу и его памятникамъ—вопросъ, который до сихъ поръ не поддавался основательному рѣшенію и носилъ на себѣ отпечатокъ субъективныхъ воззрѣній. На основаніи цѣлаго ряда историческихъ данныхъ Унгеръ приходитъ къ тому заключенію, что первые христіанскіе императоры были далеки отъ того вандализма, въ которомъ ихъ упрекаетъ большая часть историковъ, и двоились между преслѣдованіемъ памятниковъ и терпимостію. Это колебаніе онъ представляетъ

наглядно, располагая матеріалъ этого отдѣла на двѣ рубрики, изъ которой въ одной собраны факты и распоряженія направленные къ разрушенію памятниковъ, во второй къ ихъ сохраненію. Наибольшему преслѣдованію подверглись, вообще говоря, языческіе храмы, какъ притоны культа, менѣе всего пострадали античныя скульптуры, которыми императоры наперерывъ одинъ передъ другимъ старались украсить столицу. Даже Евсевій, при всемъ желаніи представить Константина Великаго неутомимымъ преслѣдователемъ языческаго культа и его памятниковъ, долженъ былъ признаться, что онъ изъ разрушенныхъ храмовъ вынесъ много античныхъ статуй и выставилъ ихъ для публичнаго осмѣянія на улицахъ и площадяхъ столицы. Другіе историки подтверждаютъ этотъ фактъ, снимая съ него ту исключительную окраску, съ которою онъ является въ разсказѣ Евсевія. Мы увидимъ, что этотъ художественный синкретизмъ проходитъ черезъ всю исторію византійскаго искусства и имѣлъ много представителей въ памятникахъ Константинополя. Далѣе къ числу неблагоприятныхъ условій для процвѣтанія искусства авторъ относитъ похищеніе церковнаго имущества императорами на нужды государственныхъ, преслѣдованіе художниковъ и церковной живописи единоборцами, вторженіе непріятелей, между которыми особенно тяжело отозвалось на памятникахъ столицы господство крестоносцевъ и взятіе столицы Турками. Последняя глава говоритъ о положеніи художниковъ въ Византіи и сообщаетъ свѣдѣнія объ извѣстнѣйшихъ дѣятеляхъ на почвѣ искусства.

Въ слѣдующихъ двухъ книгахъ собиратель имѣетъ дѣло исключительно съ Константинополемъ и изъ сферы общихъ вопросовъ византійскаго искусства переходитъ къ судьбѣ самой столицы, къ ея топографіи и памятникамъ. Такъ какъ столица христіанскаго Востока возникла изъ древней Византіи, старой мигарской колоніи на берегахъ Босфора, то первыя страницы второй книги знакомятъ насъ съ судьбою стараго города и затѣмъ переводятъ читателя къ основанію и освященію Константинополя. Извѣстно, что послѣднее совершилось 11 мая 330 года и сопровождалось многими обрядами, изъ которыхъ одни составили церковную сторону этого праздника, а другіе гражданскую и были заимствованы изъ практики античнаго культа. Свидѣтельства приводимыя въ этой главѣ Унгеромъ знакомятъ насъ лишь съ

последнюю стороною и представляют дѣло въ такомъ видѣ: праздникъ назывался днемъ рожденія города (*natalitia γενέθλια*) было назначено конное состязаніе на ипподромѣ и совершалась торжественная процессія, во время которой возили на колесницѣ рѣзное изображеніе императора съ статуею „Тихе“ покровительницы города. Для полной характеристики этого праздника въ цитатахъ Унгера недостаетъ указаній на церковные обряды, съ которыми онъ справлялся, а извѣстно, что онъ очень рано занялъ мѣсто въ церковномъ календарѣ, и его религіозную обстановку описываетъ менологія Василіевъ подъ 11 мая. Унгеръ совершенно напрасно опускаетъ изъ вида это свидѣтельство, тѣмъ болѣе, что самъ же упоминаетъ о менологіи въ перечнѣ источниковъ. Столица Константина развивалась быстро, широко обстроивалась и вскорѣ получила видъ красиваго, роскошно обставленнаго города съ множествомъ зданій и монументовъ. Для объясненія этого быстрого возвышенія города могутъ служить строительныя распоряженія первыхъ императоровъ и тѣ привилегіи, которыя были предоставлены ими художникамъ. Но не смотря на оживленную строительную дѣятельность, городъ много терпѣлъ отъ разныхъ несчастій, которымъ время отъ времени подвергался и между которыми не последнее мѣсто занимали опустошенія отъ пожаровъ, землетрясеній и другихъ разрушительныхъ явленій природы. Авторъ посвящаетъ источникамъ этого вопроса цѣлую статью, которою и заканчивается вторая книга.

Третья книга, самая большая по объему (она занимаетъ двѣ трети всего сочиненія отъ 101—326 с.), посвящена топографіи Константинополя. Сначала описывается въ ней общій планъ города, затѣмъ улицы, площади и значительнѣйшія сооруженія, какъ-то: водопроводы, стѣны, укрѣпленія, гавани, термы, театры и въ заключеніе — ипподромъ съ его обстановкою. Первые христіанскіе императоры въ устройствѣ своей столицы старались подражать Риму, и завѣтно ихъ мечтою было создать на Востокѣ такой городъ, который могъ бы соперничать съ старою столицею не только богатствомъ и политическимъ значеніемъ, но и самою внѣшнею фізіономіею. Византія подобно Риму была расположена на семи холмахъ, дѣлилась на четырнадцать участковъ (*regiones*) и распадалась на три пояса: сѣверный, средний и южный. Положеніе ея было чрезвычайно выгодное и

въ торговомъ и въ стратегическомъ отношеніи. Она занимала треугольникъ, образуемый съ сѣвера заливомъ Золотого Рога, съ востока и юга водами Босфора и Проπονтиды, а съ запада широкою полосою примыкала къ матеріку Фракіи. Самое древнее описаніе города дошло до насъ отъ временъ Θεодосія и принадлежитъ неизвѣстному константинопольцу, который считалъ недостойнымъ оставить въ неизвѣстности этотъ городъ, знаменитый заслугами своего основателя и доведенный до высшей степени красоты и благоустройства заботами непобѣдимаго Θεодосія. Но Константинополь временъ Θεодосія и его ближайшихъ преемниковъ не былъ еще тѣмъ роскошнымъ и густо населеннымъ городомъ, какимъ онъ является во времена Юстиніана. Въ длину онъ простирался на 14 съ небольшимъ тысячъ футовъ, а въ ширину на 6150 и заключалъ между прочимъ слѣдующія постройки: 5 дворцовъ, 14 церквей, около 4400 домовъ, 4 площади, 8 термъ, 153 частныхъ бань, значительное число магазиновъ, портиковъ, пекарень, цистернъ и нѣсколько театровъ. Широкая общественная и уличная жизнь текла въ тогдашней Византіи. Придворные выходы, публичныя игры, церковныя процессіи, крытые портики и пассажи—все это вызывало на улицы цѣлыя массы народа и придавало городу тотъ оживленный, шумный видъ, которому такъ много помогаетъ теплый воздухъ и свѣтлое небо юга. Для этого городского движенія служили артеріей широкая улица, перерѣзывавшая Константинополь во всю его длину отъ запада къ востоку, отъ Золотыхъ воротъ до Софійской площади, и по ней-то совершались триумфальныя въѣзды императоровъ. Этотъ проспектъ перерывался нѣсколькими площадями и заключалъ важнѣйшія зданія столицы. Но что особенно составляло красоту и великолѣпіе города, такъ это множество портиковъ или крытыхъ галлерей, которые пересѣкали его въ разныхъ направленіяхъ, и цѣлый рядъ колоннъ, монументовъ и статуй, которые наполняли эти портики, городскія улицы и общественныя зданія. Число этихъ колоннадъ, по описанію анонимнаго византійца, простиралось до 52 и нѣкоторыя изъ нихъ были такъ велики, что походили на длинный проспектъ или крытую улицу. Пожаръ, бывшій въ Константинополѣ 513 г., разрушилъ 44 колонны, тянувшіяся на протяженіи главной улицы, а Мануиль Хризанъ (у Бандури) го-

ворить о колоннадѣ, которою можно было пройти чуть ли не весь городъ, не боясь пыли, грязи и солнца. Изъ городскихъ площадей (forum аѳора) особенно славилась: августеумъ и форумъ Константина. Августеумъ находился на восточномъ краю города и былъ окруженъ тремя зданіями, въ которыхъ сосредоточивались всѣ отправления тогдашней византійской жизни: дворецъ, сенатъ и Софійскій храмъ. Съ этою мѣстностію связаны были многія важныя событія внутренней жизни Византіи; здѣсь между прочимъ стояла серебряная статуя императрицы Евдоксіи, по поводу которой произнесъ свое обличительное слово Златоустъ; здѣсь же по близости Софійскаго храма стояла конная статуя его основателя Юстиніана. Большая часть византійскихъ историковъ посвящали свои замѣтки и описанія этому знаменитому монументу, который вмѣстѣ съ св. Софіею служилъ памятникомъ блестящей эпохи византійскаго царства и величайшаго изъ его государей. Немудрено поэтому, что съ нимъ очень рано стали связывать политическія воззрѣнія, и первый историкъ юстиніановой эпохи Прокопій очень ясно высказываетъ ихъ, говоря объ этомъ монументѣ въ своемъ сочиненіи „De aedificiis Justiniani“. Пьедесталомъ этой колоссальной статуи служила каменная масса, обработанная въ видѣ постамента съ семью ступенями; на него опиралась высокая каменная колонна, облицованная мѣдными листами, а на вершинѣ ея стояло конное изображение Юстиніана, несущагося по направленію на востокъ, гдѣ находились Персы и Арабы, естественные враги Византіи. Комментируя этотъ памятникъ, названный нами писатель говоритъ, что статуя изображала наступленіе на Персовъ и протянутою на Востокъ правою рукою какъ бы останавливала ихъ движеніе впередъ, обращаясь къ нимъ съ такими словами: „остановитесь Персы и дальше ни на шагъ“⁵⁾. Въ лѣвой рукѣ онъ держалъ шаръ или державу съ водруженнымъ крестомъ, давая этимъ понять, что своимъ всемірнымъ владычествомъ Византія была обязана силѣ Креста. Отсюда видно, что политическая идея борьбы съ Востокомъ сознаваема была уже на первыхъ порахъ ви-

⁵⁾ De aedificiis L. 1, c. 2. Cf. Codin de sign. p. 28—29. Edit. Bonn. Pachim ar. Banduri, p. 114.

византійской имперіи и проходить чрезъ всю ея исторію какъ неизбежная историческая послылка. Подвигаясь отъ августейшаго по триумфальной дорогѣ на западъ, мы вступаемъ въ другую не менѣе известную площадь—форумъ Константина, находившуюся на томъ мѣстѣ, гдѣ, говорятъ, Константинъ Великій, вступивъ въ городъ, расположился съ своею дружиною и велѣлъ раскинуть шатеръ. Но не это преданіе занимаетъ теперь историка при обзорѣніи этого пресловутаго урочища, а стоявшая на немъ статуя Константина, ея громкая известность и связанная съ нею преданія. Этотъ пресловутый памятникъ болѣе известенъ подъ именемъ Порфировой колонны и имѣетъ долую исторію, которая къ сожалѣнію затемнена и перепутана, благодаря разнорѣчивымъ и некритическимъ отзывамъ о ней различныхъ писателей. Сущность ихъ показаній сводится къ тому, что Константинъ Великій поставилъ на форумѣ великолѣпную колонну изъ порфира съ мѣднымъ на верху ея изваяніемъ, которое по однимъ изображало императора въ видѣ Аполлона, а по другимъ было ничто иное какъ статуя послѣдняго, вывезенная, одни говорятъ изъ Рима, другіе изъ Иліополя, третьи изъ Трои,—словомъ происхожденія иногородняго. Различно говорятъ византійскіе аналиты о надписи, находившейся подъ этою статуею; одни изъ нихъ, какъ напр. Левъ Граматикъ и Кодинъ, ставятъ ее въ тѣсную связь съ культомъ Аполлона и читаютъ: „Κωνσταντίνω λαμπροῦ ἡλίου δίκην“ т.-е. Константину сіяющему на подобіе солнца. Этою надписью очевидно хотѣли выдержать аналогію между Аполлономъ, олицетворявшимъ солнце, и его двойникомъ или представителемъ на землѣ императоромъ римскимъ. Голова его была увѣнчана лучистымъ нимбомъ, какъ у императоровъ въ моментъ апофеоза, и какъ въ древности любили изображать бюстъ Аполлона. Это дало поводъ позднѣйшимъ писателямъ принимать лучистое сіяніе въ нимбѣ за гвозди, а отсюда по аналогіи сложилось и сказаніе, что самъ императоръ украсилъ свой бюстъ вѣнцомъ изъ гвоздей Христовыхъ, которые сіяли гражданамъ на подобіе солнца. Филологическую же основу это сказаніе находило въ фонетическомъ сходствѣ между словами ἡλιος солнце и ἦλος гвоздь. У Унгера въ нѣмецкомъ переводѣ относящихся къ этой статуѣ греческихъ цитатъ это созвучіе исчезаетъ, но въ подлинныхъ мѣстахъ изъ Кедрина,

Зонары, Кодина коллюзия между $\eta\lambda\omicron\varsigma$ и $\eta\lambda\omicron\varsigma$ слышна очень ясно и бросаетъ свѣтъ на самую исторію этой знаменитой колонны. По словамъ Кедрина и Никифора Каллиста порфирова колонна имѣла обѣтное значеніе и служила монументомъ, увѣковѣчившимъ созданіе города и его посвященіе Христу. Выраженіемъ этой мысли служило слѣдующее четверостишіе, которое читалось подъ бюстомъ императора: „Тебѣ, Христе, властитель и владыка міра, я предалъ на служеніе этотъ городъ, этотъ скипетръ и державу Рима; сохрани его отъ всякой напасти“ ($\beta\lambda\acute{\alpha}\beta\eta\varsigma$). Такъ около знаменитой порфировой колонны группируются воспоминанія языческаго и христіанскаго быта Византіи, съ нею связывается самая судьба города, посвященнаго Христу и охраняемаго Имъ. Поэтому площадь Константина съ ея колонною сдѣлалась центральнымъ пунктомъ церковныхъ и гражданскихъ собраній по случаю знаменитыхъ событій тогдашней государственной жизни: сюда направлялись церковныя процессіи, здѣсь въ присутствіи императора происходили игры, тутъ онъ принималъ иноземныхъ пословъ; наконецъ при подножіи этого національнаго монумента отправлялись благодарственные молебны по случаю побѣдъ надъ Сарацинами, при чемъ императоръ торжественно наступалъ ногою на шею плѣнниковъ, которые въ оковахъ и босые падали передъ нимъ ницъ какъ передъ побѣдителемъ и владыкой.

Мы не пойдемъ за авторомъ „*Quellenschriften*“ по тѣмъ многочисленнымъ урочищамъ, которыя онъ освѣщаетъ передъ нами собственными словами византійскихъ писателей и оканчиваетъ однимъ изъ самыхъ шумныхъ и безпокойныхъ городскихъ центровъ—ипподромомъ. Ограничимся общимъ замѣчаніемъ, что онъ рисуетъ предъ нами полную картину древней Византіи и представляютъ богатый матеріалъ для ея топографіи, статистики и общественной жизни. Научное значеніе собранныхъ у нашего автора источниковъ не подлежитъ сомнѣнію, и его трудъ конечно сдѣлается настольною справочною книгою для всѣхъ занимающихся византійскою исторіею и древностями. Имѣть передъ собою готовый сводъ этихъ мѣстъ, разбросанныхъ по очень рѣдкимъ и малодоступнымъ изданіямъ—это услуга слишкомъ цѣнная и понятная для каждаго, чтобъ о ней распространяться. Но при всемъ томъ мы считаемъ задачу

автора выполненною только на половину. Онъ издаетъ письменные матеріалы для исторіи византійскаго искусства не въ подлинникѣ, а въ нѣмецкомъ переводѣ. Для ученаго пользованія такое изданіе не годится и не избавляетъ отъ труда обращаться къ греческому тексту. Положимъ, переводъ Унгера до извѣстной степени строгъ и точенъ, хорошо передаетъ сущность подлинника, но какъ бы ни было велико его достоинство, онъ никогда не можетъ замѣнить подлиннаго текста, и тѣмъ болѣе когда дѣло идетъ о средневѣковомъ техническомъ языкѣ византійскихъ писателей, представляющемъ громадныя трудности не только для перевода, но и для пониманія. Переводъ въ извѣстной мѣрѣ даже усложняетъ эти затрудненія, внося новое слово, а вмѣстѣ съ нимъ и новое пониманіе въ передачу технического термина, который созданъ на почвѣ мѣстной практики, и для пониманія котораго нужна именно та филологическая литературная обстановка, въ которой онъ является въ оригиналѣ у того или другаго писателя. Удалите это пособие, и мы получимъ вмѣсто точнаго слова блѣдный аналогическій перифразъ, полезный, пожалуй, для перваго знакомства съ дѣломъ, но никакъ не для основательнаго изученія. Авторъ поступилъ очень хорошо, оставивъ безъ перевода много техническихъ словъ изъ тогдашнихъ памятниковъ и помѣстивъ объясненіе ихъ въ особомъ глоссаріѣ, предпосланномъ сборнику, но разъ—этотъ глоссарій очень неполонъ, а потомъ—не вездѣ удачны попытки замѣнять эти техническія выраженія подходящими нѣмецкими словами. Напр. Προσκυνησις=Huldigung, Μεσαιουλιον=Binnenhof, Δρομῶν=Staatschiff. Но стоило бы помѣстить рядомъ съ переводомъ подлинный текстъ, и тогда читающій имѣлъ бы подъ собою твердую почву для повѣрки перевода, а переводъ въ свою очередь помогалъ бы пониманію подлинника. Странно, почему редакция „Quellenschriften“ измѣнила на этотъ разъ плану, котораго она держалась при изданіи другихъ документовъ, помѣщая на одной сторонѣ листа подлинный текстъ автора, а на другомъ—параллельно ему точный нѣмецкій переводъ. Вѣроятно она руководилась матеріальными соображеніями и пожертвовала для нихъ ученымъ достоинствомъ изданія. Далѣе, для полноты изданія было бы желательно имѣть болѣе свѣдѣній изъ житій святыхъ и богослужебныхъ книгъ греческой церкви. Не

говоримъ о запискахъ русскихъ паломниковъ, которыя составляли матеріалъ недоступный для Унгера по незнанію имъ русскаго языка, но которыя представляютъ любопытныя параллели для сравненія съ современными византійскими памятниками. Наконецъ, для нагляднаго знакомства съ топографіею города было бы необходимо приложить подробную карту древней Византіи, и исправить на основаніи собранныхъ здѣсь данныхъ прежніе опыты этого рода извѣстные по изданіямъ Бандури, Дюканжа и другихъ.

Въ pendant къ топографіи древней Византіи упомянемъ о замѣчательномъ изданіи памятниковъ византійской церковной архитектуры въ трудѣ Пюльгера: „Les anciennes byzantines eglises de Constantinople relevées, dessinées et publiées par Pulgher“, Vienne 1878. Пюльгеръ, архитекторъ по профессіи, во время своего продолжительнаго пребыванія въ Константинополѣ имѣлъ возможность на мѣстѣ познакомиться со всѣми его архитектурными замѣчательностями и обратилъ особенное вниманіе на памятники христіанскіе. Приступивъ къ этому дѣлу съ специальными средствами архитектора и учеными пособиями предшествующихъ изслѣдователей зодчества византійскаго, Пюльгеръ поставилъ задачею пополнить пробѣлы въ прежнихъ капитальныхъ изданіяхъ этого рода и издать въ своемъ атласѣ *все* сохранившіеся въ К—лѣ древніе храмы, насколько это возможно при теперешнемъ ихъ существованіи въ видѣ мечетей. По плану автора задуманное изданіе будетъ состоять изъ 30 картоновъ, и въ него войдутъ снимки съ замѣчательнѣйшихъ церквей Константинополя, начиная древнѣйшими памятниками базиликайскаго типа до позднѣйшихъ произведеній церковнаго зодчества XII—XIII в. Въ настоящее время мы имѣемъ первый выпускъ этого археологическаго атласа, заключающій четыре картона въ большой листъ, и объяснительный текстъ, служащій введеніемъ ко всему изданію. Эта небольшая, красиво изданная брошюра обращаетъ на себя вниманіе сжатымъ и толково составленнымъ очеркомъ исторіи византійской архитектуры, подъ заглавіемъ: „Origine et progrès du temple byzantin“. Новыхъ открытій на этомъ полѣ авторъ конечно не дѣлаетъ, но онъ первый кажется вводитъ упрощенное дѣленіе главныхъ періодовъ византійскаго зодчества на три рубрики: первый періодъ отъ

Константина Великаго до VI в. по преобладающему въ немъ типу римской базилики называется базилическимъ; второй отъ VI до VIII в. представляетъ установку и завершеніе самостоятельнаго стиля, извѣстнаго подъ именемъ византійскаго; третій отъ VIII до паденія Византіи составляетъ развитіе этого основнаго типа и его видоизмѣненіе. Обстоятельно и наглядно объясняетъ намъ авторъ, какъ первоначальная форма римской базилики, бывъ примѣнена къ церковнымъ зданіямъ, измѣнилась и перерабатывалась подъ условіями христіанскаго культа и какія перемѣны произошли въ ея внутреннемъ устройствѣ, благодаря этому новому назначенію. Къ этому роду примитивныхъ памятниковъ византійской архитектуры авторъ относитъ базилику Іоанна Крестителя, или теперешнюю мечеть Эмиръ-Агуръ-Джемисси—драгоценный остатокъ знаменитой Студійской обители. Эта базилика, какъ древнѣйшая изъ всѣхъ царьградскихъ построекъ (cf. Unger. Byzant. Kunstgeschichte Edz. Ersch. u. Grub. S. 348) открываетъ собою рядъ снимковъ въ атласъ Пюльгера; за нею слѣдуютъ: церковь Сергія и Вакха (одна изъ первыхъ церквей построенныхъ Юстиніаномъ), св. Софія, церковь св. Θεодора, Пантократора, Панахранте, Мирилейская, Пантенонта (Всевида), апп. Петра и Марка, ап. Андрея и въ заключеніе—знаменитый храмъ Спасителя (Σωτήρ) XIII в. Кроме плановъ и фасадовъ изданіе заключаетъ много снимковъ съ орнаментовъ, мозаикъ, саркофаговъ и архитектурныхъ деталей. Особенный интересъ, судя по описанію, должны имѣть тѣ листы, въ которыхъ будутъ помѣщены снимки съ послѣдняго храма по турецкому его названію—Карье Джемиссе. Эта церковь, которой первое основаніе положено Юстиніаномъ, была вновь возведена въ концѣ XI в. при Алексіѣ Комненѣ и затѣмъ реставрирована и приведена въ блестящее исполненіе Θεодоромъ Метохитомъ великимъ логоветомъ при дворѣ Михаила Палеолога и Андроника 2.—извѣстнымъ ученымъ и покровителемъ просвѣщенія того времени. Въ стѣнахъ этого храма онъ нашелъ и посмертный приютъ, на что указываетъ длинная стихотворная эпитафія. Каріе Джемиссе и прежде обращала на себя вниманіе любителей искусства, но до сихъ поръ не нашла еще серьезнаго изслѣдователя, и Пюльгеръ былъ первый, кому удалось произвести точныя ея измѣренія и снять кальки съ драгоценныхъ мозаикъ,

фресокъ и архитектурныхъ частей, украшающихъ внутренность этого великолѣпнаго храма, на правой сторонѣ котораго находился „καρεκλήσιον“ приделъ, составляющій типичную черту позднѣйшаго византійскаго храмоваго зодчества.

Первый выпускъ, который лежитъ предъ нами, состоитъ изъ четырехъ картоновъ in folio съ слѣдующими снимками: а) фасадъ церкви св. Θεοδора, б) архитектурныя детали церкви Пантократора и между ними любопытный рисунокъ каеэдры, въ которой хранится теперь Коранъ и съ которой его читаютъ и объясняютъ народу. Каеэдра эта, по мнѣнiю Пюльгера, передѣлана изъ остатковъ амвона или киворiя принадлежавшаго этой церкви до ея обращенiя въ мечеть, и до сихъ поръ на ней остались слѣды рѣзныхъ крестовъ, обезображенныхъ мусульманами, в) планъ и разрѣзъ Мирелейской церкви (X в.), г) мозаическiя украшенiя въ храмѣ Спасителя.

Окончимъ нашъ обзоръ небольшою брошюрою г. Димитрiя Бикеласъ: „Die Griechen des Mittelalters und ihr Einfluss auf die europäische Cultur“. Послѣ серьезныхъ ученыхъ трудовъ, съ которыми мы сейчасъ познакомились, книжка г. Бикеласъ даетъ легкiй и бойко написанный очеркъ византiйской культуры въ формѣ трехъ лекцiй, прочитанныхъ авторомъ о византiйцахъ (περί Βυζαντινών) и затѣмъ изданныхъ въ Гамбургѣ проф. Вагнеромъ въ нѣмецкомъ переводѣ съ особымъ предисловіемъ и примѣчанiями. Лекторъ задался мыслию установить болѣе правильный взглядъ на историческое призванiе Византiи и оправдать ее отъ давнишнихъ нападокъ, которымъ она подвергалась со стороны западныхъ писателей. Чтобы ввести читателя во внутреннiй мiръ Восточной имперiи и познакомить съ основами ея историческiй жизни, онъ разсматриваетъ Византiю съ трехъ сторонъ: со стороны политической, со стороны государственнаго и социальнаго строя и со стороны культуры. Опѣнивъ каждой изъ этихъ сторонъ онъ посвящаетъ особое чтенiе и въ концѣ-концовъ приходитъ къ тому заключенiю, что Византiя была весьма важнымъ историческимъ факторомъ, которому Европа во многомъ была обязана своею цивилизацiей. Политическая исторiя этого обширнаго государства, охватывавшаго часть европейской и азиатской территорiи, представляетъ въ продолженiе одиннадцати вѣковъ своего существованiя одну непрерывную борьбу

съ цѣлымъ рядомъ дикихъ народовъ, налегавшихъ на него съ востока и юга. Выдержавъ тяжелые удары, нанесенные Гуннами, Готами, Хазарами, Арабами, Славянами и разнаго рода тюркскими племенами, Византія доказала этимъ не только стойкость и живучесть своего политическаго организма, но и спасла европейскую цивилизацію, принявъ на себя и отражая напоръ этой разрушительной силы. Европа отплатила черною неблагодарностью за это великодушное и геройское поведеніе Византіи: подъ маскою друзей она послала ей отъявленныхъ враговъ въ лицѣ крестоносцевъ и подломила ей послѣднія силы. Паденіе имперіи и мусульманское иго, по мнѣнію Бикеласъ, были неминуемымъ слѣдствіемъ того крайняго истощенія силъ, того отчаяннаго напряженія государственнаго организма, которыми ознаменовалась для Византіи эпоха крестовыхъ походовъ. „И удивляться ли, заключаетъ свою рѣчь авторъ, что истощенная до послѣдней степени Византія наконецъ пала? Не слѣдуетъ ли скорѣе удивляться тому, что она еще могла жить такъ долго!“

Переходя во второй лекціи къ характеристикѣ государственнаго и общественнаго строя Византіи, Бикеласъ предпосылаетъ своимъ разсужденіямъ оцѣнку взглядовъ на средневѣковую Грецію, высказанныхъ двумя замѣчательнѣйшими историками культуры прошедшаго вѣка: Монтескьё и Гиббономъ. Перваго онъ называетъ поверхностнымъ теоретикомъ, не знавшимъ предмета, о которомъ взялся судить, а второму ставитъ въ вину недостатокъ ученаго безпристрастія и объективности. Въ исторіи Византіи онъ хотѣлъ найти оправданіе своей предвзятой идее, будто паденіе античной цивилизаціи, вызванное христіанствомъ, принесло съ собою много зла и содѣйствовало политическому и нравственному упадку народовъ, принявшихъ новую религію. Самъ авторъ нашей брошюры не принадлежитъ къ числу слѣпыхъ поклонниковъ византизма, и національныя симпатіи не мѣшаютъ ему признавать дѣйствительные недостатки тамъ, гдѣ они имѣли мѣсто. Но пріемъ, котораго онъ держится въ подобныхъ щекотливыхъ случаяхъ, имѣетъ видъ уступительнаго періода, гдѣ на сторонѣ „хотя“ стоятъ возраженія противника, а на половинѣ „но“ его собственные доводы, въ которыхъ доказывается, что несмотря на то-то и то-то византіицы

все-таки отличались и національнымъ сознаниемъ и патриотизмомъ и развитіемъ народнаго права и участіемъ общества въ дѣлахъ государственныхъ. Жгучій пунктъ исторической науки о Византіи—именно вопросъ о ея церковномъ строѣ и объ отношеніи между церковною и государственною властію—задерживаетъ на себѣ нашего автора нѣсколько дольше, чѣмъ другіе пункты полемики, и онъ посвящаетъ ему большую часть своего чтенія. И не мудрено: церковность и государственность въ ихъ взаимномъ столкновеніи составляютъ жизненный нервъ византійской жизни, и всѣ отправления этой послѣдней, находились въ тѣснѣйшей зависимости отъ той формы, въ которой обнаруживалась дѣятельность этихъ двухъ факторовъ. Усилія автора отстоять независимость церкви отъ государства въ средневѣковой Греціи нельзя назвать удачными. Современный принципъ „свободной церкви въ свободномъ государствѣ“ относительно Византіи есть не болѣе какъ историческая фикція, которой очень мало вѣрить и самъ авторъ. Болѣе удачно устраниваетъ онъ возраженія, направленные противъ quasi-односторонняго направленія богословской литературы, которая, по словамъ нѣкоторыхъ писателей, преслѣдовала въ Византіи однѣ лишь догматическія тонкости и занималась полемическими придирадками. Это даетъ поводъ автору поставить на видъ высокія заслуги восточной церкви въ борьбѣ съ язычествомъ въ раскрытіи догматовъ и въ установкѣ принципа единой нераздѣльной церкви. Тонкія философствующія умъ древняго Грека соединился здѣсь съ основами, выработанными греко-римскимъ правомъ. Не совсѣмъ вяжется съ этими доводами неблагоприятное отношеніе автора къ монашеству. Преобладаніе церковнаго элемента вообще и въ частности усиленіе монашескаго вліянія онъ считаетъ главною пружиною внутренняго разложенія Византіи, поэтому сочувствуетъ ограничительнымъ мѣрамъ государственной власти и сожалѣетъ о томъ времени, когда подъ монашескою мантіею Византія потеряла свой мужественный духъ. Только миссіонерскую заслугу признаетъ онъ за монашествомъ, именно ту сторону его дѣятельности, которая выходила за предѣлы имперіи и направлялась на сосѣднія нецивилизованныя страны. Но разсуждая такъ, авторъ повидимому забываетъ, что византійское монашество шло рука объ руку съ судьбою церк-

ви, было проводникомъ и выразителемъ ея идей и неотдѣлимо отъ тѣхъ формъ, въ которыхъ заявляла свою дѣятельность тогдашняя церковная сфера: осуждать монашество и оправдывать официальную церковь въ Византіи значило бы одною рукою разрушать то, что строится другою.

Въ послѣдней лекціи дѣло идетъ о культурѣ Византіи, о томъ, какъ она заявила себя въ области умственнаго труда, въ сферѣ науки, искусства, права, вообще въ литературѣ того времени, каково было ея значеніе торговое и промышленное и наконецъ вліяніе на культуру западной Европы. Послѣ специальныхъ изслѣдованій по этой части въ трудахъ Краузе, Рамбо, Гюльмана, Вейсса, и друг. и историковъ искусства мы напрасно стали бы искать здѣсь новыхъ фактовъ или новыхъ выводовъ, на которые впрочемъ нашъ авторъ и не претендуетъ; онъ даетъ бѣглый и величественный очеркъ культурной жизни Византіи, изъ котораго извлекаетъ очень выгодныя заключенія для сужденія о ея цивилизаціи и объ услугахъ, оказанныхъ ею Европѣ въ передачѣ и усвоеніи плодовъ древне-греческой мысли. Къ сожалѣнію авторъ оставляетъ въ тѣни отношеніе византійской культуры къ Востоку и тѣ вліянія, какимъ она подвергалась со стороны послѣдняго. Въ этого фактора нельзя понять средневѣковой Греціи. Востокъ наложилъ на нее рѣзкій отпечатокъ и придавъ особый оттѣнокъ даже ея церковности. Но Бикеласъ по своимъ симпатіямъ принадлежитъ къ кружку фиделииновъ, средневѣковая Византія составляетъ въ его глазахъ лишь слабый и неудовлетворительный отпечатокъ древняго отечества—античной Греціи, и къ этой послѣдней стремится онъ всею душою. Священныя имена Платона и Марсина и славныя воспоминанія о мудрецахъ и герояхъ древней Эллады привлекаютъ и согрѣваютъ его сердце сильнѣе самыхъ знаменательныхъ эпохъ и дѣятелей христіанской Греціи. Дальноройкій взглядъ его не останавливается на св. Софіи, но перелетаетъ цѣлыя столѣтія впередъ и успокоивается на Партедонѣ. Константинъ Великій, Ираклій, Комнены, Палеологи также не очень привлекаютъ его, но за то вмѣстѣ съ поэтомъ греческой независимости Бикеласъ преклоняетъ колѣна передъ 300 борцами при Термопилахъ и готовъ воспѣвать свободу, которая „возникла изъ этихъ священныхъ останковъ“. Туда-то приглашаетъ

своихъ соотечественниковъ поклонникъ древней Эллады, давалъ при этомъ благоразумный совѣтъ не сидѣть сложа руки въ нѣмомъ благоговѣннн передъ героями давноминувшаго, но направлять свои взоры, сердца и энергію въ будущее и руководиться лозунгомъ „впередъ“. Мы не знаемъ, какъ отозвались на этотъ кликъ соотечественники нашего автора, но едва-ли во вкусѣ ихъ будетъ заноситься въ такую глубокую даль и перестраивать свои практическіе интересы на такой возвышенный и мало-объщающій ладъ. Что же касается до переводчика и издателя лекцій, то онъ при всемъ своемъ горячемъ сочувствіи къ теперешнимъ Грекамъ и не смотря на убѣжденіе въ великой будущности ихъ страны, „этого карлика съ претензіями исполина“, поливаетъ однако струю холодной воды на разгоряченную голову филлеллиновъ, и объясняетъ имъ, что теперешніе Греки не потомки древнихъ Эллиновъ по прямой линіи, а смѣшанная этнографическая раса, въ которой первоначальная народность осложнилась примѣсью иной крови, а названіе „греческаго“ сдѣлалось признакомъ культуры и терминомъ географическимъ. Переводчикъ не раздѣляетъ впрочемъ и взглядовъ Фальмерайера съ его школою, а избираетъ средній путь болѣе строгаго анализа исторіи и національности средневѣковыхъ Грековъ — византійцевъ.

И. Мансветовъ.

КЪ ВОПРОСУ О СВОБОДѢ СОВѢСТИ.

Да не посѣтуетъ на насъ читатель, если мы предложимъ его вниманію нѣчто такое, что принадлежитъ уже дѣламъ минувшихъ дней,—минувшихъ впрочемъ не особенно давно. Вопросъ о свободѣ совѣсти долженъ быть по своей важности настолько всегда интересенъ, что мы не стыдимся снова возвратиться къ кое-чему изъ того, что было высказано по этому предмету года два тому назадъ, но что осталось какъ будто незамѣченнымъ, хотя по нашему мнѣнію, это стоило бы того, чтобы въ свое время обратить на себя вниманіе. Мы намѣрены пополнить этотъ небольшой пробѣлъ, чтò, думаемъ, никогда не поздно.

Пересматривая по этому вопросу литературу означеннаго времени—какъ духовную, такъ и свѣтскую—мы натолкнулись въ послѣдней на нѣкоторые изъ такихъ проэктвъ, которые предлагались хотя и непрямо по поводу вопроса о свободѣ совѣсти, но тѣмъ не менѣе затрогивали его самымъ ближайшимъ образомъ. Какъ извѣстно, почти вся наша свѣтская литература, касаясь этого вопроса, стала на сторонѣ защитниковъ абсолютной свободы совѣсти въ дѣлахъ религіозныхъ. Но весьма часто случается, что ревнители и защитники извѣстнаго дѣла высказываютъ такіа мнѣнія, предлагаютъ такіе проэкты, осуществленіе которыхъ несомнѣнно нанесло бы ущербъ тому, въ интересахъ чего они такъ горячо ратуютъ. Это именно и случилось съ однимъ изъ органовъ нашей свѣтской литературы. Читатели

„Православнаго Обзорнія“ уже знакомы съ тѣми воззрѣніями, которыхъ держалась тогда наша свѣтская литература. Рѣшительнѣе и опредѣленнѣе рѣшалъ этотъ вопросъ, какъ извѣстно, „Вѣстникъ Европы“. Понимая свободу совѣсти въ смыслѣ свободы вѣроисповѣданія и полагая, что церковь и государство два совершенно различные организма, этотъ органъ литературы стоитъ за совершенное, абсолютное разграниченіе сферъ—церковной и государственной. Но легко говорить, что государство не должно никоимъ образомъ вторгаться въ область церковной жизни, и наоборотъ—церковь не должна касаться свѣтскихъ государственныхъ интересовъ, что каждый изъ этихъ институтовъ долженъ идти своимъ собственнымъ путемъ, какаго требуетъ спеціальнѣйшій характеръ ихъ организаціи. Весьма трудно опредѣлить, что именно должно относиться къ сферѣ церковной жизни и что исключительно *своимъ* должно считать государство. И эта трудность заключается въ томъ простомъ обстоятельстве, что жизнь церковная и жизнь государственная, хотя и имѣютъ каждая свой специфическій характеръ, тѣмъ не менѣе настолько тѣсно соприкасаются одна съ другой, что во многихъ случаяхъ неизбѣжно требуютъ взаимной помощи. Ошибочность взгляда, какаго держится между прочимъ и „Вѣстникъ Европы“, заключается, по нашему мнѣнію, именно въ томъ, что онъ требуетъ абсолютнаго раздѣленія того, что находится въ непосредственной, ближайшей связи и что, слѣдовательно, такъ безусловно раздѣлено быть не можетъ. Благодаря такому ошибочному взгляду и происходитъ то обстоятельство, что защитники полной религіозной свободы совѣсти, видящіе возможность осуществленія своей идеи только въ абсолютномъ раздѣленіи церкви отъ государства, когда начинаютъ рѣшать этотъ вопросъ не на теоретической почвѣ, а на практической,—предлагаютъ тавія мѣры, осуществленіе которыхъ повело бы не къ свободѣ совѣсти въ дѣлѣ религіи, а къ ея стѣсненію и ограниченію. Въ этомъ именно отношеніи обращаетъ на себя вниманіе статья „Вѣстника Европы“, помѣщенная во внутреннемъ обзорніи за іюнь мѣсяцъ 1877 года.

Въ означенной статьѣ хроникеръ разсматриваетъ данныя уголовной статистики и на основаніи ихъ высказываетъ свой взглядъ на законы, касающіеся религіозныхъ преступленій.

Разсматривая эти данныя, авторъ приходитъ къ очень, по его мнѣнію, неутѣшительнымъ выводамъ относительно направленія нашихъ судовъ. Картина, говоритъ онъ, какая рисуется на основаніи разсмотрѣнія процентовъ по разнаго рода преступленіямъ, показываетъ, что желать остается очень многого—большей снисходительности въ однихъ случаяхъ и большей строгости въ другихъ. Статистика показываетъ, что одинъ изъ наименьшихъ процентовъ оправданій приходится по дѣламъ о святотатствѣ: въ общей сложности изъ 100 человѣкъ, обвиняемыхъ въ святотатствѣ, осуждается всеми судами—и съ присяжными и безъ присяжныхъ—74, 45, а съ одними присяжными 73, 60, между тѣмъ какъ на 100 человѣкъ, обвиняемыхъ въ убійствѣ и даже предумышленномъ убійствѣ, осуждаются только 63, 55. Гораздо меньше снисходительны суды къ простой кражѣ, чѣмъ къ убійству: именно, оказывается, что изъ 100 человѣкъ, обвиняемыхъ въ кражѣ, осуждается 73, 63. Изъ сопоставленія указанныхъ процентныхъ цифръ, говоритъ авторъ, оказывается, что на 100 человѣкъ, обвиняемыхъ по каждому изъ означенныхъ трехъ родовъ преступленій, въ Россіи на наибольшую снисходительность могутъ разсчитывать обвиняемые въ убійствѣ, на гораздо меньшую—обвиняемые въ кражѣ, а наибольшей строгости должны ожидать обвиняемые въ святотатствѣ. Иными словами, предъ судомъ жизнь обезпечена гораздо менѣе и имущество частное менѣе церковнаго. Едва ли можно утверждать, что такое сравнительное направленіе судовъ рационально, заключаетъ онъ.

Такое ненормальное, по мнѣнію автора, направленіе судовъ къ разнаго рода преступленіямъ, и въ особенности ихъ сравнительная строгость къ преступленіямъ религиознымъ даютъ ему поводъ высказать, что данныя уголовной статистики не должны оставаться мертвой буквой, что тѣ выводы, которые необходимо слѣдуютъ изъ ея показаній, должны получить и нѣкоторое практическое приложеніе. „Многія данныя уголовной статистики, говоритъ онъ, представляютъ уже и теперь, когда сходные результаты подтверждены четырехлѣтнимъ опытомъ ¹⁾), матеріалъ, ко-

¹⁾ „Сводъ статистическихъ свѣдѣній по уголовнымъ дѣламъ“ выходитъ ежегодно по одному выпуску и такихъ выпусковъ въ 1877 году было уже 4.

торымъ законодательство могло бы воспользоваться непосредственно. Таковы въ особенности указанія ея на необходимость пересмотра законовъ о *религіозныхъ* преступленіяхъ“. А въ другомъ мѣстѣ авторъ высказывается еще рѣшительнѣе и настаиваетъ уже не на необходимости одного только пересмотра этихъ законовъ, но и на совершенномъ ихъ уничтоженіи. „Четырехлѣтній опытъ, говоритъ онъ, выяснилъ и удостовѣрилъ, что наши новые суды, дѣйствующіе на началахъ либеральныхъ, принуждены сохранившимися еще старыми законами присуждать ежегодно нѣсколько десятковъ чловѣкъ къ ограниченію правъ, ссылкѣ и заключенію за такія преступленія, которыя не признаются кодексами другихъ образованныхъ народовъ, напр., за богохуленіе, оскорбленіе святыни и т. под. Неужели нужно ожидать накопленія двадцати пяти сводовъ, которые подтвердятъ то, что и теперь достовѣрно, — для того, чтобы подумать: не слѣдуетъ ли, наконецъ, вычеркнуть изъ нашего законодательства устарѣлыя законы, остающіеся въ дѣйствиіи вовсе не потому, чтобы ихъ теперь признавали нужными, а единственно потому, что еще не признали нужнымъ ихъ пересмотрѣть и отмѣнить“?

Въ этой филиппикѣ противъ ненормальности направленія нашихъ судовъ и устарѣлости нѣкоторыхъ нашихъ судебныхъ законовъ мы остановимъ свое вниманіе собственно на томъ, что касается религіозно-церковныхъ интересовъ. Какъ мы видѣли, сравнительная строгость нашихъ судовъ по отношенію къ религіознымъ преступленіямъ въ особенности взбуждаетъ неудовольствіе нашего хроникера, такъ что онъ приходитъ къ мысли о необходимости пересмотра законовъ по религіознымъ дѣламъ и даже совершенному исключенію ихъ изъ Свода законовъ. Находя именно ненормальнымъ то направленіе нашихъ судовъ, что они оказываются болѣе строгими къ святотатству, чѣмъ къ простой кражѣ и даже къ убійству, авторъ, какъ мы замѣтили, пользуется случаемъ затронуть и еще особый родъ религіозныхъ преступленій, которыя, по его мнѣнію, вовсе не должны подлежать вѣдѣнію гражданскаго законодательства. Такъ ему прискорбно, что въ силу нѣкоторыхъ устарѣлыхъ законовъ нашимъ судамъ приходится ежегодно подвергать болѣе или менѣе строгимъ наказаніямъ за такія преступленія, какъ, напр., богохуленіе, оскорбленіе святыни и т. под.

Думаемъ, что съ нашей стороны не будетъ натяжкой, если мы и въ этихъ возраженіяхъ „Вѣстника Европы“ противъ существующихъ узаконеній относительно религіозныхъ преступленій будемъ видѣть развитіе тѣхъ же воззрѣній на взаимное отношеніе церкви и государства, какія онъ высказывалъ нѣсколько разъ и въ нѣкоторыхъ изъ предшествующихъ своихъ внутреннихъ обозрѣній. Тамъ онъ опредѣленно заявлялъ, что государство должно оградить свободу совѣсти гражданъ въ религіозныхъ дѣлахъ, и притомъ свободу, основанную не на нравственно-метафизическихъ началахъ, но на юридическомъ правѣ, такъ чтобы гражданинъ не подвергался какому-либо ограниченію своихъ гражданскихъ и общественныхъ правъ за то, что въ дѣлѣ своихъ религіозныхъ убѣжденій онъ не слѣдуетъ господствующимъ въ государствѣ вѣроисповѣднымъ началамъ и формамъ, но держится своихъ собственныхъ внутреннихъ убѣжденій. Правда, въ настоящей статьѣ онъ не обосновываетъ своихъ требованій относительно законовъ, касающихся преступленій по дѣламъ религіи, на какомъ-либо общемъ теоретическомъ принципѣ; онъ говоритъ только объ устарѣлости и слѣдовательно непригодности въ настоящее время этихъ законовъ, объ ихъ отсутствіи въ судебныхъ кодексахъ другихъ образованныхъ народовъ, но не говоритъ, — на какомъ основаніи онъ считаетъ эти законы устарѣлыми и потому уже непригодными, чтобы ими можно пользоваться, или: почему другіе образованные народы, какъ утверждаетъ авторъ, нашли нужнымъ исключить ихъ изъ своихъ судебныхъ кодексовъ? Тѣмъ не менѣе мы думаемъ, что еслибы автору пришлось рассмотреть этотъ вопросъ принципиально, онъ необходимо долженъ бы былъ повторить то, что сказано было „Вѣстникомъ Европы“ при рѣшеніи вопроса объ отношеніи церкви къ государству, о свободѣ совѣсти вѣрующихъ и т. под. И здѣсь авторъ, настаивая на необходимости исключенія законовъ по дѣламъ религіи изъ судебного кодекса, отстаиваетъ безъ сомнѣнія тѣже воззрѣнія, преслѣдуетъ ту же цѣль — оградить права свободы совѣсти вѣрующихъ; въ слишкомъ строгомъ отношеніи нашихъ судовъ къ такъ-называемымъ религіознымъ преступленіямъ онъ очевидно усматриваетъ насиліе этой свободы, стѣсняемой устарѣлою традиціей. Но такъ ли это на самомъ дѣлѣ? Дѣйствительно ли нарушаются права

совѣсти вѣрующихъ тѣмъ обстоятельствомъ, что наше законодательство преслѣдуетъ гражданскимъ судомъ за религіозныя преступленія, какъ-то: за богохуленіе, оскорбленіе святыни и т. под.? Мы съ своей стороны не принадлежимъ къ противникамъ свободы совѣсти и вполне признаемъ и уважаемъ ея священнѣйшія права; но въ данномъ случаѣ мы никакъ не можемъ стать на сторону „Вѣстника Европы“. По нашему мнѣнію, если посмотрѣть на дѣло нѣсколько поближе, то окажется, что исключеніе изъ судебного кодекса законовъ, касающихся преступленій противъ религіи, поведетъ не къ расширенію правъ религіозной свободы, но наоборотъ—отзовется тяжелымъ бременемъ на народной совѣсти, можетъ повести къ ея стѣсненію и ограниченію, слѣдовательно, къ результатамъ, совершенно противоположнымъ тѣмъ, какихъ добивается извѣстный литературный органъ.

Мы нисколько не возражаемъ противъ той общей мысли, что наши уголовные законы, касающіеся преступленій противъ религіи, иногда дѣйствительно очень строги, что нѣкоторыя статьи нашего законодательства, относящіяся къ религіознымъ дѣламъ, не удовлетворяютъ уже потребностямъ времени, какъ слишкомъ стѣсняющія свободу совѣсти въ области религіозныхъ убѣжденій, что на этомъ основаніи такіе законы нуждаются въ пересмотрѣ и нѣкоторомъ коренномъ измѣненіи. Но мы не согласны съ „Вѣстникомъ Европы“ въ томъ, что строгость нашихъ судовъ и уголовныхъ законовъ по отношенію къ тѣмъ преступленіямъ противъ религіи, о которыхъ онъ говоритъ, именно — къ святотатству, богохуленію, оскорбленію святыни, не только нежелательна, но что самыя эти законы должны быть исключены изъ нашего уголовного кодекса. Мы думаемъ наоборотъ, что законы, касающіеся подобнаго рода преступленій, не только никогда не должны быть уничтожены, но и вовсе не желательно, чтобы наши суды относились менѣе строго къ богохульникамъ, оскорбителямъ святыни и т. п. То будетъ, по нашему мнѣнію, недобрый знакъ, когда судъ присяжныхъ привыкнетъ выносить оправдательный вердиктъ такого рода преступникамъ. Какъ во всемъ, такъ и въ вопросѣ о свободѣ совѣсти возможны крайности и увлеченія; не избѣгъ той же судьбы и „Вѣстникъ Европы“. Ратуя чрезвычайно за свободу совѣсти, онъ въ настоящій разъ уже слишкомъ зашелъ за предѣлы умѣ-

ренности. Постоянно доказывая ту мысль, что государство отнюдь не должно вмѣшиваться въ религиозныя дѣла, что жизнь церковная и жизнь государственная—двѣ совершенно различныя области, которыя уже по самому существу своему требуютъ строгаго разграниченія одной отъ другой, онъ приходитъ къ той крайней мысли, что *все* церковное не должно подлежать вѣдѣнію государства. Между тѣмъ, кажется, уже простой здравый смыслъ даетъ знать, что какъ скоро наше государство есть *православно-христіанское* государство, оно уже по тому самому не можетъ индифферентно относиться ко всему тому, что совершается въ церкви, признанной господствующею. Государство вообще должно заботиться о безпрепятственномъ развитіи и отправленіи всѣхъ многообразныхъ функцій народной жизни, всѣхъ тѣхъ многочисленныхъ развѣтвленій, на которыя распадается ея сложный организмъ. Но одною изъ первѣйшихъ и важнѣйшихъ функцій народнаго организма должно признать отправленія церковно-религіозной жизни. Забота или нерадѣніе со стороны государства о развитіи этой жизни необходимо должно отразиться и на его собственныхъ интересахъ. Потому что, если государству нужны добрые, честные граждане, то или иное количественное отношеніе которыхъ свидѣтельствуетъ или о процвѣтаніи и развитіи государственной жизни, или объ ея упадкѣ и деморализаціи; то, безъ сомнѣнія, наступленіе этого условія вполнѣ зависитъ отъ развитія и укрѣпленія религіозно-нравственныхъ началъ среди гражданъ. Понятно, что государство не можетъ индифферентно относиться къ тому, что совершается въ одномъ изъ его органовъ, и притомъ такомъ, нравственное развитіе котораго существеннѣйшимъ образомъ способствуетъ процвѣтанію жизни всего организма. Безразличное отношеніе государства въ этомъ случаѣ повело бы за собою болѣе печальныя послѣдствія, нежели его безучастіе въ какихъ-либо другихъ частяхъ. Но можетъ-быть скажутъ, что государство тѣмъ именно и будетъ способствовать развитію религіознаго сознанія народа, если оно откажется отъ всякаго попомзновенія такъ или иначе вліять на дѣло церкви, что только подѣ этимъ условіемъ церковная жизнь и можетъ безпрепятственно слѣдовать своему естественному ходу и развитію, будучи совершенно свободна отъ всякаго внѣшняго

давленія. Мы съ своей стороны ничего не скажемъ противъ этого, если только предположить, что содѣйствіе государства на отправленія церковной жизни не иначе можетъ проявиться какъ въ формѣ *давленія*; такъ какъ эта форма воздѣйствія,—будетъ ли она практиковаться съ цѣлю болѣе быстрого достиженія извѣстной степени развитія религіознаго сознанія народа, или наоборотъ, въ силу какихъ-либо соображеній, съ цѣлю воспрепятствовать такому развитію,—во всякомъ случаѣ она нарушитъ естественное теченіе и правильность отправленій церковной жизни, и какъ таковая ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть желательна. Но вѣдь никакъ нельзя сказать того, что такая форма отношеній государства къ церкви есть единственная. Весьма возможно представить вліяніе перваго на послѣднюю въ формѣ содѣйствія, обнаруживающагося въ предоставленіи церкви и ея служителямъ тѣхъ или другихъ правъ, огражденіи или расширеніи сферы ихъ дѣятельности, въ устраненіи разнаго рода неблагопріятныхъ для развитія церковной жизни условій и т. п. Во всѣхъ подобныхъ случаяхъ воздѣйствіе государства на церковь можетъ сопровождаться весьма благопріятными для развитія послѣдней результатами. Такимъ образомъ уже на основаніи однихъ теоретическихъ соображеній должно придти къ мысли, что абсолютнаго раздѣленія церкви отъ государства желать никакъ нельзя: существенные интересы государственной жизни, ея основныя задачи и цѣли несомнѣнно требуютъ наоборотъ—тѣснаго общенія церкви и государства. На практикѣ же совершенное раздѣленіе ихъ едвали и возможно; по крайней мѣрѣ тамъ, гдѣ такое раздѣленіе признано даже закономъ, этотъ законъ на самомъ дѣлѣ остается мертвою буквой. Читателямъ „Православнаго Обозрѣнія“ конечно извѣстно, насколько американское правительство Соединенныхъ Штатовъ, на отношенія котораго къ религіознымъ дѣламъ у насъ привыкли смотрѣть какъ на образецъ и норму и которое дѣйствительно законодательнымъ порядкомъ объявило абсолютную свободу совѣсти въ дѣлахъ вѣры,—насколько это правительство, говоримъ мы, на дѣлѣ оказывается далеко неравнодушнымъ къ тому, что касается религіозной вѣры ²⁾. Ясный знакъ, что полное раздѣленіе цер-

²⁾ См. сентябр. книжку „Правосл. Обзор.“ за 1876 годъ, стр. 111—115.

внн отъ государства оказывается невозможно даже и для тѣхъ, кто этого желалъ бы; на практикѣ и имъ приходится то и дѣло измѣнять своему принципу и постоянно заявлять о своей непоследовательности.

Невозможность абсолютнаго раздѣленія церкви отъ государства обнаруживается и въ частности, при разсмотрѣніи отношеній церковнаго суда къ гражданскому. Полное отдѣленіе одного отъ другаго есть одна изъ самыхъ первыхъ статей, на которую защитники свободы совѣсти въ особенности напиратьютъ, какъ на требующую немедленнаго осуществленія. Исходя вообще изъ идеп церкви, мы, само собою разумѣется, необходимо должны признать, что она имѣетъ право на самостоятельный, отдѣльный судъ. Хотя, какъ мы сказали, церковь и государство находятся между собою въ самомъ близкомъ и непосредственномъ общеніи служа другъ другу въ достиженіи своихъ задачъ и цѣлей; тѣмъ не менѣе никто не станетъ отрицать, что эти задачи и цѣли какъ у церкви, такъ и у государства, имѣютъ свой исключительный специфическій характеръ. Служа всецѣло удовлетворенію высшихъ религіозно-нравственныхъ стремленій человѣческаго духа, церковь имѣетъ свои особыя правила, постановленія, учрежденія и т. под., хотя и не находящіяся въ противорѣчій съ общимъ государственнымъ устройствомъ, но тѣмъ не менѣе весьма рѣзко отличающіяся по своему духу и направленію отъ условій и характера государственной жизни. На этомъ основаніи одно и то же явленіе можетъ вызывать неодинаковыя отношенія со стороны церкви и государства. Фактъ, существованіе котораго не наноситъ никакого ущерба государственно-гражданской жизни и который поэтому не возбуждаетъ противъ себя никакихъ недоумѣній и подозрѣній, въ сферѣ церковной жизни производитъ разладъ, дисгармонію и потому можетъ возбуждать со стороны церковной власти энергическія противъ себя мѣры. Обладая такими специфическими особенностями своей внутренней жизни, церковь необходимо должна пользоваться своими, исключительно ей одной принадлежащими, средствами для достиженія своихъ *особенныхъ* цѣлей; слѣдовательно ей необходимо должны быть предоставлены и *особыя* права, дана власть пользоваться этими правами, принимать извѣстныя мѣры для проведенія въ дѣй-

ствительности своихъ принциповъ. И вотъ—основаніе, почему ей дано право *взять* и *рѣшить*, принимать соответствующія мѣры къ огражденію своихъ интересовъ, право устранять все то, что такъ или иначе наноситъ послѣднимъ ущербъ. Это значитъ, что церкви принадлежитъ и право суда особаго, отдѣльнаго отъ государственнаго. Тамъ, гдѣ смѣшиваются эти двѣ области, гдѣ гражданское начало власти вторгается въ область церковную, могутъ произойти очень печальныя послѣдствія. Гражданская власть, охраняя личныя права гражданъ, можетъ дѣйствовать только *принудительно*, карая преступника за нарушение этихъ правъ. Ей незнакомы какія-либо нравственныя мѣры для водворенія и огражденія государственнаго порядка. Понятно, что гражданская власть, употребляя мѣры полицейскаго характера (которыми она пока единственно и можетъ пользоваться) въ отдѣлахъ церковныхъ, касающихся исключительно внутренняго убѣжденія и совѣсти, является въ качествѣ хирурга тамъ, гдѣ нуженъ только единственно психіатръ. Нечеловѣчность и уродливость подобнаго порядка вещей очень видна. Нечего доказывать и того, какими разрушительными результатами могутъ сопровождаться дѣйствія хирурга, когда его ножъ будетъ терзать больнаго, какъ будто имъ дѣйствительно можно вырвать тотъ душевный недугъ, которымъ страдаетъ пациентъ. Нравственный недугъ можно и лечить только соответствующими же способами и приемами, и такъ какъ церковь имѣетъ своею исключительною цѣлю удовлетвореніе и развитіе религиозно-нравственныхъ стремленій чловѣка, то и преступленія этого послѣдняго, насколько они принадлежатъ ему какъ члену церкви, должны исключительно относиться къ той области его внутреннихъ убѣжденій, за которыя онъ отвѣтственъ предъ судомъ духовнымъ-церковнымъ, но не гражданскимъ. Если гражданинъ не исполняетъ тѣхъ или иныхъ церковныхъ постановленій, соблюдать которыя онъ обязался, сдѣлавшись членомъ церковнаго тѣла, то онъ виновенъ въ этомъ предъ церковью, но не предъ государствомъ, насколько конечно такое небрежное его отношеніе къ христіанскимъ обязанностямъ не сопровождается какими-либо вредными и разрушительными результатами для социальна-государственнаго порядка. Въ послѣднемъ случаѣ, само собою разумѣется, онъ уже под-

лежитъ также и вѣдѣнію власти гражданской. Но какъ скоро преступленіе относится исключительно къ сферѣ религіозно-церковной жизни, оно всецѣло принадлежитъ разсмотрѣнію суда церковнаго. Было бы печальнымъ явленіемъ, еслибы церковь предоставила гражданской власти карать своихъ членовъ за такія преступленія, какъ напр.: несоблюденіе постовъ, небытіе на исповѣди и т. под. Заставить исполнять полицейскими мѣрами эти обязанности, конечно, можно; но не въ интересахъ церкви имѣть въ своей средѣ вѣрующіихъ, которые остаются покорны ея требованіямъ только по внѣшнему принужденію, а не по внутреннему своему расположенію и хотѣнію. Все это говоритъ за то, что если существуютъ преступленія, исключительно относящіяся къ области религіозной жизни, то они не должны подлежать вѣдѣнію гражданского законодательства, которое должно всецѣло предоставлять ихъ распоряженію власти церковной. И такого отдѣленія гражданского суда отъ церковнаго нужно желать не въ интересахъ только церкви, не въ виду только освобожденія совѣсти вѣрующіихъ отъ ненужной опеки, но и въ интересахъ самаго государства; потому что, когда церковь предоставляетъ государству лѣчить тѣ болѣзни, которыя отъ времени до времени появляются между ея членами, или когда само государство добровольно беретъ на себя эту обязанность, то это значитъ, что церковь сама по себѣ не въ силахъ справиться съ недугами своихъ членовъ, что она не обладаетъ въ достаточной степени жизненными силами для того, чтобы возстановить здравіе своихъ немоществующихъ членовъ и такимъ образомъ весь свой организмъ сохранять невредимымъ отъ разнаго рода болѣзненныхъ явленій, хотя случайныхъ, но тѣмъ не менѣе въ своемъ дальнѣйшемъ развитіи могущихъ причинить немаловажный вредъ. А при такомъ оскудѣніи и слабости жизненныхъ силъ церкви никакъ нельзя ручаться за то, что она будетъ достаточно выдѣлять изъ себя добрыхъ, честныхъ, полезныхъ для государства гражданъ и такимъ образомъ быть надежною пособницею государственной жизни и ея интересамъ. Слѣдовательно, нужно предоставить церкви свободу дѣятельности, чтобы она сама, при помощи собственныхъ усилій, справлялась со своими внутренними нестроеніями и такимъ образомъ, постоянно упражняя свои силы съ разнаго рода частными недугами, зака-

лила себя и на самомъ дѣлѣ явилась бы столпомъ и утвержде-
ніемъ истины. А это значитъ, что церковь должна быть вполне
свободна отъ всякой виѣшней, сторонней опеки и имѣть право
самостоятельнаго суда, и вотъ почему дѣйствительно желатель-
но, чтобы нѣкоторые законы, касающіеся религиозныхъ преступ-
леній, были пересмотрѣны и даже совершенно изъяты изъ су-
дебнаго уголовнаго кодекса, такъ какъ существованіе ихъ на-
рушаетъ утверждаемое нами право церкви, отрицать которое
едвали кто-либо станетъ изъ тѣхъ, кто понимаетъ, какъ вредно
отзывается на развитіи церковной жизни все, что насильствен-
но вторгается въ специальную сферу ея дѣятельности и тѣмъ
стѣсняетъ свободу послѣдней.

Но такая признаваемая нами автономія церковнаго суда ни-
сколько не даетъ намъ права согласиться съ тѣмъ, чего же-
лаетъ хроникеръ „Вѣстника Европы“. Хотя церковь и предста-
вляетъ собою самостоятельный организмъ, отправленія котораго,
по своему характеру, рѣзко отличаются отъ хода и теченія гра-
жданской государственной жизни, тѣмъ не менѣе, какъ мы ви-
дѣли, церковь и государство не стоятъ другъ къ другу въ та-
комъ рѣзкомъ противорѣчій, чтобы они взаимно себя исключали;
напротивъ изъ предъидущаго ясно, что они взаимно помогаютъ
другъ другу въ достиженіи своихъ специальныхъ задачъ и цѣ-
лей. И по существу положенія дѣлъ это необходимо должно
быть такъ. Въдъ члены церкви суть въ тоже время граждане
государства; стремясь въ своей жизни къ осуществленію нрав-
ственно религиознаго ученія, преподаваемаго имъ церковію, они
въ тоже время не должны забывать и своихъ гражданскихъ обя-
занностей. И это не создаетъ такого порядка вещей, по кото-
рому человѣкъ какъ бы подвергается дѣйствию и вліянію двухъ
различныхъ силъ, такъ что по требованію одной онъ долженъ
былъ бы поступать такъ, по требованію другой дѣйствовать
иначе. Всѣ справедливыя требованія государственной жиз-
ни освящаются и закрѣпляются въ тоже время высшимъ ав-
торитетомъ церковнаго ученія, такъ что обязанности человѣка
по отношенію какъ къ церкви такъ и къ государству съ удоб-
ствомъ совмѣщаются въ немъ и вовсе не поставляютъ его въ
какое либо ложное положеніе. не ведутъ къ раздѣленію его еди-
ной нравственной личности, производя въ его душѣ непріятное

чувство разлада. Напротивъ честный гражданинъ и правовѣрный сынъ церкви, совмѣщаясь въ одномъ лицѣ, представляютъ собою такой высокій цѣльный, художественной образъ, который можетъ удовлетворить самымъ строгимъ требованіямъ единства и красоты. Такимъ образомъ гражданскій и церковный элементы необходимо должны проникать другъ друга, выражаясь въ жизни и дѣятельности одного и того же лица. А это создаетъ такой порядокъ вещей, по которому могутъ являться съ одной стороны гражданскія добродѣтели, отчужденныя религіознымъ колоритомъ, съ другой — религіозныя преступленія, вовсе не чуждыя и гражданского элемента. И если по отношенію къ первымъ церковь высказываетъ свое одобреніе и поощреніе, то и государство въ свою очередь не должно быть индифферентно по отношенію къ послѣднимъ. Такимъ образомъ, хотя мы и признали автономію церковнаго суда, право церкви пользоваться исключительно собственными средствами и мѣрами для пресѣченія разнаго рода преступленій, обнаруживающихся въ жизни и дѣятельности ея членовъ, тѣмъ не менѣе нельзя признать, чтобы это право по отношенію къ нѣкоторымъ родамъ преступленій было вполне достаточно и не нуждалось въ помощи права гражданского. Если существуютъ такого рода религіозныя преступленія, которыя оскорбительны не для одной только церкви, но такъ или иначе вредно отзываются и на социальное-гражданскомъ порядкѣ, то, разумѣется, само государство должно явиться на помощь церкви, чтобы пресѣчь зло, дѣйствующее одинаково разрушительно и для перваго и для послѣдней. Указываемыя хроникѣромъ „Вѣстника Европы“ религіозныя преступленія принадлежать именно къ такимъ, которыя, по нашему мнѣнію, касаются и социальное-гражданской жизни, и потому никоимъ образомъ нельзя согласиться съ мыслию о совершенномъ устраненіи ихъ изъ вѣдѣнія гражданского судопроизводства.

Что законы о такого рода преступленіяхъ, какъ богохуленіе, оскорбленіе святости и т. под. не могутъ быть исключены изъ уголовного кодекса, — это само собою открывается изъ болѣе подробнаго раскрытія и выясненія тѣхъ задачъ и обязанностей, какія должно имѣть государство по отношенію къ своимъ подданнымъ. Имѣя въ виду, какъ мы сказали, временное благопо-

лучіе человѣка, государство можетъ достигнуть этого только путемъ обезпеченія законныхъ нуждъ и потребностей своихъ гражданъ. Каковы бы ни были эти нужды, — касаются ли они матеріальной стороны человѣческаго существованія или же являются результатомъ внутреннихъ, высшихъ и благороднѣйшихъ потребностей человѣческаго духа, — государство въ томъ и другомъ случаѣ имѣетъ на себѣ нравственную обязанность явиться на помощь. Чѣмъ болѣе широкое развитіе получаютъ эти потребности и чѣмъ живѣе и дѣятельнѣе государство откликается на нихъ, тѣмъ обезпеченіе становится внѣшнее и внутреннее благосостояніе гражданъ и тѣмъ на болѣе высшую степень процвѣтанія будетъ постепенно восходить весь государственный организмъ. Такимъ образомъ въ основѣ отношеній государства къ своимъ подданнымъ и его обязанностей къ нимъ лежитъ охраненіе личныхъ правъ гражданъ на все то, чего они, по требованію своей физической и нравственной природы, законно желаютъ и въ чемъ они ощущаютъ нужду. Говоря иначе, государство должно стремиться къ охраненію неприкосновенности личной свободы гражданъ, чтобы послѣдніе могли беспрепятственно пользоваться правомъ удовлетворенія и развитія своихъ законныхъ потребностей. И вотъ почему для процвѣтанія государственной жизни одинаково губительно и господство абсолютнаго деспотизма, и на оборотъ — отсутствіе всякой власти въ государствѣ, анархія. Въ первомъ случаѣ безграничный произволъ деспота, неизбѣжно отзываясь страшнымъ гнетомъ на свободѣ подданныхъ, пресѣкаетъ въ нихъ всякій источникъ самодѣятельнаго развитія силъ, потребныхъ для общей государственной жизни, и обращаетъ ихъ въ безвольныхъ рабовъ, способныхъ только служить прихотямъ деспота, всегда почти идущимъ въ разрѣзъ съ истинными интересами государства, во второмъ случаѣ тотъ же безграничный произволъ вѣхъ, не стѣсняемый никакою внѣшнею силою, за исключеніемъ развѣ силы чисто физической, нарушаетъ свободу каждаго отдѣльнаго лица, и въ концѣ концовъ такимъ образомъ опять является всеобщее стѣсненіе личныхъ правъ гражданъ, мѣшающее беспрепятственному ходу развитія государственной жизни, которое, какъ мы сказали, въ свою очередь зависитъ отъ того, насколько законныя требованія каждаго гражданина находятъ себѣ

удовлетвореніе. Съ точки зрѣнія этихъ общихъ коренныхъ отношеній государства къ своимъ гражданамъ и нужно разсматривать, должно ли оно считать виновныхъ въ вышеозначенныхъ преступленіяхъ преступниками гражданскими или исключительно церковными, и такимъ образомъ можетъ ли оно освободить себя отъ суда надъ ними, предоставивши ихъ исключительно на волю церковной власти, или нѣтъ. Разсматривалъ съ этой точки зрѣнія религиозныя преступленія, нельзя не сказать, что они самымъ ближайшимъ образомъ затрогиваютъ интересы социально-гражданскаго государственнаго порядка. Если съ точки зрѣнія государственнаго права всякому предоставляется свобода имѣть тѣ или иные мысли, чувствованія и желанія и даже безпрепятственно выражать ихъ въ той или иной формѣ, насколько конечно это не угрожаетъ какимъ либо образомъ гражданскому спокойствію, то неужели изъ этого общаго правила должно быть исключеніе для чувства религиознаго? Утверждать такъ—значило бы осудить религію на совершенное ея изгнаніе изъ государства, не давать ей права на существованіе. А какъ скоро религиозное чувство наравнѣ со всѣми другими чувствами имѣетъ законное право на существованіе: то и оно въ свою очередь должно пользоваться также правомъ покровительства отъ государства, чтобы оно не встрѣчало на пути своего развитія какихъ либо помѣхъ и препятствій. Но иногда вѣрующій въ подобныхъ случаяхъ ищетъ такого покровительства у государства, а не у церкви, то это не значитъ, что онъ въ дѣлѣ своихъ религиозныхъ воззрѣній ставитъ себя исполнѣнъ подъ опеку свѣтскихъ властей. Само собою разумѣется, вѣрующій не обратится къ содѣйствію гражданской власти, когда встрѣтитъ затрудненія, касающіяся, напр., сущности религиозныхъ воззрѣній, ихъ содержанія, или когда ему нужны содѣйствія и руководительныя правила въ извѣстныхъ случаяхъ его нравственно-практической дѣятельности,—въ подобнаго рода обстоятельствахъ онъ конечно будетъ искать помощи у матери своей—церкви. Но другое дѣло, когда исповѣданіе имъ вѣры встрѣчаетъ разнаго рода стѣсненія, устранить которыя церковь не въ силахъ, такъ какъ не имѣетъ необходимыхъ для этого средствъ. Она не можетъ ограждать свободы совѣсти своихъ вѣрующихъ какими либо иными средствами, какъ только

силою слова, таковое средство далеко бываетъ не чувствительно для тѣхъ, кто не хочетъ знать ни о какой свободѣ, кромѣ своей собственной. Чтобы дѣйствительно заставить таковыхъ не нарушать права другихъ, не оскорблять чужой совѣсти, для этого церкви нужно было бы пользоваться католическимъ обыкновениемъ держать при себѣ армию вооруженныхъ солдатъ; но съ православной точки зрѣнія такой порядокъ вещей совершенно противенъ духу и характеру истинной церкви Божіей, которая, по взглядамъ православія, можетъ пользоваться только нравственными средствами. Очевидно въ случаяхъ стѣсненія свободы совѣсти вѣрующій можетъ искать себѣ защиты только у государства, прямая обязанность котораго, какъ мы сказали, и заключается въ охраненіи неприкосновенности личной свободы гражданъ. Такимъ образомъ, всѣ религіозныя преступленія, которыя нарушаютъ спокойствіе страны, прямымъ или косвеннымъ образомъ ведутъ къ стѣсненію законныхъ правъ гражданъ, должны подлежать вѣдѣнію суда гражданскаго. Къ такого рода преступленіямъ и должно отнести, по нашему мнѣнію, богохуленіе, оскорбленіе святыни и т. под. Положимъ, когда оскорбляется святыня, подвергается хуленію Высочайшее Существо, по видимому не затрогиваются чьи либо права: здѣсь какъ будто наносится оскорбленіе одному только невидимому Существо, которое для хуителя можетъ и не существовать и въ бытіи котораго его быть-можетъ нельзя убѣдить никакими доводами. Но если относительно виновности или невиновности извѣстнаго поступка будемъ судить только по его видимости и осязательности и его отношенію къ определенной личности; то мы должны будемъ исключить изъ числа преступленій всѣ, которыя, не затрогивая специально никого, тѣмъ не менѣе наносятъ оскорбленіе всѣмъ. Таковы, напр., преступленія противъ принятыхъ обычаевъ страны, общественныхъ приличій и т. под., имѣющихъ свое глубокое основаніе въ народной нравственности. Безчинникъ, не признающій никакихъ общественныхъ приличій и воочію предъ всѣми производящій безобразія, не могъ бы быть судимъ и штрафованъ, если бы его поведение разсматривалось только въ отношеніи къ одному или нѣсколькимъ определеннымъ личностямъ; потому что непосредственно онъ никого не оскорбляетъ, а нарушаетъ только при-

тѣмъ обычай, который самъ по себѣ есть нѣчто безличное, отвлеченное, а по воззрѣнію безобразника, пожалуй, даже и не существующее. Тѣмъ не менѣе общество справедливо негодуетъ на такого нарушителя общественныхъ приличій и подвергаетъ его ответственности предъ судомъ; потому что, ругаясь надъ принятымъ обычаемъ или приличіемъ, онъ, хотя *непосредственно* и никого не оскорбляетъ, *посредственно* однако же наноситъ чувствительное оскорбленіе всѣмъ, кто усвоилъ себѣ этотъ обычай и держится его: всякій изъ таковыхъ въ дерзко поправномъ обычаѣ чувствуетъ поруганнымъ свое личное я. И то было бы дурнымъ признакомъ, если бы общество равнодушно относилось къ поруганію того, что оно должно считать необходимыми требованіями приличія; потому что, какъ мы сказали, эти требованія имѣютъ свое основаніе къ народной общественной нравственности, и потому, чѣмъ щекотливѣе общественная совѣсть чувствуетъ себя по отношенію къ исполненію или неисполненію необходимыхъ приличій, тѣмъ болѣе увѣренности мы можемъ питать въ прочности добрыхъ нравовъ народа. Нынѣ, напр., нравственность великосвѣтскаго общества (да пожалуй и невеликосвѣтскаго только!...) нужно считать достаточно пошатнувшейся въ извѣстномъ отношеніи, когда считается вовсе незачиннымъ появленіе женщины въ обществѣ въ бальномъ костюмѣ современныхъ модъ, оскорбляющемъ всякое чувство приличія и женской стыдливости. Если такимъ образомъ чувство народной совѣсти должно оскорбляться нарушеніемъ обыкновенныхъ приличій, соблюденіе которыхъ оно считаетъ необходимымъ, и если оно имѣетъ полное право искать у суда защиты отъ подобнаго рода оскорбленій; то не гораздо ли больше оно имѣетъ основаній оскорбляться и прибѣгать къ подобнымъ же мѣрамъ для огражденія своихъ правъ, когда унижается и грязнится въ чловѣкѣ самое святое и благороднѣйшее его чувство — чувство религиозное, когда хулится, напр., публично святѣйшее для христіанина имя Іисуса и т. под.? И если церковь, имѣя въ своихъ рукахъ только нравственные средства для противодѣйствія злу, не можетъ заградить уста богохульнику, въ принципѣ отвергающему силу всякаго божественнаго авторитета, то не должно ли христіанское правительство чувствовать себя обязаннымъ поспѣшить на помощь оскорбленному религиозному чувству сво-

ихъ гражданъ и при помощи своей *принудительной* власти положить конецъ богохульству? Свобода совѣсти вѣрующаго на самомъ дѣлѣ была бы пустымъ празднымъ словомъ, еслибы всякій безнаказанно могъ такимъ или инымъ образомъ оскорблять и поносить ихъ религиозное чувство. Такимъ образомъ мы неизбежно приходимъ къ тому заключенію, что такія преступленія, какъ напр., богохуленіе, оскорбленіе святыни и т. под., должны подлежать суду гражданскому, такъ какъ для такихъ преступниковъ судъ церковный—вещь совершенно невнушительная; гдѣ необходима физическая сила, принужденіе, тамъ бываетъ недостаточно однихъ *нравственныхъ* средствъ, которыми единственно только и можетъ располагать церковь.

Но положимъ, что государство отказалось бы отъ своей обязанности защищать интересы церкви, предоставляя ей самой охранять себя отъ разнаго рода оскорбленій,—какіе бы могли произойти результаты изъ такого порядка вещей? Самое большее, что могла бы сдѣлать церковь въ отношеніи, напр., къ хулителю святыни, — это исключить его изъ среды своей, еслибы онъ оказался принадлежащимъ къ ней. Но такое средство, будучи чисто нравственнаго характера, по самому свойству своему, какъ мы сказали, далеко не всегда бываетъ въ силахъ заградить уста дерзкому ругателю. Чтобы положить конецъ соблазну въ церкви, само христіанское общество должно будетъ прибѣгнуть къ репрессивнымъ средствамъ, которыя единственно въ этомъ случаѣ могутъ быть дѣйствительны. Но съ одной стороны общество въ этомъ случаѣ самовольно возьметъ на себя право, ему непринадлежащее, и его дѣйствія будутъ имѣть видъ демонстраціи, нарушенія общественнаго порядка и спокойствія страны, такъ что правительство должно будетъ волей-неволей вмѣшаться въ религиозныя дѣла, просто съ цѣлю водворенія гражданскаго порядка; и вотъ тутъ-то и окажется оно въ очень щекотливомъ положеніи. Кого оно должно будетъ защищать или наказывать: хуителя святыни, произведшаго соблазнъ въ церкви, или оскорбленное общество, принужденное въ силу необходимости прибѣгнуть къ нѣкоторымъ радикальнымъ средствамъ для огражденія своего религиознаго чувства? Предать суду первого—значить для правительства отказаться отъ своего прин-

цива—не вмѣшиваться въ религіозныя дѣла; наказывать общество или нѣкоторыхъ членовъ его взявшихъ на себя обязанность произвести расправу надъ такимъ злостнымъ преступникомъ — значить стать въ нѣкоторую оппозицію къ церкви и религіи и напротивъ дать поощреніе дерзости ихъ противникамъ. Въ первомъ случаѣ правительство будетъ неэффективно въ своихъ дѣйствіяхъ, въ послѣднемъ — уже вовсе нечестиво; въ томъ и другомъ случаѣ, слѣдовательно, оно должно будетъ очутиться въ ложномъ положеніи. Съ другой стороны, дать поводъ обществу принять на себя инициативу въ дѣлѣ преслѣдованія и наказанія подобнаго рода преступниковъ—вещь чрезвычайно опасная. Ничто такъ не способно возбудить фанатизмъ толпы, какъ оскорбленное религіозное чувство по той простой причинѣ, что нѣтъ ничего дороже и священнѣе для человѣка его религіозныхъ убѣжденій. И чѣмъ живѣе въ массѣ народа это чувство и вмѣстѣ съ тѣмъ чѣмъ неразвитѣе умственно сама масса, тѣмъ способнѣе она при благоприятныхъ обстоятельствахъ подчиниться влиянію религіознаго фанатизма. А какіе грубые инстинкты способны пробудить въ человѣкѣ этотъ фанатизмъ,—нѣтъ нужды доказывать очевидду современныхъ событій. Нечего разъяснять также и то, что русскій человѣкъ, по живости своего религіознаго чувства и вмѣстѣ по своей недостаточной умственной развитости, не извѣтъ отъ возможности подвергнуться влиянію тѣхъ же дикихъ инстинктовъ,—печальные примѣры чего еще слишкомъ памятны намъ, чтобы нужно было объ нихъ напоминать.

Таннимъ образомъ мы должны придти къ тому заключенію, что хроникеръ „Вѣстника Европы“ несправедливо ругаетъ за то, что религіозныя преступленія означеннаго рода нужно исключить изъ судебного кодекса. Если государство принимаетъ на себя обязанность охранять даже личную честь гражданъ, то тѣмъ болѣе не обязано ли оно оберегать неприкосновенность религіознаго чувства, которое для истинно вѣрующаго выше и священнѣе всякаго другаго? Съ нашей точки зрѣнія выходитъ, что не только нѣтъ никакой ненормальности въ томъ, что подобныя преступленія подлежатъ вѣдѣнію гражданскаго судопроизводства; напротивъ, по нашему мнѣнію было бы крайне не естественно и сопровождалось бы очень печальными результатами для религіозной свободы совѣсти, если бы гражданскій судъ не

нѣтъ права преслѣдовать ихъ со всею строгостію, опредѣляемою извѣстными законами. Что же касается той стороны этого вопроса, что такого рода преступленія подвергаются особой строгости суда присяжныхъ, которые съ большею снисходительностію относятся даже къ убійству, то и здѣсь, по нашему мнѣнію, нѣтъ ничего такого, что дѣйствительно могло бы заставить сокрушаться. Если судъ присяжныхъ, какъ нужно думать, есть выраженіе общественной совѣсти, то строгое отношеніе его къ виновнымъ въ религіозныхъ преступленіяхъ показываетъ только, что религіозное чувство еще сильно въ русскомъ народѣ, и намъ остается пожелать, чтобы такъ было и всегда. Для тѣхъ кому дороги интересы религіи, было бы печальнымъ предзнаменованіемъ, еслибы судъ присяжныхъ слишкомъ снисходительно сталъ относиться къ такимъ преступленіямъ: это значило бы, что въ народѣ уже начинается вліяніе религіознаго индиферентизма, который обыкновенно бываетъ знаменіемъ религіознаго упадка, такъ какъ есть прямое слѣдствіе оскуднѣнія религіознаго чувства и начало общаго упадка народнаго духа *). Нѣтъ ничего неестественнаго и въ томъ обстоятельствѣ, что наши суды принуждены относиться болѣе строго къ святотатству, чѣмъ къ простой кражѣ, на томъ простомъ основаніи, что святотатство не есть простая кража: съ фактомъ похищенія здѣсь соединяется еще оскорбленіе святыни, что придаетъ особенную дерзость и злостность поступку. Неужели, напр., можно сравнить покражу какой-либо вещи домашняго обихода съ похищеніемъ ризы Богоматери, которую еще нужно предварительно содрать съ иконы? Или, быть-можетъ, первый родъ кражи по тому важнѣе втораго, что въ немъ непосредственно страдаютъ интересы частнаго лица, тогда какъ въ святотатствѣ повидимому собственность ничья не страдаетъ? Но мы здѣсь опять должны обратить вниманіе на внутреннюю сторону факта, на дерзость и наглость преступника, совершающаго святотатство, для котораго очевидно нѣтъ ничего священнаго, совѣсть кото-

*.) Исторія показываетъ, что ослабленіе въ народѣ религіознаго чувства всегда сопровождается всеобщимъ упадкомъ народной нравственности, что въ концѣ-концовъ приводитъ всегда къ духовному разложенію и аннигиляціи известной націи и потерѣ ею своей самостоятельности.

раго мирится и съ такого рода поступкомъ. Нельзя также не обратить вниманія и на то обстоятельство, что церковное имущество есть въ нѣкоторомъ отношеніи имущество общественное, потому что образовалось изъ добротныхъ жертвованій вѣрующихъ, принадлежащихъ къ христіанскому обществу. И если вообще общественное имущество должно дѣлится выше частнаго, то почему же святотатство должно заслуживать большей снисходительности, чѣмъ простая кража, какъ это желательно по видимому нашему хроникеру?

Въ заключеніе должно повторить, что мы нисколько не возстаемъ противъ той общей мысли, что наши уголовныя законы нуждаются въ пересмотрѣ и разнаго рода измѣненіяхъ, что нѣкоторые изъ нихъ дѣйствительно настолько устарѣли, что уже вовсе не удовлетворяютъ потребностямъ времени; ничего не скажемъ мы и противъ той общей мысли, что церковь никогда не должна находиться въ полномъ подчиненіи у государства; это требуетъ и религіозная свобода вѣрующихъ, которая не можетъ мириться съ полицейскими мѣрами гражданскаго управленія относительно дѣлъ церкви, и духовные интересы самой церкви, развитіе и процвѣтаніе которыхъ возможно только подъ условіемъ обезпеченія самостоятельности церковнаго института. Но мы также должны утверждать и то, что на государствѣ лежитъ обязанность покровительства развитію церковной жизни, что безразличное отношеніе его къ этому отзовется вредными результатами и для интересовъ самаго государства, что такого рода религіозныя преступленія, какъ: богохуленіе, оскорбленіе свитыни, святотатство и т. под. никакъ нельзя исключить изъ уголовного кодекса, такъ какъ они самымъ ближайшимъ образомъ выѣтъ съ церковными затрогиваютъ и гражданскіе соціальныя интересы. Не совсѣмъ справедливо также авторъ утверждаетъ, что будто наши суды въ силу существующихъ законовъ отстали въ своемъ развитіи отъ судопроизводства другихъ образованныхъ народовъ, что они принуждены карать за такія преступленія, которыя не признаются кодексами этихъ народовъ ⁴⁾. Намъ какъ-то пришлось про-

⁴⁾ Быть-можетъ, въ какихъ-либо другихъ статьяхъ судопроизводства, касающихся религіозныхъ преступленій, мы дѣйствительно и отстали отъ Европы; но названный имъ самимъ въ своей статьѣ родъ преступленій вовсе не подаетъ повода къ подобнымъ жалобамъ.

читать въ „Московск. Вѣдомостяхъ“ извѣстіе (№ 101, 1878 г.), что шестая уголовная палата Берлинскаго трибунала въ засѣданіи 30 апрѣля приговорила къ двухмѣсячному тюремному заключенію г. Моста, депутата (соціалиста) германскаго рейхстага, за оскорбленія, нанесенныя имъ духовенству, что онъ при этомъ обвинялся также и въ *божолуствѣ*; и хотя трибуналъ нашелъ этотъ послѣдній пунктъ обвиненія недоказаннымъ, тѣмъ не менѣе очевидно то, что этотъ родъ религіозныхъ преступленій подлежитъ вѣднiю гражданскаго судопроизводства даже и въ Германіи,—странѣ пользующейся значительной религіозной свободой. И наконецъ, если данныя уголовной статистики свидѣтельствуютъ о сравнительной строгости нашего суда по такъ-называемымъ религіознымъ преступленіямъ и напротивъ о сравнительной снисходительности къ грубому насилію, оскорбленію чести, то и въ этомъ явленіи мы не видимъ ничего ненормальнаго. Мы готовы, пожалуй, вмѣстѣ съ хроникеромъ признать это за чисто русскую особенность, но, по нашему мнѣнію, было бы несправедливо упрекать за это наши суды; потому что само собою понятно, что пока живо и дѣйствительно будетъ въ русскомъ народѣ религіозное чувство, онъ, въ лицѣ своихъ присяжныхъ засѣдателей, являющихся на судѣ представителями и защитниками его совѣсти, всегда будетъ относиться гораздо строже къ преступленіямъ перваго рода, нежели къ преступленіямъ послѣдняго. Думаемъ, что печаловаться на это обстоятельство едвали будетъ кто-нибудь изъ тѣхъ, кто уважаетъ религіозное чувство и понимаетъ его значеніе въ жизни человѣческихъ обществъ.

С. Л.

ЦЕРКОВНО-ОБЩЕСТВЕННЫЕ ВОПРОСЫ.

НОВОИМЕНОВСКОЕ ПРИХОДСКОЕ ПОПЕЧИТЕЛЬСТВО О БѢДНЫХЪ ВЪ
МОСКВѢ.

Основное требованіе разумной благотворительности бѣднымъ, чтобы благотворители знали о положеніи благотворимыхъ и о дѣйствіяхъ другъ друга. Это требованіе не выполняется существующею у насъ на Руси благотворительностію: въ массѣ случаевъ она помогаетъ безъ разбора и ввязанъ въ цѣломъ—благотворительность частныхъ лицъ, казенныхъ учрежденій и разныхъ обществъ—дѣйствуетъ въ розницу. Отсюда существующая у насъ на Руси благотворительность нуждается въ коренной реформѣ. Съ одной стороны, необходимо, чтобы всѣ дѣйствующія у насъ въ розницу благотворительныя силы были соединены вмѣстѣ,—чтобы организовалась общественная благотворительность на Руси повсемѣстно. Съ другой стороны, если знаніе о положеніи бѣдныхъ всего вѣрнѣе пріобрѣтается на мѣстѣ ихъ жительства и всего легче лицами, живущими съ ними близко, то общественная благотворительность правильнымъ образомъ можетъ быть организована не иначе, какъ въ формѣ тѣсно-связанныхъ между собою болѣе или менѣе мелкихъ территориальныхъ общинъ. Болѣе естественное и болѣе правильное разчлененіе общественной благотворительности по мелкимъ территориальнымъ общинамъ должно быть приведено у насъ имен-

но по приходамъ — старинному и почти повсемѣстному дѣленію Руси на возможно мелкіе участки мѣстнаго народонаселенія ¹⁾). Наша задача здѣсь показать въ устройствѣ Новоименовскаго попечительства простѣйшій способъ устройства приходскихъ попечительствъ и вмѣстѣ съ этимъ раскрыть, чего можно ожидать отъ повсемѣстнаго устройства правильно организованныхъ приходскихъ попечительствъ въ дѣлѣ преобразованія существующей у насъ благотворительности?

Новоименовскій приходъ—одинъ изъ обширныхъ окраинныхъ приходовъ нашей столицы, и потому отличается особеннымъ множествомъ бѣдности, которая за дороговизною квартиръ въ центральныхъ частяхъ города отыскиваетъ себѣ дешевыя помѣщенія главнымъ образомъ по его окраинамъ. Три года тому назадъ, предъ открытіемъ попечительства въ Новоименовскомъ приходѣ уже насчитывалось до 100 бѣдныхъ семействъ, приходившихъ за церковными свидѣтельствами о бѣдности. Въ виду такого количества бѣдныхъ въ приходѣ открывалась настоятельная необходимость въ устройствѣ приходскаго попечительства, которое бы поставило свою прямую цѣлю вспоможеніе бѣднымъ приходомъ. Настоятель церкви, желая устроить такое попечительство, съ самаго начала съ мѣстнымъ причтомъ обошелъ наиболѣе извѣстныхъ бѣдныхъ по домамъ, гдѣ они жили, для ближайшаго разъясненія обстоятельствъ ихъ бѣдности. Послѣ того въ одинъ изъ воскресныхъ дней настоятель обратился въ церкви къ прихожанамъ съ пастырскимъ словомъ о необходимости устройства въ приходѣ попечительства, которое бы направило соединенныя усилія всѣхъ прихожанъ на помощь множеству въ приходѣ истинно-нуждающихся бѣдняковъ въ замѣнъ милостыни, подаваемой на папертяхъ и на улицахъ нищимъ, — милостыни идущей изъ разныхъ рукъ и большею частію не въ надежныя руки. Встрѣтивъ отъ прихожанъ выраженіе сочувствія благому предпріятію, настоятель открылъ подписку, сколько кто изъ прихожанъ можетъ жертвовать въ пользу приходскихъ бѣдныхъ ежегодно, и пригласилъ всѣхъ прихожанъ собраться въ церкви

¹⁾ Эти мысли уже раскрыты нами въ статьяхъ „Прав. Обзорнія за 1875“ г. имп. в. и 1879 авг. н.к.

для устройства попечительства. Въ собраніи прихожанъ попечительство образовалось очень просто: прихожанамъ было предложено, кому угодно по собственному усердію, взять на себя трудъ личнаго непосредственнаго попеченія о бѣдныхъ прихода, и затѣмъ по вызову настоятеля нѣсколько лицъ изъ прихожанъ изъявили свою готовность содѣйствовать ему въ дѣлѣ непосредственнаго распоряженія благотворительными средствами прихода и наблюденія за бѣдными. Такое устройство попечительства нѣсколько отступало отъ предписаній существующаго „Положенія о приходскихъ попечительствахъ“, но именно въ виду того, что высшею правительственною властью предполагалась еще въ будущемъ разработка этого Положенія применительно къ особымъ обстоятельствамъ обнскихъ столицъ (Мнѣніе Г'осуд. Сов. § 4 въ Полож. о приход. попеч.) Положеніе о приходскихъ попечительствахъ предполагаетъ для ихъ устройства, по нашему мнѣнію, слишкомъ сложную процедуру. Оно рекомендуетъ настоятелямъ церкви составить при участіи 10 почетнѣйшихъ прихожанъ, первоначально, до образованія попечительства, списокъ всѣхъ домовладѣльцевъ-прихожанъ и прихожанъ, домами въ приходѣ не владѣющихъ, но имѣющихъ по закону право голоса въ общественныхъ собраніяхъ (§ 10 и 9). Изъ числа этихъ прихожанъ и образуется приходское попечительство по выбору въ общемъ ихъ собраніи (§ 2). Мы не ошибемся, если скажемъ, что всѣ домовладѣльцы и болѣе или менѣе значительные изъ прихожанъ извѣстны мѣстному причту и безъ участія 10 почетнѣйшихъ изъ прихожанъ, которыхъ во многихъ приходахъ трудно и набрать. Кромѣ того, у насъ въ столицахъ и большихъ губернскихъ городахъ нѣтъ, собственно говоря, прихода, какъ общины, члены которой близко знали бы другъ друга; и по самому положенію о попечительствахъ первоначальное ихъ образованіе предоставлено инициативѣ настоятеля мѣстной церкви при участіи нѣсколькихъ изъ почетнѣйшихъ прихожанъ; поэтому при первоначальномъ устройствѣ приходскихъ попечительствъ въ дѣйствительности и не можетъ быть проведенъ принципъ выборнаго начала въ его строго-юридической формѣ. Но самое главное то, что въ Положеніи по рѣшенію вопроса о первоначальномъ образованіи попечительствъ о бѣдныхъ стоять одинъ противъ другаго два элемента—юридическій и нравствен-

ный. Право выбора на чисто юридическихъ началахъ можетъ быть признано необходимымъ для образованія приходскихъ попечительствъ о бѣдныхъ лишь подѣ тѣмъ условіемъ, если бы всѣ прихожане юридически были обязаны вносить налогъ въ пользу бѣдныхъ прихода. Безъ этого же условія можетъ случиться то, что право голоса въ дѣлахъ приходскаго попечительства будетъ предоставлено и тѣмъ изъ прихожанъ, которые имѣютъ право голоса въ общественныхъ собраніяхъ, но не пожелаютъ жертвовать въ попечительство ни копѣйки, а наоборотъ лишны будутъ этого права лица, жертвующія на бѣдныхъ, но не имѣющія права голоса въ общественныхъ собраніяхъ. По нашему мнѣнію право голоса въ дѣлахъ приходскихъ попечительствъ какъ и въ дѣлахъ другихъ благотворительныхъ общинъ, прежде всего даетъ жертва въ кассу бѣдныхъ. Ближайшимъ же образомъ это право должно опредѣляться не на общихъ юридическихъ началахъ, на которыхъ утверждается право голоса въ общественныхъ собраніяхъ,—но на самомъ существѣ приходскихъ попечительствъ, какъ мѣстныхъ общинъ, членами которыхъ могутъ быть только лица, живущія въ томъ приходѣ, гдѣ устраивается попечительство. Отсюда со всею справедливостію право голоса въ дѣлахъ приходскихъ попечительствъ должно быть предоставлено „лицамъ, жертвующимъ въ кассу приходскаго попечительства и живущимъ въ томъ приходѣ, гдѣ оно устроено“. Это право и было принято во вниманіе при устройствѣ Новопименовскаго приходскаго попечительства.

Получивъ утвержденіе отъ епархіальнаго начальства, Новопименовское попечительство открыло свои собранія въ домѣ настоятеля церкви. Въ этомъ случаѣ, оно по чувству истинно христіанскаго милосердія бѣднымъ отказалось отъ изысканной обстановки и разныхъ угощеній въ своихъ собраніяхъ — одного изъ обыкновенныхъ и самыхъ вредныхъ спутниковъ нашихъ общественныхъ собраній благотворительнаго и неблаготворительнаго характера. Число собраній попечительства не было строго опредѣлено разъ навсегда: попечительство положило собираться по мѣрѣ надобности, и первоначально въ виду еще неопредѣлившагося характера своейдѣятельности—возможно чаще. Порядокъ засѣданій попечительства сложился слѣдующимъ образомъ: съ начала прочитывался протоколъ предше-

ствовавшего засѣданія и скрѣплялся подписью присутствовавших членовъ попечительства; затѣмъ настоятель предлагалъ въ известномъ порядкѣ на общее обсужденіе тѣ или другіе вопросы относительно общихъ задачъ попечительства и въ частности положенія тѣхъ или другихъ бѣдныхъ въ приходѣ; въ заключеніе каждому изъ членовъ предоставлялось высказывать для общаго обсужденія свои мнѣнія и наблюденія по дѣламъ попечительства. Письменные документы, которыми обзавелось попечительство, были слѣдующіе: 1) протоколъ, въ которомъ вкратчѣ излагалось за подписью членовъ попечительства, все, что обсуждалось и рѣшалось въ собраніяхъ попечительства; 2) списки бѣдныхъ, коихъ имѣется у попечительства два: одинъ, въ которомъ записывались бѣдные, получающіе пособіе отъ попечительства, другой, въ которомъ записывались кандидаты въ число благотворимыхъ попечительствомъ и которымъ независимо отъ попечительства на основаніи одного церковнаго свидѣтельства причта выдавались разныя случайныя пособія со стороны; форма записи приходскихъ бѣдныхъ заключалась въ томъ, что по обозначеніи имени и званія бѣдныхъ прописывалось по градамъ ихъ мѣстожителство, лѣта, семейство, обстоятельства бѣдности и количество выдаваемыхъ имъ пособій, а въ случаѣ прекращенія, увеличенія, или уменьшенія ихъ, обстоятельства вызвавшія на то; 3) приходорасходныя книги. Въ книгу прихода записывались въ собраніяхъ попечительства неопустительно всѣ пособія, поступившія въ кассу попечительства отъ его членовъ, отъ другихъ прихожанъ, по сбору въ церквахъ и отъ стороннихъ лицъ, и суммы, образовавшіяся отъ процентовъ и покупки процентныхъ бумагъ. Но особенное вниманіе въ своемъ дѣлопроизводствѣ попечительство обратило на книгу расхода, такъ какъ по этой книгѣ всего труднѣе учетъ суммъ попечительства. Въ дѣлахъ облегченія этого учета оно дало ей форму печатныхъ бланковъ. Бѣдные получали отъ казначея попечительства пособія по этимъ бланкамъ, которые отрывались изъ книги и выдавались настоятелю, и экземпляры которыхъ оставались въ книгѣ, такъ что могъ быть производимъ двойной учетъ расхода суммъ попечительства. По означеннымъ документамъ, которые обязательно находятся въ сохранный цѣлости, дѣятель-

ность попечительства можетъ быть проверена съ самаго начала его устройства.

Открытая первоначально настоятелемъ подписка для ежегоднаго взноса въ кассу попечительства дала весьма незначительную сумму, простиравшуюся не свыше 500 руб. Что было дѣлать съ такою суммою при огромномъ количествѣ бѣдныхъ прихода?.. Но рассчитывая на доходъ отъ кружки въ пользу приходскихъ бѣдныхъ, поставленной въ церкви, на пособія къ праздникамъ Рождества и Пасхи отъ купеческой Управы, которыя прежде поступали къ настоятелю по общему списку бѣдныхъ прихода и чрезъ него раздавались бѣднымъ, на Высочайшія пожалованія и другія случайныя пожертвованія въ пользу бѣдныхъ, попечительство рѣшило оказывать пособіе 50 самымъ бѣднѣйшимъ семействамъ въ приходѣ въ размѣрѣ отъ 1 до 3 рублей въ мѣсяцъ, увеличивая эти пособія на 50% къ Рождеству и Пасхѣ и кромѣ того оказывая особое вспомошествованіе въ случаяхъ экстренной нужды. Расчетъ попечительства оправдался вполне его трехлѣтнею практикою. Сверхъ предположенной раздачи пособій бѣднымъ, простиравшейся за три года, съ 1876 г. по 1878 г., до 5000 р. слишкомъ, въ кассѣ попечительства въ настоящее время находится запаснаго и неприкосновеннаго капитала по номинальной цѣнѣ 2688 р., по стоимости процентныхъ бумагъ 3700 рублей. Сумма эта образовалась слѣдующимъ образомъ. Такъ какъ кружка въ пользу бѣдныхъ въ церкви, будучи мало замѣтна для приходящихъ, не особенно много приносила и дохода, то было положено производить въ церкви за службами воскресныхъ и праздничныхъ дней тарелочный сборъ на бѣдныхъ. Этотъ сборъ, не ослабляя церковныхъ сборовъ, — чего можно было ожидать въ началѣ, — началъ доставлять дохода въ годъ не менѣе 300 руб. (мы думаемъ, онъ бы далъ больше, еслибы одновременно съ нимъ не случились вызванные экстренными обстоятельствами минувшей войны сборы въ пользу Славянъ, въ пользу больныхъ и раненыхъ воиновъ и семействъ, пострадавшихъ отъ войны). Этотъ сборъ вмѣстѣ съ случайными пособіями отъ стороннихъ лицъ и процентными доходами и далъ возможность отчислять отъ ежегоднаго расхода на бѣдныхъ въ запасный капиталъ, простирающійся въ настоящее время до 1388 р. номинальной стоимости процентныхъ бумагъ. Неприкос-

новенный капиталъ составилъ изъ суммъ, поступавшихъ отъ разныхъ лицъ въ болѣе или менѣе крупныхъ цѣфахъ и по волѣ жертвователей имѣвшихъ назначеніе помогать бѣднымъ лишь процентами. Одна изъ такихъ суммъ, состоявшая изъ 7 билетовъ внутренняго займа на 700 р. и 5 облигацій Кредитнаго Общества на 500 р., пожертвована по духовному завѣщанію отъ лица — вовсе и не капиталиста, — можно сказать, положившаго въ кассу попечительства лепту Наинской вдовицы.

Въ виду указанныхъ обстоятельствъ приобрѣтенія Новоименовскимъ попечительствомъ благотворительныхъ средствъ нельзя не считать рѣшеннымъ вопросъ о матеріальной, денежной возможности повсемѣстнаго устройства приходскихъ попечительствъ. Какъ Новоименовское попечительство въ своемъ устройствѣ не зависѣло, такъ равно и устройство всякаго попечительства не должно зависѣть отъ случайныхъ крупныхъ пожертвованій, отъ того, есть ли въ приходѣ капиталисты, на карманъ которыхъ нужно бы рассчитывать въ приобрѣтеніи матеріальныхъ средствъ попечительствъ. Случайныя, хотя бы и не особенно крупныя пожертвованія, какъ въ Новоименовскомъ приходѣ, могутъ быть и во всѣхъ другихъ приходахъ. Равнымъ образомъ, всякое попечительство, по крайней мѣрѣ въ городахъ, можетъ рассчитывать на Высочайшія пожалованія, на пособія отъ купеческой Управы и т. п. (Для этого вмѣсто хлопотливой розничной выдачи свидѣтельствъ о бѣдности и хожденія бѣдныхъ въ управу гораздо проще и легче составлять общій списокъ бѣдныхъ, по которому бы управа выдавала слѣдующую на нихъ сумму въ приходскія церкви, какъ это заведено въ Новоименовскомъ и нѣкоторыхъ другихъ приходахъ Москвы, подобное же мы бы посоветовали и всѣмъ тѣмъ лицамъ, которыя для выдачи пособій бѣднымъ требуютъ отъ нихъ доставки церковныхъ свидѣтельствъ. Положимъ, что хлопоты личной раздачи пособій бѣднымъ для иныхъ благотворителей могутъ имѣть свой интересъ; но все же думается, что рекомендуемый нами въ данномъ случаѣ способъ благотворенія былъ бы болѣе гуманнымъ не только по отношенію къ причтамъ, вынужденнымъ писать особыя свидѣтельства для каждаго бѣдняка и для каждаго благотворителя, но и по отношенію къ самимъ бѣднымъ, принужденнымъ просить свидѣтельство у причта и ходить съ нимъ на край города иной

разъ изъ-за двугривеннаго). Но самое главное, на что должны рассчитывать приходскія попечительства въ дѣлѣ пріобрѣтенія матеріальныхъ средствъ, это—кружечный или тарелочный сборъ за службами въ церкви и годовая подписка по домамъ прихожанъ, въ которой могли бы участвовать не только домовладычды, но и квартиранты, не только лица, обладающія значительными средствами, но даже и тѣя, которыя въ годъ могутъ жертвовать хотя бы и мѣтѣ рубля. Сборъ по годовой подпискѣ значительно можетъ быть облегченъ для причта, если сами домовладычды приходскаго примутъ въ немъ участіе, предлагая засвидѣтельствованные попечительствомъ подписные листы своимъ квартирантамъ. Указанный способъ пріобрѣтенія благотворительныхъ средствъ даетъ возможность принять участіе въ дѣлѣ разумной благотворительности не только лицамъ, обладающимъ большимъ капиталомъ, но и лицамъ съ самыми скромными средствами жизни. Нельзя же въ самомъ дѣлѣ допустить, чтобы дѣло христіанскаго милосердія къ бѣднымъ было исключительно привилегіей капиталистовъ!.. Съ другой стороны, задача приходскихъ попечительствъ въ отличіе отъ всѣхъ другихъ благотворительныхъ учрежденій должна заключаться по отношенію къ пріобрѣтенію матеріальныхъ средствъ въ томъ, чтобы, привлекая къ пожертвованіямъ не только крупныя, но и по преимуществу мелкія благотворительныя силы, чрезъ это сосредоточивать въ одной общій капиталъ сумму, расходуемую частною благотворительностію въ массѣ случаевъ по мелочамъ. Этой суммы будетъ вполне достаточно для покрытія нуждъ бѣдности. Не говоря уже о дальнѣйшемъ развитіи дѣла приходскихъ попечительствъ, если мы примемъ во вниманіе, что изъ мелкихъ благотворительныхъ средствъ уже теперь возможно въ московскихъ приходсахъ, какъ показала трехлѣтній опытъ Новоприменовскаго попечительства, располагать однимъ расходуемымъ на бѣдныхъ въ годъ капиталомъ, приблизительно къ средней цифрѣ всѣхъ приходовъ, въ тысячу рублей, — а у насъ, напр., въ Москвѣ всѣхъ приходовъ насчитывается до 250: то ясно дѣло, что сумма около 250000 ежегоднаго дохода, составленная изъ однихъ мелкихъ пожертвованій, была бы весьма цѣннымъ вкладомъ въ пользу бѣдныхъ города Москвы. Если же по сбору благотворительныхъ средствъ къ приходамъ примануть мона-

стари, и не откажутся, отъ пожертвованій въ пользу приходскихъ бѣдныхъ лицъ, обладающихъ капиталами, то мы уверены, что приходскія попечительства располагали бы вполне достаточными средствами для цѣлей вспоможенія бѣднымъ г. Москвы.

Приобрѣтая матеріальныя средства, Новоименовское попечительство поставило своею главною цѣлью экономное и разумное распоряженіе этими средствами, такъ чтобы безъ излишнихъ затратъ помогать существеннымъ нуждамъ возможно большаго количества именно нуждающихся въ приходѣ. Чтобы твердо преслѣдовать эту задачу, попечительство должно было разрѣшить немало затруднительныхъ вопросовъ. Не пускаясь въ подробное изложеніе преній по этимъ вопросамъ въ засѣданіяхъ попечительства, мы вкратцѣ изложимъ сущность тѣхъ рѣшеній, въ которыхъ въ концѣ всего должно было придти попечительство.

Такъ какъ по 1 § Положенія о попечительствахъ одною изъ главныхъ задачъ для нихъ поставлено заботиться „объ устройствѣ первоначальнаго обученія дѣтей“: то въ Новоименовскомъ попечествѣ былъ возбужденъ вопросъ объ устройствѣ приходской школы. Попечительство не взяло на себя этой заботы не только за недостаткомъ матеріальныхъ средствъ для устройства и содержанія школы, но и потому, что первоначальное обученіе дѣтей въ приходской школѣ, открывая лишь немногимъ изъ нихъ возможность поступать въ типографіи, а еще менѣе въ высшія школы, не даетъ массѣ бѣдныхъ дѣтей куска хлѣба. Притомъ у насъ въ столицахъ такое множество частныхъ и городскихъ училищъ, что устройство школъ приходскихъ представляется совершенно излишнимъ, и попечительствамъ для первоначальнаго обученія дѣтей бѣдныхъ гораздо лучше вносить за нихъ поддерживать тѣ изъ существующихъ школъ, въ которыхъ обученіе ведется болѣе рационально и успѣшно, чѣмъ заводить свои особыя школы, которыя потребуютъ немалыхъ расходовъ и за педагогическій успѣхъ которыхъ попечительства едва ли вездѣ могутъ ручаться. Такъ поступило Новоименовское попечительство, рѣшивъ вносить за первоначальное обученіе бѣдныхъ дѣтей въ ближайшихъ школахъ плату, которая, какъ оказалось, не превышала трехъ руб-

лей въ годъ. На предложеніе попечительства завѣдывавшіе школами отвѣчали, что они примутъ бѣдныхъ дѣтей въ школу и безъ великой платы. На дѣль обязалось однако, что родители, застигнутые бѣдностью, скорѣе всего хлопотали объ обученіи дѣтей какому-либо ремеслу, которое бы дало дѣтямъ какой-либо кусокъ хлѣба. На основаніи этого нельзя не придти въ заключенію, что приходскимъ попечительствамъ, по крайней мѣрѣ въ столицахъ, должно заботиться не объ устройствѣ первоначальныхъ школъ, а объ устройствѣ ремесленныхъ школъ, въ которыхъ бы дѣти скорѣе, лучше и въ нравственномъ отношеніи безопаснѣе могли обучиться тому или другому мастерству, чѣмъ какъ они обучаются у большей части хозяевъ; находясь долгое время на побѣгушкахъ и становясь подъ руководство наставниковъ нерѣдко мало знающихъ и свое дѣло и еше менѣе правила нравственности. Вообще мы думаемъ, что Положеніе о попечительствахъ въ столицахъ должно бы было безусловно возложить на ихъ заботу вспомошествованіе бѣдности, а заботу о школахъ, равно какъ о нуждахъ мѣстной церкви и причта устранило совсѣмъ или поставило подъ условіе крайней необходимости. Другой вопросъ, который былъ поднятъ въ попечительствѣ Новоприменовскомъ, — вопросъ о богадѣльнѣ. Постановка этого вопроса была мотивирована тѣмъ, что бѣдность по старости, болѣзни, увѣчью, видимой неспособности къ труду есть самая вопиющая бѣдность, и что за дороговизною въ Москвѣ квартира бѣдныхъ всего болѣе нуждаются въ готовомъ помѣщеніи. Но какъ для устройства школы, такъ и для устройства богадѣльни не имѣлось у попечительства средствъ и не предвидѣлось въ ближайшемъ будущемъ собрать ихъ помимо капитальныхъ на то пожертвованій съ чьей либо стороны — пожертвованій, обеспечивавшихъ на нѣсколько лѣтъ хотя бы наемъ помѣщенія для богадѣльни: поэтому и мысль о богадѣльнѣ пришлось попечительству оставить. При этомъ имѣлись и другія уважительныя причины, по которымъ попечительство не взяло на себя заботу объ устройствѣ богадѣльни. Привѣрніе въ приходскія богадѣльни; облегчая положеніе нѣсколькихъ одинокихъ стариковъ и старухъ и будучи соединено съ затратою значительныхъ средствъ; отнимать у приходской благотворительности возможность помогать цѣлой массѣ приходскихъ бѣдныхъ,

въ которыхъ положеніе семейныхъ лицъ болѣе затруднительно, чѣмъ одинокихъ, и положеніе малолѣтнихъ, предъ которыми открывается будущность, полная искушеній, особенно среди обстоятельствъ бѣдности, представляется болѣе внушающими заботы, чѣмъ положеніе престарѣлыхъ, которымъ жизнь, близкая къ концу, гарантирована по крайней мѣрѣ отъ нравственнаго паденія. Помимо того, въ богадѣльню во всякомъ случаѣ въ неизбѣжномъ особенно крупныхъ суммъ пришлось бы принимать не совершенно безпомощную бѣдность, а ту, которая годна по обыкновенію для уборки церкви и которая, проводя большую часть времени праздно, привыкаетъ не къ молитвеннымъ подвигамъ, а къ взаимнымъ перебранкамъ и къ сдѣтничанью въ приходѣ, доводимому при общихъ усиліяхъ богадѣльни населенія до художественной виртуозности. Въ особенности попечительство не могло принять на себя устройство богадѣльни потому, что существующія у насъ закрытыя благотворительныя учрежденія по преимуществу приспособлены къ призрѣнію одинокой бѣдности, тогда какъ семейная бѣдность остается у насъ почти безъ призрѣнія. Въ виду всего сказаннаго объ устройствѣ богадѣльни въ приходѣ, Новоименовское попечительство поставило своею исключительною задачею вспомошествованіе по преимуществу бѣднымъ семействамъ и тѣмъ изъ одинокихъ бѣднѣе, которые при своемъ посильномъ трудѣ могутъ довольствоваться пособіями попечительства на мѣстѣ своего жительства.

Слагая съ себя заботу объ устройствѣ какихъ-либо закрытыхъ благотворительныхъ учреждений и поставляя своею прямою задачею открытую благотворительность бѣднымъ прихода, Новоименовское попечительство должно было опредѣлить границы своей благотворительной дѣятельности. Согласно общему положенію оно прежде всего опредѣлило помогать лишь бѣднымъ прихода, не простирая своей благотворительности на бѣдныхъ изъ другихъ приходоѡ. Эта мѣра вызвала переселеніе бѣдныхъ изъ другихъ приходоѡ въ Новоименовскій приходъ. Въ виду такого наплыва бѣдности изъ другихъ приходоѡ попечительство Новоименовское постановило включать въ число вспомошествоваемыхъ имъ бѣдныхъ столько по вниманію къ обстоятельствамъ бѣдности, столько же и по вниманію къ сравнительной давности жительства бѣдныхъ въ приходѣ, ко-

тораѣ на первый разъ была опредѣлена не менѣе одного годѣ, и согласно съ этимъ положительно исключило изъ круга своихъ наблюденій два дома, въ которыхъ по преимуществу селится кочующая бѣдность всевозможнаго рода. Также въ виду постоянно увеличивающейся въ приходѣ бѣдности, прибывающей по преимуществу изъ сосѣднихъ приходоѣ, попечительство вынуждено было недавно обратиться къ настоятелямъ этихъ приходоѣ съ предложеніемъ. не найдутъ ли они возможнымъ помогать своимъ приходскимъ бѣднымъ на тѣхъ же началахъ, на какихъ ведется вспомошествованіе бѣднымъ въ Новопименовскомъ приходѣ. Результатъ этого сношенія пока еще неизвестенъ, но можно надѣяться, что пастыри церкви не останутся равнодушны къ долгу вспомошествованія бѣднымъ въ зависящихъ отъ нихъ границахъ. Въ дальнѣйшемъ при опредѣленіи границъ благотворительной дѣятельности Новопименовскаго попечительства выступалъ вопросъ о нищихъ, стоящихъ у церковной паперти. На основаніи того, что частная благотворительность и безъ того расходуетъ на нищихъ значительныя средства, что нищенство уже привыкло къ своему способу пріобрѣтенія помощи, большею частію обращаетъ свою бѣдность въ промыселъ и по своей нравственной испорченности нуждается скорѣе въ исправительныхъ мѣрахъ, чѣмъ въ благотворительныхъ пособіяхъ, и что нищие, переходя за подаліями отъ одной церкви къ другой, собственно говоря, не принадлежатъ ни къ какому приходу, попечительство должно было отказаться отъ вспомошествованія нищенству и оставить свою прямую цѣль вспомошествованія лишь той бѣдности, которая еще не дошла до открытаго нищенства и пособіе которой должно предупреждать и прекращать дальнѣйшее развитіе нищенства. Это распоряженіе попечительства вызвало со стороны известнаго сорта лицъ нареканія, что попечительство помогаетъ только „блѣдорукамъ“, дворянкамъ“... Въ свою очередь мы можемъ сказать только одно, что лица дѣйствующія своею благотворительностію чрезъ приходскія попечительства, должны рѣшительно отказываться при настоящихъ условіяхъ благотворительности отъ вспомошествованія нищенству, предоставляя его массѣ дѣйствующихъ въ розницу частныхъ благотворителей, и что въ тѣхъ приходоѣ, гдѣ уже устроено попечительство, всѣ прихо-

жане должны отказаться отъ раздачи пособій нищимъ на церковныхъ папертяхъ, оставляя нищенство тѣмъ приходамъ, въ которыхъ имѣтъ попечительство и которыхъ — масса. Только подъ этимъ условіемъ дѣло приходскихъ попечительствъ не будетъ парализоваться самими же устроителями его и вмѣстѣ съ этимъ должно волей-неволей распространиться туда, куда устремится наплывъ нищенства. Дѣло приходскихъ попечительствъ отъ того и не можетъ идти съ полнымъ успѣхомъ, что приходы, гдѣ онѣ возмиваютъ, въ своихъ благотворительныхъ дѣйствіяхъ хромаютъ на оба колѣна.... Но простирая свою благотворительную дѣятельность на приходскую бѣдность, не дошедшую еще до открытаго нищенства у церковной паперти, Новопименовское попечительство должно было въ концѣ всего опредѣлить, нужно ли принимать во вниманіе при распредѣленіи пособій сословныя привилегіи благотворимыхъ, или же нужно помогать всемъ бѣднымъ безъ различія ихъ сословныхъ привилегій. Имѣя въ виду то, что приходскія попечительства, какъ церковныя общины должны состоять одинаково изъ лицъ всѣхъ сословій, имѣть основнымъ источникомъ своихъ средствъ церковныя сборы, поступающіе отъ лицъ всякаго званія, и въ своей благотворительной дѣятельности опираться на началахъ христіанскаго милосердія къ бѣднымъ безотносительно къ ихъ вѣдшему общественному положенію, что бѣдные изъ привилегированныхъ сословій по тому положенію, въ которомъ ихъ застаютъ благотворительность приходскихъ попечительствъ, нуждаются уже не въ поддержаніи своего сословнаго положенія, а въ удовлетвореніи существеннымъ требованіямъ жизни, какъ и бѣдные изъ низшихъ классовъ народа, и что пособие бѣднымъ изъ высшихъ классовъ требуетъ особыхъ средствъ, — попечительство рѣшило помогать прежде всего существеннымъ нуждамъ бѣдности всѣхъ сословій безразлично и въ распредѣленіи пособій между бѣдными держаться той мѣры, которая опредѣляется нуждою каждаго бѣдняка. Съ другой стороны, принимая во вниманіе и то, что бѣдные изъ привилегированныхъ сословій прежде чѣмъ дойти до того положенія, въ которомъ имъ должна помогать церковная благотворительность, заслуживаютъ также сострадательной помощи, попечительство не отклоняетъ отъ себя окончательно заботы о нихъ. При этомъ

оно признало за лучшее, если сооглеывая благотворительность будеть дѣйствовать чрезъ свои благотворительныя корпораціи тамъ, гдѣ бѣдныя имѣются у нея надѣло, а чрезъ приходскія попечительства тамъ, гдѣ ей придется помогать заглазно. вспомошествованіе чрезъ приходскія попечительства бѣднымъ изъ привилегированныхъ классовъ народа вѣднѣ возможно, такъ какъ эти бѣдные заходятся по преимуществу въ столицахъ и городахъ, а попечительства столичныхъ и городовыхъ приходоу, имѣя въ числѣ другихъ членовъ и лицъ изъ высшихъ сословіи, могутъ сѣднѣ за положеніемъ этого рода бѣдности. Но такъ ли или иначе опредѣлится отношеніе сословной благотворительности къ приходской, прямая задача приходскихъ попечительствъ помогать примитивнымъ нуждамъ народа и особое вспомошествованіе бѣднымъ высшихъ классовъ должно быть для нихъ порѣвлено подъ условіе, если лица высшихъ классовъ, жертвуя въ приходскія попечительства на бѣдныхъ вѣднѣ сословіи безъ различія, будутъ особо жертвовать для поддержанія привилегированнаго положенія бѣдныхъ изъ своего сословія.

Отыравая въ указанномъ направленіи свою благотворительную дѣятельность въ приходѣ, Новоименовское попечительство положило въ основу ея ближайшее *раскладованіе положенія бѣдныхъ*. Для ближайшаго наблюденія за положеніемъ благотворимыхъ весь приходъ первоначально былъ раздѣленъ на участки по числу членовъ попечительства, такъ чтобы былъ возможенъ ежемѣсячный обходъ бѣдныхъ въ каждомъ участкѣ. Но какъ для нѣкоторыхъ членовъ по множеству собственныхъ дѣлъ не было возможности регулярно вести дѣло наблюденія за бѣдными, и какъ въ нѣкихъ участкахъ не было совсѣмъ бѣдныхъ, въ другихъ ихъ было слишкомъ много: то весь приходъ былъ раздѣленъ на три района, изъ которыхъ въ каждомъ наблюденіе за бѣдными было поручено для большей вѣрности въ сужденіи о бѣдности двумъ членамъ попечительства. Обсѣдованіе бѣдныхъ въ этихъ районахъ предположено производить три раза въ годѣ осенью, предъ Рождествомъ и Пасхою, сверхъ постояннаго наблюденія за бѣдными мѣстнымъ причтомъ и особыхъ назначеній отъ попечительства, по исключительнымъ обстоятельствамъ, тѣхъ или другихъ членовъ для дознанія о положеніи тѣхъ или другихъ бѣдныхъ. Въ настоящее время, по истеченіи трехъ лѣтъ

со времени устройства Новодвинского попечительства, положеніе благотворимыхъ выяснилось для него вполне и принято въ ихъ число не болѣе трехъ-пяти семействъ въ годъ не представлять никакихъ затрудненій со стороны разсѣдованія обстоятельствъ ихъ бѣдности. Но первоначально, когда попечительство должно было имѣть дѣло съ 50 семействами, оно естественно не могло избѣжать хотя и весьма незначительныхъ недосмотровъ. Эти недосмотры и послужили матеріаломъ для рождаемой равныхъ досужихъ лицъ, которыми такъ изобилуетъ наша „бѣлокаменная“... Впрочемъ случилось при этомъ какъ-то странно: видѣли ошибки попечительства тамъ, гдѣ ихъ вовсе не было, и не видѣли ихъ тамъ, гдѣ онѣ были. Такъ говорилось, что дѣти одного бѣднаго многочисленнаго семейства, которому помогаетъ попечительство, участвовали вмѣстѣ съ другими дѣтьми на одной вечеринкѣ въ играхъ и танцахъ.. О другихъ изъ благотворимыхъ говорилось, что у такой-то есть сирѣчь, который получаетъ столько-то, у такихъ-то сирѣ съостоятельные родные, такіе-то получаютъ пособие отъ такого-то благотворительнаго учрежденія. Но оказывалось, что ни сирѣчь, ни родные не помогаютъ своимъ близкимъ сирѣчь—потому, что вдалека въ пѣяство и затѣмъ попалъ въ острогъ, родные выходя на какомъ-то десятѣ колѣнъ; да и благотворительное учрежденіе выдавало въ пособие дѣлаго семейства пятину ежегодно. Совсѣмъ много рода были дѣйствительныя ошибки, которыхъ попечительство не могло избѣгнуть первоначально въ своей благотворительной дѣятельности. Мы разумѣемъ особый типъ промысловой бѣдности, изъ которой два экземпляра завязались съ начала въ число благотворимыхъ попечительствомъ. Эта бѣдность совершенно отлична отъ открытаго нищенства и по своей внѣшней обстановкѣ подходитъ именно въ категорію той бѣдности, возмоществованіе которой должно лежать на приходскихъ попечительствахъ. Эта бѣдность состоитъ изъ семействъ по преимуществу медвего, выгнаннаго со службы чиновничества съ прибавкою промотавшагося ищанства и другаго разночиннаго люда. Главы этихъ семействъ или занимаются мушкетерствомъ на счетъ разныхъ благотворителей или же вдаются въ грубое пьянство. При слухахъ они не прочь и отъ нищенскаго промысла подъ известною фирмою: „бѣдному отставному чиновнику“, „на

малыхъ дѣтей“, „на похороны жены“, „вышедшему изъ больницы“ и т. п. Но самый главный способъ добыванія или пособій это — разыгрыва дѣтей по домамъ, гдѣ малютокъ, зараде выдрессированныя дома, разыгрываютъ съ большимъ искусствомъ трагическія сцены, изображая свой голодъ и отчаянное положеніе родителей. Кроме того, пособия приобретаются разными просительскими письмами, которыя фабрикуются по известной манерѣ заразъ цѣлыми пачками и рассылаются къ благотворителямъ не рѣдко въ самыя отдаленныя части города съ приложеніемъ иногда и самыхъ документовъ просителя и даже и рекомендацій отъ стороннихъ лицъ. Нужно замѣтить, что стоитъ только разъ поддаться обману этихъ промышленниковъ, чтобы они уже осаждали благотворителя долгое время въ расчетѣ не мыслямъ такъ катандемъ сорвать себѣ пособіе, и стоитъ только подать одному просителю, чтобы вслѣдъ за нимъ явились и другіе. Сплошъ и рядомъ эти нашествія на благотворителей превращаются періодически, и набравъ нужное количество пособій, бѣдное семейство живетъ известное время въ полное свое удовольствіе, чтобы затѣмъ опять встать за своей обычнаго промысла. Такого рода промысловая бѣдность особенно можетъ вредить дѣлу приходскихъ попечительствъ, такъ какъ она способна преградивши совершенствоваться въ приемахъ пользованія благотворительностію. Если уличное нищенство довольствуется примитивнымъ способомъ выпрашиванія милостыни, то промышленная бѣдность не въ нищенскомъ костюмѣ вырабатываетъ съ теченіемъ времени все новыя, и если она до сихъ поръ для добыванія своихъ средствъ очень удачно рассчитывала на эффекты по преимуществу въ дамскихъ благотворительныхъ сердцахъ, выходя на сцену жену, брошенную мужемъ съ пучкою малыхъ дѣтей, или, какъ не особенно давно публиковалось въ газетахъ, студента, умирающаго съ голода на чердакѣ, то очень возможно, что съ теченіемъ времени она будетъ примѣняться и къ тѣмъ приемамъ разслѣдованія бѣдности, которые должны вводить приходскія попечительства. Не во всякомъ случаѣ болѣе внимательное разслѣдованіе бѣдныхъ всегда отличить, по крайней мѣрѣ въ известный промежутокъ времени, какаго бы то ни было рода промышленную бѣдность отъ истинной. Такъ Новоприменовское попечительство лишь только стало ближе входить въ сно-

положеніе благотворимыхъ, какъ оба семейства, злоупотребившія его благотворительностію, выѣхали изъ прихода въ ошибочномъ расчетѣ за дальностію разстоянія получить пособие безконтрольно. Положеніе истинно-бѣдныхъ, въ которомъ ихъ застала благотворительность Новоименовскаго попечительства, можно представить въ слѣдующемъ видѣ. Квартіры занимаемыя бѣдняками тѣсныя, не рѣдко сырыя и холодныя, въ подвалахъ и на чердакахъ. Но при всей своей беспомощности бѣдняки всегда стараются какъ можно опрятнѣе содержать свои убогія помѣщенія, и вы не увидите ихъ въ рубищахъ на улицахъ. Причины, увеличивающія плачевное положеніе бѣдности въ приходѣ, заключаются главнымъ образомъ въ малодоходности работъ, производимыхъ бѣдняками. [Всяка немного бѣдныхъ, которые бы занимались ремесломъ въ родѣ портняжнаго или столярнаго: большая часть занимается—женщины шитьемъ перчатокъ по заказу въ гостиницъ дворѣ, шитьемъ крестьянскаго бѣлья; стиркою и т. п.; мужчины—мелкою торговлею, дешевою поденною работою, прислуживаніемъ у кондитеровъ и пр. Большинство бѣдныхъ принадлежитъ къ ильшанскому и пеховому сословіямъ, изъ которыхъ бѣдность по преимуществу умножается въ столицахъ и городахъ. По обстоятельствамъ бѣдности благотворимые попечительствомъ раздѣляются на двѣ категоріи: часть благотворимыхъ состоитъ съ одной стороны изъ семействъ, въ которыхъ есть престарѣлые и больные родители и въ которыхъ рабочія лица едва въ силахъ содержать самихъ себя; съ другой стороны, изъ одинокихъ стариковъ и старухъ, большую частію хворыхъ, живущихъ или въ чужихъ бѣдныхъ семействахъ, гдѣ они домовничаютъ, приематриваютъ за дѣтьми, занимаются легкими домашними работами, или же ведущихъ совсѣмъ одну жизнь и добывающихъ себѣ пропитаніе мелкими занятіями. Другая половина благотворимыхъ состоитъ изъ бѣдныхъ семействъ съ малолѣтними дѣтьми, которыхъ общимъ числомъ насчитывается до 50. Въ эти малолѣтніе находятъ или при матеряхъ-вдовахъ, не рѣдко больныхъ, или при отцахъ, физически неспособныхъ работать (ослѣпшихъ, пораженныхъ параличомъ и т. п.), или же по смерти отца и матери призываются какою-нибудь восьмидесятилѣтнею бабушкою и другими родными и даже чуждыми лицами, которыхъ и самихъ

трудно добывать средства жизни. Положеніе бѣдныхъ съ малолѣтними дѣтьми особенно затруднительно: они выбиваются изъ силъ для добыванія самыхъ ничтожныхъ средствъ существованія; а просить они стыдятся. Подлинно, „на улицахъ не встрѣтите такой тяжести и такой великой нужды“.

Въ виду различія обстоятельствъ бѣдности размѣръ пособій, определяемый ежемесячно, отъ 1 до 3 рублей на каждый изъ 50 №№ бѣдныхъ отъ Новоименовскаго попечительства, были назначены такъ, что одиночіе бѣдняки получали по 1 р., семейные отъ 2 до 3 рублей. Безспорно, что такое пособие недостаточно для обезпеченія положенія бѣдности; но въ сомнѣнія и то, что какъ подспорье къ тому, что бѣдняки зарабатываютъ сами себя, это пособие имѣетъ свою цѣнность, въ особенности если принять, что ежемесячный бюджетъ бѣдняка простирается отъ 5 до 10 рублей. Бѣдняки въ былое время, когда до устройства попечительства означенная сумма получалась ими отъ Императорской управы два раза въ годъ, и нужно конечно было видѣть ихъ радость, когда они узнали, что эта сумма будетъ выдаваться имъ ежемесячно съ увеличеніемъ на половину ея въ Рождество и Пасху, чтобы понять какое пособие на дѣлѣ можетъ оказывать Новоименовское попечительство своею малюю сеудою бѣднымъ прихода.

Способъ благотворительности, принятый Новоименовскимъ попечительствомъ, сколько мы знаемъ, практикуется и нѣкоторыми другими попечительствами. Нужно желать, чтобы такого рода попечительства устраивались въ возможно большемъ числѣ: онѣ заключаютъ въ себѣ жизненный зародышъ для развитія благотворительности на вѣрныхъ и прочныхъ началахъ; изъ нихъ, какъ изъ „зерна горушна“, вырастетъ то древо, подъ сѣнью котораго найдетъ себѣ пристанище вся та масса бѣдности, которой при настоящихъ условіяхъ благотворительности нѣтъ возможности помешать. Мы вкратцѣ изложили здѣсь лишь общій планъ, по которому приходскія попечительства должны служить первоначальными элементами для преобразованія существующей у насъ на Руси благотворительности.

Прежде всего всѣ существующія приходскія благотворительныя общины данной мѣстности должны войти въ связь между собою и повліять на тѣ приходы той же мѣстности, гдѣ нѣтъ

попечительствъ. Выбѣтъ съ повсемѣстнымъ устройствомъ приходамъ попечительствъ должны организоваться главныя центральныя управленія всѣхъ попечительствъ данной мѣстности, въ составъ которыхъ должны войти представители каждаго попечительства. Подобный планъ дѣйствій мы замѣчаемъ у приходскихъ благотворительныхъ общинъ въ Петербургѣ и въ одномъ изъ уѣздовъ Тверской губерніи, именно у Бѣжецкаго благотворительнаго общества. Отъ такой организаціи приходской благотворительности будетъ зависеть дальнѣйшее движеніе для приходскихъ попечительствъ.

1. Отъ повсемѣстнаго устройства приходскихъ попечительствъ подъ управленіемъ главныхъ центральныхъ Обществъ, состоящихъ изъ представителей всѣхъ попечительствъ, должно зависеть развитіе благотворительности въ предѣлахъ дѣятельности самихъ попечительствъ. Тамъ какъ въ однихъ приходяхъ бѣдныхъ слишкомъ много, а жертвователей мало, въ другихъ бѣдныхъ слишкомъ мало и даже совсѣмъ нѣтъ, а пожертвованія могутъ быть собраны въ значительномъ количествѣ (такое отношеніе существуетъ напр. между окраинными и центральными приходами столицъ): то подъ условіемъ указанной организаціи приходской благотворительности возможно будетъ правильное регулированіе благотворительнаго капитала сообразно количеству бѣдныхъ каждаго прихода. Отъ повсемѣстнаго устройства попечительствъ будетъ зависеть прекращеніе наплыва бѣдности изъ приходовъ, гдѣ нѣтъ попечительствъ, въ приходы, гдѣ они устроены, и чрезъ то откроется возможность лучшаго разслѣдованія бѣдныхъ и большаго имъ вспоможенія въ каждомъ приходѣ. Отъ главнаго управленія будутъ зависеть для всѣхъ попечительствъ и соглашеніе въ способахъ ихъ благотворительной дѣятельности. Самый главный способъ благотворительности приходскихъ попечительствъ — благотворительность открытая, дѣйствующая въ закрытыхъ благотворительныхъ учрежденіяхъ, помогающая бѣднымъ на мѣстѣ ихъ жительства. Если же откроется необходимость въ устройствѣ закрытыхъ благотворительныхъ учрежденій, то лучше всего пусть ими займутся именно тѣ приходы, гдѣ нѣтъ бѣдныхъ и состоятельныхъ лицъ много. Только за лучшее можно признать, если эти учрежденія будутъ устроиваемы или тамъ, гдѣ въ нихъ от-

привагаетъ особая нужда и именно въ окраинныхъ приходахъ за дороговизною помѣщенія въ центральныхъ частяхъ города.

2. Предположенное устройство приходскихъ попечительствъ естественно должно поставить ихъ въ связь со всею массою закрытыхъ благотворительныхъ учреждений, поступившихъ въ завѣдываніе казны. Практику открытую благотворительности бѣднымъ на мѣстѣ ихъ жительства, приходскія попечительства необходимо должны предоставить массу единой и совершенно безпомощной бѣдности закрытымъ благотворительнымъ учреждениямъ казны. Такъ какъ эти учрежденія не имѣютъ возможности разслѣдовать положеніе бѣдныхъ на мѣстѣ ихъ жительства и до сихъ поръ въ эти учрежденія бѣдные поступаютъ главнымъ образомъ по случайной и произвольной рекомендаціи отдельныхъ лицъ: то такая рекомендація должна быть зашита рекомендаціею приходскихъ попечительствъ, которая опирается на разслѣдованіе нуждъ бѣдности и чрезъ которую бѣдные будутъ поступать въ закрытыя благотворительныя учрежденія по прямому праву нужды. Распределеніе бѣдныхъ по закрытымъ благотворительнымъ учреждениямъ должно быть предоставлено главному управленію попечительствъ.

3. Предположенное устройство попечительствъ должно сдѣлать плодотворными и распоряженія правительственной власти относительно прекращенія нищенства. Изъ мѣръ противъ умноженія нищенства менѣе всего могутъ достигать цѣли разгонка нищихъ полиціей и выселеніе прибывающей въ города нищеты на мѣсто ея жительства. При полицейскихъ разгонкахъ нищихъ обыкновенно бываетъ такъ, что нищіе на время скроются, а затѣмъ опять появляются, или же и просто перебѣгутъ съ того мѣста, гдѣ завидятъ полицейскую власть, на другое, гдѣ появленіе таковой не предвидится. Да нельзя человека, которому есть нечего, заставить силой, чтобы онъ не просилъ куска хлѣба. Никакая принудительная мѣра сама по себѣ не можетъ прекратить нищенства уже и потому, что ему помогаетъ частная благотворительность, которую никакая физическая сила не способна уничтожить. Равно и водвореніе кочующей нищеты на мѣсто ея прежняго жительства не отвѣчаетъ своей собственной цѣли: въ силу этой мѣры приходится выселять бѣдность именно туда, откуда выгоняетъ ее голодъ. При устройствѣ приходскихъ

попечительствъ означенныя мѣры представляются излишними. Такъ какъ прямая задача приходскихъ попечительствъ помогать именно той бѣдности, которая еще не дошла до открытаго нищенства, то не мѣры выполненія этой задачи будутъ предупреждаемо и прекращаемо и самое развитіе нищенства. Съ другой стороны, и частная благотворительность, недерживающая разлітіе нищенства, естественно будетъ прекращаться по мѣрѣ того, какъ дѣйствующіе въ розницу частные благотворители будутъ входить въ составъ приходскаго попечительства. Сверхъ того, вочущая бѣдность, при повсемѣстномъ устройствѣ приходскихъ попечительствъ, будетъ уже невозможна именно потому, что каждый будетъ приходъ помогать своимъ бѣднымъ. Помимо означенныхъ мѣръ противъ нищенства, приходскія попечительства весьма могутъ быть полезны тѣмъ правительственнымъ распоряженіямъ, по которымъ такъ ли или иначе прирѣзывается нищета. Такъ какъ большинство нищихъ обращаетъ нищенство въ промыселъ и образуется изъ лицъ неспособныхъ къ труду по своей нравственной испорченности: то прямою мѣрою противъ нищенства должно быть устройство исправительныхъ заведеній. Существующія у насъ исправительныя заведенія не достигаютъ цѣли. Нищія отъ времени до времени забираются въ эти заведенія, но затѣмъ опять выпускаются на прежній промыселъ, такъ что вся процедура дѣятельности нашихъ исправительныхъ заведеній представляется какоюто безцѣльною игрою, никогда не оканчивающеюся сказкою про благо бына. Правда, исправительныхъ заведеній у насъ слишкомъ немного; но дѣло въ томъ, что сколько бы мы ихъ ни строили, въ нихъ всѣхъ нищихъ не помѣстишь, коль скоро не будутъ приняты мѣры предупрежденія и прекращающія нищенство. Отъ приходскихъ попечительствъ вмѣстѣ съ предупрежденіемъ и прекращеніемъ нищенства будетъ зависетьъ устройство исправительныхъ заведеній на рациональныхъ началахъ. Они могутъ отдѣлять дѣйствительно безпомощныхъ нищихъ отъ нищихъ промышленниковъ и первыкъ прирѣзывать въ существующихъ у насъ закрытыхъ благотворительныхъ учрежденіяхъ; послѣднихъ отсылать въ исправительныя заведенія. Въ этихъ заведеніяхъ нищія равно какъ и всѣ неспособныя къ труду по нравственной испорченности должны содержать сами себя и свои семейства до тѣхъ поръ,

пока не откроется возможность исправления. Наконец, самая лучшая правительственная мѣра противъ умноженія нищенства, это—взамѣнъ выселенія его на мѣсто прежняго жительства колонизація или переселеніе его изъ тѣхъ мѣстъ, гдѣ особенно сосредоточивается народонаселеніе, въ мѣста малозаселенныя. Эта мѣра представляется наиболѣе рациональною на томъ простомъ основаніи, что бѣдность развивается именно тамъ, гдѣ тѣсно жить, гдѣ при густотѣ народонаселенія становятся дороже средства жизни. У насъ же на Руси особенно въ южныхъ губерніяхъ недостаткомъ въ свободной и плодородной землѣ нѣтъ: поэтому выселеніе кочующаго нищенства и бѣдности влчашей жалкую жизнь въ городахъ и особенно столицахъ въ свободныя и плодородныя края Россіи представляется одною изъ самыхъ главныхъ мѣръ противъ увеличенія бѣдности. Но эта мѣра можетъ быть приведена въ исполненіе правительственною властью лишь тогда, когда широко разовьется дѣло приходскихъ попечительствъ, когда онѣ будутъ имѣть достаточныя средства для колонизаціи бѣдныхъ и когда чрезъ разслѣдованіе ими бѣдности ясно опредѣлится тотъ контингентъ бѣдности, который долженъ быть устроенъ на новыхъ свободныхъ мѣстахъ жительства.

ЧУДЕСА ХРИСТОВЫ *)

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЯ ПОНЯТІЯ.

I. Значеніе имени.

Всякое разсужденіе о вещи успѣшнѣе начинать изслѣдованіемъ имени или именъ, подъ которыми она извѣстна; такъ какъ имя схватываетъ и представляетъ отличительнѣйшіе признаки и внутреннѣйшія свойства вещи, выражаемой для насъ въ словѣ. Имя свидѣтельствуетъ о томъ, что общій здравый смыслъ человѣческій, находящій для себя выраженіе въ языкѣ, усматривалъ въ самой сущности предмета; а потому для изученія сего послѣдняго точкою отправленія должно служить изслѣдованіе объ имени или именахъ, ему принадлежащихъ. Въ настоящемъ случаѣ намъ предстоитъ разсмотрѣть не одно, а многія имена, ибо предположенный нами предметъ, будучи знаменателемъ во многихъ отношеніяхъ, называется разными именами, такъ какъ ни одно въ отдѣльности не исчерпываетъ всей области его понятія. Каждое изъ этихъ именъ воплощаетъ лишь часть существенныхъ, принадлежащихъ ему свойствъ, характеризуетъ его съ какой-либо одной изъ его сторонъ, а между тѣмъ не одно-стороннее, а всестороннее изслѣдованіе можетъ достаточно уяснить предметъ нашего разсужденія.

*) Переводъ сочиненія Тренча, архіеп. Дублинскаго.

Терминъ „чудеса“ имѣеть одинаковое значеніе и въ нашемъ разговорномъ языкѣ и въ языкѣ Писанія, въ которомъ однако они называются иногда „знаменіями“ (Матѣ. XXVI, 48), иногда „силами“ (Мар. VI, 14), иногда просто „дѣлами“ (Іоан. V, 36). Другія подобныя названія, въ разныхъ мѣстахъ встрѣчающіяся, легко подводятся подъ то или другое изъ вышеозначенныхъ и о каждомъ изъ нихъ не излишнимъ будетъ дать предварительное понятіе.

1) Повѣствуя о чудесахъ ¹⁾ Іисуса Христа и о томъ удивленіи, которое они производили въ свидѣтеляхъ, евангелисты переносятъ это удивленіе (Марк. II, 12; IV, 41; VI, 51; VII, 37; ср. Дѣян. III, 10, 11) на самое чудотвореніе, на вѣдѣнію сторону дѣла. Между тѣмъ нравственное значеніе чуда терялось бы совершенно, еслибы все дѣйствіе ограничивалось простымъ удивленіемъ или изумленіемъ, такъ; какъ подобное чувство возбуждается тысячею менѣ важныхъ причинъ. Въ самомъ дѣлѣ, весьма замѣчательно, и нельзя не признать за глубокую характеристику чудесъ Новаго Заветъа, то обстоятельство, какъ уже давно замѣтилъ Оригенъ ²⁾, что однимъ словомъ „чудеса“ [безъ присоединенія другаго дополнительнаго не называются ни разу чудеса Спасителя. Мы встрѣчаемъ „знаменія и чудеса“ (Дѣян. XIV, 3; Рим. XV, 19; Матѣ. XXIV, 24; Евр. II, 4), или просто „знаменія“ (Іоан. II, 11; Дѣян. VIII, 6; Апок. XIII, 13), или „силы“ (Марк. VI, 14; Дѣян. XIX, 11); но отдѣльно слово *чудеса* не встрѣчается ³⁾. „Чудо“

¹⁾ Τέρας, Θαύμα весьма близки по значенію. Послѣднее часто встрѣчается у греческихъ отцовъ, но въ Св. Писаніи ни разу; только однажды (Матѣ. XXI, 15) находимъ θαυμάσιον; часто употребляется θαυμάσιον въ значеніи впечатлѣнія, производимаго чудомъ (Матѣ. VIII, 27, IX, 8. 33; XV, 31 ест.). Παράδοξον (Παρα, praeter и δόξα, opinio) выражаетъ неожиданность чуда, а за тѣмъ изумленіе; часто находимъ въ греческомъ церковномъ языкѣ и однажды у Луки V, 26; Числ. XVI, 30.

²⁾ In Joh. tom. XIII, § 6. Godet. „Чудеса Іисуса не суть просто дивныя вещи, страшныя знаменія (τέρατα), поражающія воображеніе. Есть тѣсное отношеніе между чудотвореніями и тѣмъ, кто ихъ виновникъ. Это суть видныя эмблемы Дѣлателя и дѣланія, лучезарные образы вѣчнаго чуда, явленія Христова.

³⁾ Слова „чудо“, „диво“ не вполне выражаютъ понятіе *чуда* въ Писаніи и особенно въ Н. З. Въ нихъ содержится лишь второстепенное значеніе, слу-

не есть лишь нѣчто *дѣмое*, не есть просто изумительное событіе, свидѣтели котораго не могутъ его истолковать никакими известными имъ законами, а само по себѣ не имѣющее значенія и цѣли; оно имѣетъ цѣлю насильственно пробудить людей отъ животнаго сна, отъ чувственной ихъ жизни, и хотя оно непосредственно не говоритъ духу, но побуждаетъ его открыть свое мысленное око, внять духовному призыву, который къ нему обращенъ (Дѣян. XIV, 8—18).

2) Чудо не есть простое диво ⁴⁾; оно вмѣстѣ есть и *знаменіе*, перстъ, указующій на непосредственное дѣйствіе присущаго всемогущества Божія. Въ этомъ словѣ особенно выдается нравственная цѣль, которую *наименѣе* можно предполагать въ диковинныхъ случаяхъ. Чудеса суть знаменія и залогомъ чего-то высшаго и превосходящаго ихъ внѣшнее содержаніе (Ис. VII, 11; XXXVIII, 7) ⁵⁾. Они важны не столько сами по себѣ, сколько потому, что предвозвѣщаютъ о благодати, свидѣлствуютъ о силѣ дѣлателя или о его связи и соотношеніи съ высшимъ міромъ. Часто они служатъ печатью могущества того лица, которое ихъ совершаетъ. При содѣйствіи и подкрѣпленіи Господнемъ они сообщаютъ законность дѣйствіямъ, на основаніи которыхъ дѣлатель долженъ быть признанъ посланникомъ Божиимъ ⁶⁾. „Какимъ знаменіемъ докажешь ты“ (Іоан. II, 18), спрашивали іудеи Господа, требуя, чтобы Онъ доказалъ, что имѣетъ власть такъ поступать. Въ другой разъ говорятъ они: „хотѣ-

чайное впечатлѣніе, удивленіе или изумленіе производимое чудотвореніемъ, а не главная, болѣе глубокая мысль самаго дѣйствія. Лат. *miraculum* (собственно прилагательное отъ *miraculus*), нѣмецкое *Wunder* страдаютъ тѣмъ же недостаткомъ.

⁴⁾ Σημεῖον, знаменіе, предзнаменованіе, *signum*, *nota*, *documentum*: 1) вообще то, чѣмъ какая-либо вещь или лицо познается и отъ другихъ отличается; 2) *ostentum*, *portentum*, вещь необычайная, сверхъестественная. У ев. Іоанна употребляется въ смыслѣ „чуда III, 21; VII, 3; X, 41; и въ особенности VI, 26.

⁵⁾ Василій В. говоритъ: знаменіе есть видимое дѣйствіе, содержащее въ себѣ указаніе на нѣчто сокровенное и невидимое.

⁶⁾ Латин. *monstrum* слѣдуя Цицерону (*Div. I, 42*) отъ *monstro*, слѣдуя Фесту отъ *moneo* (*monstrum, velu monestrum, quod monet futurum*) хотя часто употребляется въ смыслѣ *teras* (*Nec dubiis ea signa dedit Tritonia monstris* Аен. II, 171; ср. VII, 8; 270), но ближе подходитъ къ σημεῖον.

лось бы намъ видѣть отъ Тебя знаменіе“ (Матѳ. XII, 38). У св. Матѳея (XVI, 1) читаемъ, что фарисеи и саддукеи, искушая Его, просили показать имъ „знаменіе съ неба“. Апостоль Павелъ говорить о себѣ, какъ объ имѣющемъ знаменіе апостола (2 Кор. XII, 12). Въ Ветхомъ Завѣтѣ, когда Богъ посылаетъ Моисея для освобожденія Израильтянъ, то Онъ вооружаетъ его двумя знаменіями. Онъ предупреждаетъ его, что Фараонъ потребуеъ отъ него знаменья или чуда въ подтвержденіе того, что онъ дѣйствительно посланникъ Божій и имѣетъ силу свидѣтельствовать о своемъ посольствѣ (Исх. VII, 9—10). Онъ далъ „знаменіе“ пророку, посланному Имъ для обличенія Героваоама въ идолопоклонствѣ (3 Цар. XIII, 3) ⁷⁾. Въ тоже время позволяемъ себѣ замѣтить, что „знаменіе“ не предполагаетъ необходимости чуда, хотя въ настоящемъ разсужденіи мы его принимаемъ въ этомъ послѣднемъ значеніи. Нерѣдко обыкновенная вещь можетъ быть „знаменіемъ“ или печатью истины какого-нибудь слова и заявленія, соединеннаго съ нимъ, такъ что когда знаменье оправдывается, тогда становится возможнымъ допустить въ немъ ручательство, что оправдается въ свое время и болѣе важный предметъ, съ которымъ оно соединено. Такъ Ангелы указываютъ пастырямъ, какъ на знаменье, что они найдутъ младенца „въ пеленахъ лежащаго въ ясляхъ“ (Лук. II, 12; ср. Исход. III, 12) ⁸⁾. Самуилъ извѣщаетъ Саула объ избраніи его на Израильское царство тремя „знаменіями“, изъ которыхъ только послѣднее сопровождается чѣмъ-то сверхъестественнымъ (Цар. X, 1—9). Смертію двухъ сыновей Илія пророкъ возвѣщаетъ ему, что его угроза оправдается (перв. Цар. II, 14; срав. Іер. XLIV, 29, 38). Богъ далъ Гедеону „знаменье“ его побѣды на полѣ Мадионитскомъ (Суд. VII, 9, 15) не сопровождаемое словомъ ⁹⁾ (Ср. трет. Цар.

⁷⁾ Иногда σημεῖον теряетъ свое специальное и высшее значеніе и употребляется вмѣсто τέρας. Иродъ хотѣлъ видѣть знаменіе совершенное Господомъ (Лук. XXIII, 8), но онъ ожидалъ не знаменія, проявляющаго присутствіе Бога, а чего-то изумительнаго, онъ ожидалъ дива въ низшемъ, простѣйшемъ смыслѣ τέρας или θαύμα.

⁸⁾ Virg. Aen. VIII, 42—45; 81—83.

⁹⁾ Слова τέρας и σημεῖον сопоставляются не только въ Н. З. (Дѣян. II, 22; IV, 30; 2 Кор. XII, 12; Іоан. IV, 48), но часто и въ В. З. (Исх. VII, 8, 9;

VII 2; 17—20). И такъ человѣку, при строгомъ убѣжденіи въ руководствѣ Божіемъ, можно то или другое событіе считать для себя знаменіемъ, тотъ или другой исходъ котораго принимать за Божеское внушеніе и указаніе, на что ему слѣдуетъ рѣшиться. Примѣры этого также не рѣдки въ Писаніи (Быт. XXIV, 14—21; Суд. VI, 36—40; 1 Цар. XIV, 8—13). Весьма замѣчательны „знаменія“, послѣдующія за оправданіемъ предзнаменованнаго ими, но которыя усиливаютъ увѣренность въ непосредственномъ содѣйствіи Промысла (Исх. III, 12; 4 Цар. XIX, 29).

3) Чудеса часто именуются „силами“ „великою силою“ т.-е. (Божіею ⁴⁰⁾ (Дѣян. IV, 33). Какъ въ словѣ чудо дѣйствіе перенесено на причину и даетъ ей названіе, такъ здѣсь причина сообщаетъ свое названіе дѣйствію ⁴¹⁾. Сила первоначально пребы-

XI, 9; Втор. IV, 34; VI, 23 и часто: Неем. IX, 10; Ис. VIII, 18; XX, 3; Дан. IV, 2; VI, 27; Пс. LXXXVII, 45 CIV, 27; СXXXIV, 9, а равно у свѣтскихъ греческихъ писателей (Polib. III, 112, 8; Aelian. V. N. XII, 57; Ioseph. Antiqq. XX, 8. 6; Phil. de vit. Moz. I, 16; Plutarch. Sept. Sap. Conv. III). Термины эти отчасти различаются такъ: *téras* болѣе, *σημεῖον* менѣе чудесное; *σημεῖον*—исцѣленіе больного; *téras*, чудесное прозрѣніе слѣпца или воскресеніе жертваго, Ammonius Cat. in Ioh. IV, 48: различіе недостаточное, хотя и часто встрѣчающееся у греческихъ отцовъ. См. Suicer Thea. sub v. *σημεῖον*. Также неудовлетворительно различаетъ эти синонимы и Оригенъ (in Rom. XV, 19). Основательнѣе то, что одно и тоже чудо съ одной стороны можетъ быть принято за *téras*, съ другой за *σημεῖον*, и часто оба термина относятся не къ различнымъ категоріямъ чудесъ, но къ различнымъ качествамъ одного и того же чуда. Такъ Fritzsche: Eandem rem diverse aestimata exprimunt⁴², а равно Lampe (Comm. in Ioh. v. l. p. 513). „Одни и тѣже чудеса могутъ называться знаменіями, поколику открываютъ что либо сокровенное или будущее, чудесами (*téрата*), поколику представляютъ собою нѣчто необычайное и изумляющее. Отсюда понятіе знаменія обширнѣе понятія чуда: всѣ чудеса суть знаменія, съ этою цѣлію по волѣ Божіей творимыя, для откровенія таинства служащія; но не всѣ знаменія суть чудеса, такъ какъ небесное (*ges coelestes*) часто проявляется естественными предметами. Ср. 2 Парал. XXXII, 24. 31) откуда явствуетъ, что *téras* 31 стиха выражается чрезъ *σημεῖον* въ 24-мъ.

⁴⁰⁾ Δυνάμεις, virtutes.

⁴¹⁾ Чудеса называются ἐδόξα „славная“ (Лук. XIII, 17), т.-е. дѣла, въ которыхъ высоко проявляется слава (δόξα, см. Иоан. II, 11; XI, 40) и которыя

ваетъ въ Божественномъ Посланиикъ (Дѣян. V. 8; X, 38; Рим. XV, 19), сила единая съ тою, которою Господь вооружилъ Богочеловѣка. Христосъ есть въ высшемъ значеніи та *великая Сила Божія* (Дѣян. VIII, 19), которую народъ безсмысленно приписывалъ волхву Симону; а этотъ богохульно допускалъ въ немъ такое заблужденіе (Дѣян. VIII, 10). Употребленіе перенесло тоже самое названіе „великой силы Божіей“ на дѣла ея производимыя, на проявленіе этой силы. Это и суть *силы многія* (Матѣ. VII, 22), *множайшія силы* (Матѣ. XI, 20; Мар. VI, 14; Лук. X, 13), а чаще *чудеса* (Дѣян. II, 22; XIX, 11; 1 Кор. XII, 10, 28; Гал. III, 5).

Эти три термина: *силы, чудеса, знаменія* трижды встрѣчаются вмѣстѣ (Дѣян. II, 22; 2 Кор. XII, 22; Фессал. II, 9), но не въ одномъ и томъ же порядкѣ. Они, какъ было замѣчено однихъ изъ нихъ, описательно выражаютъ разныя точки зрѣнія на одни и тѣже, а не двѣ различныя категоріи дѣйствій ¹²⁾. Слѣдующій примѣръ послужитъ лучшимъ тому объясненіемъ. Исцѣленіе разслабленнаго (Марк. II, 1—12) было чудомъ для свидѣтелей, которые этому дивились (изумлялись въ русск. пер.); это была *сила* по отношенію къ человѣку, который по слову Господа „всталъ, взялъ одръ свой и пошелъ“ передъ всѣми; а для сихъ послѣднихъ это было знаменіе, что посреди ихъ находился нѣкто высшій человѣка; это было въ связи съ высшимъ фактомъ, служа оному печатью и знаменіемъ (ср. 3 Цар. XIII, 3; 4 Цар. I, 10), дабы знали, что „власть имѣетъ Сынъ человѣческой на землѣ прощать грѣхи“ ¹³⁾ (Марк. II, 10).

побуждаютъ людей къ *прославленію* Его (Марк. II, 12); *μεγαλεία* (magnalia Лук. I, 49), творимыя всемогуществомъ Божиимъ.

¹²⁾ Братко и основательно опредѣленіе Пелта (Comm. in Thess. 179): Силы, знаменія и чудеса (*δυνάμεις, σημεῖα, τέρατα*) мало между собою различаются: *δύναμις* есть сила производить чудеса; *σημεῖα*, способствуютъ къ утверженію божественнаго ученія или посольства; *τέρατα* суть чудныя явленія (*portenta*), изумляющія и поражающія. Ср. Calvin 2 Коринѣян. XII, 12: знаменія такъ называются потому, что это не оутъ пустыя зрѣлища, а предназначены для назиданія человѣковъ. Силы (*potentiae, virtutes*) суть болѣе видныя обнаруженія божественнаго могущества, чѣмъ тѣ, которыя мы видимъ въ обыкновенномъ порядкѣ вещей.“

¹³⁾ Три Евангелиста соединяютъ съ этими именами слѣд. глаголы: *σημεῖα διδόναι* (Матѣ. XII, 39; XXIV, 24; Марк. VIII, 12), гораздо чаще *δυνάμεις ποιεῖν*

4) Особенно замѣчательнъ иной терминъ, употребляемый ев. Іоанномъ. Для него это просто *δύναμις* ⁴¹⁾ (V, 36; VII, 21; X, 26, 32, 38; XIV, 11, 12; XV, 24; ср. Матѳ. VI, 2), какъ будто чудесное было только естественной формой дѣланія для Того, въ комъ онъ видѣлъ полноту Божію. Ему, по свойству Своего высшаго существа, надлежало совершать дѣла, превосходящія силы человѣческія. Они служили периферією того круга, котораго Онъ былъ центромъ. Великое чудо есть воплощеніе; все прочее, такъ сказать, отсюда слѣдуетъ естественно. Ни мало неудивительно, что Тотъ, кто именуется „дивнымъ“ (Іс. 9, VI) „творить чудеса“. Чудесно было бы только то одно, еслибъ Онъ ихъ не творилъ ⁴²⁾. Солнце въ небесномъ пространствѣ само по себѣ чудесно, но вовсе неудивительно, что оно, будучи солнцемъ, распространяетъ свѣтъ и теплоту. Чудеса Господа суть плоды, которые божественное древо производитъ по роду своему и они могутъ быть названы въ смыслъ глубокой истины дѣлами Христа безъ дальнѣйшаго прибавленія или перифераза.

II. Чудеса и природа.

Чѣмъ, могутъ спросить, чудо отличается отъ событій, происходящихъ въ обыкновенномъ порядкѣ вещей? Природа равнымъ образомъ чудесна; и если постоянное возвращеніе явленій можетъ охладить личное къ нимъ удивленіе ⁴³⁾, тѣмъ не менѣе природа остается чудесной.

На этотъ вопросъ нѣкоторые отвѣчали, что если все чудесно;

(Матѳ. VII, 22; XIII, 58; Марк. IX, 39 и пр.). Ни то ни другое выраженіе не встрѣчается у ев. Іоанна, а постоянно *σημεῖα ποτεῖν*. (II, 11; III, 2; IV, 54 сет.), что не находится у другихъ евангелистовъ, но встрѣчается въ Дѣянїяхъ (VII, 36; XV, 12), и въ Апокалипсисѣ (XIII, 13). Однажды у Іоан. II, 12: *σημεῖα δεκνύειν*.

⁴¹⁾ Въ В. З. чудеса наз. Ἔργα Πс., XCIV, 9.

⁴²⁾ August. in Ev. Ioh. tract. XVII: „недивно что Богъ чудодѣствуетъ...! Мы должны болѣе радоваться и дивиться, что Господь нашъ Спаситель Иисусъ Христосъ содѣлался человекомъ, чѣмъ тому, что Богъ посреди людей творить чудеса“.

⁴³⁾ August. De Gen. ad Lit. XII, 18; De Civ. Dei XXI, 8, 8. Григорій В. Пом. XXVI in Evang. „Ежедневныя чудеса утратили для насъ свое значеніе отъ ихъ непрерывнаго повторенія.“ Ср. Cic. de Nat. D. II, 38; Lucret. 1027—1038.

если растущій влакъ, прозябающее сѣмя, восходъ солнечный суть дѣйствія сила, которыя мы ни объяснить, ни постигнуть не можемъ какъ и претвореніе воды въ вино, какъ исцѣленіе разслабленнаго однимъ словомъ и возвращеніе слѣпому зрѣнія однимъ прикосновеніемъ, то слѣдовательно нѣтъ ничего заслуживающаго по преимуществу названія чуда. Мы, можемъ сказать, не имѣемъ права въ великомъ и всеобъемлющемъ чудѣ природы, отовсюду насъ окружающей, разграничивать нѣкоторые факты произвольно и утверждать, что те или другое чудесно, а все прочее подчинено естественному порядку; намъ должно напротивъ условиться въ опредѣленномъ значеніи словъ и считать все или ничего не считать чудомъ. Но положеніе это, съ перваго взгляда кажущееся глубокомысленнымъ и истиннымъ, въ самомъ дѣлѣ поверхностно и ложно. Въ каждомъ явленіи и его дѣлѣхъ есть признаки, по которымъ можно различать собственно называемое нами чудомъ отъ прочихъ явленій, съ которыми его стараются смѣшивать и уничтожить. Различіе, по которому въ чудесахъ Богъ представляется непосредственно дѣйствующимъ, а въ другихъ явленіяхъ все совершается по представленнымъ отъ Него законамъ, не можетъ быть допущено, ибо оно утверждается на мертвомъ, механическомъ, несогласномъ съ истиною взглядѣ на вселенную. Часовщикъ дѣлаетъ часы и оставляетъ ихъ, корабль изъ рукъ своего строителя переходитъ въ распоряженіе плавателей; но міръ не есть любопытное произведеніе механизма, великій Зодчій міра есть его Вседержитель и не по временамъ лишь его обозрѣваетъ и починиваетъ, но, по изреченію Господа, „Отецъ Мой до нынѣ дѣлаетъ и Я дѣлаю“ (Іоан. V, 17); *Онъ все держитъ словомъ силы Своей* ¹¹⁾ (Евр. 3). Выраженіе

¹¹⁾ Августинъ: „Нѣкоторые думаютъ, что міръ сотворенъ только Богомъ, а все прочее совершается самимъ міромъ по Его указанію и закону. Это опровергается изреченіемъ Господа: Отецъ Мой донынѣ дѣлаетъ, и Я дѣлаю. Онъ не отступилъ подобно водчому, достроившему свой домъ, который остается и по удаленіи водчого, — съ прекращеніемъ на одинъ шагъ Богоуправленія міръ не можетъ стоять.“ Также Меланхтонъ in loc. de Creatione: „слабость человѣческая, хотя и помышляетъ о томъ, что міръ созданъ Богомъ, но воображаетъ затѣмъ, что какъ кораблестроитель предоставляетъ достроенный имъ корабль плавателямъ, такъ и Богъ отступаетъ отъ своего созданія,

„законы Бога“, „законы природы“ кажутся намъ обманчивыми и закрывающими отъ глазъ нашихъ болѣе глубокую дѣйствительность. Божескіе законы существуютъ только для насъ; это воля самого Бога ¹⁸⁾. Въ самомъ дѣлѣ эта воля, воля высшей премудрости и любви исключаетъ всякій произволъ; эта воля вполнѣ насъ обезпечиваетъ; изъ прошедшихъ ея проявленій мы можемъ заключать о будущихъ, и такимъ образомъ мы справедливо называемъ ее закономъ. Но во всякое время это есть воля; вслѣдствіе такъ-называемый нами законъ природы есть то самое, что мы изучили относительно Его воли въ особенной сферѣ ея дѣятельности. Итакъ, мы выразились бы неточно, говоря, что въ какомъ-либо чудѣ сильнѣе чѣмъ въ другомъ дѣйствуетъ Божія воля.

Но отрицая заключеніе, что если все чудесно, то и чудо, обыкновенно такъ-называемое, лишь въ такомъ же смыслѣ какъ и обыкновенные процессы природы, есть проявленіе присутствія власти и могущества Божія, мы не должны отрицать истину, содержащуюся въ этомъ положеніи. Все чудесно: сотворить человека есть, по меньшей мѣрѣ, столь же дивное дѣло какъ и воскресить умершаго. Сѣмя, плодящееся въ землѣ, столь же дивно, какъ и хлѣбъ, умножающійся въ рукахъ Господа. Чудо не болѣе проявляетъ могущество Божіе какъ и другіе, обыкновенные и постоянные процессы; но оно отличается по способу проявленія ¹⁹⁾. Тѣ суть глаголы Божій всѣхъ временъ, всему міру великія непрерывныя Его откровенія. „Ибо невидимое Его, вѣчная сила Его и Божество отъ созданія міра чрезъ разсматриваніе твореній видимы (Рим. I, 20). Но изъ того самаго обстоятельства, что природа гласитъ во всѣ времена лю-

и твари сами собою управляютъ; при такой мысли душа погружается во мракъ сомнѣнія“.

¹⁸⁾ August. De civ. Dei XVII, 8; Dei voluntas natura rerum est.

¹⁹⁾ August. Serm. CCXLII, 1: „Въ плотскомъ человѣкѣ разумніе подчиняется чувственному созерцанію. Люди тому вѣрятъ, что они обыкновенно видятъ, а тому, чего обыкновенно не видятъ, не вѣрятъ. Болѣе чудесно ежедневное рожденіе на свѣтъ столь многихъ людей, которыхъ прежде не было, чѣмъ воскресеніе изъ мертвыхъ немногихъ, которые были, а между тѣмъ, эти чудеса не постигнуты разумніемъ, а отъ частаго повторенія перестали казаться чудесами. Ср. Григ. В. Moral. VI, 15.

дать всѣхъ вѣковъ, всѣхъ странъ, слѣдуетъ, что эта самая общность, это непрестанное повтореніе ея перестаетъ быть внѣшнымъ для нашего слуха. Нельзя сказать, чтобы голосъ ея относился ближе къ одному человѣку, чѣмъ къ другому, подтверждалъ слово одного болѣе другихъ, возбуждалъ сознание въ однихъ сильнѣе, чѣмъ во всякомъ другомъ человѣкѣ; но при всемъ томъ, будучи внѣтенъ для однихъ, онъ теряетъ свою силу и значеніе для другихъ. Чудо, напротивъ, произведенное передъ нѣкоторыми лицами, призывающее ихъ въ усиленному вниманію, есть глаголъ, обращенный къ нимъ въ особенности. Слѣдовательно тогда въ природѣ слышится голосъ, говорящій непосредственно нѣкоторымъ среди множества. Очевидно, что Богъ такимъ образомъ вразумляетъ ихъ особеннымъ словомъ и посольствомъ²⁰⁾. Особенности таинственныя причины, а не тѣ, которыя мы привнаемъ дѣйствующими всюду и всегда, принадлежать къ существеннымъ свойствамъ чуда: чудеса, это суть силы Божіи, а не дѣйствующія постоянно, силы рѣдко или еще никогда прежде не являвшіяся. Непрерывная божественная дѣятельность, по временамъ таящаяся подъ покровомъ таинъ-называемыхъ божественныхъ законовъ, отрывается въ чудесахъ, выступаетъ предъ нами и дѣйствующая рука разоблачается. Сверхъ обыкновенныхъ²¹⁾ естественныхъ явленій, мы видимъ силы высшія (высшія, не по своему происхожденію изъ какого-либо высшаго источника, но по стремленію къ высшимъ дѣлѣмъ), которыя останавливаютъ на себѣ наше вниманіе, дѣлаются ощутительными при непосредственномъ исхожденіи отъ своего источника.

Если, по самой своей сущности, чудо должно быть „новая вещь“, то чрезъ это не отрицается, что естественные предметы становятся для насъ чудесными по своей благовременности и цѣлесообразности. Правда, все вполне объясняемое естественными и историческими причинами конечно не есть чудо въ

²⁰⁾ Все это назидательно представлено въ большемъ догматическомъ сочиненіи Августина De Trinit. III, 5.

²¹⁾ Не *contra naturam*, но *praeter naturam*, и *supra naturam* Mill Logic. Vol. II, p. 187: „Чудо не есть противорѣчіе между причиною и дѣйствіемъ. Это есть новое дѣйствіе, для произведенія котораго предполагается новая причина“.

собственномъ смыслѣ слова; но въ то же время персть Божія такъ ясно можетъ быть въ нихъ видимъ, такъ явно совпадаютъ въ нихъ разнородныя причины для единой цѣли, такіе происходятъ кризисы въ жизни людей и въ домостроительствѣ царства Божія, такое разительное соотношеніе съ великимъ дѣломъ искупленія, что и при совершенномъ объясненіи дѣйствія естественными причинами, мы имѣемъ полное право признавать его чудеснымъ и приписывать особенному Промыслу, не считая однако абсолютнымъ чудомъ; говоримъ абсолютно, такъ какъ были извѣстны причины совершенно способныя оное произвести, а при такихъ условіяхъ было бы суевѣрно прибѣгать къ другимъ причинамъ или искать разьединенія между причинами и фактами. Естественное такимъ образомъ можетъ возвышаться до чудеснаго по времени, въ которое совершается, по цѣлямъ, достиженію которыхъ способствуетъ. Это есть чудо субъективное, чудо для насъ; а не объективное, не само по себѣ чудесное.

Многія египетскія казни были естественными бѣдствіями страны ²²⁾,—бѣдствія эти только возникали ускореннѣе, разрушительнѣе обыкновеннаго дѣйствовали. Само по себѣ не было чудесно, что роями мухъ наполнились дома Египтянъ, что саранча опустошила ихъ поля, еела, что эмизоотія истребила ихъ стада. Ни одно изъ этихъ посѣщеній не было неизвѣстно жителямъ страны. Но сила этихъ всѣхъ бѣдствій вмѣстѣ, страшное послѣдованіе однихъ за другими, ихъ совпаденіе съ предварительными угрозами Моисея, съ искушеніемъ, постигнувшимъ Фараона, съ избавленіемъ Израиля, которое они ускорили, порядокъ ихъ приближенія и удаленія: все это даетъ намъ право назвать ихъ египетскими чудесами и знаменіями, согласно и съ языкомъ Писаній (Второз. IV, 34; Пс. LXXVII, 43; Дѣян. VII, 36).

Нѣтъ абсолютнаго чуда въ томъ, что стиръ найденъ былъ во рту рыбы (Мате. XIII, 27), или что левъ растерзалъ встрѣтившагося ему человѣка (3 Цар. XIII, 24) или что случилась гроза въ необыкновенное время года (1 Цар. XII, 16—19). При всемъ томъ обстоятельства эти такъ приспособлялись къ ут-

²²⁾ Hengstenberg, die Bücher Mose's u. Aegypten, p. 93—129.

верженію вѣры, къ наказанію непокорности, къ пробужденію раскаянія; такъ могли служить къ высшимъ цѣлямъ нравственнаго богоуправленія, что мы рѣшительно вносимъ ихъ въ списокъ чудесъ, не стараясь прибѣгать къ разграниченію между абсолютнымъ и провиденціальнымъ чудомъ²³⁾. Въ особенности принадлежитъ имъ это право, когда въ каждомъ изъ вышеприведенныхъ примѣровъ конечный исходъ запечатлѣваетъ собою предшествовавшіе божественные глаголы; ибо такимъ образомъ какъ пророчества, какъ чудеса *предѣльных* они достойны такъ называться, не будучи чудесами Его всемогущества. О нихъ по истинѣ можно болѣе чѣмъ о другихъ сказать, что они существуютъ лишь для религіознаго настроенія человѣка, вѣрящаго богоуправленію, соединенному не только со всемогуществомъ, но съ мудрымъ промышленіемъ, праведностію и любовію; для такого человѣка это суть высокія *тамени* дѣланія и присутствія Божія. Въ случаѣ болѣе абсолютнаго чуда возможно иногда вынудить у нечестивца, какъ нѣкогда у египетскихъ волхвовъ, невольное признаніе „это перстъ Божій“ (Исх. VIII, 19); но это въ знаменіяхъ почти невозможно, такъ какъ легко прибѣгнуть къ естественному объясненію, далѣе котораго, не смотря ни на какіе доводы, его разсужденіе не простирается.

Но если такимъ образомъ чудо *не* въ природѣ вещей, то оно въ то же время не есть противоестественно. Нельзя допустить общепринятаго способа выраженія, что чудеса нарушаютъ законы природы. Они внѣ природы, они выше ея законовъ, но они ей не противорѣчатъ²⁴⁾. Нельзя утверждать, что это различіе напрасно; всѣ нападки Спинозы на чуде-

²³⁾ Попытка объяснить чудеса нашего Господа случайнымъ совпаденіемъ обстоятельствъ сама себѣ противорѣчатъ. Это послѣднее можно допустить въ одномъ или въ двухъ случаяхъ: но чтобы такое удачное совпаденіе повторилось при каждомъ случаѣ, это немисленно для человѣка, сколько-нибудь знакомаго съ теоріей вѣроятности, это не освобожденіе исторіи отъ ея чудеснаго элемента, а примѣнъ одного на чудесахъ основаннаго на другой. Если же допустить, что это былъ не простой случай, то что мы должны заключать о свойствахъ Того, Кто такимъ образомъ служилъ страждущему человечеству?

²⁴⁾ Нельзя согласиться съ однимъ новымъ католическимъ догматикомъ, весьма вліятельнымъ, который, простирая до крайней чрезмѣрности номина-

са ²⁵⁾ основываются, какъ мы увидимъ, на выгодѣ, которую онъ умѣлъ воспользоваться при ошибочной постановкѣ истины; при правильной же ея постановкѣ они не имѣютъ значенія. Чудо не есть и не можетъ быть ничто *нестественное*, ибо неестественное, притивное порядку, само по себѣ—антирелигиозно, и никакъ неприменимо къ дѣланію Божію, составляющему предметъ настоящаго разсужденія. Истинная идея міра, какъ о томъ свидѣтельствуетъ не одно только имя ему присвоенное, есть идея порядка, и то, что служить къ осуществленію этой идеи, или утраченной, едва ли можетъ быть безпорядкомъ. Напротивъ того, истинное чудо есть высшая и чистѣйшая природа; оно нисходитъ изъ міра невозмутимаго, совершеннѣйшаго согласія въ нашъ дольний міръ, разъединяемый и возмущаемый столь многими противорѣчіями, и возвращаетъ оный хотя на одинъ *пророческій* таинственный моментъ къ гармоніи міра высшаго ²⁶⁾.

лиамъ, отрицаетъ то, что чудо нарушаетъ или можетъ нарушать законы природы, такъ какъ для нея, по его мнѣнію, дѣйствительно нѣтъ такихъ законовъ и для Бога въ дѣлахъ ви́шняго міра нѣтъ никакихъ положительныхъ и непремѣнныхъ правилъ (Pergone, Praelect. theol. vol. I. p. 47. Богъ не правитъ родами или видами, такъ какъ какъ это суть отвлеченныя идеи, но онъ управляетъ недѣлимыми, которыя одни только реальны, притомъ Онъ управляетъ не на основаніи универсальныхъ законовъ, которые равнымъ образомъ существуютъ только въ нашемъ понятіи, а по своей особенной волѣ правитъ отдѣльными недѣлимыми. Крайности встрѣчаются: отрицающій всякій законъ, онъ также доказываетъ невозможность чуда какъ и тѣ, которые утверждаютъ, что законъ абсолютно непреложенъ.

²⁵⁾ Tract. Theol. Pol. VI de Miraculis.

²⁶⁾ August. Con. Faust. LVI, 3. „Не безъ основанія говорятъ, что Богъ дѣйствуетъ вопреки природѣ, когда совершаемое Имъ противорѣчитъ извѣстному намъ обыкновенному естественному порядку вещей, такъ какъ это мы и называемъ природой, и нарушеніе этого порядка чудомъ (*magnalia v. mirabilia*). Но противъ онаго высшаго закона природы, непостижимаго для нечестивыхъ или нетвердыхъ въ разумѣніи, столь же мало Богъ творитъ, какъ и противъ самого Себя. Ср. XXVI, 3. Богъ, творецъ и строгитель всѣхъ натуръ, ничего противнаго натурѣ не дѣлаетъ; ибо всякой вещи свойственно то, что дѣлаетъ распорядитель всякой мѣры, числа и порядка. Ср. XXIX, 2; de Civ. Dei XXI, 8. Соображенія великихъ мыслителей XIII вѣка, относящіяся къ чудесамъ преимущественно въ этомъ отношеніи, удовлетворительно представлены Неандромъ. Kirch. Gesch. pp. 210—225.

Испѣленіе разслабленнаго никакъ не можетъ считаться противнымъ природѣ въ виду того, что болѣзнь, отъ которой онъ излѣчился, противорѣчила истинной природѣ человѣка, въ виду того что нормальна не болѣзнь, а здоровье. Испѣленіе есть возстановленіе первоначальнаго порядка. Чудо являетъ намъ не нарушеніе закона, а нейтрализацію низшаго закона, прекращеніе его власти, хотя и временное, сильнѣйшимъ закономъ. Отсюда обильные аналогическіе примѣры открываются во все времена предъ нашими глазами. Въ мірѣ, окрестъ себя, непрестанно видимъ ограниченіе низшихъ законовъ—высшими: механическихъ—динамическими; химическихъ—жизненными; физическихъ—нравственными; но гдѣ низшій законъ уступаетъ высшему, тамъ мы не имѣемъ права говорить, что произошло нарушеніе закона, или что совершилось нѣчто противное природѣ; скорѣе мы признаемъ, что законъ большей свободы поглощаетъ законъ меньшей. Когда Спиноза утверждалъ, что въ природѣ ничего не можетъ случиться противодѣйствующаго ей всемірнымъ законамъ, онъ ясно видѣлъ, что даже этимъ онъ не исключалъ и чуда, и дабы усилить исключеніе, прибавилъ: „или что не слѣдовало бы изъ этихъ законовъ“. Но опытъ насъ научаетъ, что эти міровыя силы, нами наблюдаемыя, не могутъ произвести такихъ дѣйствій. Откуда же мы осмѣливаемся заключать, что поелику все намъ извѣстное ихъ не производитъ, то и не существуетъ ничего, что бы ихъ производило? Они выступаютъ за предѣлы *нашего* естества, но изъ того не слѣдуетъ, что они внѣ законовъ *всего* естества. Еслибы животныя обладали рефлексіей, то человѣкъ показался бы для нихъ чудомъ, какимъ кажутся для насъ ангелы, и такимъ же сверхъестественнымъ явленіемъ оказались бы самыя животныя для низшихъ существъ органической жизни. Комета представляется чудомъ въ нашей солнечной системѣ, т.-е. она не подчиняется законамъ нашей системы, и на основаніи ихъ необъяснима, но есть высшій и обширнѣйшій законъ небесъ, вполнѣ или не вполнѣ открытый, по которому движеніе кометъ также точно опредѣлено какъ и движеніе планетъ, находящихся въ непосредственномъ соотношеніи къ нашему солнцу. Когда я подымаю свою руку, тогда законъ тяготѣнія относительно моей руки не отри-

цается и не уничтожается; онъ по прежнему силенъ, но его задерживаетъ высшій законъ моей воли. Химическій законъ, дѣйствующій вслѣдствіе смерти на животныя части, не уничтожается, когда помощію другихъ веществъ, напр. соли, задерживается разложеніе. Законъ грѣха въ возрожденномъ человѣкѣ непрестанно ограничивается закономъ духа; между тѣмъ хотя онъ и не дѣйствуетъ постоянно въ его членахъ, такъ какъ сильнѣйшій законъ проникъ его и ограничилъ, но онъ имъ присущъ и готовъ проявить свое вліяніе, лишь только тотъ высшій законъ останавливается въ своемъ дѣйствіи. То, что совершается въ каждомъ изъ этихъ случаевъ, можетъ противорѣчить частному, такъ-сказать изолированному закону, отрѣшенному отъ совокупности законовъ, коихъ онъ составляетъ только одну часть. Но никакой законъ не дѣйствуетъ одиночно, не состоитъ въ борьбѣ, а скорѣе въ совершенной гармоніи съ системою законовъ; ибо есть законъ для этихъ законовъ—тотъ, что гдѣ двѣ силы ставиваются, тамъ слабѣйшая уступаетъ мѣсто сильнѣйшей,—низшая высшей *⁷⁾). Въ чудесахъ нашъ міръ приводится въ систему высшаго порядка вещей; въ немъ дѣйствуютъ тогда не законы его падшаго состоянія, а законы сильнѣйшаго порядка и высшаго совершенства; и они-то даютъ себя чувствовать, проявляютъ свое господство, по праву имъ принадлежащее. Простое объясненіе, заимствованное изъ церковнаго устава, можетъ служить къ большей очевидности *⁸⁾). По церковнымъ правиламъ

*⁷⁾ Авторъ Премудрости Соломона (XIX) представляетъ замѣчательное описаніе, какъ при переходѣ чрезъ Черное море всѣ явленія измѣнились и преобразовались (ή κτίσις πάλιν ἀνωθεν διαπορέστο) и какъ бы споспѣшествовали намѣренію Божію избавить свой народъ и покарать враговъ его. (Ср. XI, 16. 17); равно Sedulius Carm. Pasch. I, 85.

Subditur omnis
Imperiis natura tuis; ritumque soluto
Transit in adversas jussu dominante figuras.

*⁸⁾ Martensen Christl. Dogmatik § 17: Совпаденіе естественнаго съ сверхъестественнымъ содержится въ телеологическомъ назначеніи природы для царства Божія и въ данной чрезъ то восприимчивости и образовательной способности природы для сверхъестественной творческой дѣятельности. „Все

ность отмѣняется въ нѣкоторые праздничные дни; это не только нельзя считать нарушеніемъ установленнаго порядка, а скорѣе разумною предусмотрительностію, съ которою отцы церкви дали предпочтеніе дню общественнаго торжества предъ днемъ сокрушенія.

Въ такомъ же отношеніи къ физическимъ законамъ міра находятся бывшія чудеса и тѣ, которыя имѣютъ быть съ нашимъ смертнымъ тѣломъ и матеріальнымъ міромъ. О могущихъ произойти перемѣнахъ въ томъ и другомъ мы не должны говорить какъ о нарушеніи законовъ. Въ воскресеніи мертвыхъ нельзя видѣть ничего противнаго природѣ, ничего неестественнаго, хотя ни одна изъ силъ нынѣ дѣйствующихъ на наши тѣла неспособна произвестъ въ насъ такого дѣйствія; это возможно лишь для

это превосходное мѣсто по своей обширности не можетъ быть приведено. У Августина, который часто предугадываетъ соображенія позднѣйшихъ мыслителей, находимъ для настоящаго случая рассужденіе о томъ, что Богъ древнимъ твореніемъ не только не исключилъ возможности новаго, но скорѣе открылъ для него поприще. Такъ De Gen. ad Lit. X, 17: Элементы этого тѣлеснаго міра имѣютъ свою опредѣленную силу и качество по которымъ для чего либо каждый способенъ или неспособенъ, что-либо изъ него можетъ или не можетъ произойти. Но надъ этимъ естественнымъ ходомъ и порядкомъ вещей Творецъ возвышается принадлежащимъ Ему могуществомъ дѣлать изъ нихъ нѣчто иное, отличающееся отъ ихъ такъ сказать сѣменныхъ (первоначальныхъ, *seminales rationes*) условій, но впрочемъ не такое, чего онъ въ нихъ не заключилъ что бы и Имъ самимъ не могло быть произведено. Онъ всемогущъ не по роковой потенціи, а по своей мудрости и то во всякой вещи благовременно совершаетъ, возможность чего Имъ изъ начала предусмотрено. Итакъ порядокъ вещей, по которому одинъ злакъ такъ растетъ, другой иначе, одинъ возрастъ способенъ къ рожденію, другой не способенъ; человекъ имѣетъ даръ слова, скотъ не имѣетъ: таковые и тому подобные уставы принадлежатъ Богу, но дарованы Имъ тварямъ и симъ послѣднимъ прирождены. Но если дерево, срубленное, сухое, отесанное, безъ корня, безъ воды и земли, внезапно разцвѣло и дало плодъ, если отъ юности неплодная женщина родила въ старости, если говорила ослица и пр. тому подобное, то Онъ даровалъ это сотвореннымъ Имъ натурамъ, чтобъ и это отъ нихъ могло происходить (и Онъ изъ нихъ не сдѣлалъ бы того; чего Онъ самъ предопредѣлялъ невозможность, такъ какъ Онъ не болѣе Самого Себя всемогущъ), но эту силу далъ Онъ имъ инымъ образомъ, не въ естественномъ ходѣ вещей, но въ томъ, что въ самомъ естественіи натура ихъ подчинена волѣ могущественнѣйшей“.

силы еще не проявившейся, для силы, пребывающей во власти Бога. Такъ будущее великое преставленіе видимаго міра, изъ котораго произойдетъ новое небо и новая земля („возрожденіе“, Мате. XIX, 18) далеко превзойдетъ всѣ міровыя силы, нынѣ дѣйствующія (хотя и теперь можно допустить нѣкоторое къ тому предрасположеніе и необычайные признаки), но это такъ связано съ истинною идеей о мірѣ, теперь столь не совершенно осуществленною, что когда это произойдетъ, тогда только наступитъ истиннѣйшій порядокъ вещей, тогда только совершеннѣйшая природа будетъ торжествовать свое рожденіе. По выраженію Жанъ Поля, чудеса земли суть законы неба :^{*)}

Итакъ чудеса не противорѣчатъ природѣ, хотя и не заключаются въ ея предѣлахъ; это не суть нарушенія ея обыкновенной и всеневной дѣятельности, а скорѣе, съ точки зрѣнія болѣе правильной, они внушаютъ къ ней уваженіе, они свидѣтельствуютъ о томъ же источникѣ своего начального происхожденія. Христосъ, словомъ Своимъ исцѣляющій больного чело-вѣка, фактически является властителемъ цѣлительныхъ силъ,

^{*)} Aquinas Sum. Theol. par I, qu. 105. art. 6: „Отъ всякой причины истекаетъ порядокъ зависящихъ дѣйствій, такъ какъ всякая причина имѣетъ основаніемъ принципъ. А посему отъ умноженія причинъ умножаются и порядки, кои одинъ другимъ условливаются, равно какъ и причина условливается причиною. Отсюда высшая причина не зависитъ отъ порядка низшей причины, а наоборотъ. Это объясняется примѣромъ въ дѣлахъ человѣческихъ. Отъ отца семейства зависитъ порядокъ въ его домѣ, зависящій отъ городского порядка, истекающаго отъ градоправителя; а этотъ состоитъ въ зависимости отъ распоряженій царя, управляющаго цѣлымъ царствомъ. Итакъ, если разсматривать порядокъ вещей въ его зависимости отъ первичной причины, то Богъ не можетъ дѣлать вопреки порядку. Если же бы Онъ такъ дѣлалъ, то поступилъ бы вопреки своему всевѣдѣнію, вопреки своей волѣ или вопреки благости. Если же разсматривать порядокъ вещей по зависимости отъ какой-либо изъ второстепенныхъ причинъ, то Богъ можетъ дѣлать помимо (praeter) порядка вещей, ибо Онъ отъ порядка вторичныхъ причинъ не зависитъ, а напротивъ этотъ порядокъ Ему подчиненъ какъ отъ Него произтекающій, не по естественной необходимости, но по свободѣ воли, такъ какъ Онъ могъ установить и иной порядокъ вещей“. Послѣ долгаго разсужденія въ своемъ сочиненіи *Con. Gentiles*, онъ такъ опредѣляетъ чудеса (II, 102): „Собственно чудесами должно называть тѣ дѣйствія, которыя совершаются по Божеской волѣ, помимо обыкновеннаго порядка вещей.“

когда-либо простиравших свое благотворное влияние на тѣла человѣческія, какъ бы говорящимъ: „Я вамъ указываю на фактъ, который вы всегда теряете изъ виду, что во Мнѣ источникъ силы, изливающейся въ тысячѣ постепенныхъ исцѣленій. Теперь одно Мое слово возвращаетъ человѣку совершенное здоровье“. Этими словами Онъ не отрѣшаетъ отъ Себя прочія болѣе постепенныя врачеванія, но связываетъ эти послѣднія съ первыми ²⁰⁾. Такъ, умножая хлѣбы, претворяя воду въ вино, не говоритъ ли Онъ: „не иной кто, но Я, въ сіяніи солнечномъ и дождѣ, въ сѣніи и жатвѣ, даю пищу человѣку; и вы узнаете то, что вы неблагоприятно предаете забвенію, вы должны узнать, будучи разѣ или два свидѣтелями, если же не прямыми свидѣтелями, то непрестанно внимая слухомъ своимъ, что сущность вещей въ Моей власти: хлѣбъ растетъ въ Моихъ рукахъ; вода, всасываемая виноградною лозою, постепенно претворяясь въ сокъ винограднаго плода, не извлекаемая изъ него давленіемъ, а непосредственно по слову Моему превращается въ вино. Дѣти вѣка сего приносятъ жертву сѣтямъ и сожигаютъ благовопія орудіямъ рыбной ловли, но Я, мгновенно дающій вамъ уловъ рыбы, для котораго вы долго, напрасно трудились, напоминаю о Томъ, кто указываетъ имъ путь въ океанѣ, кто допускаетъ васъ долго и напрасно трудиться, или вѣнчаетъ труды ваши богатою и неожиданною морскою жатвою“. Даже единственное, носящее на себѣ отпечатокъ суровости, чудо надъ изсохшею смоковницею, имѣетъ то же значеніе, ибо въ немъ милосердый Господь говоритъ: „бичъ, которымъ Я наказую ваши грѣхи и вызываю васъ къ покаянію, или не достигаетъ своей цѣли совѣтъ, или неоднократно долженъ быть повторяемъ главнымъ образомъ потому, что вы видите въ нихъ лишь несчастные случаи слѣпой природы; но Я покажу вамъ, что никто какъ Я посылаю на землю проклятія и удары, карающіе грѣхи человѣческіе“.

²⁰⁾ Bernard Connors *Evangelium Medici, seu Medicina Mystica*. Lond. 1697. Авторъ навлекъ на себя нареканіе въ невѣріи (см. *Biographie universelle*, подъ его именемъ). Интересный о немъ отчетъ по настоящему предмету находится въ статьѣ Дистеля, *Bibel und Naturkunde*, см. *Theol. Stud. u. Krit.* 1866 p. 493 sqq.

И мы ясно понимаемъ, какъ это все необходимо ²¹⁾. Ибо съ одной стороны обыкновенный порядокъ вещей повѣдаетъ славу Божію (Пс. XVIII, 1—6), съ другой стороны, онъ можетъ сокрыть эту славу отъ глазъ нашихъ; если онъ долженъ постоянно напоминать намъ о Немъ, то есть опасность, что онъ приведетъ насъ къ забвенію Его и тогда окружающій міръ будетъ— не какъ прозрачный медіумъ, чрезъ который мы Его созерцаемъ, а какъ густая, непроницаемая завѣса, скрывающая Его отъ нашихъ глазъ. „Въ каждомъ чудѣ, говоритъ Доннъ, слышится глухой упрекъ природы, молчаливое порицаніе тѣмъ, кто ищетъ или требуетъ чудесъ“. Еслибъ они имѣли одну только цѣль свидѣтельствовать о свободѣ Бога и проявить Его волю хотя зримую въ природѣ, но простирающуюся далѣе ея предѣловъ, еслибы чрезъ это порывалось одно звѣно цѣпи, связующей причины и дѣйствія, которую бы мы въ противномъ случаѣ принимали за самого Бога, за желѣзную цѣпь неумолимой необходимости, равно сковывающую небо также какъ и землю, и тогда они служили бы къ великой цѣли и не происходили бы напрасно. Но они служатъ для другихъ цѣлей, еще болѣе близкихъ къ спасенію человѣка, и къ разсмотрѣнію этихъ-то цѣлей мы теперь приступаемъ.

(Продолженіе будетъ).

²¹⁾ August. Enar. in Ps. CX, 14.

ИЗЪ ЧТЕНІЙ ПО ФИЛОСОФІИ РЕЛИГІИ.

П о л и т е и з м ъ *).

Общій недостатокъ тѣхъ теорій мнѳологіи, которыя мы до сихъ поръ разсматривали, состоятъ въ томъ, что каждая изъ нихъ одностороннимъ образомъ возвышала и обобщала одинъ какой-либо изъ несущественныхъ элементовъ мнѳологіи, или историческій или физическій или художественный, забывая о главномъ и существенномъ—религіозномъ. Что каждый изъ указанныхъ элементовъ находится въ мнѳологіи, это конечно несомнѣнно, иначе не могли бы образоваться и тѣ теоріи мнѳовъ, о которыхъ мы говорили. Несмотря на свою односторонность эти теоріи исходили изъ дѣйствительныхъ находящихся въ мнѳологіи данныхъ и эти данныя только и могли сробщить имъ видъ кажущейся вѣроподобности. Но что эти элементы несмотря на то, что составляютъ иногда замѣтную выдающуюся черту отдѣльныхъ мнѳовъ, вовсе не главное въ мнѳологіи, яснымъ свидѣтельствомъ служить уже то одно, что вѣровавшіе въ ея истину послѣдователи политеизма никогда и не подозрѣвали въ ней того содержанія, какое подкладывали подъ нее повдѣйшіе критически относившіеся въ ней ученые. Эти ученые готовы были видѣть въ мнѳологіи какое угодно содержаніе кромѣ ре-

*) См. Прав. Обзор. март. кн. текущего года.

лигіознаго, тогда какъ послѣдователи политеизма не думали видѣть въ ней ничего кромѣ религіознаго содержанія. Они видѣли въ богахъ и въ исторіи о нихъ именно только боговъ и ихъ исторію, а если нѣкоторые изъ нихъ въ позднѣйшее время и искали за обыкновенными мифическими сказаніями какого-либо болѣе глубокаго и таинственнаго смысла, то этотъ смыслъ все-таки былъ религіозный. Такъ-называемыя мистеріи Грековъ предлагали не какое-либо историческое или физическое толкованіе народныхъ вѣрованій, но религіозныя же истины и религіозные обряды, которые учредителямъ этихъ мистерій казались болѣе глубокими и болѣе спасительными, чѣмъ обыкновенныя вѣрованія и обряды. Тогда какъ по мнѣнію нѣкоторыхъ ученыхъ (напр. Германа) религіозное пониманіе мифологіи есть не первоначальное, а позднѣйшее, которое не имѣлось въ виду у первыхъ виновниковъ ея и было искаженіемъ первоначальнаго смысла ея историческаго, физическаго и т. п., дѣйствительная исторія религіи ничего не знаетъ о такомъ мнимо первоначальномъ смыслѣ мифическихъ сказаній; напротивъ свидѣтельствуемъ, что попытки найти въ мифахъ какой-либо иной смыслъ кромѣ религіознаго принадлежать уже къ позднѣйшимъ эпохамъ начинающагося недовѣрія къ непосредственной истинѣ религіозныхъ сказаній и начинающейся рефлексіи и скептицизма.

То могущественное вліяніе, какое имѣла мифологія на нравственную жизнь, несомнѣнно указываетъ на существенно религіозный ея характеръ. Мифологія для языческаго народа есть его религія; для него она не игра фантазіи, не опоэтизированная исторія, не аллегорическая физика, но дѣло первостепеннаго жизненнаго интереса; она могущественно владѣетъ умами и сердца-ми. Аллегорическимъ философамъ о природѣ, поэтическимъ фикціямъ не стануть создавать алтарей и храмовъ; имъ не стануть молиться и приносить жертвъ. Все это возможно и понятно только при томъ предположеніи, что мифологія не есть чистый вымыселъ или вымыселъ смѣшанный съ дѣйствительными фактами исторіи и физики, но заключаетъ въ себѣ нѣкоторую высшую истину, хотя и завитую въ ткань чувственныхъ образовъ фантазіи, а эта высшая истина можетъ быть только религіозною.

Итакъ содержаніе мифологіи есть религіозное. Въ чемъ же теперь можетъ состоять это содержаніе и какъ открыть его подѣ

пестрою и столь фантастическою тканью многообразных мифовъ? Вотъ вопросъ, рѣшеніе котораго можетъ быть неодинаково, несмотря на вѣрное общее признаніе истиннаго характера мифологіи.

Религія есть взаимоотношеніе между Богомъ и человѣкомъ. Реальное содержаніе религіи есть слѣдствіе живаго дѣйствованія Божества на духъ человѣка; самый актъ этого дѣйствованія мы можемъ назвать божественнымъ откровеніемъ въ обширномъ значеніи этого слова, а то содержаніе религіи, которое производится этими актами, откровеннымъ ученіемъ. Форма религіи, въ частности форма откровеннаго ученія есть уже дѣло усвояющаго это содержаніе человѣка. Гдѣ нѣтъ одного изъ этихъ элементовъ религіи, тамъ нѣтъ религіи въ истинномъ смыслѣ этого слова. Но въ язычествѣ, по самому существу его и въ противоположность истинной религіи, мы повидимому не можемъ допустить непосредственнаго присутствія элемента божественнаго откровенія. Итакъ одно изъ двухъ: или въ язычествѣ осталась только форма религіи,—мифологія, безъ всякаго дѣйствительнаго религіознаго содержанія; или, если было это религіозное содержаніе, то оно не могло быть продуктомъ самаго же языческаго религіознаго сознанія; оно было заимствовано откуда-либо извнѣ, внѣшнимъ образомъ. Но такъ какъ теперь единственный источникъ дѣйствительнаго религіознаго содержанія могъ находиться только въ одной исторической, богооткровенной религіи, религіи ветхозавѣтной, то очевидно только отсюда и могло быть заимствовано все истинно-религіозное и совершенное въ язычествѣ.

Эти повидимому единственно возможные выводы о значеніи мифологіи при признаніи истины религіи объясняютъ намъ возможность возникновенія въ христіанскомъ мірѣ и у христіанскихъ ученыхъ двухъ противоположныхъ воззрѣній на нее, воззрѣній, иногда непослѣдовательно совмѣщавшихся у одного и того же писателя. Тогда какъ одни, признавая только за богооткровенною религіею характеръ дѣйствительной религіи, не хотятъ видѣть въ языческой мифологіи никакого реальнаго религіознаго содержанія и по отношенію къ ней становятся на точку зрѣнія эвгемеризма и физической теоріи мифологіи; другіе находятъ въ ней такое содержаніе, но не признаютъ за язы-

чествомъ силы самобытно произвести его; они полагають, что это содержаніе есть не что иное какъ заимствованіе изъ области единой, истинной религіи, заимствованіе затемненное и искаженное намѣренно или нѣтъ подъ вліяніемъ различныхъ условій.

а) Это послѣднее воззрѣніе, начало которому положено іудейскими платонизирующими философиями Аристовуломъ и Филономъ, часто встрѣчается у древнихъ христіанскихъ апологетовъ и учителей церкви (Лустина, Климента и др.), находившихъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ искаженные событія ветхозавѣтной религіи, точно также какъ въ языческой философіи элементы, тайно заимствованные изъ священныхъ книгъ народа еврейскаго. Но систематическое и научное раскрытіе этого воззрѣнія, въ примѣненіи собственно къ миеологіи, принадлежитъ уже новымъ временамъ. преимущественно ученымъ XVII вѣка: Гергарду Фоссу, Бохарту и особенно французскому епископу Даниелю Гюэ ¹⁾). Много остроумія и необыкновенной учености потрачено было ими для доказательства той мысли, что въ миеологіи, причѣмъ они имѣли въ виду преимущественно греческую, содержатся искаженные и затемненные суевѣріемъ народа, обманомъ жрецовъ, фантазією поэтовъ факты изъ дѣйствительной ветхозавѣтной исторіи. Особенно Гюэ до такой степени увлекся своею теоріею, что видѣлъ въ Таутѣ Финикіянъ, Адонисѣ Сиріянъ, Озирисѣ Египтянъ, Зороастрѣ Персовъ, Кадмѣ и Данаѣ Гре-

¹⁾ Первый систематическій опытъ изъясненія миеовъ съ исторически-религіозной точки зрѣнія находимъ у Стефана Гвичарда (*Harmonie etymologique des langues*. Par. 1606), который старался доказать, что имена языческихъ боговъ и сказанія о нихъ суть заимствованія изъ св. Писанія и еврейской исторіи. Даниель Гейнзій (*Agistarchus sacer*. 1627) при помощи етологіи объясняетъ имена важнѣйшихъ греческихъ боговъ изъ еврейскихъ корней. Того же направленія держится и Бохартъ (*Geographia sacra* 1646). Сочиненіе Гергарда Фосса (*Vossius, de Theologia gentili et saec.* 1642) замѣчательно для своего времени по обширной эрудиціи и богатству содержанія. Хотя въ немъ Фоссъ вообще не ограничивается однимъ какимъ-либо способомъ толкованія миеовъ, но прибѣгаетъ по различію миеовъ и къ историческому и къ физическому объясненію ихъ, тѣмъ не менѣе съ особенною любовью проводить ту мысль, что имена и дѣянія большей части важнѣйшихъ боговъ суть искаженія именъ и дѣяній ветхозавѣтныхъ лицъ. Тому же направленію въ изъясненіи миеологіи слѣдуютъ Гюэ, (Huetivs, въ его *Demonstratio Evangelica*), Лаво, Томасинъ и др.

ковъ,—пороче сказать во всѣхъ почти божескихъ и человѣческихъ личностяхъ различныхъ мнѳологій одно и то же лице—Моисея. Отголоски и вліяніе подобныхъ теорій можно и до позднѣйшаго времени встрѣтить въ различныхъ богословскихъ сочиненіяхъ. Такъ напр. въ садахъ Гесперидскихъ думаютъ иногда находить иконаженное сказаніе о раѣ, въ борьбѣ титановъ съ богами указаніе на Вавилонское столпотвореніе, въ Зевсѣ, Посидонѣ и Плутонѣ узнаютъ трехъ сыновъ Ноевыхъ, въ Вулганѣ Тубаль-кайна, изобрѣтателя желѣза, въ мѳахъ о Геркулесѣ видятъ слѣды исторіи Іисуса Навина и т. под.

Для оцѣнки этой теоріи, для нашей цѣли было бы излишнимъ трудомъ входить въ фактическія изслѣдованія, въ какой мѣрѣ дѣйствительны тѣ сходства, которые защитники ея думаютъ находить между такими-то мѳами и такими-то событіями ветхозавѣтной исторіи. Мы бы конечно и безъ особеннаго труда увидѣли здѣсь множество утонченностей, остроумныхъ натяжекъ, случайныхъ сближеній и произвольныхъ филологическихъ толкованій, которыя сильно заподозрили бы дѣйствительность этихъ сходствъ и поколебали бы фактическую основу этой теоріи. Но дѣло не въ томъ, а въ невѣрности самаго принципа поставленнаго во главу этой теоріи. Этотъ принципъ состоитъ въ томъ, что замѣчаемое сходство между вѣрованіями различныхъ народовъ предполагаетъ всегда историческую связь между этими вѣрованіями. Какъ скоро это признано, то естественно было притти къ заключенію, что первоначальнымъ источникомъ, изъ котораго произошли сходныя религіозныя вѣрованія, долженъ быть исторически древнѣйшій, именно религія народа болѣе древняго чѣмъ Грени—еврейскаго.

Сходства между частными религіозными представленіями и символами у различныхъ народовъ отвергать конечно нельзя. Но слишкомъ поспѣшно было бы заключать отсюда къ одному общему источнику этихъ сходствъ и къ распространенію ихъ черезъ передачу или заимствованіе этихъ представленій однимъ народомъ у другаго. Прежде всего, сходныя религіозныя представленія встрѣчаются у такихъ народовъ, между которыми безъ самыхъ сильныхъ натяжекъ и смѣлыхъ гипотезъ трудно предположить историческую связь и сношенія, тѣмъ болѣе взаимостороннее вліяніе и сближеніе. Но въ такихъ натяжкахъ и

гипотезахъ нѣтъ и нужды, какъ скоро сходства религиозныхъ представленій у различныхъ народовъ проще и естественнѣе могутъ быть объяснены сходствомъ религиозныхъ потребностей, религиозныхъ воззрѣній и понятій, зависящихъ отъ единства духовной природы и идеи религіи. Самый способъ выраженія или представленія религиозныхъ понятій можетъ быть сходнымъ, даже одинаковымъ у различныхъ народовъ вслѣдствіе однихъ и тѣхъ законовъ и пріемовъ чувственного и символическаго выраженія извѣстныхъ идей. Наконецъ и историческія воспоминанія, вынесенныя изъ древнѣйшей эпохи человѣческаго рода, могутъ самостоятельно храниться у различныхъ народовъ и какъ одинъ изъ элементовъ міеологіи служить сходною основой для религиозныхъ сказаній. Такъ напр. нѣтъ никакой нужды приводить въ историческую связь съ библейскимъ сказаніемъ о раѣ существующіе въ всѣхъ почти религіяхъ міеы о такъ-называемомъ золотомъ вѣкѣ, о первоначальномъ счастливомъ состояніи рода человѣческаго. Нося въ своей душѣ стремленіе къ счастливой и блаженной жизни и не находя соотвѣтствія этому стремленію въ жизни дѣйствительной, человѣкъ легко могъ переносить идеаль такой жизни въ давно минувшее и неизвѣстное ему прошедшее и думать, что тогда все было гораздо лучше, что люди въ старину жили счастливѣе и что самая счастливая эпоха была въ началѣ рода человѣческаго. Если вспомнимъ теперь, что такой идеаль первоначальнаго счастья нѣ то время могъ быть не пной, какъ только чувственный, то легко поймемъ, почему и болѣе частныя черты изображенія золотого вѣка могли образоваться также сходнымъ образомъ у различныхъ народовъ. Такъ какъ блаженную жизнь на извѣстной степени умственного развитія человѣкъ могъ полагать только въ обиліи чувственныхъ благъ, напр. въ болѣе обыкновеннаго долгой жизни, въ особенной крѣпости силъ, въ свободѣ отъ изнурительныхъ трудовъ, то отсюда удобно и безъ историческаго источника могли возникнуть сходныя сказанія напр. о долготѣи первыхъ людей, объ ихъ исполнискомъ ростѣ и т. под. Возьмемъ еще другое, очень распространенное въ языческихъ религіяхъ преданіе о потопѣ: сказаніе о немъ не выражаетъ собою повидимому никакой чисто религиозной идеи и не даетъ права предполагать какого-либо общаго субъективнаго жовода къ возник-

новенію подобнаго сказанія во всѣхъ почти религіяхъ. Но тѣмъ не менѣе и здѣсь нѣтъ нужды предполагать какого-либо заимствованія изъ ветхозавѣтныхъ книгъ; очень вѣроятно, что это есть всеобщее историческое воспоминаніе о великой катастрофѣ самостоятельно сохранившееся въ памяти различныхъ народовъ.

Конечно говоря о возможности происхожденія сходныхъ религіозныхъ представленій у различныхъ народовъ независимо отъ ихъ историческаго сближенія, мы никакъ не отвергаемъ возможности и дѣйствительнаго перехода религіозныхъ понятій отъ одного народа къ другому. Мы защищаемъ только ту мысль, что эти частныя заимствованія никакъ не могутъ служить основаніемъ къ заключенію о взаимной исторической зависимости цѣлыхъ религій или даже важнѣйшихъ религіозныхъ понятій. Заимствованныя представленія, напр. перенесеніе культа извѣстнаго божества изъ одной страны въ другую, изъ Египта въ Финикію или въ Грецію, большею частію приходятъ какъ случайный матеріалъ въ циклъ извѣстнаго міросозерданія и скоро ассимилируются съ представленіями этого цикла, теряя свой настоящій характеръ. Если отыскивать слѣды такихъ заимствованій, то конечно ихъ нигдѣ нѣтъ болѣе, какъ въ религіи эллиновъ; но несмотря на то, эти заимствованные отъ матеріалы такъ видоизмѣнены подъ влияніемъ своеобразнаго эллискаго міросозерданія, что вся совокупность миѳическихъ сказаній, откуда бы они первоначально ни произошли, представляетъ одно стройное и однимъ художественнымъ характеромъ запечатлѣнное цѣлое, такъ что несмотря на обиліе чуждыхъ элементовъ никто не откажется признать греческую религію совершенно самобытнымъ произведеніемъ греческаго духа.

Изъ всего этого видно, что если и нельзя отвергать законности въ попыткахъ отыскивать внѣшнія сходства и слѣды историческихъ заимствованій въ религіяхъ различныхъ народовъ, то во всякомъ случаѣ такія попытки скорѣе могутъ принести пользу для уразумѣнія внѣшней исторіи народовъ, чѣмъ для пониманія смысла и значенія самыхъ религій. Напротивъ эти попытки въ приложеніи къ объясненію происхожденія и значенія религій, какъ показываетъ опытъ, приносили много вреда и затемняли самое дѣло, вмѣсто объясненія его, особенно когда

они совершались не съ должнымъ безпристрастіемъ историка, но подъ вліяніемъ какихъ-либо предзанятыхъ идей. Такъ напр. нельзя не замѣтить, что крайности и натяжки въ теоріяхъ Гюе и Фосса имѣли свой источникъ въ предзанятомъ мнѣніи объ извѣстности и значительно обширномъ вліяніи религіи и историческихъ сказаній еврейскаго народа въ средѣ окружающихъ его и даже отдаленныхъ народовъ языческихъ,—мнѣніи, которое они могли встрѣтить у нѣкоторыхъ древнихъ учителей церкви, полагавшихъ, что все лучшее въ языческой религіи и философіи было заимствовано у Евреевъ. Но должно замѣтить, что можетъ быть увлеченіе и въ противоположную крайность. Мы находимъ ученыхъ, которые подъ вліяніемъ предубѣжденій о глубокой древности Египтянъ, Китайцевъ или Индѣйцевъ, при помощи такой же игры сближеній и параллелей между религиозными представленіями совершенно различныхъ народовъ, думали находить источникъ тѣхъ или другихъ ветхозавѣтныхъ и даже христіанскихъ вѣрованій, то у древнихъ Персовъ, то въ Индіи, то въ Китаѣ. Всѣ подобныя заключенія имѣютъ мало научнаго значенія, хотя остроумное сближеніе сходствъ для медальновиднаго и можетъ показаться поразительнымъ. Но мы уже сказали, что такіа сходства сами по себѣ еще нисколько не доказываютъ историческаго родства сходныхъ представленій, если только вѣтъ прямыхъ историческихъ свидѣтельствъ въ пользу такого родства; но такихъ свидѣтельствъ вѣтъ.

б) Но если историческое содержаніе ветхозавѣтной религіи не можетъ быть существеннымъ и глубочайшимъ содержаніемъ міеологіи, а съ другой стороны такое содержаніе такъ или иначе можетъ быть только откровеннымъ по самой идеѣ религіи, то не ближе ли мы придемъ къ истинѣ, если пойдемъ дальше — за ветхозавѣтную религію въ глубь вѣковъ и станемъ искать сокровенной истины язычества не въ положительномъ откровеніи народа еврейскаго, а въ предшествовавшемъ ему первобытному, въ общей всему роду человѣческому первобытной религіи? Дѣйствительное религиозное содержаніе міеологіи, истина язычества будетъ такимъ образомъ не что иное какъ идущее съ незапамятныхъ доисторическихъ временъ и сохранявшееся по преданію первобытное откровеніе. Важнѣйшіе міеы будутъ только разнообразно смѣшанными въ силу историческихъ и другихъ

условій оболочками и символами первобытнаго религіознаго ученія.

Вотъ возвращеніе на миеологию, которое раздѣляется многими учеными и главнымъ наименѣе одностороннимъ выразителемъ котораго служитъ Крейцеръ. Крейцеръ не думаетъ конечно все въ миеологии производить изъ этого источника. Область миеологии такъ обширна, что въ ней находятъ свое мѣсто самыя разнообразныя элементы. Такъ какъ въ древнѣйшія времена религія имѣла всестороннее значеніе и религіозное образованіе замѣняло для человѣка всякое другое, то въ миеологии должно было содержаться не одно только религіозное ученіе, но и полный кругъ первобытнаго знанія; кромѣ представленій чисто религіозныхъ здѣсь встрѣчаются и указанія историческія и представленія физическія и понятія астрономическія и идеи нравственныя. Отсюда и изъясненіе миеовъ не можетъ быть производимо съ одной чисто религіозной точки зрѣнія, но различныя миеы имѣютъ различное значеніе и требуютъ различныхъ толкованій. Но тѣмъ не менѣе главное и существенное въ миеологии—несомнѣнно религіозное; этотъ религіозный элементъ Крейцеръ производитъ изъ первобытнаго преданія, котораго родина Востокъ. „Древнѣйшіе миеы, говоритъ онъ, чисто теологическаго содержанія и почти всѣ подобнаго рода миеы, которые сохранились въ греческомъ мірѣ, дошли туда съ Востока; теологическіе миеы съ восточною окраской первоначально суть цѣлостныя воззрѣнія, познанія и идеи или откровенныя истины, которыя уже очень рано были выражены въ образахъ. Это образы храмовой поэзіи, величественныя много говорящія типы. Но этотъ простой характеръ первоначальныхъ религіозныхъ ученій изгладился виѣстѣ съ политеизмомъ“⁴. Но несмотря на искаженіе первобытной религіи въ политеизмъ, она никогда не исчезала совершенно въ язычествѣ. „Болѣе чистая первоначальная религія, — монотеизмъ, какъ ни былъ онъ по наружности сильно раздробленъ и искаженъ вторгшимся политеизмомъ, тѣмъ не менѣе никогда совершенно не исчезалъ, но въ существенномъ сохранялся даже въ антропоморфической Греціи при посредствѣ жреческихъ преданій и мистерій. Какъ ни раздроблено лучепреломленіе миеической призмы, тѣмъ не менѣе и здѣсь сквозь множество преломленныхъ лучей мы можемъ усмотрѣть

истинный свѣтъ солида, который если и не произвел непосредственно пеструю и разнообразную игру миеологическихъ цвѣтовъ, то во всякомъ случаѣ былъ первоначальнымъ источникомъ и причиною всей этой игры свѣта⁴. Среди всѣхъ искаженій первобытной религіи, какимъ она могла подвергаться въ язычествѣ, остатки истинной религіи хранились наслѣдственно жреческими фамиліями, каковы были напр. аеинскіе и элевзинскіе емволпиды, которые въ своемъ тайномъ ученіи умѣли сохранить неповрежденными первоначальныя восточныя преданія. Конечно нѣчто изъ первоначальнаго преданія могло и исказиться, но эта судьба могла постигнуть только такія преданія, которыя были несущественны, не состояли въ связи съ главнымъ ученіемъ о единствѣ Божіемъ и о безсмертіи души, и потому не вошли въ составъ жреческаго ученія; но эти основныя истины всегда были вѣрно охраняемы жрецами и хранились въ ихъ тайномъ ученіи⁵).

Что касается до основной мысли теоріи Крейцера, именно до возможности сохраненія въ язычествѣ нѣкоторыхъ слѣдовъ первобытнаго откровенія, то эта мысль сама по себѣ конечно вѣрна. Мы сами въ послѣдствіи укажемъ на это преданіе какъ на одинъ изъ объективныхъ элементовъ язычества. Но существенный пунктъ нашего разногласія съ теоріей Крейцера и съ другими однородными теоріями тотъ, что въ нихъ этотъ объективный элементъ выставляется на первый планъ, что изъ него производится все лучшее, существенное и истинно религіозное въ язычествѣ, а остальное,—миеическая оболочка, относится или къ повѣстическому украшенію и вмѣстѣ искаженію этого внутренняго содержанія, или къ тѣмъ историческимъ, физическимъ и другимъ элементамъ, которые только болѣе или менѣе случайно срослись съ миеологіею и не принадлежатъ къ существу ея. Исходя изъ того положенія, уже раскрытаго нами, что естественное религіозное сознаніе, низшую форму котораго составляетъ язычество, есть религія съ преобладающимъ субъективнымъ элементомъ, мы имѣемъ полное право въ этомъ именно элементѣ видѣть сущность и центръ тяжести язычества.

⁵) Creuzer, Symbolik. Th. I. 1810. Также его Briefwechsel, 6 Br.

Объективные же элементы, къ числу которыхъ относятся и сохранившіеся въ язычествѣ слѣды первобытной истинной религіи, могутъ имѣть лишь второстепенное значеніе; они не болѣе и не менѣе какъ только слѣды и отрывки, не входящіе существенно въ общій строй и живое содержаніе язычества. Поэтому и истиннаго смысла миеологіи мы должны искать не въ отвлѣтъ привнесенномъ и только традиціонно хранившемся въ немъ содержаніи, но въ самой же миеологіи, которая представляетъ намъ самостоятельное развитіе естественнаго религиознаго сознанія,—опытъ религиознаго міросозерцанія, принадлежащій преимущественно самодѣятельности человѣческаго ума, въ своеобразной миеологической формѣ представленія.

Одностороннее переимѣщеніе центра тяжести съ субъективной стороны религіи на объективную произвело то, что вѣрная въ своей основѣ мысль Крейцера получила видъ недоказанной гипотезы, привела его къ неправильному взгляду какъ на содержаніе, такъ и на форму политеизма. На всѣ эти недостатки издавна указывали критики теоріи Крейцера, хотя и не объясняли съ достаточною ясностью причины, отъ которой они произошли. Такъ прежде всего оказалась шаткою та историческая почва, на которой онъ думалъ основать свою гипотезу. Мысль, что греческая миеологія не должна быть разсматриваема и изучаема сама по себѣ изолированно, но въ связи съ миеологіями другихъ народовъ, признана вѣрною и удачною; но что касается до мнѣнія, будто важнѣйшіе греческіе мѣны перешли съ Востока, въ частности до конкретнаго способа самого перехода и преобразованія ихъ, то теорія Крейцера во многомъ оказалась несостоятельною и противорѣчащею новѣйшимъ даннымъ археологіи и сравнительной филологіи. Еще болѣе оказалось несостоятельнымъ предположеніе, которое имѣетъ столь важное значеніе для поддержки теоріи Крейцера, будто бы въ жреческихъ кастахъ и мистеріяхъ сохранились тайныя преданія Востока и идеи первобытной религіи. Но недостаточно обоснованная съ исторической стороны, гипотеза Крейцера, по самому существу дѣла, не замедлила повести и къ дальнѣйшимъ одностороннимъ воззрѣніямъ. Такъ какъ религиозное содержаніе первобытной религіи представлялось очень необширнымъ, это ученіе о единомъ Богѣ и безсмертіи души, а миеологическія представленія безгра-

нично разнообразными, такъ что трудно было считать ихъ безконечными варіаціями немногихъ простыхъ истинъ, то оказалось необходимымъ отнести самую большую часть мифовъ на счетъ того нерелигіознаго элемента мифологіи, о которомъ мы говорили. Отсюда справедливыя упреки дѣлаемые критиками теоріи Крейцера, что онъ, не смотря на свой вѣрный взглядъ на существенно религіозный характеръ мифологіи, чѣмъ возвысился надъ односторонностію прежнихъ ея толкователей, тѣмъ не менѣе исходя изъ мысли, что мифологія содержитъ не только религіозное ученіе, но и полный кругъ первобытнаго знанія, придавъ значеніе этому нерелигіозному элементу (историческому, физическому и пр.) богѣ, чѣмъ сколько слѣдовало, въ ущербъ главному, религіозному. Къ такому расширенію значенія нерелигіознаго элемента въ мифологіи вело Крейцера не одно только желаніе соединить въ своей теоріи и всѣ предшествующія, какъ частныя моменты, но главнымъ образомъ, какъ мы сказали, невозможность съ точки зрѣнія своей теоріи объяснить разнообразіе и сложность мифологіи. Невѣрный методъ принятый имъ къ опредѣленію значенія мифовъ еще болѣе удерживалъ его на ложной дорогѣ. Именно, внѣшній поводъ, внѣшній колоритъ мифа Крейцеръ считалъ указаніемъ на его внутреннее содержаніе, тогда какъ къ такому содержанію внѣшній матеріалъ можетъ относиться совершенно безразлично. Если въ мифѣ заключаются элементы историческіе или физическіе или астральные, то это не служитъ еще доказательствомъ того, что и самый мифъ имѣетъ своимъ содержаніемъ историческое событіе или физическое понятіе. Такъ какъ далѣе и въ мифахъ, которые Крейцеръ признавалъ специально религіозными, чрезвычайная пестрота мифологической ткани никакимъ образомъ не могла быть согласена съ чистотою и высотой предполагаемаго содержанія, то онъ долженъ былъ придти къ заключенію, что мифы имѣютъ символическое значеніе,—мифіе, которое, какъ мы сейчасъ увидимъ, никакъ не выражаетъ истиннаго характера мифологической формы.

в) Мы видѣли, что изъ ученыхъ признававшихъ религіозное значеніе мифологіи одни искали объективнаго, истинно религіознаго элемента язычества въ богооткровенномъ ветхозавѣтномъ ученіи и въ исторіи народа еврейскаго, другіе (какъ напр. Крей-

церь) шли дальше, видѣли этотъ элементъ въ предшествовавшемъ этому откровенію, первобытномъ общемъ всему роду человѣческому преданіи, родиною котораго былъ Востокъ. Но возможенъ былъ шагъ еще дальше; можно было искать основанія и объективнаго источника язычества не въ какомъ либо дѣйствительномъ историческомъ откровеніи, но въ недосягаемой дали метафизическаго отношенія между Богомъ и человѣкомъ и почитать политеизмъ извѣстнымъ необходимымъ моментомъ этого отношенія,—не воспоминаемъ только о какомъ-либо историческомъ откровеніи, но дѣйствительнымъ реальнымъ откровеніемъ. Этотъ послѣдній шагъ по пути объективнаго пониманія миеологии сдѣланъ Шеллингомъ.

Къ установленію своего понятія о миеологии Шеллингъ идетъ путемъ критики различныхъ прежнихъ теорій о сущности и происхожденіи миеовъ. Онъ отвергаетъ всякую мысль о изобрѣтеніи и измышленіи ихъ кѣмъ-либо, будутъ ли то отдѣльные лица или цѣлый народъ съ своимъ народнымъ поэтическимъ творчествомъ. Не народъ и не частныя лица производятъ миеологию, но опредѣленная миеология народа возникаетъ вмѣстѣ съ нимъ, какъ его индивидуальное сознание. Самое выдѣленіе народа изъ общей массы единого и нераздѣльнаго человѣчества происходитъ въ слѣдствіе предварительно совершившагося выдѣленія и установленія опредѣленнаго миеологическаго сознанія или выступленія различныхъ боговъ въ единомъ дотогѣ сознаніи человѣчества³⁾. Первоначальною формою религіознаго сознанія Шеллингъ признаетъ монотеизмъ, хотя не въ томъ смыслѣ, какъ понимаютъ это выраженіе защитники совершенства первобытной религіи. Монотеизмъ Шеллинга есть, какъ онъ самъ его называетъ, „относительный только монотеизмъ“. Общій всему человѣчеству Богъ могъ быть только въ той мѣрѣ единымъ, въ какой не выступили еще въ его сознаніи другіе боги; онъ есть только первый членъ въ дальнѣйшемъ рядѣ послѣдовательно идущихъ боговъ политеизма. Собственно онъ изначала былъ миеологическій богъ, именно *potentia*, такъ какъ съ нимъ уже начался рядъ миеической исторіи боговъ.

³⁾ Einleitung in d. Philosophie der Mythologie 1856 стр. 109.

Отсюда уже видно, что нельзя искать инаго инаго либо начала для объясненія первоначальнаго монотеизма (напр. сверхестественное откровеніе) и инаго для послѣдующаго политеизма (напр. искаженіе этого откровенія). Та и другая форма религіознаго сознанія состоятъ въ существенной связи и представляютъ одинъ необходимый историческій процессъ. Какой теперь смыслъ и навія движущія силы этого процесса?

Если религія не есть субъективное произведеніе человѣческихъ силъ, если мифологія въ частности не суть вымыселъ и порожденіе народной повѣи или отдѣльныхъ лицъ, то очевидно перваго источника этого процесса мы должны искать не въ человѣкѣ, а гдѣ-либо выше его. Хотя этотъ процессъ имѣетъ свое основаніе и въ действительномъ сознаніи человечества, изъ котораго онъ долженъ происходить, но тѣмъ не менѣе его пѣлое теченіе есть *необходимое* движеніе, которому на дѣлѣ подчинено самое сознаніе послѣдовательно переживающее его. Исторія боговъ, послѣдовательно смѣнявшихся въ мифологіяхъ народовъ, есть действительная исторія религіознаго сознанія человечества, которое должно пережить отдѣльные моменты выражаемые этими богами. Но эти моменты не суть только идеальныя формы сознанія, не суть только логическія категоріи или феноменологическія ступени послѣдовательно развивающагося знанія, познанаія. Нѣтъ, это совершенно *реальныя потенціи*, которыя овладѣваютъ сознаніемъ, господствуютъ надъ нимъ, и притомъ это суть тѣ же самыя реальныя потенціи, которыя лежатъ въ основѣ существованія и происхожденія міра и которыя составляютъ (*konstituieren*) жизнь самаго божества, слѣдовательно потенціи космогоніи и теогоніи. Итакъ мифологія, какъ послѣдовательный политеизмъ, есть не что иное какъ процессъ, посредствомъ котораго божественныя потенціи или проще самъ Богъ, посредствомъ (т. е. въ формѣ сознанія), снова полагаетъ себя, то есть она есть *теогоническій процессъ*. Съ этой точки зрѣнія то, что въ мифологіи на первый взглядъ представляется только человѣкообразнымъ, субъективною исторіею, на самомъ дѣлѣ становится объективнымъ, выражаетъ всеобщія абсолютныя событія, ибо въ мифологическомъ процессѣ человѣческое сознаніе проходитъ по тому же закону и по тѣмъ же самымъ ступенямъ, по которымъ первоначально прошла природа; принципы мифологиче-

снаго процесса суть вмѣстѣ принципы всего бытія и происхожденія, какъ историческаго, такъ и естественнаго. По этому единственно истинному, объективному объясненію міеологіи, послѣдняя ея основа и истинный ключъ ея пониманія заключается не въ историческихъ, но въ превыше-историческихъ, трансцендентно-метафизическихъ отношеніяхъ, короче сказать, въ самомъ существѣ (Wesen) Божіемъ ⁴⁾.

Въ чемъ состоятъ эти реальныя потенціи, опредѣляющія содержаніе, ходъ и моменты политеистическаго процесса,—отвѣтъ на этотъ вопросъ даетъ метафизическое ученіе Шеллинга о Богѣ. Въ Богѣ, по его ученію, мы должны различать три момента: основу (мощь), существованіе (разумъ) и любовь. Эти три момента въ его философіи религіи являются намъ какъ три потенціи: 1) возможность бытія (Seinkönnen), называемая также субъектомъ бытія; 2) чистое бытіе безъ всякой возможности, не субъектъ, но только предикатъ бытія и объектъ бытія, наконецъ 3) единство обоихъ, самополагающая возможность бытія или духъ. Въ свободномъ отъ всякаго противоположенія единствѣ этихъ трехъ потенцій Богъ имѣетъ только потенциальное бытіе, бытіе въ понятіи. Къ дѣйствительному бытію онъ приходитъ только черезъ разъединеніе или напряженіе этихъ потенцій вслѣдствіе божественной воли, въ чемъ заключается вмѣстѣ и начало міра. Это разъединеніе состоитъ въ томъ, что двѣ первыя потенціи превращаютъ свое взаимное отношеніе, такъ что возможность бытія (Seinkönnen) полагаетъ себя какъ дѣйствительное бытіе, чтобы быть побѣжденною (настоящимъ) дѣйствительнымъ бытіемъ и снова стать по прежнему только возможностью. Въ этомъ и состоитъ космогоническій и—такъ какъ въ немъ только Богъ становится актуально самосознающимъ Духомъ,—вмѣстѣ и теогоническій процессъ; этотъ процессъ, который проходитъ въ исторіи природы, достигаетъ своего завершенія и покоя въ человѣческомъ сознаніи: въ немъ божественныя потенціи достигаютъ прежняго единства, разрушеннаго такъ-сказать на время въ космогоническомъ процессѣ. Но съ достиженіемъ этого покоя и единства не оканчивается бже-

⁴⁾ Тамъ же стр. 216.

ственная жизнь. Потенціи, которыя въ существѣ человѣческаго сознанія пришли къ временному единству и покою, снова разъединяются; тотъ же процессъ, который какъ мірообразовательный, космогоническій, предшествовалъ человѣческому сознанію и имѣлъ его своимъ результатомъ, начинается снова въ высшей формѣ,—формѣ сознанія: это и есть миеологическій процессъ. То обстоятельство, что онъ совершается въ сознаніи, не мѣшаетъ ему быть столько же реальнымъ и объективнымъ, какъ и прежній, космогоническій; потому что не наше сознаніе свободно его производитъ, но оно само подчиняется этому процессу и только выражаетъ его. Какъ въ исторіи природы, такъ и въ исторіи сознанія этотъ процессъ есть не только космогоническій (въ смыслѣ естественнаго), не только миеологическій (въ смыслѣ субъективнаго), но и реально теогоническій, представляющій процессъ жизни божественной.

Ближайшимъ образомъ этотъ миеологическій процессъ состоитъ въ томъ, что отдѣльныя, вступившія такъ-сказать между собою въ борьбу, потенціи послѣдовательно одна за другою овладѣваютъ сознаніемъ человѣка какъ властвующія надъ нимъ и покоряющія его силы, т.-е. какъ боги. Миеология въ сущности есть не что иное, какъ послѣдовательное выступленіе въ сознаніи божественныхъ потенцій въ формѣ смѣняющихъ другъ друга боговъ. Прежде всего снова возвышается въ сознаніи то начало, которое лежало въ основѣ дѣйствительной природы и которое было побѣждено нѣкогда возникновеніемъ жизни; это начало: „темная основа, спящая сила“. Какъ въ космогоническомъ процессѣ природы это первоначало проявило себя въ астральной міровой системѣ, такъ и теперь въ соответствующемъ миеологическомъ процессѣ оно выступаетъ какъ сидерическое божественное начало, какъ Господь неба, Балъ или Уранъ; первоначальная миеологическая религія такимъ образомъ есть астральная, — сабенизмъ. Дальнѣйшее движеніе и вмѣстѣ переходъ къ политеизму этой первобытной, относительно монотеистической религіи состоитъ въ смягченіи этого астральнаго, властвующаго сознаніемъ первобытнаго человѣка, начала, въ появленіи на ряду съ нимъ женственнаго принципа,—Ураніи или Милитты Вавилонянъ. Ближайшее затѣмъ, господствующее надъ религіознымъ сознаніемъ божество есть Кроносъ или Вааль, богъ Фи-

иціянъ и пелазгическаго періода Грековъ, женственную сторону котораго представляетъ Кибела, мать боговъ. Съ Кроносомъ начинается дѣйствительное множество на ряду другъ съ другомъ стоящихъ боговъ, тогда какъ предшествующій политеизмъ былъ только послѣдовательнымъ. Борьба перваго бога съ вытѣсняемымъ имъ изъ религіознаго сознанія вторымъ выражается въ египетской мѣологіи какъ борьба Тіона съ Озирисомъ, между тѣмъ какъ Изида, — религіозное сознаніе, колеблется между тѣмъ и другимъ. Но такъ какъ начало природы послѣ жестокой борьбы въ животномъ царствѣ достигаетъ равновѣсія и успокоенія въ человѣкѣ, въ которомъ примиряются силы природы, то и борьба египетскихъ животно-образныхъ боговъ кончается примиреніемъ въ человѣко-образныхъ богахъ Греціи, гдѣ за суровыми силами Урана и Кроноса слѣдуетъ кроткій Зевсъ и реальный принципъ природы снова становится побѣжденнымъ и низводится въ невидимый видъ ⁵⁾).

Шеллингъ поставляетъ въ заслугу своей теоріи мѣологіи то, что только она одна даетъ истинное объективное объясненіе мѣовъ, что она вмѣстѣ и вполнѣ научная и вполнѣ историческая, вполнѣ эмпирическая и въ тоже время вполнѣ философская; истинно историческое въ ней вполнѣ совпадаетъ съ философскимъ; она находитъ объективное начало изъясненія мѣовъ въ самомъ предметѣ и заставляетъ мѣологію объяснять саму себя ⁶⁾).

Мы слишкомъ удалились бы отъ главной задачи нашего изслѣдованія, еслибы для разрушенія этого горделиваго притязанія Шеллинга на значеніе своей теоріи рѣшились подвергнуть критикѣ какъ метафизическую ея основу, — ученіе его объ абсолютномъ, такъ и оправданіе ея фактами исторіи религій. Философская и научная критика указала уже и несостоятельность основныхъ принциповъ философіи Шеллинга и особенно — искусственность, натяжки и произволь въ подведеніи фактовъ подъ абстрактныя понятія. Несостоятельная въ философскомъ отношеніи теорія мѣологіи Шеллинга всего менѣе можетъ быть названа историческою. Что высокое мнѣніе Шеллинга о своей теоріи

⁵⁾ Philosophie d. Mythologie 1857 г., особенно Vorles. 2. 3. 18.

⁶⁾ Ibid. II, p. 188.

далеко не оправдалась самымъ дѣломъ, свидѣтельствомъ тому служить уже тотъ одинъ вышній фактъ, что несмотря на громкое имя и славу Шеллинга въ философскомъ мірѣ, несмотря на надежды возбужденныя появленіемъ его философіи миеологіи, его теоріи не суждено было даже образовать сколько-нибудь значительнаго кружка приверженцевъ и продолжателей его дѣла. Для насъ впрочемъ имѣютъ значеніе не столько частные недостатки его теоріи, сколько ея основная, руководящая мысль, — мысль объ объективномъ принципѣ миеологическаго процесса. Шеллингу принадлежитъ несомнѣнная заслуга, что вопреки господствовавшимъ мнѣніямъ о случайно-субъективномъ происхожденіи миеовъ, равно какъ и вопреки мнѣнію о вышнемъ только привнесеніи въ нее объективнаго элемента путемъ напр. преданія, онъ выставилъ на видъ этотъ объективный элементъ, составляющій жизненный нервъ религіознаго сознанія, политеистическаго также, какъ и всякаго другаго. Но односторонность его воззрѣнія прежде всего состоитъ въ томъ, что онъ до крайности преувеличилъ значеніе этого элемента, призналъ его до такой степени главнымъ факторомъ религіознаго сознанія, что за нимъ почти не оставалось мѣста другому, психологическому, субъективному. Въ миеологіи не человекъ выражаетъ свои понятія о Богѣ и своихъ отношеніяхъ къ нему, но самъ Богъ овладѣваетъ сознаніемъ человека и насильственно такъ-сказать влечетъ его по различнымъ стадіямъ политеизма. Миеологія не процессъ чело-вѣческаго познанія о Богѣ, но, какъ выражается самъ Шеллингъ, теогоническій процессъ, исторія самаго Божества, проходящая въ разнаніи человека. Миеологія есть своего рода реальное откровеніе Божества, — прямо сказать самооткровеніе Бога въ известной формѣ. Но очевидно, что такое пониманіе миеологіи можетъ быть допущено только при рѣзительно пантеистическомъ воззрѣніи на сущность Божества, и въ теоріи Шеллинга нельзя не видѣть несомнѣннаго вліянія его идеалистической философіи, несмотря на всѣ его попытки въ послѣднемъ періодѣ его философствованія сблизить ее съ теистическими воззрѣніями. Объективное дѣйствіе Божества на духъ человека есть конечно существенный элементъ религіознаго сознанія, но это дѣйствіе, это естественное откровеніе вовсе не есть то овладѣніе этимъ сознаніемъ, то господство надъ нимъ, о которомъ говорить

Шеллингъ. Оно предполагаетъ свободное усвоеніе человекомъ божественнаго воздѣйствія и вслѣдствіе этого своеобразное, зависящее отъ строя человѣческой природы представленіе или пониманіе этого воздѣйствія. Только въ этомъ свободномъ усвоеніи божественнаго воздѣйствія мы можемъ найти ключъ къ объясненію той *человѣческой* особенности религіознаго представленія, которая рѣшительно необъяснима и несогласима съ мыслию о совершенствѣ Творца и о достоинствѣ его откровенія, если мы будемъ признавать религію вообще, мифологию въ особенности однимъ объективнымъ самооткровеніемъ Божества.

Но ошибка и односторонность Шеллинга не въ томъ только; что подъ вліяніемъ метафизической теоріи объ абсолютномъ онъ невѣрно понялъ значеніе объективнаго фактора религіи превративъ откровеніе Божества въ пантеистическое самооткровеніе его въ формѣ религіознаго сознанія, но и въ томъ, что такое самооткровеніе онъ нашелъ именно въ язычествѣ и въ мифологическомъ процессѣ видѣлъ процессъ теогоническій. Какъ ни односторонне его понятіе объ объективномъ факторѣ религіи, но съ нимъ отчасти можно бы примириться, еслибы онъ видѣлъ его дѣйствіе только въ процессѣ истинно-религіознаго сознанія въ исторіи истинно-откровенной религіи. Но признать такое реальное самообнаруженіе Божества въ язычествѣ значитъ уничтожить понятіе о Богѣ какъ о существѣ личномъ и всесовершенномъ, превратить его въ пантеистическое абсолютное равнодушное къ истинѣ и лжи, для котораго какъ истинная откровенная религія, такъ и ложныя языческія составляютъ одинаково необходимыя формы раскрытія. Но истинно религіозное сознаніе никакъ не можетъ допустить мысли, чтобы всесовершенное Божество не только само послѣдовательно превращалось то въ Урана, то въ Кроноса, то въ Зевса, но и того, чтобы эти представленія, по содержанію завѣдомо ложныя, какимъ бы то ни было образомъ были возбуждаемы въ духѣ объективнымъ воздѣйствіемъ Божества. Притомъ же, допуская объективное происхожденіе этихъ принципиальныхъ боговъ, мы послѣдовательно должны бы допустить такой же способъ происхожденія, и для прочихъ низшихъ боговъ, а съ ними и всѣ тѣ частности мифологіи, которыя рѣшительно возмущаютъ религіозное чувство не только ложностію своего содержанія, но и практически безнрав-

ственными обнаруженіями культа. Правда, Шеллингъ не отрицаетъ совершенно субъективнаго прироста къ своему теогоническому процессу и конечно все недостойное религіи можетъ отнести на счетъ этого прироста. Но это показываетъ только невѣрность себѣ его теоріи,—невѣрность вполне естественную, какъ скоро вспомнимъ, къ какимъ возмутительнымъ для религіознаго чувства результатамъ могло бы привести вполне послѣдовательное проведеніе его принципа. Потому что признавъ объективный элементъ столь мощный, что онъ неотразимо увлекалъ религіозное сознаніе, мы не имѣемъ права ставить ему гдѣ-либо границы, и тѣ потенціи, которыя создали Урана, Кроноса, Зевса, не только могли создать Венеру, Астарту, Молоха, Шиву со всѣми особенностями ихъ культа, но и должны были ихъ создать по существенной связи всѣхъ элементовъ политистическихъ религіи. Если же въ произведеніи этихъ и подобныхъ боговъ и ихъ культовъ мы имѣемъ право признать дѣйствіе субъективнаго, психологическаго начала, то гдѣ опять границы его дѣйствія? Почему не предположить, что та же фантазія, которая создала этихъ боговъ, не могла создать и принципиальныхъ боговъ, въ которыхъ мы также видимъ ясныя признаки дѣятельности чисточеловѣческой представительной силы.

Эту психологическую, субъективную сторону религіи совершенно оставляетъ въ тѣни Шеллингъ, а она-то и составляетъ существенный элементъ язычества. Шеллингъ опасается, что съ признаніемъ субъективнаго элемента главнымъ мотивомъ язычества оно потеряетъ всякій реальный смыслъ и значеніе и политеизмъ обратится въ тѣ лишенные смысла и истины произведенія поэтовъ, историковъ, философовъ, за которыя выдавали его защитники субъективныхъ теорій мѣалогіи. Но для объясненія законосообразности язычества и послѣдовательности его развитія нѣтъ нужды вдаваться въ противоположную крайность, и искать ключа язычества въ идеѣ абсолютнаго и въ законахъ его развитія. Достаточно обратить вниманіе на другой, не менѣе существенный факторъ религіознаго сознанія,—субъективный, и въ немъ мы можемъ найти ту законосообразность и смыслъ развитія, который обуславливается не случайностію, но нормальными законами развитія самой духовной природы чловека. Тѣ потенціи, которыхъ Шеллингъ искалъ въ недосигае-

ныхъ, трансцендентальныхъ сферахъ метафизики, могутъ быть ближе найдены—въ самомъ же духѣ человѣческомъ и въ условіяхъ его развитія.

Представленный нами критическій очеркъ важнѣйшихъ теорій миеологии отчасти уже выяснилъ намъ тѣ характеристическія черты, которыя должны служить къ установленію истиннаго понятія о миеологии, какъ по отношенію къ содержанію, такъ и къ формѣ ея.

Что касается до содержанія, то вопреки тѣмъ теоріямъ, которыя считаютъ миеологию простою оболочкою нерелигіознаго матеріала,—физическаго, историческаго, поэтическаго, мы должны признать содержаніе ея несомнѣнно и вполне религіознымъ, какимъ и признавало его само сознаніе народовъ политеистическихъ. Вопреки тѣмъ теоріямъ, которыя существенно религіозное содержаніе въ язычествѣ видѣли или въ преданіи истинной религіи или въ чисто объективномъ дѣйствіи высочайшаго фактора религіи, мы должны признать это содержаніе хотя религіознымъ, но по преимуществу субъективно-религіознымъ. То есть—въ миеологии мы должны видѣть не реальное откровеніе Божества, но опыты самостоятельнаго, почти не зависимаго отъ объективнаго начала религіи, религіознаго міросозерцанія въ формѣ представленія. Это міросозерцаніе обнимаетъ собою всѣ стороны религіозной идеи,—какъ ученіе о Богѣ, такъ и объ отношеніи его къ міру и человѣку. Какъ скоро мы будемъ имѣть въ виду, что это содержаніе обязано своимъ происхожденіемъ естественной дѣятельности ума, а на пути этой дѣятельности возможны самыя разнообразныя, даже противоположныя отвѣты на занимающіе мысль человѣка вопросы о Богѣ и мірѣ,—столь же разнообразныя, какъ напр. различны системы и воззрѣнія въ области философіи, для которыхъ, какъ увидимъ, религіозныя идеи служатъ зерномъ и прообразомъ. — то мы легко поймемъ, почему миеы, несмотря на кажущуюся ограниченность строго религіознаго содержанія, должны быть очень многочисленны и разнообразны. Это разнообразіе еще болѣе должно было увеличиться, когда вспомнимъ, что религіозное сознаніе язычества, въ силу самой своей односторонности и неистины, должно быть

постоянно измѣнчивымъ, такъ какъ не обладая готовою богооткровенною истиною должно было *искать* ее и въ этомъ исканіи, въ этомъ стремленіи къ достиженію болѣе и болѣе совершеннаго понятія о Богѣ постепенно переходить разныя стадіи развитія. При этомъ прежнія стадіи и моменты развитія, прежнія мифическія представленія не изглаживались изъ религіозной памяти, но сохранялись въ ней какъ представленія и воспоминанія о древнихъ богахъ и о прежнихъ генерацияхъ, увеличивая такимъ образомъ массу религіознаго содержанія ⁷⁾).

Но религія не есть только теоретическое ученіе о Богѣ, его свойствахъ и отношеніи къ міру. Она обнимаетъ собою кромѣ того сферу религіозныхъ чувствованій и практическихъ стремленій, сообщая имъ свой, религіозный отпечатокъ. Если теперь мифологическая форма представленія есть существенная и характеристическая форма религіознаго сознанія язычества, то очевидно она должна покрывать собою не только теоретическую, но и другія стороны этого сознанія. Это ведетъ къ тому предположенію, что въ мифологіи содержится не только ученіе о богахъ въ точномъ смыслѣ, но еще болѣе и преимущественно исторія отношеній человѣка къ божеству, исторія самаго религіознаго сознанія, иначе,—образное выраженіе различныхъ религіозныхъ состояній человѣческаго духа. Отсюда объясняется, почему въ мифологіи преобладаетъ движущійся или эпическій элементъ. „Такъ какъ состояніе языческаго религіознаго сознанія не было истинное, то оно естественно подлежало измѣненіямъ. Время само собою приносило эти измѣненія и они ощуща-

⁷⁾ При томъ возрѣніи на мифологію, по которому истинно религіозное содержаніе ея полагается въ древнѣйшемъ религіозномъ преданіи, а вся мифическая сторона религіи считается отчасти виѣшнюю оболочкою этого содержанія, отчасти оболочкою инаго, нерелигіознаго содержанія, законосообразный процессъ развитія естественнаго религіознаго сознанія терять всякое значеніе, такъ какъ дѣйствительное, традиціонное содержаніе политеизма остается однимъ и тѣмъ же: оно можетъ только съ теченіемъ времени утрачиваться, потемнѣться, но не развиваться. Вотъ почему мы должны признать справедливымъ и тотъ упрекъ дѣлаемый теоріи Крейцера, что она по самому существу своему отрицаетъ прогрессъ мифологическаго сознанія, хотя этотъ упрекъ иногда исходитъ изъ такого понятія о прогрессѣ въ язычествѣ, съ которымъ мы согласиться не можемъ.

люю въ сознаниі; вмѣстѣ съ тѣмъ чувствовалась потребность дать внутреннимъ ощущеніямъ внѣшнее выраженіе. Отсюда произошла съ одной стороны мифъ, какъ повѣствованіе о томъ, что было почувствовано въ сознаниі, съ другой стороны обрядъ, какъ выраженіе ощущенія въ дѣйствіи. Напр. на островѣ Критѣ, гдѣ впервые развилось служеніе Зевсу, произошла мифъ, что новый богъ Зевсъ родился, но что онъ младенецъ находится еще въ опасности отъ отца своего Кроноса, бога грознаго имѣвшаго обычай пожирать своихъ дѣтей. Все, что повѣствуется въ этомъ мифѣ, было дѣйствительно ощущаемо въ религиозномъ сознаниі. Оно страшилось древняго стихійскаго бога и страшилось за новаго бога еще слабаго, который въ немъ возникалъ. Оно предчувствовало однакожъ побѣду послѣдняго и съ радостію встрѣчало его рожденіе; эти ощущенія побуждали его къ дѣйствію. Въ силу такого чувства поклонники и защитники Зевса стали плясать во всеоружіи, выражая тѣмъ свою радость и желаніе заглушить шумомъ оружія грознаго Кроноса, чтобы скрыть отъ него новорожденнаго бога. Ихъ влекло къ пляскѣ и шуму оружіемъ сильное ощущеніе радости и вмѣстѣ рабскаго опасенія,—и вотъ вслѣдствіе такого душевнаго состоянія возникъ на островѣ Критѣ обрядъ, состоящій въ военной пляскѣ какбы передъ младенцемъ Зевсомъ. Въ обрядѣ выразилось тоже, что въ мифѣ; они одновременны и взаимно себя объясняютъ. Еще примѣръ: мифъ о лишеніи Урана Кроносомъ мужеской силы перешелъ въ Грецію съ Востока. Уранъ былъ въ древности мужескимъ божествомъ; какъ такому поклонялись ему всѣ народы, знающіе только астральную религію. Это былъ всеобъемлющій, вѣчно неизмѣнный богъ неба, непрестанно движущійся въ круговращеніи небесныхъ свѣтилъ, богъ чисто внѣшній и чуждый человѣку, не имѣющій ни чувства ни образа. Поклоненіе такому богу не могло удержаться навсегда; по истеченіи времени этотъ богъ началъ смягчаться, принимать женственный характеръ — и вотъ между людьми произошло сказаніе, что богъ Уранъ потерялъ мужескую силу и что изъ его крови родилась Аферодита-Уранія. Этому мифу соотвѣтствуетъ дѣйствительный переходъ на Востокъ отъ поклоненія астральному богу къ почитанію небесной богини, которая какъ извѣстно почита-

лась Вавилонянами подъ именемъ Мелитты, а Финикіянами подъ именемъ Астарты“.

Если мы будемъ теперь имѣть въ виду всѣ эти столь обильные элементы религіознаго содержанія мѣовъ, то увидимъ, что это содержаніе вполне достаточно, чтобы наполнить представляющееся столь обширнымъ и несоответствующимъ дѣйствительному матеріалу религіи разнообразіе мѣологіи. На вопросъ, все ли въ мѣологіи относится собственно къ религіи, всѣ ли мѣны религіозны, мы вправѣ, согласно съ пониманіемъ ихъ самими вѣрующими язычниками, отвѣчать утвердительно. Мы вполне чувствуемъ всю силу возраженій, которыя могутъ быть сдѣланы противъ этого положенія. Въ виду обширности мѣологическаго матеріала, въ виду историческихъ, физическихъ и другихъ элементовъ, входящихъ въ составъ мѣовъ, не только ученые, отвергавшіе религіозный смыслъ ихъ, но и признававшіе религію главнымъ содержаніемъ мѣологіи (напр. Крейцеръ) допускали, что далеко не все въ ней имѣетъ религіозное значеніе. Въ подтвержденіе истины такого воззрѣнія указывали на то обстоятельство, что въ древнѣйшія времена религія не имѣла такой тѣсной и строго-очерченной сферы господства среди другихъ проявленій жизни человѣческаго духа, какъ во времена позднѣйшія. Она имѣла тогда всестороннее значеніе, и религіозный, мѣологическій покровъ нераздѣльно облекалъ всѣ произведенія умственной дѣятельности человѣка, такъ что мѣологія представляетъ собою не одну только систему религіозныхъ вѣрованій, но вообще энциклопедію всѣхъ знаній древнѣйшаго человѣчества, въ которой религія имѣетъ только преобладающее, но не единственное значеніе. Отсюда различныя попытки установить правильный методъ разграниченія мѣовъ религіозныхъ отъ мѣовъ такъ-сказать свѣтскихъ.

Мы вовсе не думаемъ отрицать всесторонняго значенія религіи въ древности, и въ силу этого значенія присутствія въ области мѣологіи многочисленныхъ физическихъ, историческихъ и филологическихъ элементовъ; но полагаемъ, что это признаніе нисколько не противорѣчитъ всеобщему религіозному характеру мѣовъ и вполне мирится съ нимъ. Недоразумѣніе здѣсь происходитъ отъ того, что различающіе религіозные и

нерелигиозные мифы подъ влияніемъ перваго впечатлѣнія, да-кое производятъ содержаніе послѣднихъ: историческое, физическое и т. п., забываютъ о безспорно присущемъ въ немъ кромѣ того религиозномъ элементѣ, элементѣ, который собственно и важенъ для религиознаго сознанія. Какъ бы ясно и очевидно ни было, что извѣстный напр. мифъ представляетъ извѣстное явленіе природы, несомнѣнно однако же то, что къ этому явленію человѣкъ относился не просто какъ къ естественному феномену и къ мифическому представленію, не просто какъ къ произведенію своей поэтической фантазіи, но съ особеннымъ религиознымъ чувствомъ и религиознымъ пониманіемъ явленія; иначе не было бы никакого различія между мифомъ и обыкновеннымъ повѣстическимъ олицетвореніемъ, какое мы встречаемъ въ позднѣйшее время. Вотъ это-то особенное религиозное отношеніе къ содержанію мифа, это особенное пониманіе его и чувство имъ возбуждаемое и составляетъ религиозный элементъ каждаго мифа, который и подлежитъ вѣдѣнію и разъясненію философій мифологіи, тогда какъ внѣшніе элементы мифа—извѣстное физическое явленіе, историческій фактъ, способъ обозначенія понятія словомъ, могутъ составлять законное достояніе всѣхъ тѣхъ наукъ, которыя могутъ имѣть интересъ въ анализѣ этого матеріала независимо отъ религиознаго его значенія. Этимъ религиознымъ содержаніемъ, какъ цементомъ связующимъ разнородный матеріалъ и сообщающимъ ему своеобразную религиозную окраску, пронизаны несомнѣнно всѣ мифы, до той поры пока они остаются мифами, т.-е. пока человѣкъ относится къ нимъ религиозно, почитаетъ ихъ чѣмъ-то священнымъ, фактомъ религіи, входящимъ въ общую систему его религиознаго міросозерцанія. Конечно усвоивъ всѣмъ мифамъ религиозное содержаніе, мы не отвергаемъ различія относительной важности этого содержанія въ различныхъ мифахъ, но это различіе касается только степени такъ-сказать религиозности мифовъ, но никогда не доходитъ до совершеннаго уничтоженія ея, пока язычество представляетъ жизненное религиозное явленіе. Эта степень условливается главнымъ образомъ различными стадіями жизни язычества: болѣе живое, вполнѣ религиозное значеніе имѣютъ болѣе древніе мифы принадлежащіе эпохѣ, когда языческое религиозное сознаніе достигло высшей степени своей

интенсивности. Но съ теченіемъ времени, съ постепеннымъ возбужденіемъ рефлектирующей мысли, а вмѣстѣ съ тѣмъ и охлажденіемъ религіозности, мало-по-малу возникаютъ мифы, въ которыхъ болѣе чѣмъ въ древнихъ даетъ чувствовать свое присутствіе мифологическій элементъ. Таковы появляющіяся въ концѣ мифологическаго процесса эпическія повѣсти, изображающія дѣянія полубоговъ и героевъ, гдѣ историческая канва ясно выступаетъ изъ-подъ религіознаго, мифологическаго узора. Таковы возникающія еще позднѣе попытки полуфилософскаго, полумифическаго міросозерцанія, гдѣ начинаетъ заявлять свои права разумъ и даетъ себя чувствовать первый брезжущій лучъ рациональнаго мышленія: такова напр. космогонія Гезіода. Но какъ бы ни ослабѣвало собственно религіозное значеніе мифа, хотя бы оно упало до minimum, мифъ во всякомъ случаѣ остается болѣе или менѣе религіознымъ до той поры, пока сколько-нибудь живо религіозное сознаніе язычества. Какъ скоро это сознаніе отжило свое время, мифъ обращается для человѣка въ простое мифическое сказаніе въ современномъ значеніи этого слова,—сказаніе, изъ котораго улетучилось живое содержаніе и осталась одна болѣе или менѣе поэтическая оболочка; мифъ становится сказкою.

Признаніе религіознаго содержанія мифовъ вызываетъ дальнейшій вопросъ объ отношеніи къ этому содержанію его внѣшней, чувственной оболочки. Характеристическая форма религіознаго сознанія язычества есть, какъ мы знаемъ, форма представленія; элементы для этой формы даютъ прежде всего впечатлѣнія, получаемыя человекомъ отъ окружающей его природы, за тѣмъ факты человѣческаго сознанія и исторической жизни. Но отношеніе этихъ элементовъ къ выражаемому ими содержанію въ мифахъ можетъ быть понимаемо неодинаково. Мифическая форма можетъ быть непосредственнымъ, безсознательнымъ, такъ-сказать инстинктивнымъ выраженіемъ своего содержанія; содержаніе и форма въ мифѣ нераздѣльны; онѣ являются вмѣстѣ и составляютъ одно органически связанное цѣлое. Или содержаніе мифа и его внѣшняя форма не связаны между собою существенно; содержаніе, религіозная мысль предшествуетъ ея выраженію; выраженіе, — мифическая оболочка присоединяется къ ней сознательно и преднамѣренно, какъ кажущееся наиболѣе

адекватнымъ чувственное обозначеніе; извѣстнаго понятія. Притворомъ первого можетъ служить каждое истинно новшическое произведеніе, въ которомъ мысль непосредственно выражается въ художественномъ образѣ и не можетъ быть отдѣлена отъ него. Символь, аллегорія, притча, даютъ понятіе о послѣднемъ способѣ представленія.

По какому изъ этихъ типовъ дѣятельности представительной силы мы должны понимать отношеніе содержанія къ чувственной формѣ въ мифологіи? Древніе толкователи мифологіи, начиная отъ Аристотеля и кончая стоиками, болѣе склонялись къ символическому пониманію мифовъ; они видѣли въ нихъ намѣренно сокрытую подъ чувственною оболочкою мудрость древнѣйшей эпохи — извѣстныя космологическія и нравственныя истины. Такое же понятіе о значеніи мифологіи, какъ преднамѣренномъ облеченіи чувственною формою различныхъ физическихъ понятій, видимъ отчасти и у новѣйшихъ толкователей, напр. Германа. Но особенное значеніе мысль о символизмѣ мифовъ получила у Крейцера, и эта мысль стоитъ у него въ тѣсной связи съ его ученіемъ о первобытномъ откровеніи какъ существенномъ религіозномъ содержаніи мифологіи. Такъ какъ здѣсь содержаніе предшествуетъ формѣ, понятіе его внѣшнему выраженію, то очевидно это выраженіе, мифическая форма должна быть не иною какъ болѣе или менѣе сознательно составленною формою, т. е. символическою. Изобрѣтеніе этой формы было преднамѣреннымъ дѣломъ хранителей древняго преданія восточныхъ мудрецовъ — жрецовъ, съ цѣлю придать своему ученію наиболѣе соответствующій уровню пониманія необразованнаго и чувственнаго большинства видѣ. „Прямое сообщеніе истины не могло здѣсь имѣть мѣста и свѣтъ чистаго знанія долженъ былъ преломляться въ чувственныхъ предметахъ, чтобы могъ падать на непривыкшій къ нему глазъ въ отраженіи и обращенномъ видѣ. Это было основаніемъ, почему первые воспитатели рода человѣческаго принуждены были говорить въ образахъ и загадкахъ. Ученіе состояло въ изясненіи смысла этихъ образовъ и составляло главное занятіе древнихъ жрецовъ. Но тѣмъ не менѣе такое изясненіе было темнымъ и загадочнымъ; ибо такъ какъ символъ хотѣлъ связать собою міръ идей съ чувственнымъ міромъ, то всегда находило мѣсто несо-

отвѣтствіе и избытокъ содержанія въ сравненіи съ выраженіемъ. Отсюда темный, полный намековъ, мистическій характеръ мифовъ.“

Но такое представленіе о символическомъ характерѣ мифовъ рѣшительно противорѣчитъ закону развитія человеческого познанія, который простирается и на знаніе религіозное. При символическомъ значеніи мифовъ, понятно, содержаніе должно предшествовать мифу—формѣ. Но представленіе очевидно есть болѣе первоначальная гносеологическая форма, а понятіе развивается уже въ послѣдствіи на почвѣ представленія. Кромя того, предполагая существованіе религіозныхъ понятій прежде чѣмъ они были облечены образною формою мифовъ, мы затруднились бы найти удовлетворительное объясненіе причины перехода религіознаго познанія съ высшей ступени на низшую и необходимость послѣдней. Символизмъ есть преднамѣренное облеченіе теоретическихъ понятій и истинъ въ чувственную форму представленія; форма сама по себѣ здѣсь не имѣетъ существеннаго значенія и не состоитъ въ живой связи съ изображаемымъ предметомъ; въ сущности она даже лишняя для него, и истина представленная безъ чувственной оболочки всегда считается княшею и полнѣйшею. При такомъ значеніи символа трудно допустить, чтобы онъ первоначально могъ быть употребленъ именно для болѣе удобнаго и легкаго распространенія извѣстныхъ истинъ въ кругу необразованнаго народа. Невольно представляется мысль, что древнимъ мудрецамъ гораздо было бы проще и естественнѣе излагать свои мифыя прямо, не изобрѣтая тѣхъ многосложныхъ и запутанныхъ символическихъ комбинацій, которыхъ и въ настоящее время не могутъ разгадать при самыхъ усиленныхъ трудахъ очень глубокомысленные ученые. Если форма мифовъ дѣйствительно символическая, то всею естественнѣе было бы думать, что древніе мудрецы употребляли эту форму вовсе не съ цѣлю распространенія и разъясненія истины, но съ намѣреніемъ лучше скрыть ее отъ непосвященныхъ. Но на эту гипотезу мы столько же мало найдемъ подтвержденія въ исторіи, какъ и на противоположную гипотезу Крейдера, что жрецы толковали мифы и были учителями современной мудрости.

Мы не говоримъ того, будто въ древнихъ религіяхъ вовсе не было символическихъ представленій. Но съ одной стороны они далеко не были такъ всеобщи, съ другой—такъ первоначальны, какъ полагаетъ Елейцеръ. Что символизмъ не былъ всеобщей формою религіозныхъ идей, это показываетъ уже самая многочисленность и разнообразіе мифовъ. Если даже, не ограничиваясь областью религіозныхъ истинъ, предположимъ вмѣстѣ съ Крейцеромъ, что въ мифологию входила вся такъ-называемая имъ энциклопедія знаній древнихъ народовъ, то мы должны признать, имѣя въ виду обиліе мифовъ, что эта энциклопедія была чрезвычайно обширна и богата; но этому рѣшительно противорѣчитъ дальнѣйшая исторія образованія древнихъ народовъ, которые несмотря на очень богатые и широкія мифологии, оказываются въ началѣ очень бѣдными дѣйствительными познаніями и привужденными доходить до нихъ путемъ продолжительнаго умственнаго развитія. Предположить же, что вся обширная и глубокая мудрость заключенная въ мифологии была совершенно забыта и потеряна, такъ что все приходилось начинать съизнова, было бы слишкомъ невѣроятно. Въ самомъ дѣлѣ, при ближайшемъ взглядѣ не только на цѣлое содержаніе мифологии, но даже на отдѣльныя мифическія сказанія, не трудно замѣтить, что несмотря на свободу толкованія, которая у Крейцера дозволяетъ находить въ мифахъ не только религіозное, но и историческое, астрономическое и т. под. содержаніе, безъ крайнихъ натяжекъ никакъ нельзя отыскать во *всемъ* содержаніи мифовъ символическій смыслъ. Положимъ, мы можемъ допустить, что Зевсъ есть символъ могущества, Аѳина мудрости, Венера красоты, Марсъ войны и т. под. Но о каждомъ изъ этихъ боговъ мифология рассказываетъ очень длинныя исторіи, говоритъ о ихъ родословіи, подвигахъ, похожденияхъ, атрибутахъ: какой символизмъ самый утонченный изслѣдователь можетъ найти во всѣхъ этихъ мелочахъ?

Мы сказали, что если символизмъ и встрѣчается въ мифахъ, то онъ не можетъ быть такъ первоначальнымъ, какъ думаетъ Крейцеръ, предполагающій, что эта форма есть дѣло первыхъ виновниковъ мифологии. Дѣйствительно изученіе исторіи религій показываетъ, что символизмъ есть форма далеко непервоначальная, а скорѣе позднѣйшая въ языческихъ религіяхъ, на пу-

ти перехода ихъ въ философію. Не отвлеченными понятія и научныя истины существовали первоначально и намѣренно облекались затѣмъ въ одежду мифовъ, а напротивъ сначала существовали мифы, какъ всеобщія религиозныя вѣрованія, а потомъ, когда начали появляться первые мыслители, они по тѣсной еще связи своей съ религіею старались приурочивать и приспособлять свои понятія къ существующимъ религиознымъ представленіямъ, понимать тѣ изъ нихъ, которые казались имъ болѣе сходными съ ихъ идеями, какъ символы этихъ идей, словомъ вкладывать въ религиозныя представленія то значеніе, какое имъ казалось соответствующимъ. Такимъ образомъ какъ скоро нѣкоторые мифы принимаютъ символическій оттѣнокъ, то это не только не служитъ признакомъ ихъ большей древности и первоначальной чистоты, а напротивъ указываетъ ихъ видоизмѣненіе подъ влияніемъ болѣе или менѣе отвлеченнаго мышленія. Такой характеръ напр. носятъ мифы въ космогоніи Гезіода и орфическія представленія о Зевсѣ.

Если такимъ образомъ мы не можемъ признать за мифологію символическаго характера, то очевидно намъ остается понимать отношеніе между мифическою формою и содержаніемъ по первому изъ указанныхъ нами типовъ, именно по аналогіи отношенія поэтическаго или художественнаго произведенія къ выражаемой имъ идеѣ. Какъ здѣсь мысль или идея неразрывно связана съ формою и производится вмѣстѣ съ нею не отвлеченнымъ дѣйствіемъ разсудка, а творческимъ актомъ фантазіи, возбужденной эстетическимъ чувствомъ; такъ и въ мифологіи мысль и ея выраженіе создаются однимъ цѣльнымъ и нераздѣльнымъ актомъ той же фантазіи, дѣйствующей подъ влияніемъ религиознаго чувства. Приравнивая мифологическое творчество къ эстетическому мы конечно не думаемъ видѣть въ мифахъ только поэтическія произведенія фантазіи. Такой поэтической характеръ имѣютъ конечно мифы греческаго народа, да и то не всѣ; многіе изъ нихъ вовсе неизящны и лишены поэтическаго достоинства; а у другихъ народовъ они по большей части вовсе не удовлетворяютъ чувству изящнаго. Но сравнивая мифическое творчество съ поэтическимъ, мы имѣемъ въ виду только характеръ ихъ происхожденія. Какъ повѣя есть извѣстный способъ непосредственнаго созерцанія и выраженія истины въ чув-

ственныхъ образахъ, противоположный рефлектирующему мышленію; такъ и созданіе мифовъ было дѣломъ безотчетнаго, непосредственнаго религіознаго чувства. Подъ вліяніемъ этого чувства человѣкъ не выдумывалъ представленій, чтобы выразить извѣстное понятіе, извѣстное религіозное состояніе своего духа, но напротивъ невольно выражалъ это состояніе въ чувственномъ образѣ. „И какъ истинному поэту или художнику никогда не приходитъ на мысль присовокуплять толкованіе или нравственной объясненіе своихъ произведеній до послѣднихъ частностей, такъ и для творцевъ (ποιητής) и образователей мифовъ не было нужды перелagать ясно ощущаемыя ими истины въ искусно придуманныя образы или символы. Такимъ творцемъ мифовъ былъ самъ народъ и его религіозное сознаніе, а не какое-либо особенное общество, имѣвшее это дѣло своимъ исключительнымъ занятіемъ. Такой мифическій образъ выраженія религіозныхъ истинъ и ощущеній былъ самъ по себѣ живъ и понятенъ, какъ всѣмъ понятенъ былъ общій языкъ природы и чувства. Для насъ конечно чуждъ уже такой образъ воззрѣнія при господствѣ отвлеченнаго мышленія; но для древнѣйшихъ временъ мифы и образы не были мертвыми формами безъ значенія, но живымъ словомъ истины. Вотъ почему въ древнѣйшихъ священныя книгахъ нѣтъ ни малѣйшаго слѣда изъясненія символическаго значенія мифовъ и обрядовъ. Въ такомъ изъясненіи и не нуждалось то время, когда пониманіе религіозной истины состояло въ томъ, что божественное было сознаваемо не иначе какъ въ чувственномъ и въ нераздѣльномъ съ нимъ единствѣ“.

Такое значеніе мифовъ легко объясняетъ, почему чрезвычайно трудно, во многихъ случаяхъ почти невозможно вѣрное, особенно специальное толкованіе мифовъ, то-есть переложеніе представленій въ понятія разсудка. Чрезвычайно трудно не переживъ въ собственномъ сознаніи опытовъ религіозной жизни естественнаго, несостоявшаго подъ вліяніемъ откровенія человѣка понять и воспроизвести во всей ясности разнообразныя измѣненія религіознаго сознанія, тѣмъ болѣе, что эти измѣненія и колебанія вѣроятно и въ свое время чувствовались очень смутно. Съ другой стороны не меньшую трудность для объясненія мифовъ представляетъ и форма ихъ. Еслибы мифъ былъ символомъ, то какъ скоро удалось бы намъ при помощи исто-

ри, филологіи, этнографіи и психологіи разгадать знаки и приемы символическаго языка, разъясненіе мифовъ было бы не особенно труднымъ. Но въ непосредственно образномъ, художественномъ представленіи, каково мифически-религіозное, мысль и ея выраженіе до такой степени слиты въ одно цѣлое, что всѣ усилія анализирующаго разсудка отдѣлать то и другое остаются часто безуспѣшными. Приблизительное понятіе о такой трудности могутъ дать литературныя попытки настоящаго времени изложить главныя идеи и смыслъ великихъ поэтическихъ произведеній, напр. Гамлета, Шекспира, Фауста, Гёте, Донъ-Кихота, Сервантеса и т. п. Эстетическимъ чувствомъ мы ясно дѣлимъ и понимаемъ всю художественную глубину этихъ произведеній. Но какъ многочисленны, разнообразны, даже противорѣчащи попытки изъяснить глубочайшій смыслъ этихъ произведеній и типическихъ образовъ созданныхъ поэтомъ! Какъ трудно уловить и формулировать въ схемахъ рациональнаго мышленія живые поэтическіе образы!

Мы признали политеизмъ формою естественнаго развитія религіознаго сознанія, лишеннаго того объективнаго элемента религіи, который мы называемъ сверхъестественнымъ откровеніемъ. Но при такомъ пониманіи язычества на первый взглядъ представляется непонятнымъ то несомнѣнно религіозное значеніе, какое имѣли всѣ языческія мифологіи. Если мифологія есть субъективное произведеніе человѣческаго духа, если она представляетъ только попытку стоящаго на известной степени интеллектуальнаго развитія человѣка уяснить себѣ религіозныя вопросы, то какимъ образомъ могла она имѣть такое громадное жизненное значеніе и вліяніе, какое представляетъ намъ исторія? Какимъ образомъ созданныя свободнымъ полетомъ религіозной фантазіи образы боговъ могли не только возбуждать благоговѣйное почитаніе, но воодушевлять человѣка на лишения, подвиги, самоистязанія, требовать кровавыхъ жертвъ, часто съ заглушеніемъ самыхъ нѣжныхъ родственныхъ чувствъ? Недоумѣніе становится тѣмъ сильнѣе, когда вспомнимъ, что оледитворенныя въ мифическихъ образахъ религіозныя поня-

тія не были истинны, но предъ судомъ высшаго религіознаго сознанія ложны и превратны.

Отвѣта на эти вопросы мы конечно напрасно стали бы ожидать отъ тѣхъ теорій миеологін, которыя исключаютъ изъ нея существенный, религіозный элементъ и видятъ въ ней только прикрытое религіозною оболочкою нерелигіозное содержаніе, историческое, физическое и т. п. Въ силѣ политизма они видятъ не болѣе какъ колоссальное заблужденіе, объясняемое ими крайнею неразвитостію человѣческаго ума. Признавая за миеологією религіозное содержаніе и вмѣстѣ съ тѣмъ дѣйствительную силу религіознаго убѣжденія, мы конечно удобнѣе и вѣрнѣе объяснимъ тѣ специфическія явленія религіозной жизни, которыхъ не въ силахъ вызвать простыя понятія о явленіяхъ природы или воспоминанія объ историческихъ событіяхъ, хотя и облеченныя въ своеобразную чувственную форму. То обстоятельство, что эти убѣжденія въ язычествѣ имѣли субъективное происхожденіе, были самосозданными человѣкомъ и ложными убѣжденіями, не могло бы служить значительнымъ препятствіемъ къ пониманію ихъ вліянія, когда вспомнимъ, какое вліяніе въ другихъ областяхъ знанія и жизни могутъ имѣть ложныя представленія, общественные предразсудки и пр. Но на самомъ дѣлѣ такое объясненіе было бы недостаточнымъ именно потому, что религіозное вліяніе язычества по своей силѣ, продолжительности и результатамъ, несравненно шире и глубже наибольшаго вліянія, какое могутъ имѣть ложныя теоретическія понятія и предразсудки. Притомъ же такое объясненіе скользило бы только по поверхности объясняемаго явленія не достигая до истиннаго и настоящаго корня его. Религіозныя убѣжденія, даже ложныя имѣютъ несомнѣнное вліяніе на жизнь; но почему изъ области понятій и идей такое особенно могущественное вліяніе принадлежитъ идеямъ именно религіознымъ? Если они созданы человѣкомъ также какъ и прочія умственные, нравственные, социальныя его понятія, то и вліяніе ихъ не должно бы превышать вліянія послѣднихъ; отсюда идетъ ихъ специальная, характеристически-религіозная сила?

Источника этой особенной силы мы должны искать гдѣ-либо выше и внѣ человѣка, иначе не объяснимъ, почему именно этого рода своимъ понятіямъ и представленіямъ человѣкъ далъ та-

кую мощь и силу надъ собою. Шеллингъ хорошо понималъ невозможность объяснить какъ прохожденіе, такъ и всестороннее жизненное вліяніе мифологіи изъ одного субъективнаго принципа; поэтому-то онъ и видитъ въ мифологіи не столько психологическій, сколько теогоническій процессъ, могущественное и неотразимое дѣйствіе на человѣка трансцендентныхъ божественныхъ потенцій, всевластно влекущихъ духъ человѣка и опредѣляющихъ его національную и религіозную жизнь. Но если самая теорія Шеллинга оказалась несостоятельною и одностороннею, то тѣмъ не менѣе въ ней есть несомнѣнное зерно истины, которое состоитъ въ томъ, что для объясненія силы и значенія мифологіи необходимо допустить вліяніе въ язычествѣ иного фактора, кромѣ субъективнаго.

Дѣйствительно, признавая субъективный, психологическій элементъ характеристическимъ элементомъ язычества, въ противоположность богооткровенной религіи, гдѣ какъ характеристическую черту мы указали господство элемента объективнаго, мы замѣтили однакожъ, что въ обоихъ формахъ религіознаго сознанія тотъ и другой элементъ является господствующимъ, преобладающимъ, но не исключительнымъ, такъ какъ совершенное исчезновеніе одного какого-либо изъ нихъ разрушило бы самую религію. Мы замѣтили, что ни религія откровенная не исключаетъ дѣйствія естественныхъ силъ и формъ познанія условливаемыхъ законами ихъ развитія, ни религія естественная не отрицаетъ возможности нѣкотораго дѣйствія высочайшаго, объективнаго начала религіи. До сихъ поръ мы обращали вниманіе на главный характеристическій элементъ язычества, субъективный и отсюда объясняли существенныя особенности его. Теперь, не желая быть односторонними, мы должны указать и на этотъ объективный элементъ, который и объяснитъ намъ тѣ явленія въ языческомъ религіозномъ сознаніи, которыя не могутъ быть вполне выведены изъ одной субъективной стороны его.

Хотя язычество по самому существу своему есть удаленіе человѣка отъ Бога и вслѣдствіе этого предоставленіе его самому себѣ, своимъ собственнымъ силамъ въ дѣлѣ богопознанія и богопочтенія, тѣмъ не менѣе мы не можемъ представить себѣ этого отдаленія и отчужденія отъ Бога въ видѣ совершеннаго и окон-

чательнаго лишенія его свѣта божественной истины и промыслительнаго религіознаго дѣйствія на него. Такое представленіе было бы несогласно съ понятіемъ о Богѣ, какъ о существѣ высочайшемъ и совершенномъ, дѣятельной любви котораго къ человѣку не можетъ полагать границъ отдаленіе отъ него человѣка. Такое представленіе было бы несогласно и съ самымъ фактомъ существованія религіи и религіозныхъ идей въ родѣ человѣческомъ, такъ какъ самое возникновеніе понятія о Богѣ и о религіи невозможно безъ нѣкотораго объективнаго дѣйствія на духъ человѣка сверхчувственнаго начала, дѣйствія, которое мы можемъ назвать естественнымъ откровеніемъ *). Такое представленіе наконецъ было бы несогласно и съ характеристическою особенностію разумно-свободной природы человѣка, способной къ воспріятію впечатлѣній міра не только чувственнаго, но и сверхчувственнаго; какъ бы человѣкъ глубоко ни палъ, онъ никогда не можетъ совершенно и безъ остатка утратить эту характеристическую черту своего человѣческаго достоинства; иначе онъ обратился бы изъ человѣка въ животное. Вопросъ здѣсь можетъ быть только въ томъ, до чего можетъ простирается въ человѣкѣ ослабленіе воспримчивости къ божественному и сверхчувственному и слѣд. какая можетъ быть самая низшая степень воспріятія реальнаго религіознаго воздѣйствія? Мы не ошибемся, если имѣя въ виду фактическія указанія исторіи религіи, самую низшую ступень развитія религіознаго сознанія,—*minimum* этого сознанія будемъ видѣть въ неопредѣленномъ и неясномъ признаніи бытія сверхчувственнаго Начала, сопровождаемомъ не менѣе смутнымъ чувствомъ отчужденія отъ Него и нравственной вины. Не великъ этотъ остатокъ первобытнаго религіознаго общенія человѣка съ Богомъ; но малъ *квасъ все смѣшеніе кваситъ*. Мы увидимъ въ послѣдствіи, что этой малой закваски вполне достаточно, чтобы возбудить живое броженіе познавательныхъ и нравственныхъ силъ человѣка выразившееся въ созданіи разнообразныхъ религіозныхъ представленій съ цѣлію уяснить и опредѣлить себѣ эту неясную идею высочайшаго Начала, и разнообразныхъ куль-

*) Религія, ея сущность и происхожденіе 1871 г., стр. 214—232.

товъ съ цѣлю приблизиться къ нему и загладить свою вину. Здѣсь замѣтимъ только, что присутствіемъ этого объективнаго элемента религіи вполне можетъ быть объяснено вліяніе религіозныхъ убѣжденій въ мірѣ языческомъ, потому что коренною глубочайшею основою и почвою этихъ убѣжденій служитъ дѣйствительная реальная сила, способная возбудить самыя разнообразныя проявленія религіозной жизни. То обстоятельство, что эти проявленія вслѣдствіе ненормальности и односторонности язычества часто получаютъ характеръ искаженный и болѣзненный, нисколько не препятствуетъ ихъ силѣ и энергіи. Есть сила не только здоровья, но и болѣзни. Тѣ же жизненные силы, которыя производятъ нормальныя жизненныя явленія въ здоровомъ организмѣ, при болѣзненномъ его состояніи могутъ проявляться въ страшныхъ, болѣзненно-нестройныхъ явленіяхъ и при этомъ обнаружить такую удивительную, хотя ненормальную энергію, какой мы не замѣчаемъ даже въ обыкновенномъ, правильномъ теченіи жизни. Такъ напр. мускульная сила можетъ достигнуть необыкновеннаго напряженія въ возбужденномъ, горячешномъ состояніи, въ конвульсивныхъ движеніяхъ при нервныхъ болѣзняхъ и пр. п. и производить странныя, необычныя, болѣзненные явленія. Такъ и въ язычествѣ ненормальное направленіе религіознаго сознанія можетъ проявлять себя въ болѣзненно-неправильныхъ, но тѣмъ не менѣе въ высшей степени энергическихъ и интенсивныхъ обнаруженіяхъ религіозности, каковы напр. человѣческія жертвоприношенія, самоистязанія, религіозныя войны и т. п. И здоровое сѣмя истины при несоответствующей почвѣ, при неблагоприятныхъ вѣдшихъ условіяхъ, можетъ произвести не только чахлое, но и болѣзненно искаженное растеніе.

Общую реальную основою религіознаго сознанія язычества мы признали минимумъ объективнаго элемента религіи,—смутное ощущеніе сверхчувственнаго бытія. Но этимъ приращеніемъ конечно не исключается возможность въ частныхъ случаяхъ превышенія этого minimum'a въ ощущеніи божественнаго начала болѣе ясномъ и живомъ, чѣмъ сколько позволялъ общій уровень религіознаго сознанія язычества даннаго времени. Такъ какъ такое изощреніе способности ощущать дѣйствія и вліянія міра сверхчувственнаго идетъ въ уровень съ нравственнымъ и рели-

гіознымъ развитіемъ человѣка, то конечно и среди міра языческаго могли по временамъ появляться лица болѣе чѣмъ прочія восприимчивыя къ божественному свѣту и возвышавшіяся до болѣе чистыхъ религіозныхъ идей. Такія лица выступаютъ въ исторіи религій, то какъ реформаторы прежнихъ религіозныхъ вѣрованій и основатели новыхъ религій, то какъ вдохновенные поэты, въ гимнахъ выражавшіе высокія религіозныя чувства, то какъ религіозные мыслители, сквозь пеструю ткань миѳическихъ образовъ прозрѣвавшіе высшую религіозную истину^{*)}.

*) Признаніе объективнаго элемента религіи въ язычествѣ не только не ведетъ къ умаленію значенія и достоинства параллельной язычеству богооткровенной религіи, какъ такой, въ которой этотъ элементъ получаетъ существенное значеніе, но необходимо предполагается самымъ понятіемъ о всеобщности промыслительнаго и спасающаго дѣйствованія Божества, простирающагося на все человѣчество, хотя такое дѣйствованіе по преимуществу конечно выразилось въ исторіи того народа, которому особенно предназначено быть охранителемъ истины божественнаго откровенія. По слову Евангелія Богъ Слово находилось и въ мірѣ непознавшемъ Его; свѣтъ истины свѣтился и въ тмѣ языческаго невѣдѣнія и сила этой тмы была не настолько густа и мрачна, чтобы совершенно заглушить и помрачить лучъ божественнаго свѣта; тма его не объяла (Іоан. I, 4. 5. 10). Согласно съ этимъ указаніемъ слова Божія, нѣкоторые апологеты и учителя Церкви видѣли присутствіе и дѣйствіе божественнаго Слова не только среди народа еврейскаго, но и въ мірѣ языческомъ, и изъ этого дѣйствованія объясняли всѣ болѣе совершенныя религіозныя понятія въ язычествѣ, хотя въ то же время указывали и другой источникъ ихъ,—усвоеніе лучшими людьми язычества, философовъ и поэтами истины богооткровенной ветхозавѣтной религіи. Такъ по ученію св. Іустина философа предвѣчное Слово Божіе, какъ разумъ Божій есть виновникъ всего разумнаго. Всѣ существа, обладающія разумомъ (λόγος), родственны такъ-сказать по самой своей природѣ Слово Божію (λόγος). Разумъ каждаго отдѣльнаго человѣка есть какъ-бы частица Божія Слова; это сѣмя Слова. Это божественное сѣмя не было заглушено паденіемъ совершенно. Человѣкъ, правда, вслѣдствіе паденія подпалъ подъ власть демоновъ, которые отвлекаютъ его отъ жизни сообразной съ требованіемъ его разумной природы, но сѣмя Слова, которому причастенъ весь родъ человѣчскій, постоянно расло и приносило плодъ въ человѣкѣ. Если все разумное родственно Логосу или Христу, то всѣ разумные люди суть хрістіане, хотя бы и жили они до явленія Христа. „Тѣ, которые жили согласно съ Словомъ, суть хрістіане, хотя бы сѣмя имъ было безбожниками; таковы между эллинами Сократъ и Пераклитъ и имъ подобные“. Развитіе сѣмени Слова среди міра языческаго доказывается у Іустина всѣми тѣми хорошими сторонами, которыя представ-

Въ идеѣ о Богѣ, всегда присущей уму человѣка въ силу богоподобія его природы и обязанной своимъ происхожденіемъ хотя темному, но реальному ощущенію сверхчувственного, мы указали объективный элементъ язычества. Но кромѣ этого прямого и главнаго источника объективнаго принципа язычества, мы конечно не отвергаемъ нѣкоторой доли вліянія и другихъ косвенныхъ источниковъ, откуда могли доходить въ религіозное сознаніе языческаго міра нѣкоторыя лучи объективной религіозной истины, нѣкоторыя врупцы божественнаго откровенія. Мы уже упоминали объ этихъ источникахъ: это 1) хранившіяся въ политеистическихъ религіяхъ воспоминанія о первобытной религіи и 2) нѣкоторое знакомство съ содержаніемъ ветхознаго откровенія, которое мы можемъ съ вѣроятностію допустить по крайней мѣрѣ для народовъ Востока приходившихъ въ ближайшее и непосредственное соприкосновеніе съ народами еврейскимъ. Но элементы, привходившіе въ язычество изъ этихъ источниковъ, имѣютъ только второстепенное значеніе и не могутъ быть опредѣляющимъ сущность и моменты историческаго движенія язычества началомъ. Такимъ началомъ, какъ мы видѣли, служилъ элементъ субъективный, дѣятельность человѣческихъ познавательныхъ силъ. Вотъ почему религіозныя данныя, заимствованныя изъ двухъ указанныхъ нами источниковъ,—перво-

ляетъ язычество. „Все, что сказано гдѣмъ-либо изъ философовъ хорошаго, принадлежитъ намъ христіанамъ. Каждый изъ философовъ, поетовъ, историковъ говорилъ прекрасно потому именно, что познавалъ отчасти сходное съ посѣяннымъ Словомъ Божиимъ... Всѣ языческіе писатели посредствомъ врожденнаго сѣмени Слова могли видѣть истину, хотя и темно“. Таже самая мысль о присутствіи Слова среди міра языческаго раскрывается и у Климента Александрійскаго. Въ ученіи мудрецовъ языческихъ, у каждаго заключается извѣстная частица истины, заимствованная изъ богословія вѣчнаго Слова. Богъ не отстранилъ Эллиновъ отъ участія въ спасеніи, но и о нихъ промышлялъ. Какъ изъ Иудеевъ Онъ воздвигалъ пророковъ, чтобы ихъ сдѣлать здоровыми, такъ и изъ Грековъ онъ избиралъ наилучшихъ, которые на своемъ языкѣ возвѣщали Бога. Философы и поеты много говорили справедливаго и достойнаго вниманія. Какъ законъ былъ педагогомъ Иудеевъ ко Христу, такъ философія была педагогомъ Грековъ къ Евангелію“. Тоже возрѣніе на источникъ высшихъ религіозныхъ понятій въ мірѣ языческомъ находимъ и у Оригена. См. Н. Лебедева, „Сочиненіе Оригена противъ Цельса“, 1878 г., стр. 12. 13. 46. 47. 194.

бытнаго преданія и откровенной религіи, не имѣли опредѣляющаго весь строй религіозныхъ міросозерцаній вліянія; эти данныя, особенно воспоминанія первобытной религіи встрѣчаются тамъ лишь спорадически, не только въ связи, но и въ прямомъ противорѣчій съ общимъ направленіемъ другихъ религіозныхъ вѣрованій. Оставаясь въ живомъ религіозномъ сознаніи язычества на второмъ планѣ и какъ бы забытыми, они оживляются и получаютъ значеніе только въ эпоху начинающагося разложенія язычества, когда пробуждающаяся, но еще не освободившаяся совершенно отъ узъ религіознаго авторитета философская мысль вытѣсала изъ забвевія эти воспоминанія о лучшей религіи и примкнула къ нимъ, чтобы найти религіозное оправданіе своимъ, противорѣчившимъ общему характеру народной религіи, понятіямъ о Богѣ. Въ дѣйствительномъ же своемъ видѣ, нѣкоторыя религіозныя понятія, начало которыхъ мы имѣемъ право возводить къ первобытному религіозному преданію, могутъ имѣть значеніе именно только какъ *смыслы* первобытной религіи и фактическія доказательства въ пользу ея существованія и совершенства.

В. Кудрявцевъ.

КРИТИЧЕСКОЕ ОБОЗРѢНІЕ.

Исторія московской духовной академіи до ея преобразованія (1814—1870 г.). *С. Смирнова*. М. 1879 г.

Авторъ извѣстныхъ историческихъ сочиненій о Славяно-греко-латинской академіи и Троицкой лаврской семинаріи, изъ которыхъ одно издано болѣе 20 лѣтъ назадъ, а другое болѣе 10, не покинулъ своихъ работъ надъ исторіей духовнаго образованія въ московской епархіи и теперь издалъ большую книгу, въ которой изложилъ исторію высшаго духовно-учебнаго заведенія, смѣнившаго собою старую Славяно-греко-латинскую академію. Эту новую книгу многіе прочтутъ съ большимъ интересомъ. Мы говоримъ не о тѣхъ только читателяхъ, которые вышли изъ Московской духовной академіи и теперь работаютъ на различныхъ житейскихъ поприщахъ: они не только найдутъ въ книгѣ нынѣшняго ректора этой академіи о. Смирнова свои имена, но и прочтутъ въ ней часть собственной біографіи, притомъ часть наиболѣе для нихъ дорогую, которая касается лучшихъ лѣтъ ихъ жизни, учебныхъ и ученыхъ работъ, размышленій и воспоминаній. Люди сторонніе, для которыхъ Московская духовная академія до 1870 г. фактъ изъ исторіи русскаго просвѣщенія—не болѣе, найдутъ въ новомъ трудѣ обильный запасъ любопытныхъ свѣдѣній, полную и достовѣрную исторію этого факта.

Авторъ предпринялъ изобразить въ своемъ разсказѣ 56-лѣтнюю жизнь академіи по возможности со всѣхъ сторонъ. Въ 10 главахъ книги, сказавъ объ открытіи академіи въ 1814 г., онъ описываетъ ходъ учебной части въ ней, ученые труды ея наставниковъ, учебный бытъ студентовъ, съ перечнемъ ихъ печатныхъ сочиненій, управление академіи, средства образованія и экономическую обстановку, торжественные случаи въ жизни академіи за 56 лѣтъ ея существованія до новаго устава; ко всему этому авторъ приложилъ описокъ начальствующихъ и наставниковъ академіи и членовъ академической консервациіи и разсказъ о судьбахъ воспитанниковъ на различныхъ путяхъ церковнаго и государственнаго служенія съ полнымъ спискомъ ихъ за всѣ 27 курсовъ, прошедшихъ чрезъ академію до ея преобразованія въ 1870 г. Въ особомъ приложеніи помѣщенъ рядъ документовъ и объяснительныхъ статей, касающихся внѣшней и внутренней исторіи заведенія; между ними особенное вниманіе вызываетъ перечень темъ, какия даваемы были студентамъ нѣкоторыхъ курсовъ для семестровыхъ сочиненій (стр. 582). Книга заканчивается указателемъ всѣхъ личныхъ именъ, упомянутыхъ въ разсказѣ.

Для своего труда авторъ имѣлъ подъ руками обширный запасъ разнообразнаго матеріала. Онъ отыскалъ въ своей книгѣ, кажется, все, что появилось въ печати изъ-подъ наставниковъ и воспитанниковъ академіи съ самаго ея основанія. Кромѣ многочисленныхъ печатныхъ сочиненій, записокъ и писемъ, разсланныхъ по разнымъ изданіямъ, онъ пользовался дѣлами академическаго правленія и для очерка хода учебнаго дѣла собралъ большую коллекцію полныхъ или неполныхъ курсовъ, читанныхъ преподавателями и записанныхъ студентами. Наконецъ самъ авторъ—студентъ XIV курса, слѣдовательно помнитъ академію съ 1840 г., т.-е. за большую половину описываемаго имъ времени, и его личные воспоминанія помогли ему пополнить архивный матеріалъ или живѣе освѣтить ту или другую черту прежней академической жизни.

Вниманіе читателей, школьныя воспоминанія которыхъ не связаны съ духовной академіей, навѣрное прежде и больше всего остановится на главѣ объ „учебной части“. Для людей, принадлежащихъ по происхожденію къ свѣтскому, или, выражаясь

ныиомъ духовно-учебныхъ заведеній, „гражданскому“ обществу, по укоренившейся ассоціаціи представленій съ понятіемъ о духовно-академическомъ образованіи еще недавно неразлучно было понятіе о чемъ-то педантическомъ, о схоластикѣ. Но это—запоздалая связь понятій, анахронизмъ, который поддерживался недостаткомъ знакомства свѣтскаго общества съ уединеннымъ, замкнутымъ міромъ, какимъ жила высшая духовная школа. Ходъ преподаванія по крайней мѣрѣ въ Московской духовной академіи не подтвердилъ этого свѣтскаго предразсудка. Она унаслѣдовала такую незаслуженную репутацію отъ старой Славяно-греко-латинской академіи; но она не унаслѣдовала того, чѣмъ оправдывалась эта репутація, и счастливо избѣгла искушенія, какому подвергало новую духовную школу славяно-греко-латинское преданіе.

Гораздо серіознѣе была другая опасность, присутствовавшая при самой колыбели новой академіи. Эта академія родилась въ эпоху, когда въ умахъ образованнаго европейскаго общества, не исключая и русскаго, уже утверждались идеи, точнѣе говоря, влеченія, которыя векорѣ получили оффиціальное международное выраженіе въ актѣ 14 сентября 1815 года. Эпоха, самое имя которой отзывается чѣмъ-то ветхимъ, очень поношеннымъ и требовавшимъ заплатъ (реставрація), открылась при великой путаницѣ понятій, на которую горько жаловались люди, еще стоявшіе на ногахъ среди тогдашняго всеобщаго колебанія. Почти за годъ до открытія Московской академіи, въ письмѣ изъ Петербурга къ Штейну отъ 18 ноября 1813 г. С. С. Уваровъ, попечитель петербургскаго учебнаго округа, писалъ: „Состояніе умовъ теперь таково, что путаница мыслей не имѣетъ предѣловъ. Одни хотятъ просвѣщенія безопаснаго, т.-е. огня, который бы не жегъ; другіе (большинство) сваливаютъ въ одну кучу Наполеона и Монтескье, французскія арміи и французскія книги... словомъ, это такой хаосъ криковъ, ожесточенныхъ партій, страстей, что долго присутствовать при этомъ зрѣлищѣ невыносимо. Выдаютъ другъ другу въ лице выраженіями: „религія въ опасности, потрясеніе нравственности, борющихся иностранныхъ идей, философія, франкъ-масонъ, евангеликъ“ и т. п. Словомъ, полное безуміе“. Такое направленіе умовъ, становясь господствующимъ въ высшихъ сферахъ, подвергало большой опасно-

сти высшую школу. Если прежде пытались самыя глубокія тайны вѣры низвести до простой математической выкладки или патологическаго процесса, то теперь явилось желаніе изъ простыя геометрическія фигуры построить тайны каббалистики и изъ арифметическихъ чиселъ извлечь апокалипсическое ясно-видѣніе. Сама по себѣ сентябрьская идея 1815 г. привинтить штыкъ къ Евангелію, какъ идея въ высшей степени прикладная, практическая, не касалась высшей школы, ни свѣтской, ни духовной, занимавшейся отвлеченнымъ, чистымъ знаніемъ. Но эта идея имѣла одно послѣдствіе, которое могло коснуться ея очень близко и больно. Взятельные люди, въ молодости разстроившіе свой умственный аппетитъ пикантными философскими и нефилософскими книжками прошлаго вѣка, до излишества приправленными солью и перцемъ, теперь захотѣли поправить его суходеніемъ душеполезнаго знанія. Отсюда родился въ усталомъ образованномъ обществѣ богословскій дилеттантизмъ. Каждый непосвященный дилеттантъ свѣшилъ не только наслушаться вдохновенныхъ вѣщаній какой-нибудь мадамъ Брюднеръ или какого-нибудь пастера Госнера, но и ощутить въ себѣ самое дѣйствіе непосредственнаго вдохновенія, а ощутивъ его, вѣщать другимъ, вѣщать, даже ничего не ощутивъ. Но такъ какъ въ этихъ людяхъ богословскій дилеттантизмъ соединился съ нѣкоторыми прикладными стремленіями пропаганды, притомъ иногда вооружался неоспоримымъ практическимъ авторитетомъ, то легко представить себѣ послѣдствія, какими грозилъ высшей школѣ это неожиданное распространеніе любительской теологіи.

При такихъ предзнаменованіяхъ родилась Московская духовная академія, открывшаяся торжественнымъ актомъ 1 октября 1814 г. На этомъ актѣ прочитанъ былъ Высочайшій указъ 30 августа того же года, въ которомъ сдѣлано указаніе на предстоявшее открытіе московскаго духовно-учебнаго округа и изъяснились намѣреніе императора о воспитаніи духовнаго юношества. Комиссіи духовныхъ училищъ внушалось обратить вниманіе на академію, „чтобы устроить ихъ въ прямомъ смыслѣ училищами истинными“. Указъ выражалъ надежду, что на основаніи евангельскаго дѣятельнаго христіанства „можно будетъ соиздать то ученіе, кое нужно имъ (духовному юношеству) по ихъ состоянію, не опасаясь злоупотребленія разума, который бу-

дети подчинены посвященію Вышнему“. Въ этомъ указѣ еще незамѣтны спеціальныя черты, которыми характеризовались языкъ и міросозерцаніе Священнаго союза. Но боговѣды-любители безъ труда могли направить свое вниманіе неслучайно на то, чтобы предохранить школу отъ злоупотребленій разумомъ, болѣе всего заботясь объ огнѣ, который бы не жегъ и потому не грѣлъ. Извѣстно, какую художественную инструкцію въ этомъ смыслѣ составилъ для директора и ректора казанскаго университета своеобразно-знаменитый въ свое время русскій ультра-роялистъ Магницкій, задумавшій перестроить систему общественнаго образованія въ Россіи соотвѣтственно „акту Священнаго союза“.

Не смотря на эти предзнаменованія, новорожденная академія съ перваго шага пошла своей дорогой. Она не пошла прямо въ противную сторону отъ того направленія, въ какомъ хотѣли повести умы авторизованные и неавторизованные толковники акта Священнаго союза; но она и не понесла фонаря при движеніи по этому недостаточно освѣщенному пути. Въ своемъ правдивомъ разсказѣ о ходѣ преподаванія въ академіи о. Смирновъ отмѣтилъ только одно яркое проявленіе того специфическаго духа, которымъ проникнута упомянутая инструкція, — именно въ лекціяхъ по всеобщей словесности, читанныхъ двумя первыми курсами новой академіи (въ 1814—1818 гг.) преподавателемъ Бажановымъ (Ист. М. Д. Акад. стр. 52 и сл.). Въ лекціи о вкусѣ дочтенный эстетикъ полагаетъ, что „для положительныхъ законовъ вкуса, какъ и для всякаго положительнаго закона, нужна власть покровительствующая или побуждающая“, и силу этой власти онъ усматриваетъ не только въ сужденіяхъ такъ называемой просвѣщенной публики, она открывается ему рѣшительнѣе и опредѣленнѣе не только въ наставленіяхъ ученыхъ обществъ, покровительствуемыхъ верховной властью, но и въ руководствахъ главнаго управленія касательно народнаго просвѣщенія, а наконецъ и „въ постановленіяхъ верховной власти, касающихся до направленія свободы мыслей и вообще просвѣщенія въ цѣляхъ, достойнымъ челоуѣчества“. Такъ свобода мыслей привела бакалавра словесности не только въ проектъ полиціи эстетики, но и въ потребности исполнить дѣйствующее государственное законодательство постановленіями о вкусѣ.

Въ разсказѣ о Смирнова разсѣяны обильно указанія на то, какъ новая академія постепенно освобождается отъ схоластическихъ славяно-греко-латинскихъ преданій. На новую академію при открытіи ея смотрѣли какъ на учебное заведеніе, которое должно было давать философское и богословское образованіе выше того, какое давала прежняя Славяно-греко-латинская академія. Въ рѣчи, произнесенной на актѣ открытія, ректоръ архимандритъ Симеонъ намекнулъ на это, сказавъ, что императоръ „захотѣлъ вновь возвысить степень образованія служителей алтаря и украсить жребій служенія ихъ“. Дѣйствительно, въ новой академіи явились въ числѣ студентовъ для довершенія своего образованія 20 лучшихъ питомцевъ старой, уже прошедшихъ полный академическій курсъ, учившихся по 10 или 15 лѣтъ, иные изъ нихъ успѣли уже одѣлаться преподавателями въ старой академіи (стр. 64). Прежде всего въ новой академіи стала спадать наружный покровъ, которымъ въ прежней школѣ наука прикрывалась отъ глазъ непосвященнаго общества. Свообразная школьная датыня, посаженная нѣкогда въ нашихъ духовно-учебныхъ заведеніяхъ преподавателями, приходившими съ кievскаго юга, перешла съ авторитетомъ признаннаго языка преподаванія и въ новую академію, ведя за собой и сросшіеся съ ней приемы схоластической науки. Но она не нашла поддержки въ новой школѣ. Уже въ 1819 г. Комиссія духовныхъ училищъ рѣшила, что богословскія лекціи могутъ быть въ академіи читаны какъ на латинскомъ, такъ и на русскомъ языкѣ, и на этомъ основаніи ректоръ Кирилль въ 1820 г. открылъ курсъ догматическаго богословія по-русски; „эта новость, замѣчаетъ авторъ, принята была въ академіи съ сочувствіемъ“. Преподаваніе на латинскомъ выводилось и въ семинаріяхъ, и самъ митр. Филаретъ его не поддерживалъ. Въ 1834 г. ему представленъ былъ ревизорскій отчетъ о состояніи вологодской семинаріи, гдѣ богословіе, какъ доносилъ ревизоръ, преподано было частью на латинскомъ, частью на русскомъ языкѣ. Митрополитъ далъ такую резолюцію объ этомъ: „вѣроятно, первое изъ возможнаго послушанія уставу, а послѣднее по необходимости, потому что ученики не сильны въ латинскомъ языкѣ. Въ такомъ случаѣ требовать непремѣнно преподаванія богословія исключительно на латинскомъ значило бы требовать неудобнаго и незнакомаго

языкомъ останавливать распространеніе богословскихъ познаній, тогда какъ и кромѣ сего владычество въ православномъ богословіи латинскаго языка, прежде языческаго, а нынѣ папистическаго и протестантскаго, есть явленіе недовольно сообразное съ духомъ и цѣлю духовныхъ училищъ Церкви восточной". Поэтому онъ рѣшилъ оставить „безъ преслѣдованія“ чтеніе нѣкоторыхъ частей богословія порусски (стр. 96).

Не сразу установились въ новой академіи порядки и приемы преподаванія. Обыкновенно новый преподаватель на первыхъ порахъ входилъ на кафедру съ курсомъ своего предшественника или того профессора, у котораго самъ слушалъ этотъ же предметъ. Потомъ онъ покидалъ старыя тетради по мѣрѣ составленія собственнаго курса. Но въ преподаваніи нѣкоторыхъ предметовъ важнымъ затрудненіемъ являлся вопросъ: въ какомъ отношеніи должны находиться лекціи преподавателя къ установленнымъ печатнымъ учебникамъ? Многіе ограничивались пассивной ролью, только дополняя и поясняя своими лекціями учебники, гдѣ болѣе, что на примѣръ учебникомъ по библейской исторіи служила книга самого митроп. Филарета. Другіе болѣе смѣлые и самостоятельныя преподаватели отрѣшались отъ указныхъ руководствъ и читали цѣльные оригинальные курсы. Филаретъ Гумилевскій (архіепископъ черниговскій), читая въ разное время различные предметы, вообще не стѣснялся учебниками. Такъ поступалъ онъ между прочимъ и въ преподаваніи церковной исторіи. По его слѣдамъ пошелъ и А. В. Горскій, слушавшій этотъ предметъ у Филарета и потомъ самъ его преподававшій въ академіи. Предоставивъ студентамъ отвѣчать на экзаменѣ по книгѣ митроп. Филарета, онъ читалъ имъ свой самостоятельный курсъ библейской и послѣ-библейской исторіи. Но не каждому дозволялся такой просторъ въ преподаваніи. Въ книгѣ о. Смирнова разсказанъ (стр. 42 и сл.) характеристическій случай, изъ котораго открывается, что самостоятельный курсъ по какому-либо предмету при существованіи учебной книги только терпѣлся изъ уваженія къ личному авторитету профессора, а вовсе не былъ прямою обязанностію преподавателя. Съ 1844 г. библейская исторія была отдѣлена отъ общей церковной и преподаваніе ея поручено особому наставнику. Баккалавръ Побѣдинскій въ 1850 г. подобно другимъ препода-

вателямъ написалъ въ своемъ отчетѣ митрополиту, что преподавалъ библейскую исторію по собственнымъ запискамъ. Митрополитъ замѣтилъ на отчетѣ: „желаю видѣть записки и узнать настоятельную въ нихъ надобность, когда есть учебная книга и когда для студентовъ много письменной работы по предметамъ, не имѣющимъ учебныхъ книгъ“. Легко понять смущеніе бакалавра отъ этого замѣчанія. Въ объясненіи по этому поводу онъ писалъ, что не предназначалъ своихъ записокъ для изученія студентамъ, что это были только дополненія и поясненія къ учебнику, котораго онъ строго держался и т. п. Въ заключеніе бакалавръ просилъ правленіе академіи исходатайствовать ему прощеніе у владыки за неточное донесеніе. На представленіи правленія, посланномъ съ частью курса Побѣдинскаго, положена митрополитомъ резолюція: „Смотрено. Возвратить. Прощеніе не нужно. Вопросъ предложенъ былъ для полученія свѣдѣнія безъ предосужденія трудившемуся“.

Книга о. Смирнова должна окончательно разсѣять предразсудокъ, который доселѣ держится во внѣшнемъ, недуховномъ обществѣ и въ силу котораго академическое преподаваніе представляется замкнутымъ, какъ и самое общество академическихъ преподавателей и студентовъ; думаютъ, что наука здѣсь шла уединенно, по монастырски, не соприкасаясь съ движеніемъ богословскаго знанія на Западѣ и потому отставая отъ него. Напротивъ, скорѣе можно замѣтить, что эта наука, въ ущербъ собственной самостоятельности, иногда слишкомъ внимательно прислушивалась къ голосу западной богословской учености и въ первую половину 56-лѣтней жизни московской академіи слишкомъ охотно давала значеніе авторитетовъ западнымъ богословамъ и церковнымъ историкамъ. Съ самаго почти начала рѣдкій курсъ, читанный въ академіи, не имѣлъ въ своемъ основаніи иностранныхъ руководствъ. О. Смирновъ въ своемъ изложеніи тщательно отмѣчаетъ эти руководства. Ректоръ Поликарпъ (съ ноября 1824 г.) въ своихъ лекціяхъ по догматикѣ руководствовался „преимущественно“ вышедшей незадолго передъ тѣмъ книгой Либериана, также системами Добмайера, Фрейера и Виста; даже Филаретъ Гумилевскій, одинъ изъ лучшихъ догматистовъ московской академіи, имѣлъ руководителями для себя римско католическихъ богослововъ Клея и Бреннера, книги ко-

торыхъ появились около того времени, когда Филаретъ началъ читать богословіе въ академіи. Точно также въ преподаваніи пастырскаго богословія руководились Шенклемъ, Ценнеромъ и др. Нѣтъ нужды говорить, какое значеніе имѣли въ академическомъ преподаваніи церковной исторіи западные авторитеты, подобныя Неандеру и Гизелеру.

Повидимому самъ митроп. Филаретъ не находилъ ничего предосудительнаго и опаснаго въ этихъ тѣсныхъ связяхъ православной академіи съ богословской литературой, развивавшейся въ средѣ чуждыхъ исповѣданій. Самъ А. В. Горскій пользовался при обработкѣ частей своего богословскаго курса новѣйшими сочиненіями западныхъ богослововъ, Каниса, Филиппи и др. Это однако нисколько не помѣшало ему ни оставаться строго православнымъ преподавателемъ, ни относиться съ строгой критикой къ богословскимъ и церковно-историческимъ авторитетамъ Запада, особенно Тюбингенской школы. Между тѣмъ эти связи приносили возбужденіе въ ученый академическій кругъ, давали толчокъ къ новымъ работамъ, и начавшіе простымъ заимствованіемъ или подражаніемъ, завершились критическимъ отношеніемъ къ западнымъ руководителямъ и попытками самостоятельнаго построенія науки. На счетъ этихъ иноземныхъ и инославныхъ ученыхъ вліяній можно отнести нѣкоторую долю участія въ судьбѣ двухъ кафедръ, которыя проходятъ особенно яркими чертами по научной исторіи московской академіи до 1870 г., хотя, разумѣется, наибольшая доля участія въ этомъ принадлежитъ личнымъ качествамъ нѣкоторыхъ преподавателей. Это — кафедры философіи и церковной исторіи. Значеніе первой создано было Ѳ. А. Голубинскимъ, значеніе второй — А. В. Горскимъ при нѣкоторомъ содѣйствіи Филарета Гумилевскаго. Страницы объ этихъ преподавателяхъ принадлежатъ къ числу лучшихъ въ книгѣ о. Смирнова: его можно упрекнуть здѣсь только въ одномъ недостаткѣ — зачѣмъ онъ не написалъ объ этомъ вдвое или втрое больше страницъ. Впрочемъ ученая дѣятельность и вліяніе того и другаго изъ названныхъ преподавателей могли бы дать любопытное содержаніе для цѣлой монографіи. Впродолженіе нѣсколькихъ десятилѣтій съ философской кафедрой шло самое сильное научное вліяніе на студентовъ академіи. Основаніе этому вліянію положено было еще даровитымъ Кутневичемъ,

начавшимъ преподавать философію въ 1815 г. Это былъ, судя по разсказу о. Смирнова, горячій поклонникъ современной ему нѣмецкой философіи и первый пробудилъ въ слушателяхъ своими умными лекціями живѣйшій интересъ къ ея идеямъ. Выписывая во множествѣ нѣмецкія философскія книги, Кутневичъ знакомилъ съ ними свою аудиторію и сообщилъ серіозность студенческимъ занятіямъ философіей. Студенты, несмотря на то, что Кутневичъ читалъ полатыни, доходили при немъ, по замѣчанію историка академіи, до увлеченія нѣ изученіи науки мудрости (стр. 46). Голубинскій поддержалъ и даже усилилъ вліяніе каедры, замѣнивъ на ней своего учителя. Онъ преподавалъ философію 36 лѣтъ (до 1854 г.), начавъ преподаваніе еще при Кутневичѣ: онъ не былъ подражателемъ, поклонникомъ ни Шеллинга ни Гегеля; онъ напротивъ съ строгой критикой относился къ этимъ корифеямъ философіи своего времени. Читатель найдетъ въ книгѣ о. Смирнова очень сжатою, но выразительную характеристику философской системы Голубинскаго, немного эклектичной, отличавшейся богословскимъ направленіемъ, но представившей во всякомъ случаѣ замѣчательную попытку построить самостоятельное и своеобразное міросозерцаніе на началахъ разума и откровенія (стр. 47—51). Со времени Голубинскаго московской академіи принадлежитъ первенство среди другихъ духовныхъ академій по кафедрѣ философіи, съ успѣхомъ поддержанное его сотрудниками и преемниками.

Позже началось значеніе церковно-исторической каедры въ московской академіи. Истиннымъ виновникомъ этого значенія былъ А. В. Горскій, ставшій бакалавромъ церковной исторіи въ 1833 г. и 30 лѣтъ читавшій этотъ предметъ. Авторъ справедливо замѣтилъ (стр. 36), что серіозное изученіе церковной исторіи, особенно отечественной, по памятникамъ было въ началѣ 30-хъ годовъ совершенной новинкой въ академіи. По разсказамъ одного изъ лучшихъ участниковъ въ этомъ изученіи, покойнаго П. С. Казанскаго, въ то время академическое преподаваніе историческихъ наукъ и особенно исторіи церковной было въ жалкомъ положеніи. Одинъ изъ предшественниковъ Горскаго по кафедрѣ церковной исторіи Ѳ. А. Терновскій-Платоновъ преподавалъ этотъ предметъ такъ плохо, что за это перемѣщенъ былъ (въ 1828 г.) на кафедру гражданской исторіи.

Другой предшественникъ Платонъ по особеннымъ своимъ убѣжденіямъ вмѣсто церковной исторіи читалъ сочиненія г-жи Гюль, Юнга Штилинга и другихъ мистиковъ, кружившихъ головы читателямъ въ эпоху реставраціи. Въ 1830 г. катедру церковной исторіи занялъ Филаретъ Гумилевскій. Но бакалавръ Филаретъ, вступившій на катедру прямо со студенческой скамьи, еще далеко не былъ въ церковной исторіи тѣмъ, чѣмъ сталъ впоследствии на должности ректора академіи и въ санѣ епископа и чего достигъ путемъ неутомимаго труда и размышленія. Въ началѣ ученой дѣятельности ему недоставало ни знаній ни умѣнья ясно выразить свои мысли. Притомъ онъ преподавалъ исторію всего полтора года. Въ это время и слушалъ его А. В. Горскій, вскорѣ занявшій его мѣсто на церковно-исторической кафедрѣ (въ 1833 г.). Филаретъ въ 1835 г. сталъ ректоромъ академіи. Покинувъ катедру церковной исторіи, онъ не покинулъ своихъ занятій этимъ предметомъ и такимъ образомъ встрѣтился въ научныхъ стремленіяхъ съ своимъ бывшимъ слушателемъ, молодымъ и любознательнымъ бакалавромъ церковной исторіи. Единство научныхъ интересовъ, сходство характеровъ, нѣсколько поэтическое настроеніе обоихъ соединили ихъ самой тѣсной, задушевной дружбой. Пишущему эти строки П. С. Казанскій изображалъ въ своихъ воспоминаніяхъ вступленіе Филарета въ должность ректора началомъ новой эпохи для академіи. Тогда стали въ большемъ количествѣ выписывать нѣмецкія книги по богословію и церковной исторіи; оба друга съ большимъ рвеніемъ обратились къ изученію рукописей академической и лаврской библиотекъ и пользуясь приемами обработки ихъ, указанными Карамзинымъ, открыли въ этомъ новомъ источникѣ обильный запасъ дотогѣ невѣдомыхъ церковно-историческихъ фактовъ. Другъ друга поддерживая и ободряя, они начали въ новомъ видѣ излагать свои предметы, указывать студентамъ прежде имъ неизвѣстные и часто даже никѣмъ нетронутые матеріалы для сочиненій, требовать отъ нихъ новыхъ приемовъ въ изученіи, указывать имъ новыя точки зрѣнія. Такъ произошла, благодаря дружнымъ усиліямъ обоихъ наставниковъ, замѣтная пережѣна въ академическомъ преподаваніи. Прежде господствовало богословско-философское направленіе; теперь стало возникать и усиливаться направленіе церковно-историче-

ское. Въ связи съ этимъ движеніемъ стоитъ, очевидно, черта, отличенная о. Смирновымъ въ характеристикѣ курса Филарета по догматикѣ: называя его отличнымъ профессоромъ-догматикомъ, который своими лекціями возбуждалъ въ студентахъ искреннюю любовь къ ученому труду, историкъ академіи прибавляетъ, что Филаретъ внесъ въ свой курсъ новые приемы, — критику источниковъ, филологическія соображенія, а также исторію догматовъ (стр. 20).

Такъ начались ученые работы Горскаго по церковной исторіи. Онъ еще ждуть себя оцѣнки. Обиліе и разнообразіе содержанія, приемы обработки матеріала, самостоятельность и своеобразность взглядовъ въостъ съ формой изложенія сообщали большой интересъ его курсу или, лучше сказать, курсамъ. Онъ одинъ долженъ былъ читать то, что потомъ раздѣлено между 4-мя или 5-ю кафедами, и библейскую исторію и общую исторію послѣ-библейскихъ временъ и русскую; кромѣ того и патристика съ археологіей не были еще отдѣлены отъ церковно-исторической кафедры. Несмотря на то, въ 1840—42 гг. у него былъ уже составленъ полный курсъ по всемъ этимъ предметамъ. Слушатели его въ тѣ годы свидѣтельствуютъ о живомъ сочувствіи, съ какимъ они слушали его евангельскую исторію. Вообще его лекціи если не всегда увлекали, то всегда и сильно занимали аудиторію; онъ отличался живымъ изложеніемъ и профессоръ читалъ ихъ очень громко и одушевленно. Въ началѣ 40-хъ годовъ нѣсколько студентовъ (важется XIII курса) составили, сличивъ записи наждаго, полный курсъ лекцій Горскаго. Путемъ переписыванія этотъ огромный курсъ, листовъ въ 400 убористаго письма, какимъ умѣютъ писать только въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ, разнесемъ былъ по Россіи и долго служилъ капиталнымъ руководствомъ въ преподаваніи церковной исторіи во многихъ семинаріяхъ. Въ Горскомъ, какъ преподавателѣ и изслѣдователѣ, соединились два рѣдко встрѣчающіяся въостъ качества, и это соединеніе придавало особенную цѣну его курсу и отдѣльнымъ ученымъ изслѣдованіямъ. Онъ рано полюбилъ кропотливую работу надъ памятниками, особенно рукописными, былъ мастеръ обрабатывать критически мелкія подробности. Люди, близко и долго его знавшіе, подтверждаютъ впечатлѣніе, выносимое читателемъ изъ его печатныхъ

трудоу по церковной исторіи, свидѣтельствую, что критическій талантъ былъ, можно сказать, въ самой натурѣ Горскаго. Прекрасный, хотя и сжатый анализъ его церковно-историческаго курса въ книгѣ о. Смирнова (стр. 36—42) открываетъ намъ другую особенность церковнаго историка. Планъ его курса отличался смѣлостью обобщеній, широтой построенія. Весь церковно-историческій процессъ по этому плану распадается на три основные момента: призваніе народовъ въ нѣдра церкви, руководство въ церкви и плоды этого руководства въ жизни. Въ первомъ моментѣ проявляется особенное дѣйствіе Бога Отца, второй есть дѣло Главы церкви, третій обнаруживается подъ особеннымъ вліяніемъ Духа Святаго. Такъ судьбы церкви въ изложеніи Горскаго были обнаруженіемъ таинства св. Троицы во вѣднѣхъ, историческихъ явленіяхъ. О. Смирновъ называетъ эту основную мысль курса Горскаго замѣчательно оригинальной. Горскій на церковно-исторической кафедрѣ оставался богословомъ, какъ потомъ на кафедрѣ богословія не пересталъ быть церковнымъ историкомъ.

Вліяніе его не ограничивалось чтеніями въ аудиторіи. Живая академическая библіотека, онъ былъ радушнымъ и отличнымъ руководителемъ студентовъ въ ихъ занятіяхъ въ классовъ, о чемъ доселѣ его бывшіе слушатели вспоминаютъ съ глубокимъ чувствомъ признательности. Среди книжныхъ шкафовъ академіи онъ былъ какъ въ обществѣ своихъ добрыхъ и короткихъ знакомыхъ. Но онъ руководилъ студентовъ осторожно и разборчиво. Самъ строго православный, онъ боялся и въ нихъ чѣмъ-либо смутить православную совѣсть. Студенты не замѣчали въ его лекціяхъ ничего сомнительнаго съ ортодоксальной точки зрѣнія. Онъ даже не давалъ имъ въ руки Неандера, чтобы они не увлеклись нѣкоторыми ложными взглядами и сужденіями этого историка. Онъ желалъ, чтобы до студентовъ, еще неопытныхъ въ *испытаніи духовомъ*, результаты нѣмецкой учености доходили безъ конвессіональной или субъективной прищипки. Это однако не мѣшало ему цѣнить нѣмецкую церковно-историческую литературу и отлично знать ее. Нынѣшніе преподаватели московской академіи знаютъ, какіе слѣды внимательнаго и широкаго изученія литературы своего предмета оставилъ Горскій на поляхъ иностранныхъ книгъ по церковной исторіи. Боль-

ше другихъ цѣнилъ онъ Неандера, хотя иногда и полемизировалъ съ нимъ въ лекціяхъ (критическій отзывъ о немъ изъ лекцій приведенъ у о. Смирнова на стр. 40): П. С. Казанскому онъ говорилъ, что несправедливъ упрекъ нѣкоторыхъ Чельцову, за чѣмъ онъ пользовался Неандеромъ: имъ нельзя не пользоваться, прибавилъ Горскій, только нужно отсѣкать его пристрастныя сужденія и провѣрять нѣкоторыя извѣстія, которыя можно объяснить совсѣмъ иначе, чѣмъ какъ объясняетъ ихъ Неандеръ.— Умалчиваемъ здѣсь о лекціяхъ и другихъ работахъ Горскаго по исторіи русской церкви, которой онъ сталъ особенно заниматься съ конца 30-хъ годовъ и въ которой былъ однимъ изъ крупныхъ ученыхъ авторитетовъ.

При первомъ взглядѣ трудно догадаться, какъ могли совмѣщаться и мириться въ академическихъ аудиторіяхъ вліяніи, шедшія съ столь различныхъ наедръ, какъ философская и церковно-историческая, какая цѣль научныхъ интересовъ могла протянуться отъ открытаго Горскимъ Слова русскаго митрополита XI в. Иларіона о пользѣ душевной до діалектики Гегеля, противъ которой предостерегалъ своихъ слушателей Голубинскій въ эпоху общаго увлеченія ею. Однако связь между столь отдаленными другъ отъ друга областями знанія съ теченіемъ времени обозначилась явственно, такъ-сказать въ лицахъ. Научныя струи, возникшія независимо одна отъ другой и долго шедшія параллельно, потомъ слились, и изъ ихъ встрѣчи вышло своеобразное направленіе богословской науки, которое создало Московской академіи почетную извѣстность въ русскомъ богословскомъ мірѣ и отпечатокъ котораго доселѣ замѣтенъ на людяхъ, образовавшихся подъ его вліяніемъ. Дорожа воспитаннымъ ихъ направленіемъ они, надѣемся, не посѣтуютъ на неточность выраженій, если мы скажемъ, что его своеобразность и заслуга состояла въ приложеніи церковно-исторической критики и историко-философскаго анализа къ выработкѣ богословско-догматической доктрины,—если не цѣльной, законченной системы, то опредѣленныхъ и твердыхъ приемовъ богословскаго изслѣдованія. А. В. Горскій, перешедши къ догматикѣ послѣ многолѣтняго чтенія церковно-историческаго курса, построеннаго имъ на строго-богословскомъ основаніи, положилъ въ осно, въ своего догматическаго курса исторію догмата, развивая

только съ большими научными средствами, приемы кончателіные однимъ изъ его предшественниковъ Филаретомъ Гумилевскимъ. Съ другой стороны Ѳ. А. Голубинскій, строгій критикъ новѣйшихъ философскихъ системъ, создалъ изъ своихъ историко-философскихъ работъ курсъ умозрительнаго богословія. Такъ церковный историкъ и философъ сошлись и подали другъ другу руку у кафедръ богословія. Съ разныхъ точекъ зрѣнія можно различно судить о такомъ направленіи; но едва ли какая точка зрѣнія откажетъ ему какъ въ строгомъ согласіи съ задачами духовно-академическаго образованія, такъ жъ въ силѣ и самостоятельности мысли.

Въ бѣглый обзоръ книги о. Смирнова нельзя вмѣстить всего, что въ ней есть любопытнаго. Но остановившись на учено-преподавательской жизни академіи, не будетъ лишнимъ присоединить къ этому нѣкоторыя черты ея жизни административной и учебной.

Говорить объ администраціи Московской академіи до 1868 г. значить говорить о митроп. Филаретѣ, о его отношеніяхъ къ академіи. Авторъ книги, указывая на единство духа и направленія академическаго образованія съ самаго возникновенія академіи до реформы 1870 г., объясняетъ это тѣмъ, что академія почти во все это время находилась подъ водительствомъ одного вождя „великаго святителя московскаго Филарета“, памяти котораго посвящена и самая книга. Впрочемъ по самому свойству отношеній, описываемыхъ въ книгѣ о. Смирнова, митр. Филаретъ изображается въ ней болѣе какъ управитель и педагогъ, чѣмъ какъ направитель ученой мысли и богословъ. Въ жизни академіи онъ является не столько съ своими богословскими *идеями*, сколько съ своими практическими *мрама* и властными внушеніями. Надобно думать, что собственно научное вліяніе его чувствовалось болѣе каждымъ отдѣльнымъ преподавателемъ въ тиши кабинета, чѣмъ обнаруживалось въ такихъ явленіяхъ академической жизни, которыя оставили свой слѣдъ въ архивѣ этого учебнаго заведенія. Академія, надзоръ за ней былъ важнымъ предметомъ пастырской заботливости митрополита. Сколько бы времени ни потратилъ онъ на занятіе ея дѣлами, онъ не считалъ этого напрасной тратой въ ущербъ другимъ болѣе важнымъ дѣламъ. Академія была у него въ числѣ

важнѣйшихъ предметовъ его вниманія и онъ близко входилъ въ подробности ея положенія.

Изъ разсказаннаго выше случая съ бакалавромъ Побѣдинскимъ, по поводу отчета о преподаваніи библейской исторіи, мы уже видѣли, въ какихъ формахъ обнаруживался и къ какимъ приводилъ послѣдствіямъ бдительный надзоръ митрополита за академіей. По отдѣльнымъ чертамъ, обильно разсѣяннымъ въ книгѣ о. Смирнова, митрополитъ ставилъ себѣ двойную цѣль дѣйствія въ отношеніяхъ своихъ къ академіи: онъ, во первыхъ, стоялъ за нее, прикрывая ее отъ возможныхъ невагодъ навнѣ, и потомъ онъ старался установить въ ней такой порядокъ, который предупреждалъ бы возможность для нея этихъ внѣшнихъ невагодъ. Съ одной стороны, по замѣчанію о. Смирнова, онъ берегъ труженниковъ науки, охранялъ ихъ честь и достоинство, въ случаяхъ нужды защищалъ и отстаивалъ ихъ, если они оказывались того достойными. Онъ энергично вступился за всю академическую корпорацію по поводу одной неосновательной догадки редактора „Телескопа“, что двѣ статьи, напечатанныя въ этомъ журналѣ за 1834 годъ, присланы изъ Московской духовной академіи. По настоянію Филарета, попечитель кн. С. М. Голицынь поручилъ предсѣдателю московскаго цензурнаго комитета призвать издателя журнала и сдѣлать ему замѣчаніе за произвольную догадку (стр. 265 и сл.). Та же охранительная опека сказывалась и въ заботахъ митрополита о томъ, чтобы взглядъ *смысла* или *смыслища* не упалъ на какую-либо слабую сторону оберегаемаго владыкой учебнаго заведенія. Онъ писалъ ректору Филарету (Гумилевскому): „берегите достоинство мѣста, которому принадлежите“,—и сдѣлалъ ему замѣчаніе за то, что онъ однажды прѣехалъ въ Москву безъ разрѣшенія: „со мною въ семь суда нѣтъ, писалъ митрополитъ: но для предосторожности впредь скажу, что увольнять самого себя есть поступокъ весьма неофициальный, и если дойдетъ до вышшаго начальства, могущій имѣть непріятныя послѣдствія“. Когда въ 1828 году потребовали изъ академіи трехъ студентовъ въ училище правовѣднія, митрополитъ внушалъ обратить особенное вниманіе на поведеніе избираемыхъ, потому что не оправдавшій выбора въ этомъ отношеніи „не только

потерялъ бы много самъ, но и нанесъ бы урокъ добродушнѣе и о мѣстѣ, изъ котораго взять“.

Но заботясь объ академической корпораціи въ дѣлахъ вѣдшихъ, какъ чадолюбивый отецъ, онъ поступалъ съ ея членами какъ съ дѣтьми во внутреннихъ, такъ-сказать домашнихъ сношеніяхъ съ ними. Въ этихъ сношеніяхъ открываются общественныя стороны отеческой власти — и строгость и любовь: онъ наказывалъ любя. Онъ вносилъ въ академическую жизнь и науку, и въ науку, можетъ-быть, больше чѣмъ въ жизнь, строгую дисциплину. Всѣ его резолюціи и замѣчанія академическому правленію—уроки порядка. Особенно это обнаруживалось въ его замѣчаніяхъ на отчеты объ академическомъ преподаваніи, въ отзывахъ на представленныя ему студенческія сочиненія и на академическихъ экзаменахъ. Онъ строго преслѣдовалъ малѣйшій недосмотръ, всякое уклоненіе дѣлъ отъ законнаго теченія, даже тщательно отмѣчалъ грамматическія нечеловѣчности. Въ своихъ замѣчаніяхъ объ одной переводной педагогической статьѣ для задуманнаго академіей изданія онъ не безъ ироніи пишетъ: „Дѣтя у васъ дѣлаютъ преступленія и вы наказываете *дитяю*: наказывайте *дитя*, но пощадите грамматику“. Въ замѣчаніяхъ на переведенное профессорами твореніе Дамаскина онъ между прочимъ пишетъ: „Голубь, думаю, не *благовѣстити*, потому что благовѣститъ пономарь на колокольнѣ, а *благовѣствовалъ* или *возвѣстити* конецъ потопа“. При другомъ случаѣ онъ попалъ на любимый терминъ духовно-учебнаго языка *креступъ* въ смыслѣ вступленія: „*креступъ* бываетъ къ городу, а къ посланію *вступленіе*“. Перенесенная въ область высшаго знанія, эта точность, не только логическая, но и лексическая, становилась своеобразной діалектикой. Митрополитъ любилъ обращаться къ сторонамъ предмета, мимо которыхъ всѣ проходили безъ вниманія, дѣлать непредвидѣнныя сопоставленія, ловить противорѣчія и несообразности тамъ, гдѣ ихъ не подозрѣвали. Эта склонность требовать строгой точности во всемъ до мелочей, какъ въ дѣловыхъ административныхъ отношеніяхъ, такъ и въ развитіи и выраженіи научной мысли, несомнѣнно лежала въ самой природѣ его ума. Современники не безъ основанія приписывали ему большой многообъемлющій умъ, въ которомъ однако были свои особенности. Это

былъ, если такъ можно выразиться, умъ по преимуществу аналитическій. Свойство пастырскихъ занятій и житейскій опытъ, знакомство съ свѣтомъ, который онъ имѣлъ возможность наблюдать съ различныхъ сторонъ, въ самыхъ типическихъ его представителяхъ, сообщили необычайную гибкость этому уму, привычку обращать вниманіе на подробности дѣла, на мелкіе случаи, отъ которыхъ въ то время и въ томъ кругу, съ которыми нерѣдко сталкивался Филаретъ, все зависѣло гораздо больше чѣмъ отъ чего-нибудь крупнаго. При силѣ и гибкости ума рѣдко у него встрѣчается такая выдержанная, дисциплинированная мысль, какою отличался митрополитъ Филаретъ. Эта выдержанность дѣлала его крайне осторожнымъ въ дѣловыхъ отношеніяхъ и крайне сдержаннымъ въ научныхъ вопросахъ. Его мысль не лишена была смѣлости; но онъ не считалъ смѣлости доблестью мысли. Онъ старался сдерживать пылливость въ себѣ и другихъ, поставить ее въ извѣстныя границы. Истину онъ не любилъ открывать вдругъ, чтобы ея неожиданное появленіе не смутило ума или не внушило ему надменной увѣренности, что пылливому уму легко найти ее; поэтому онъ любилъ долго останавливаться и останавливать другихъ на путяхъ, ведущихъ къ истинѣ. Потому же его тревожила всякая смѣлая научная новость, особенно если она обращала на себя вниманіе вѣшняго міра. Когда П. С. Казанскій написалъ свою первую статью, опровергавшую принадлежность нашей начальной гѣтописи Нестору, академикъ Бутковъ прислалъ митр. Филарету свою критику на это изслѣдованіе. Митрополитъ потребовалъ объясненія отъ скептическаго изслѣдователя, и нужны были подробныя объясненія со стороны автора и защита его взгляда со стороны А. В. Горскаго, чтобы успокоить владыку.

Эти свойства ума митр. Филарета при отеческомъ взглядѣ на академію сообщали его отношеніямъ къ академической корпораціи чисто педагогическій характеръ, и трудно сказать, кто сильнѣе ощущалъ на себѣ такое педагогическое вліяніе, профессора или студенты. Въ первыхъ онъ едва ли не болѣе, чѣмъ въ послѣднихъ старался воспитать ту же выдержанность и гибкость мысли, которой самъ обладалъ въ совершенствѣ. Это особенно ясно обнаруживалось на экзаменахъ. Онъ любилъ здѣсь задавать неожиданныя и тонкіе вопросы и извилистыми тропинками

діалектики вести мысль испытываемыхъ къ его рѣшенію. Вопросы эти, по словамъ одного изъ студентовъ 20 годовъ, были всегда интересны, прямо относящіяся къ дѣлу; послѣ нѣсколькихъ попытокъ разрѣшить такой вопросъ умами студентовъ и профессоровъ, причемъ Филаретъ прибавленіями къ возраженію уведомлялъ важность отвѣта, — наконецъ покрывалъ дѣло самъ владыка, давая на свой вопросъ отвѣтъ полный, ясный, свѣтлый (стр. 187). Слушая студенческіе отвѣты по лекціямъ профессоровъ, м. Филаретъ никогда не отклонялся педагогическимъ правиломъ, что передъ учащимися не слѣдуетъ открывать слабости учителя и тѣмъ ронять его авторитетъ: выслушавъ отвѣтъ, митрополитъ иногда тотчасъ начиналъ опровергать его и тогда испытаніе студента превращалось въ экзаменъ самого профессора. Иногда этому экзамену митрополитъ сообщалъ очень рѣзкій тонъ, который былъ бы неудобенъ и по отношенію къ студенту. Однажды студентъ отвѣчалъ изъ нравственнаго богословія о степеняхъ совершенства нравственныхъ дѣйствій христіанскихъ, постоянно перебиваемый профессоромъ инспекторомъ архим. Евлампіемъ за то, что студентъ пропускалъ тексты. Митрополитъ недвусмысленно далъ понять профессору, что въ своемъ трактатѣ онъ надѣлалъ глупостей, и прибавилъ: „вы напрасно сбивали съ толку монаха (студента) и навязывали ему вашу безмыслицу“. Но эта рѣзкость скоро смягчалась отеческимъ благодушіемъ, подъ влияніемъ котораго возраженія митрополита принимали нѣсколько юмористическій оттѣнокъ. Другой студентъ на томъ же экзаменѣ отвѣчалъ по предмету Евлампія о единствѣ закона Моисеева и закона Евангельскаго, доказывая это между прочимъ единствомъ законодателя, Сына Божія. „Императрица Екатерина, возразилъ Филаретъ, написала соляной уставъ и уставъ о губерніяхъ: слѣдовательно соляной уставъ и уставъ о губерніяхъ суть одинъ и тотъ же законъ“? Тотъ же Евлампій на экзаменѣ слишкомъ буйвально перевелъ терминъ „полемическое богословіе“, назвавъ его „воительнымъ“. — „Отчего же, замѣтилъ Филаретъ, не назвать его солдатскимъ богословіемъ“? Этотъ юморъ иногда вызывалъ на экзаменѣ сцену, вѣроятно значительно облегчавшія настроеніе, въ какое приводила испытываемыхъ строгая требовательность испытателя. „При окончаніи курса 1862 г., рассказываетъ о. Смирновъ

(стр. 202), одинъ студентъ читалъ изъ церковной исторіи о го-
неніи Діоклетіана на церковь Христову и доведши разсказъ до
сожженія храма въ Никомидіи, сказалъ: „загорѣлся храмъ въ
Никомидіи“, — и потомъ остановился. Митрополитъ замѣтилъ:
„что жь? онъ и теперь горитъ“? — Нѣтъ! уже давно сгорѣлъ, от-
вѣчалъ студентъ, и затѣмъ бойко довелъ разсказъ до конца“. Вносилъ всюду порядокъ и дисциплину, осторожный по опыту и
положенію, трезвый критикъ по складу ума. Филаретъ не лю-
билъ теорій, особенно новыхъ и страдавшихъ по его мнѣнію
излишкомъ синтеза. Встрѣтивъ въ одномъ представленномъ прав-
леніемъ академіи конспектѣ 30 годовъ указаніе на бывшую тогда
въ ходу теорію народности въ литературѣ, онъ сдѣлалъ замѣ-
чаніе: „что за *народность* въ церковномъ проповѣданіи? Церковь
учитъ *вся язьки* однимъ ученіемъ, примѣняя ученіе къ умствен-
ному и нравственному состоянію человѣка, а не кафтану, тулу-
пу и блузѣ“. Эта нелюбовь побуждала его на экзаменахъ иногда
рѣзко оспаривать слишкомъ широкія обобщенія много препода-
вателя, и тогда экзаменъ превращался въ диспутъ митрополита
съ профессоромъ. Очень характеренъ въ этомъ отношеніи при-
веденный о. Смирновымъ разсказъ А. В. Горскаго о его диспутѣ
съ Филаретомъ на публичномъ экзаменѣ 1837 г. по поводу чи-
танной студентомъ изъ курса этого профессора статьи о рас-
пространеніи и угнетеніи христіанства послѣ апостоловъ до
Константина (стр. 196 и сл.). Слушая чтеніе, митрополитъ пре-
рывалъ его замѣчаніями: все теоріи! къ чему эти теоріи? на-
добно излагать историческіе факты“. Говоря о направленіи и
нѣкоторыхъ теоріяхъ современной исторіографіи, онъ выразилъ
ся: „все это пустяки!“ Но тотъ ошибся бы, кто приписалъ бы
митрополиту наклонность давить мысль: напротивъ онъ требо-
валъ, чтобы на экзаменѣ „испытываемые отвѣчали изъ ума и зна-
нія, а не слѣпо изъ учебныхъ книгъ или записокъ“, и препода-
вателямъ внушалъ, чтобы они, руководствуясь учебникомъ, не
брегли по чужому слѣду не разсуждая.

Люди, непосредственно испытывшіе на себѣ воспитательное,
дисциплинирующее вліяніе знаменитаго митрополита, одни мо-
гутъ основательно оцѣнить значеніе этой дисциплины въ исто-
ріи научныхъ успѣховъ Московской академіи. Но несомнѣнно,
иногда взыскательный его надзоръ затруднялъ ученыхъ акаде-

мическимъ работамъ выходъ за стѣны обители, въ которой помещается академія. Въ этомъ отношеніи очень любопытно дѣло по изданію равноужденія Н. Руднева о ересьяхъ и расколахъ въ русской церкви. Исторія этого дѣла едва ли не впервые рассказана подробно по подлиннымъ документамъ въ книгѣ о. Смирнова. Въ этомъ дѣлѣ самое важное то, что оно тянулось 25 лѣтъ, сопровождаясь шумомъ и тревогами, которыя далеко не оправдывались свойствомъ сочиненія, ихъ вызвавшего. Здѣсь вскрывается и тотъ тернистый путь, которымъ въ тѣ времена должно было пробираться ученое академическое авторство. Занимавшіеся русской церковной или гражданской исторіей знаютъ, что книга Руднева дѣльное изслѣдованіе и давала немало новаго читателю того времени, когда она вышла въ свѣтъ, хотя теперь такъ, какъ она написана, не пишутся ученныя сочиненія. Цензоръ совершенно справедливо аттестовалъ ее сочиненіемъ благонамѣреннымъ. Авторъ ея, какъ видно изъ предисловія, трудясь надъ ней, руководился „любопытствомъ благочестивымъ“. Онъ считаетъ самымъ вѣрнымъ взглядъ древнихъ лѣтописцевъ на появленіе волхвовъ, что это врагъ рода человѣческаго, лишившись многихъ душъ съ утвержденіемъ царства Христова въ землѣ Русской, „тѣмъ съ большею силою началъ дѣйствовать въ остававшихся еще въ его власти, дабы чрезъ нихъ досаждалъ сынамъ новонасажденной церкви Христовой“. Происхожденіе книги было не совсѣмъ обычно. Въ 1817 г. канцлеръ гр. Румянцевъ, извѣстный любитель просвѣщенія, предложилъ дать студентамъ Московской академіи задачу о ересьяхъ въ русской церкви, обѣщавъ 35 червонцевъ за удовлетворительное разрѣшеніе задачи. Къ назначенному сроку это разрѣшеніе не состоялось и было отложено на неопредѣленное время. Принялись за него только въ 1834 г., 9 лѣтъ спустя по смерти Румянцева, по настоянію инспектора Филарета (Гумилевскаго). Написать трактатъ поручено было студенту Рудневу. Можетъ быть, эта медленность объясняется нѣскольکو разсказомъ, сообщеннымъ пишущему это покойнымъ П. С. Казанскимъ. Отдѣльные вопросы, касающіеся задачи гр. Румянцева, въ академіи пытались рѣшить прежде нежели возложено было на Руднева общее ея рѣшеніе, такъ что книга Руднева была частію коллективнымъ тру-

домъ многихъ. Это обстоятельство, по предположенію Казанскаго, впервые и обратило А. В. Горскаго ко внимательному изученію рукописей. Въ 1836 г. сочиненіе о ересьхъ и расколахъ было отослано на разсмотрѣніе въ Петербургскую духовную академію, согласно съ условіемъ преміи, и тамъ было одобрено съ указаніемъ нѣкоторыхъ недостатковъ, которые были вскорѣ исправлены авторомъ. Доселѣ все шло хорошо и сочиненіе было въ 1837 г. представлено митрополиту съ просьбой академической конференціи разрѣшить печатаніе изслѣдованія. Но съ этой минуты пошли невзгоды. Митрополитъ сдѣлалъ нѣсколько поправокъ. Между прочимъ на слова Руднева: „русская церковь богата раскольниками“ митрополитъ замѣтилъ: неприличная насмѣшка. У Руднева было написано о хожденіи по-солонь: „трудно рѣшить эту премудрую задачу“. Митрополитъ замѣтилъ: площадный и насмѣшливый тонъ *Библиотеки для Чтенія* не годится для разсужденія Московской академіи о предметахъ церковныхъ. Далѣе онъ не одобрилъ выраженія „греко-русская или русская церковь“ вмѣсто „греко-россійская или россійская церковь“. Приказано было Рудневу вновь исправить свой трудъ и представить ректору, а ректоръ, разсмотрѣвъ его, долженъ былъ представить митрополиту. Но академическая конференція прямо передала сочиненіе въ комитетъ духовной цензуры, не представляя его Филарету, и цензоръ Делицынъ разрѣшилъ печатать книгу (въ началѣ 1838 г.). Уже по напечатаніи нѣсколькихъ листовъ митрополитъ потребовалъ сочиненіе, но по болѣзни не могъ прочесть его и возвратилъ „для продолженія дѣла въ надеждѣ на осторожность цензуры и академическаго правленія“. Наконецъ книга отпечатана и билетъ на выпускъ ея изъ типографіи выданъ. Но разсмотрѣвъ печатный экземпляръ, Филаретъ поручилъ академической конференціи подвергнуть книгу новому разсмотрѣнію, на цензора профессора обратить вниманіе, можетъ ли онъ по цензорской должности пользоваться довѣріемъ начальства, вслѣдствіе чего тотъ подалъ прошеніе объ отставкѣ отъ этой должности, а печатные экземпляры книги задержать и преміи автору не выдавать впредь до усмотрѣнія. Послѣдовалъ рядъ засѣданій конференціи для разсмотрѣнія книги и пространныя объясненія цензора. Рѣшено было нѣсколько страницъ книги перепечатать, притомъ двѣ

на счетъ цензора, сдѣлавъ ему строгое замѣчаніе за невнимательность къ дѣлу. Но Филаретъ нашелъ поправки конференціи недостаточными и потребовалъ болѣе внимательнаго пересмотра книги. Въ этой утомительной процедурѣ, наскучившей самому митрополиту, характеристична одна подробность. Книга вооружила противъ себя Филарета особенно двумя мѣстами, изъ коихъ въ одномъ говорилось о *раздѣленіи* соборной и апостольской церкви въ XI в. на восточную и западную (а не объ *отдѣленіи* отъ соборной и апостольской церкви—церкви западной), въ другомъ о второстепенномъ значеніи предавій, какъ источника христіанскаго вѣроученія. Цензоръ оправдывался въ пропускѣ перваго мѣста ссылкой на церковную исторію Иннокентія, гдѣ есть выраженіе „раздѣленная церковь“. Любопытно признаніе Филарета въ письмѣ къ ректору академіи. Унававъ, что это выраженіе заимствовано изъ его библейской исторіи, онъ замѣчаетъ: „сочинителю библейской исторіи нѣкогда было пересматривать свой давній трудъ, а преподаватели по сей книгѣ брели до сихъ поръ по чужому слѣду, не рассуждая, хотя имъ о семъ часто напоминали. Вы, богословы по наряду, лучше бы сдѣлали, если бы не заставляли другихъ болѣе васъ занятыхъ додѣлывать дѣло вашей обязанности“. Въ резолюціи митрополитъ указывалъ, что не слѣдуетъ въ оправданіе ссылаться на книги, писанныя, „во времена меньшей взыскательности за строгую точность“. По настоянію Филарета нашли нужнымъ перепечатать большее количество страницъ, и въ такомъ видѣ книга, отпечатанная въ 1838 г., вышла въ свѣтъ въ 1840 г. Но вѣроятно много экземпляровъ разошлось по рукамъ и въ первоначальномъ видѣ (одинъ изъ нихъ есть у пишущаго эти строки), несмотря на приказаніе митрополита „отнюдь не распространять“ ихъ. Такой экземпляръ попалъ въ руки извѣстному въ свое время богослову-любителю, превосходившему однако своей ревностію многихъ специалистовъ, А. Н. Муравьеву. Онъ-то, по выраженію о. Смирнова, первый и поднялъ тревогу по поводу сочиненія Руднева, написалъ на нее рѣзкія замѣчанія, задѣвшія и академію, такъ что даже Филаретъ долженъ былъ употребить всѣ мѣры, чтобы успокоить ревностнаго чиновника за оберъ-прокурорскимъ столомъ. Дѣло кончилось только въ 1842 г., ког-

да наконецъ рѣшено было выдать автору премію за его много-страдальное „разсужденіе“.

Исторія книги Руднева можетъ служить нагляднымъ объясненіемъ условий, при которыхъ развивалась академическая наука. Стороннее вмѣшательство указываетъ на источникъ, изъ котораго вытекала иногда взыскательность митр. Филарета, оберегавшаго „мнѣніе о достоинствѣ духовныхъ училищъ и образованнаго духовенства“. Съ другой стороны становится яснымъ, чего стоили успѣхи, достигнутые академическою наукой, ея работникамъ. Тѣмъ больше имъ чести и тѣмъ больше имѣютъ они правъ на признательную память о нихъ въ явившихся имъ на свѣту поколѣніяхъ.

Съ сожалѣніемъ оставляемъ множество другихъ любопытныхъ подробностей въ книгѣ о. Смирнова, которыя трудно исчерпать. Въ дополненіе къ тому, что сказано объ условіяхъ жизни ученой академической корпораціи, упомянемъ только о жалованіи преподавателей. Съ основанія академіи до 1870 г. ординарный профессоръ получалъ 1200 руб. асс., бакалавръ 600 руб. Если переложить тогдашніе ассигнаціонные рубли на наши по текущему курсу, то окажется, что бакалавръ 1818 г. получалъ мене 300 нашихъ бумажныхъ рублей—жалованье иного волостнаго писаря нашего времени.

К.

НОВЫЙ АРХИПАСТЫРЬ МОСКВЫ.

Именнымъ Высочайшимъ указомъ даннымъ святѣйшему Синоду 8 апрѣля, архіепископу Литовскому и Виленскому Макарію Вселюбивѣйше повелѣно быть митрополитомъ Московскимъ и Коломенскимъ, Святотроицкія Сергіевы Лавры священно-архимандритомъ и членомъ святѣйшаго Синода.

„Церковный Вѣстникъ“ сообщаетъ слѣдующія біографическія свѣдѣнія о новомъ Московскомъ іерархѣ:

Высокопреосвященный Макарій родился 19 сентября 1816 года, въ селѣ Сурковѣ, Новооскольскаго уѣзда, Курской губерніи: сынъ бѣднаго сельскаго священника Петра Булгакова, во святомъ крещеніи Михаилъ. Отецъ его скоро померъ, и мальчикъ остался сиротой на попеченіи своей матери вдовы, всѣ средства которой состояли въ выдававшемся ей пособіи въ 12 рублей въ годъ. Недостатокъ подготовительнаго воспитанія вмѣстѣ со слабымъ, болѣзненнымъ состояніемъ здоровья былъ причиною, что первые школьные шаги Михаила были вялы, и онъ почти совсѣмъ заброшенъ былъ начальствомъ. Одинъ случай, какъ бы мановеніемъ чудеснаго жезла, вызвалъ къ жизни его умственныя и физическія силы. Однажды, когда Михаилъ Булгаковъ, спрятавшись отъ обижавшихъ его товарищей на дворѣ школы за дровами, заучивалъ не совсѣмъ понятный для него урокъ, вдругъ въ его и безъ того больную голову ударился неизвестно откуда брошенный камень, разсѣкъ черепную оболочку на головѣ и произвелъ сильное кровотеченіе. Вмѣсто своего естественнаго послѣдствія, ударъ этотъ произвелъ непостижимое

вдѣніе на его здоровье, которое послѣ того вдругъ стало улучшаться, голова очистилась отъ покрывавшихъ ее дотоле язвъ, и въ малоспособномъ мальчикѣ пробудились удивившія всѣхъ умственные дарованія, такъ что онъ послѣ этого въ короткій срокъ сдѣлался однимъ изъ первыхъ учениковъ училища. Всѣ обратили на него вниманіе, а епископъ Курскій Иліодоръ на одномъ экзаменѣ такъ былъ восхищенъ отвѣтами Михаила, что сталъ разспрашивать его о семействѣ и когда узналъ, что мать его получаетъ только 12 рублей въ годъ, то самъ пожелалъ выхлопотать ей 100-рублевую пенсію и оказалъ другія важныя пособія сиротствующему семейству.

Разъ пробудившись, умственныя силы Михаила Булгакова быстро стали развиваться и крѣпнуть, и онъ съ блестящимъ успѣхомъ прошелъ семинарскій курсъ, и по окончаніи его, какъ одинъ изъ лучшихъ студентовъ, отправленъ былъ въ Кіевскую Академію въ 1837 году. Еще въ семинаріи онъ развилъ въ себѣ глубокую любовь къ богословско-философскимъ и историческимъ наукамъ, но полное удовлетвореніе эта любовь могла найти только въ Академіи. И дѣйствительно, здѣсь въ полномъ блескѣ проявились богатыя дарованія Михаила Булгакова; силою логическаго мышленія и богатствомъ богословскихъ, философскихъ и историческихъ знаній онъ рѣзко выдѣлялся изъ среды товарищей и ясно давалъ знать о зрѣющихъ въ немъ сѣменахъ роскошной научно-литературной дѣятельности. Это богатство научнаго знанія въ связи со страстною любовью къ наукѣ быть можетъ прежде всего и явилось рѣшающимъ мотивомъ въ выборѣ рода жизни. Въ послѣдній годъ своего академическаго курса, именно 15 февраля 1841 года, онъ принялъ монашество, то званіе, которое по его мнѣнію представляло болѣе всего возможности всецѣло и беззавѣтно отдаться служенію церкви и наукѣ. Съ этого времени инокъ Макарій, какъ онъ сталъ называться, въ быстрой послѣдовательности прошелъ первыя степени священства, и 27 августа того же года сдѣланъ былъ бакалавромъ въ Академіи по кафедрѣ русской церковной и гражданской исторіи. Преподавательскія способности молодого іеромонаха-бакалавра были блестящи, и это было причиною того, что 12 іюля 1842 года онъ удостоенъ былъ перемѣщенія въ С.-Петербургскую Академію бакалавромъ богословскихъ наукъ. Это былъ, какъ самъ онъ объясняетъ въ одной изъ своихъ рѣчей, самый счастливый и полный очаровательныхъ симпатій души къ научной профессіи періодъ жизни. Въ томъ же году онъ опре-

дѣленъ былъ въ должность инспектора Академіи и въ 1843 году за обширныя познанія въ предметахъ богословія и отлично ревностную службу опредѣленіемъ святѣйшаго Синода утвержденъ въ званіи экстраординарнаго профессора богословскихъ наукъ. Заслуги его отличены были особенною милостію Монаршею и высшаго духовнаго начальства. Въ 1850 г. декабря 20 онъ опредѣленъ ректоромъ С.-Петербургской Академіи и пожалованъ лично настоятелемъ первокласснаго монастыря. Затѣмъ служебная дѣятельность его развивалась въ такомъ порядкѣ: въ 1851 г. 20 января онъ назначенъ и 28 рукоположенъ во епископа Винницкаго, викарія Подольскаго, съ оставленіемъ въ званіи ректора Академіи; въ 1857 году переведенъ на Тамбовскую архіерейскую кафедру; съ 1859 по 1868 годъ занималъ Харьковскую кафедру, гдѣ и возведенъ въ 1862 году въ санъ архіепископа, а въ 1868 г. ему повелѣно быть архіепископомъ Литовскимъ и Виленскимъ. На всѣхъ мѣстахъ своего служенія высокопреосвященный Макарій проявлялъ энергическую административную дѣятельность, обильно награждавшуюся Высочайшимъ вниманіемъ.

Но самая видная сторона въ служеніи высокопреосвященнаго Макарія есть его научнобогословская дѣятельность, доставившая ему европейскую извѣстность. Рядъ многочисленныхъ научно-литературныхъ трудовъ его начался *Исторіей Кіевской Академіи* (1843 г.), въ которой прекрасно освѣщены историческіе факты долговременной дѣятельности этого учрежденія, какъ расадника духовнаго просвѣщенія. Въ этой монографіи, посвященной единичному учрежденію, бывшему долго научнымъ оплотомъ православной церкви на западѣ, уже видится намекъ на зарождавшійся въ авторѣ колоссальный планъ церковно-историческаго труда, который теперь гигантскими шагами движется впередъ. Въ 1846 году появилось второе сочиненіе высокопреосвященнаго Макарія подъ заглавіемъ: *Исторія христіанства въ Россіи до равноапостольнаго князя Владиміра*, составляющее уже прямое введеніе къ знаменитой *Исторіи русской церкви*. Этотъ трудъ доставилъ автору почетную извѣстность въ ученomъ мѣрѣ, такъ что въ самый годъ выхода книги онъ избранъ былъ дѣйствительнымъ членомъ Императорскаго Общества Исторіи и Древностей Россійскихъ при Московскомъ Университетѣ. Въ 1847 году издана была его книга *Взглядъ на исторію русской церкви до нашествія Татаръ*, заключающая въ себѣ лекціи читанныя имъ въ Кіевской Академіи. Изданіе этого сочиненія было нѣкоторымъ образомъ отдыхомъ для автора, который воспользовался имъ, чтобы пе-

рейти къ другой научной области, именно богословской. Плодомъ трудовъ его въ этой области было вышедшее въ 1847 году известное *Введеніе въ православное богословіе*, за которое архимандритъ Макарій былъ возведенъ на степень доктора богословія съ возложеніемъ на него докторскаго креста, и отъ Государя пожалованъ наперснымъ крестомъ украшеннымъ драгоценными камнями. Затѣмъ нѣсколько лѣтъ подготовительныхъ работъ, и въ 1852 году вышло въ свѣтъ знаменитое пятитомное сочиненіе *Православное догматическое богословіе*. Чтобы видѣть, какое впечатлѣніе произвелъ этотъ трудъ, достаточно прочесть отзывъ о немъ знаменитаго Иннокентія Херсонскаго, сдѣланный имъ по порученію Императорской Академіи Наукъ, (который мы цѣликомъ проводимъ ниже). Этотъ капитальный трудъ черезъ два года послѣ его изданія былъ удостоенъ полной Демидовской преміи въ 1.428 р. Въ 1853 году преосвященный Макарій былъ избранъ почетнымъ членомъ Императорскаго Археологическаго Общества и ему поручено начальствомъ преподаваніе исторіи и статистики и опроверженія главнѣйшихъ заблужденій раскола въ миссіонерскомъ отдѣленіи при С.-Петербургской Духовной Академіи; въ 1854 году онъ утвержденъ былъ въ званіи ординарнаго академика Императорской Академіи Наукъ и въ 1855 году избранъ почетнымъ членомъ Московскаго Университета, когда и появилось его сочиненіе *Исторія Русскаго раскола, известнаго подъ именемъ старообрядчества*, остающееся до сихъ поръ лучшею книгой въ своей области. Вслѣдъ затѣмъ онъ избранъ былъ предсѣдателемъ комитета для изданія краткихъ духовно-нравственныхъ книгъ, назначенныхъ въ чтеніе простому народу, а въ 1856 году избранъ почетнымъ членомъ Императорскаго Харьковскаго Университета. Между тѣмъ въ лабораторіи его ума въ эти годы уже совершался процессъ подготовительныхъ работъ для осуществленія плана обширнаго учено-литературнаго труда, и вотъ въ 1857 году появился въ свѣтъ первый томъ знаменитой *Исторіи Русской Церкви*, которая съ того времени, въ быстрой послѣдовательности выходящихъ томовъ, разрослась въ колоссальную серію историческихъ трудовъ. Въ концѣ прошлаго года вышелъ IX томъ этого сочиненія, обнимающій собою *Исторію западнорусской или Литовской митрополіи*. Трудъ этотъ, какъ замѣчено уже критикой, совершенно параллеленъ со знаменитой *Исторіей Россіи* академика Соловьева, и если о *Православномъ Догматическомъ Богословіи* знаменитый ораторъ-критикъ выразился, что подобнаго ему труда „давно не видѣла богослов-

ская литература на своемъ горизонтѣ⁴, то объ этомъ трудѣ надо сказать, что наша церковно-историческая литература никогда не видѣла на своемъ горизонтѣ подобнаго ему, и безъ сомнѣнія долго еще не увидитъ. Въ промежуткахъ между капитальными трудами, высокопреосвященный Макарій издавалъ различныя мелкія статьи и изслѣдованія и между прочимъ *Руководство къ изученію православнаго догматическаго богословія*, на которомъ воспиталось уже нѣсколько учебныхъ поколѣній.

Всѣ перечисленные сочиненія высокопреосвященнаго Макарія, пользующіяся необыкновеннымъ распространеніемъ, сдѣлали имя высокопреосвященнаго автора не только извѣстнымъ, но даже роднымъ всякому образованному русскому человѣку. Извѣстность его даже перешла за предѣлы Россіи, и нѣкоторые изъ его учено-литературныхъ трудовъ переведены на иностранные языки⁴).

Самъ всею душою преданный наукѣ и литературѣ, высокопреосвященный Макарій всѣ свои желанія сосредоточилъ на развитіи научнаго просвѣщенія въ Россіи вообще, и въ этомъ отношеніи исторіи духовнаго просвѣщенія въ Россіи навѣки запишетъ его имя на свои благодарныя страницы. Онъ является истиннымъ, безпримѣрнымъ у насъ Меценатомъ духовнаго просвѣщенія—даже въ матеріальномъ отношеніи. Онъ сдѣлалъ громадныя денежныя пожертвованія на дѣло развитія науки и литературы. Именно еще будучи архіепископомъ Харьковскимъ, онъ пожертвовалъ доставленный ему сочиненіями капиталъ въ 120.000 рублей на учрежденіе послѣ его смерти премій его имени за лучшія оригинальныя сочиненія на русскомъ языкѣ по предметамъ богословскихъ и свѣтскихъ наукъ, такъ чтобы въ одинъ годъ всѣ проценты съ капитала были отпускаемы въ распоряженіе святѣйшаго Синода для раздачи премій за сочиненія перваго рода, а на другой годъ поступали въ распоряженіе Академіи Наукъ для выдачи премій за сочиненія свѣтскаго содержанія. Въ 1869 году по случаю юбилея Кіевской Духовной Академіи, его *alma mater* онъ пожертвовалъ въ пользу ея 25.000 р.,

⁴) На французскій языкъ переведены его *Введеніе въ православное богословіе* Paris, 1857 г., — и самое *Православное догматическое богословіе*, вышедшее въ двухъ томахъ въ 1857—1859 г.; на нѣмецкій переведено *Руководство къ изученію православнаго догматическаго богословія*. Последнее изданіе встрѣчено было лестнымъ отзывомъ богословско-апологетическаго журнала *Der Beweis des Glaubens* 1875 года.

съ тѣмъ чтобъ ежегодно проценты съ этого капитала, въ количествѣ 1.375 руб., выдавались за лучшія сочиненія по части духовной литературы. Въ томъ же году имъ учреждены ежегодныя преміи въ 1.000 руб. за лучшія учебныя пособія по предметамъ семинарскаго и училищнаго образованія, ежегодно вызывающія на состязаніе наши научно-литературныя силы. Кромѣ того, имъ же сдѣланы два пожертвованія по 2.000 р. каждое,—одно въ пользу Общества вспомошествованія недостаточнымъ студентамъ Петербургской Духовной Академіи, другое въ пользу Литовской духовной семинаріи по случаю бывшаго въ прошломъ году юбилея—на учрежденіе стипендіи „для одного изъ бѣдныхъ, но достойныхъ воспитанниковъ“.

“ Все это было причиною того, что когда осиротѣла кафедра первопрестольной столицы, взоры большинства обратились на высокопреосвященнаго Макарія, какъ достойнѣйшаго пріять слово и власть первопрестольнаго архипастыря, и Державная рука утвердила избранника народнои молвы.

Эти свѣдѣнія о высокопреосв. Макаріи *Церковно-общественный Вѣстникъ* дополняетъ слѣдующимъ сообщеніемъ.

Тѣмъ, что сказано выше, не исчерпывается широкая и плодотворная дѣятельность высокопреосвященнаго Макарія. Для насъ, дорожащихъ истинными интересами русской православной Церкви и ея служителей, не можетъ быть пройдено молчаніемъ участіе его высокопреосвященства въ двухъ важнѣйшихъ комитетахъ, ближайшимъ образомъ затрогивающихъ интересы духовнаго просвѣщенія и юридическія права духовнаго сословія. Подъ предсѣдательство высокопреосвященнаго Макарія поставлены были: 1) учрежденная Св. Синодомъ въ январѣ 1870 года особая коммиссія, на которую возложено было выработать основныя положенія по измѣненію и улучшенію духовно-цензурной части, и 2) Высочайше учрежденный въ то же время особый комитетъ для составленія основныя положенія преобразованія части духовно-судебной. Объ эти коммиссіи, благодаря руководству и указаніямъ своего предсѣдателя, поставили обсуждавшіеся ими вопросы на ту точку, на которой они только и могли стоять, при современныхъ воззрѣніяхъ на свободу слова и на правовыя отношенія всѣхъ членовъ государственнаго организма, въ томъ числѣ и служителей Церкви. Первымъ изъ этихъ комитетовъ духовная цензура проектирована была на тѣхъ же осно-

ваніяхъ, на какихъ существуетъ цензура свѣтская, съ раздѣленіемъ произведеній духовной печати на безцензурныя и подцензурныя, съ сосредоточеніемъ какъ свѣтской, такъ и духовной цензуры въ одномъ и томъ же вѣдомствѣ и съ указаніемъ цензурѣ точныхъ правилъ, которыми равно могли бы руководствоваться и цензура предварительная и цензура наблюдательная, въ видахъ охраненія вѣры и Церкви отъ злоупотребленій печати съ одной стороны, и устраненія произвола цензоровъ съ другой. Равнымъ образомъ, и комитетъ по преобразованію духовно-судебной части въ своихъ трудахъ руководствовался тѣми началами, на основаніи которыхъ совершено у насъ преобразование суда по гражданскому, военному и морскому вѣдомствамъ, насколько возможно было примѣнить эти начала къ свойству, дѣламъ и потребностямъ суда духовнаго, т.-е. установивъ признанное современною юридическою наукою необходимымъ отдѣленіе власти судебной отъ административной, проектировавъ состязательную форму судопроизводства и предположивъ сдѣлать его гласнымъ, чѣмъ обезпечивалось возможно правильное отправленіе правосудія въ духовномъ вѣдомствѣ. Вполнѣ законченные труды вышеупомянутыхъ двухъ комитетовъ были своевременно представлены по начальству и если они не приведены въ дѣйствіе по причинамъ, о которыхъ разсуждать здѣсь не мѣсто, то участіе въ ихъ дѣятельности высокопреосвященнаго Макарія нисколько отъ того не умаляется. Связавъ свое имя съ этими важными проектами двойственной реформы, его высокопреосвященство оказалъ торжеству положенной въ ту и другую реформу идеи великую услугу, которая съ теченіемъ времени можетъ еще принести свой плодъ.

Упомянемъ за симъ о произведенной высокопреосвященнымъ Макаріемъ ревизіи четырехъ духовныхъ академій, на которую посвящены имъ 1874 и 1875 годы. Ревизія эта вовсе не походила на тѣ, которыя совершались по духовно-учебнымъ заведеніямъ въ старое, дореформенное время. Высокопреосвященный ревизоръ не скользя по поверхности при обзорѣ академій, а вникалъ въ самую сущность академическаго строя, во всѣ его стороны, тщательно провѣряя практическое примѣненіе только-что произведенной реформы высшей духовной школы и изыскивая въ то же время пути и средства какъ для лучшей ея постановки, такъ и для устраненія недостатковъ, всегда возможныхъ при первыхъ шагахъ всякой реформы. Не говоримъ уже о той благосклонной внимательности, о той изящной,

обаятельной любезности, съ какими высокопреосвященный относился ко всемъ безъ исключенія дѣтелямъ академій и которыя изгоняли у нихъ всякій страхъ, столь естественный у ревизуемыхъ предъ лицомъ власти ревизующей.

Говорить ли о епархіальной дѣятельности его высокопреосвященства, объ отеческой заботливости архипастыря по дѣламъ благоустройства и огражденія интересовъ подвѣдомаго духовства и о вполне гуманныхъ къ нему отношеніяхъ въ Тамбовѣ (1857—1859 г.), Харьковѣ (1859—1868 г.) и Вильнѣ (1868—1879 г.)? Это лучше всего могутъ засвидѣтельствовать лица, имѣвшія счастье быть подъ его архипастырскимъ руководствомъ и покровительствомъ. Вездѣ гдѣ ни находился высокопреосвященный, онъ оставлялъ по себѣ глубокой слѣдъ любви и преданности въ сердцахъ своихъ подчиненныхъ.

Приводимъ вышеупомянутый отзывъ знаменитаго церковнаго вѣтн и богослова, покойнаго архіеп. херсонскаго Иннокентія, о сочиненіи Высокопр. Макарія „Православно-догматическое Богословіе“,—отзывъ, написанный болѣе 25 лѣтъ тому назадъ и до сего времени при всѣхъ быстрыхъ успѣхахъ просвѣщенія, духовной литературы и богословской науки не утратившій своей силы и значенія.

„Разсматриваемое нами сочиненіе составляетъ собою рѣдкое и самое отрадное явленіе въ нашей богословской литературѣ, подобнаго коему она давно не видала на своемъ горизонтѣ и по всей вѣроятности не скоро увидитъ опять. Самыя иностранныя богословскія литературы, несмотря на ихъ давнее развитіе и вѣковыя усовершенствованія, не представляютъ, особенно въ современности, творенія съ такими достоинствами, какъ православная догматика преосвященнаго Макарія. Богословіе, какъ наука, подвинуто симъ многоученымъ твореніемъ далеко впередъ и много пріобрѣло уже тѣмъ, что разоблачено въ немъ совершенно отъ схоластики и латинскаго языка и такимъ образомъ введено въ кругъ русской литературы и предложено такъ-сказать ко всеобщему употребленію для всѣхъ любителей богословскихъ познаній. Но самая большая заслуга автора состоитъ въ томъ, что въ сочиненіи его въ первый разъ изображены со всею силою и убѣдительностію ученымъ и вмѣстѣ удобопонятнымъ языкомъ тѣ догматы и положенія, коими православная церковь восточная отличается отъ всѣхъ прочихъ

въроисповѣданій христіанскихъ. Послѣ сего иностраннѣй богословъ не можетъ сказать, что въ восточной Церкви привыкли вървать въ свои мнѣнія безотчетно: ибо въ новой православной догматикѣ содержится такой отчетъ во всемъ, подобно коему доселѣ не представили большая часть церквей неправославныхъ, начиная съ англійской.

Въ подтвержденіе сихъ мнѣній да послужатъ слѣдующія несомнѣнныя справки и соображенія.

1) Всѣ доселѣ изданныя въ свѣтъ опыты богословія отечественнаго можно раздѣлить на два класса: одни составлены безъ строгой системы, въ видѣ какъбы отдѣльныхъ трактатовъ, несвязанныхъ тѣсно между собою никакою общею, видимою въ книгѣ мыслию, подобно тому, какъ поступали въ своихъ произведеніяхъ покойные схоластики. Сюда относятся догматики архимандритовъ: Іосифа Карпинскаго, Сильвестра Лебединскаго, Макарія Петровича и іеромонаха Ювенала Медвѣдскаго. Другіе, какъ-то преосвященные: Иринеѣ Фальковскій, Теофилактъ Горскій, протоіерей Терновскій и архимандритъ Антоній—держались извѣстной системы, слѣдую плану, предназначенному еще Теофаномъ Прокоповичемъ, который раздѣлилъ догматику на двѣ половины: на ученіе о Богѣ въ самомъ себѣ (*de Deo ad intra*) и на ученіе о Богѣ *во свѣтъ*, т.-е. въ Его дѣйствіяхъ (*de Deo ad extra*). Планъ очень изрядный, только не въ приложеніи къ богословію христіанскому; ибо нисколько не взявъ изъ сущности христіанства, какъ бы слѣдовало, почему и не приходится съ удобностію къ систематическому изложенію догматовъ христіанскихъ. Для второй части богословія по сему плану остается слишкомъ много предметовъ въ сравненіи съ первою; да притомъ въ семь случаевъ нѣтъ мысли, кою можно было бы связать и пронизать всѣ трактаты, въ нее входящія.

Преосвященный Макарій умѣлъ вполнѣ примѣнить и успѣшно избѣжать сего общаго богословіямъ недостатка. За исходную точку для догматики или за начало ея, онъ принялъ самое понятіе о христіанской религіи, которая по существу своему есть не просто только первобытная религія или естественный союзъ челоѣка съ Богомъ, какъ было до паденія челоѣка, но религія въ ея дополненномъ чрезъ откровеніе и исправленномъ видѣ,—какъ союзъ падшаго челоѣка съ Богомъ, возстановленный сверхъестественно чрезъ таинство искупленія и благодати; а потому и состоятъ изъ двоякаго рода догматовъ, изъ коихъ одни принадлежатъ ей, какъ религіи вообще, другіе какъ рели-

гій возстановленной, сверхъестественной, христіанской. Въ первыхъ излагается ученіе о Богѣ и объ отношеніи его къ человѣку—естественномъ и общемъ, какое имѣлъ къ нему Богъ еще въ религіи первобытной, естественной и имѣеть равно ко всѣмъ прочимъ существамъ міра, какъ ихъ Творецъ и Промыслитель. Другіе излагаютъ ученіе о Богѣ какъ Спасителѣ человѣковъ падшихъ, и объ отношеніи Его къ человѣческому роду особенномъ, сверхъестественномъ, какое Богъ имѣеть исключительно къ намъ грѣшнымъ въ религіи возстановленной, какъ нашъ Искупитель, совершивъ дѣло спасенія на крестѣ, какъ нашъ Освятитель, усвоющій намъ это спасеніе посредствомъ благодати Св. Духа, наконецъ какъ нашъ Судія и Мзвоздатель, имѣющій воздать по смерти каждому, смотря по тому, какъ онъ воспользовался спасеніемъ, для него пріобрѣтеннымъ.—Такое раздѣленіе догматовъ и догматики, выходящее, можно сказать, изъ самаго существа христіанской религіи, отличающаеся естественностію, вполне соответствуетъ своему предмету: здѣсь нѣтъ неудобствъ прежняго плана; части системы являются равными, выводятся изъ одного начала, проникаются до мелкихъ подробностей одною господствующею мыслію, и такимъ образомъ дѣйствительно представляютъ изъ себя стройное и саморазвитое дѣло—науку. Такое раздѣленіе догматики, удовлетворяя вполне требованіямъ логики, получаетъ новую цѣну отъ того, что такимъ образомъ изведенъ изъ-подъ спуда и пущенъ опять въ дѣло древній способъ изложенія догматовъ христіанскихъ, коего держались постоянно (какъ это показываетъ самъ авторъ) святые отцы и учителя вселенскіе, и который вышелъ изъ употребленія и оставленъ въ забвеніи только потому, что не умѣли достойно оцѣнить его и придать ему ученую систематическую обработку.

2) Еще болѣе преимуществъ разсматриваемая нами догматика имѣеть предъ всѣми прежними догматическими твореніями въ отношеніи къ методу или способу раскрытія истинъ богословскихъ. Здѣсь каждый догматъ обзрѣвается и раскрывается со всѣхъ сторонъ, съ какихъ только онъ можетъ съ пользою явиться въ наукѣ: внимательный читатель, по прочтеніи каждаго трактата, поставленъ въ состояніе самъ судить о немъ (догматѣ) и въ его началѣ и основаніяхъ, и въ его историческомъ развитіи, и въ его отношеніи къ началамъ разума, и въ его практическихъ послѣдствіяхъ для сердца и жизни.

Разсмотрѣніе всегда открывается обстоятельнымъ изложеніемъ

емъ о предметъ ученія церкви, какъ хранительницы православія,—условіе, безъ выполненія коего православное богословіе очевидно не было бы достойно своего имени, и которое однакоже весьма мало выполнялось во всѣхъ прежнихъ богословіяхъ. Авторъ напротивъ выполняетъ его со всѣмъ постоянствомъ и усердіемъ не только въ отношеніи каждаго трактата, но и каждой главы, даже иногда—параграфа. Такимъ образомъ учительницею догматовъ является у него сама церковь, а онъ служитъ ей только вѣрнымъ истолкователемъ и покорнымъ орудіемъ. Это самое давно многіе желали видѣть въ догматикѣ и не видали доселѣ: теперь желаніе сіе удовлетворено вполне. Ибо авторъ не ограничился въ семъ отношеніи приведеніемъ только главныхъ пунктовъ церковнаго ученія касательно главныхъ догматовъ, но выставилъ оное (первый) съ отчетливостію касательно всѣхъ прочихъ,—даже въ отношеніи къ нѣкоторымъ частнымъ истинамъ. Такимъ образомъ устранена совершенно печальная необходимость, прочитавши какой-либо богословскій трактатъ, спрашивать: а такъ ли точно учитъ св. церковь?

За изложеніемъ ученія Церкви у автора всегда слѣдуетъ подтвержденіе его изъ св. Писанія: ибо Церковь преподаетъ намъ не свое ученіе и не отъ себя, а передаетъ тою то, что открыто самимъ Богомъ чрезъ пророковъ и апостоловъ въ ихъ писаніяхъ или преданіяхъ.

Этимъ изложеніемъ библейскаго ученія о догматахъ занимались всѣ прежніе составители догматикъ, и большая часть ограничивали симъ все дѣло. Несмотря на то, и эта сторона догматики является у преосвященнаго Макарія превосходнѣе, нежели какъ она находится въ прежнихъ. Не только обиліе текстовъ, но и выборъ ихъ, особенно раскрытіе и приложеніе къ доказываемому предмету заслуживаютъ полную похвалу и не оставляютъ желать ничего болѣе. Подобное сему можно было находить прежде только у Θεοφана Прокоповича, и то въ меньшемъ размѣрѣ и не съ такимъ искусствомъ.

Изложеніе догматовъ по смыслу св. Писанія возвышается и получаетъ всегда новую цѣну у преосвященнаго Макарія тѣмъ, что вслѣдъ за указаніемъ на существованіе ихъ въ св. Писаніи, всегда и съ подробностію представляется, какъ сіи же самыя догматы постоянно существовали въ преданіи Церкви вселенской. Для сего въ каждой главѣ являются цѣлые ряды свидѣтелей сего преданія,—отцы и учителя Церкви первыхъ шести вѣковъ. Безъ сего всегда могъ возникать въ умѣ читателя вопросъ: а такъ ли

понимали св. Писаніе соборы вселенскіе и прежніе учителя Церкви, какъ оно изъясняется въ догматикѣ? Преосвященный Макарій (первый) вполне отвѣтилъ на сей важный вопросъ, со всею полнотою и основательностію, и симъ оказалъ важную услугу богословію, какъ наугѣ.

Не мало служить также къ поясненію догматовъ у автора то, что онъ (чего не дѣлали прежде, исключая двухъ - трехъ случаевъ у Феофана Прокоповича) призываетъ на помощь исторію догматовъ, которая по важности своей давно составила изъ себя даже особую науку въ иностранной литературѣ, а у насъ оставалась въ забвеніи. Благодаря обширнымъ свѣдѣніямъ историческимъ, коихъ образцы показаны были въ прежнихъ историческихъ сочиненіяхъ автора, въ Догматикѣ его при каждомъ случаѣ видимъ, какъ и почему ученіе Церкви касательно извѣстныхъ догматовъ опредѣлялось съ той или другой стороны, въ такихъ, а не другихъ выраженіяхъ, что весьма много помогаетъ къ болѣе глубокому уразумѣнію ученія церковнаго.

Имѣя въ виду свойство духа времени, благоразумно также поступилъ авторъ, давъ въ своей Догматикѣ мѣсто для безпристрастнаго взора здраваго разума на догматы христіанскіе. Съ одной стороны это служить для успокоенія пытливости умственной, особенно въ юныхъ слушателяхъ, съ другой—составляетъ постоянное доказательство, что вѣра и откровеніе не боятся никакихъ сужденій и возраженій разума, и во всякомъ случаѣ только превышаютъ его понятіе (логическое), но никогда не противорѣчатъ его началамъ, кои сами, при углубленіи мысли въ ихъ источникъ, все сводятся окончательно къ вѣрѣ въ истину того, что необходимо представляется таковымъ въ нашемъ сознаніи. Теоретическія соображенія автора объ истинахъ христіанства всегда отличаются зрѣlostію, отчетливостію, основательностію и нерѣдко богатствомъ самыхъ разнородныхъ свѣдѣній, особенно въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ опровергаетъ онъ возраженія неправомыслящихъ, заимствованныя изъ разныхъ отраслей естествознанія, исторіи и другихъ наукъ. Въ этихъ соображеніяхъ, кои въ прежнихъ Догматикахъ вовсе почти не имѣли мѣста по самой ихъ краткости, авторъ весьма удачно избѣгъ двухъ недостатковъ: направленія *раціоналистическаго*, господствующаго нынѣ особенно въ Германіи, которое, отвергая авторитетъ Церкви и самой Библии, поставляетъ разумъ верховнымъ судіею вѣры и вслѣдствіе того отвергаетъ все, что есть въ христіанствѣ непостижимаго, — и направленія *схоластическаго*, по коему

разсуждавшіе о догматахъ по началамъ разума вдавались обыкновенно въ излишнія діалектическія тонкости и занимались рѣшеніемъ вопросовъ, не только не относящихся къ положительному ученію Церкви и Библіи, но и не содержащихъ въ себѣ никакой важности.

Въ нравственныхъ выводахъ изъ догматовъ, коиими заключается у автора каждая глава конечно не представляется новости, такъ какъ это нерѣдко дѣлалось въ нашихъ догматикахъ и прежде: но въ прежнихъ опытахъ они излагаемы были обыкновенно въ видѣ краткихъ и сухихъ положеній; а здѣсь являются каждый разъ въ приличной полнотѣ, проникнуты христіанскимъ чувствомъ и какъ зрѣлый сочный плодъ заставляютъ желать извѣдать ихъ собственнымъ вкусомъ на опытѣ.

Такимъ образомъ методъ, коему слѣдовалъ авторъ, есть самый полный и всесторонній, удовлетворяющій требованіямъ самаго любопытательнаго читателя, и посему весьма приличный кафедрѣ академической, съ коюй авторъ преподавалъ свои уроки.

3) По такой ученой обработкѣ и полнотѣ, сочиненіе преосвященнаго Макарія выполнило именно то самое, чего неоставало нашей богословской литературѣ. Теофанъ Прокоповичъ началъ было, какъ извѣстно, излагать догматику въ обширномъ размѣрѣ; но онъ не довелъ ее самъ и до половины. Послѣдующіе трактаты, dokonченные по его плану другими, вообще кратки и не такъ обстоятельны; притомъ величина самаго перваго тома, особенно принадлежащаго Теофану, зависѣла между прочимъ отъ того, что здѣсь же помѣщены имъ предварительные общіе трактаты о началахъ Богословія, что у преосвященнаго Макарія составило предметъ особаго обширнаго и многоученаго сочиненія: „Введеніе въ Православное Богословіе“. Опыты преосвященнаго Иріяня Фальковскаго и Сильвестра также довольно обширны; но уступаютъ творенію Теофана, тѣмъ болѣе преосвященнаго Макарія. О другихъ, еще кратчайшихъ, опытахъ нѣтъ нужды и поминать.

Такая полнота, кромѣ обширности метода, по коему авторъ разсматривалъ тѣже догматы истины съ новыхъ, нетронутыхъ прежде сторонъ, зависѣла у него и отъ того, что онъ далъ мѣсто въ своей Догматикѣ нѣкоторымъ, дотогѣ вовсе не бывалымъ въ ней, предметамъ, какъ напр. очеркъ постепеннаго раскрытія догматовъ въ православной Церкви, исторія самой Догматики и проч.; и восторыхъ отъ того, что онъ съ особенною обстоятельностью и силою старался раскрывать и утверждать тѣ догматы,

кои составляютъ отличительный характеръ православнаго ученія восточной Церкви и отвергаются или превращаются въ другихъ христіанскихъ вѣроисповѣданіяхъ, какъ напр.: ученіе о вѣчномъ происхожденіи Св. Духа отъ Бога Отца, о седми таинствахъ Церкви, о почитаніи и призываніи на помощь ангеловъ и святыхъ, о молитвахъ за умершихъ и проч.

Вообще Догматика преосвященнаго Макарія представляетъ собою такую систему православно-догматическаго Богословія, изъ которой всякъ желающій можетъ изучить истины нашей православной вѣры основательно и во всей полнотѣ, не только въ отношеніи къ вѣрѣ, но и въ приложеніи къ жизни.

4) Это тѣмъ удобнѣе и легче, что вся система написана языкомъ яснымъ и общевразумительнымъ. Изъ прежнихъ догматикъ наибольшая часть писаны были, сообразно тогдашнему обычаю, по-латыни, въ видѣ учебника, по методу болѣе или менѣе схоластическому, посему и могли быть доступны только людямъ, знакомымъ съ языкомъ латинскимъ и привыкшимъ къ формамъ схоластики, а для общества, для всего православнаго народа русскаго какъ бы не существовали. Другіе, позднѣйшіе опыты, хотя писаны и на русскомъ языкѣ, но также въ видѣ собственно учебниковъ и методомъ болѣе или менѣе школьнымъ, не для всякаго легкимъ и удобовразумительнымъ. Съ другой стороны, эти опыты, по самой краткости и сжатости слога, не вездѣ излагаютъ истины съ тою ясностію и полнотою, какія необходимы для большей части нашихъ православныхъ читателей. Догматика преосвященнаго Макарія устранила всѣ сіи неудобства. Она написана чистымъ, правильнымъ, современнымъ русскимъ языкомъ, который легко можетъ быть понимаемъ каждымъ, сколько-нибудь образованнымъ и смыслящимъ челоѣкомъ русскимъ; написана не столько въ формѣ академическаго учебника, сколько въ видѣ общенароднаго руководства для изученія православныхъ догматовъ, и потому освобождена отъ всѣхъ скучныхъ и тяжелыхъ формъ схоластики; почти неизбѣжныхъ въ краткихъ школьныхъ учебникахъ. Наконецъ, при той полнотѣ, которую избралъ для себя авторъ въ изложеніи истинъ вѣры, при его особенномъ дарѣ выражаться о самыхъ возвышенныхъ предметахъ просто и ясно, онъ умѣлъ достигнуть въ своемъ сочиненіи высшей степени общепонятности. Со всею справедливостію можно сказать, что наука православно-догматическаго богословія, которая доселѣ какъ наука была исключительно достояніемъ школы, выведена авторомъ изъ тѣсныхъ стѣнъ ея въ область

дѣйствительной жизни и предложена для общественнаго употребленія.

При такихъ осязательныхъ преимуществахъ предъ всѣми безъ исключенія отечественными Догматиками, сочлененіе преосвященнаго Макарія не теряетъ ничего, а еще выигрываетъ, если сравнить его съ подобными сочиненіями иностранными. Возьмите какую угодно систему догматики у англичанъ, французовъ и даже нѣмцевъ; и увидите, что самыя лучшія изъ нихъ окажутся ниже нашей въ немалыхъ отношеніяхъ.

Въ настоящее время въ западной литературѣ признаются за лучшія догматики: Іоанна Перроне, Генриха Кле и Штауденмайера. Каждая изъ нихъ имѣетъ свои достоинства, и каждая однако же должна уступить преимущество нашему автору, какъ это видно уже изъ тѣхъ мѣстъ его системы, гдѣ отвергаются имъ мнѣнія, изложенныя въ сихъ догматикахъ. Въ дополненіе къ тому слѣдуетъ присовокупить слѣдующее:

Догматика г. Перроне составлена безъ особой системы, по плану извѣстнаго схоластика Томы Аквината, въ видѣ отдѣльныхъ трактатовъ, не связанныхъ никакою внутреннею общею связію, изложена самымъ строгимъ схоластическимъ методомъ, и потому—тяжелая и утомительная для живой мысли—увеличиваетъ недостатокъ сей еще тѣмъ, что почти на каждой страницѣ вдается въ діалектическія тонкости и словопрєненія о предметахъ нерѣдко самыхъ маловажныхъ. Если бы подь формами средневѣковой схоластики книга Перроне не обнаруживала въ сочинителѣ богатыхъ свѣдѣній современныхъ, то ее легко можно было бы отнести къ XII или XIII вѣку.

Догматика Кле и свободна отъ схоластики и имѣетъ видъ системы, но къ самомъ дѣлу она представляетъ изъ себя болѣе догматическій сборникъ, нежели систему. О каждомъ догматѣ собрано множество текстовъ Писанія и свидѣтельствъ отеческихъ, но все это не проникнуто, какъ бы слѣдовало, мыслию сочинителя, не запечатлѣно самодѣятельностію авторскою, не оживлено нисколько художническимъ творчествомъ. Здѣсь, можно сказать, приготовленъ богатый матеріалъ для зданія, коего значительная часть обработана искусною рукою, но нѣтъ еще самаго зданія.

Догматика Штауденмайера удовлетворяетъ требованіямъ системы, но имѣетъ другой противоположный недостатокъ. Какъ въ сочиненіи Кле слишкомъ мало самодѣятельности умственной, такъ здѣсь уже слишкомъ много ея. Штауденмайеръ не принад-

лежить въ числу германскихъ рационалистовъ и пишетъ Догматику римско-католическую; но онъ не столько излагаетъ положительное ученіе своей церкви о догматахъ, сколько свои собственные о нихъ соображенія; не столько богословствуетъ, сколько философствуетъ о предметахъ богословія по началамъ новѣйшей философіи, и даже съ самыми возвышенными и непостижимыми истинами вѣры обходится какъ съ истинами, совершенно заключенными въ предѣлахъ разума человеческого. Нашъ соотечественникъ (какъ мы уже видѣли, говоря о планѣ и методѣ его Догматики) искусно и благоразумно избѣгъ всѣхъ этихъ недостатковъ лучшихъ современныхъ сочиненій въ томъ же родѣ, а потому Догматика его имѣетъ неоспоримое предъ ними преимущество. Не упоминаемъ уже о главномъ незаменимомъ ея преимуществѣ для насъ въ томъ отношеніи, что она написана въ духѣ нашей Церкви и есть Богословіе православно-догматическое, тогда какъ, само собою разумѣется, всѣ иностранныя догматики писаны въ духѣ своихъ вѣроисповѣданій. Въ семъ отношеніи не можетъ быть между ними и сравненія“.

Москва съ радостію привѣтствуетъ Высочайшее назначеніе на кафедру московской митрополіи ученѣйшаго богослова и знаменитаго архипастыря, столько лѣтъ стоявшаго во главѣ духовнаго просвѣщенія и на стражѣ православія въ разныхъ предѣлахъ Россійской церкви, особенно же въ западно-русскомъ краѣ,—котораго она чаяла видѣть преемниковъ еще по смерти приснопамятнаго Филарета. Смѣемъ думать и уповаемъ, что новый архипастырь Москвы не только поддержитъ, но и увеличитъ блескъ и славу московской кафедры, какія приобрѣли ей великіе его предшественники стараго и новаго времени.

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

ИННОКЕНТІЙ МИТРОПОЛИТЪ МОСКОВСКІЙ.

31-го минувшаго марта, наканунѣ свѣтлаго праздника Пасхи, духовенство и паства московской митрополіи лишилась своего кроткаго и благосердаго архипастыря. Въ 2 часа 45 минутъ утра въ великую субботу скончался Высокопреосвященный митрополитъ Московскій Иннокентій, на 83 году своей жизни.

5-го апрѣля въ четвертокъ пасхальной седмицы тѣло въ Бозѣ почившаго послѣ отпѣванія въ каедральномъ Чудовомъ монастырѣ было перевезено въ Троице-Сергіеву Лавру, гдѣ на другой день (6 апрѣля) погребенъ въ церкви, построенной въ память великаго іерарха московскаго и всея Россіи Филарета.

По распоряженію Святѣйшаго Синода обрядъ отпѣванія и погребенія совершалъ вмѣстѣ съ столичнымъ и лаврскимъ духовенствомъ Высокопреосвященный Макарій, архіепископъ Литовскій и Виленскій, коего народная молва преднарекла и державнаго воля Монарха 8 апрѣля опредѣлила быть *Митрополитомъ Московскимъ*.

ОГЛАВЛЕНИЕ ПЕРВАГО ТОМА

ПРАВОСЛАВНАГО ОБОЗРѢНІЯ

1879 Г.

ЯНВАРЬ.

	<i>Стр.</i>
I. Слово въ недѣлю по Просвѣщеніи. <i>Высокопресв. Дмитрія, Архiep. Волынскаго и Житомирскаго</i>	1— 8
II. Изъ чтенія по философіи религіи. I. Первобытная религія. <i>В. Д. Кудрявцева-Платонова.</i>	9— 59
III. Натуралистъ Уоллэсъ и его русскіе переводчики. По поводу переводовъ книги Уоллэса: Естественный подборъ 1878 г. <i>А. Ѳ. Гусева.</i>	60—107
IV. Критическое обозрѣніе: Очерки внутренней исторіи Византійско-Восточной церкви въ IX, X и XI вѣкахъ, отъ конца иконоборческихъ споровъ 842 г. до начала Крестовыхъ походовъ. Сочиненіе экстраординарнаго проф. Моск. Дух. Академіи. <i>А. П. Лебедева. И. С.</i>	108—128
V. Иностранная литература: Несторія в Евѣхія. Сочиненіе Амедея Тьері. <i>А. П. Д—ва.</i>	129—143
VI. Слово на 12-е января 1879 года. <i>Прот. Н. А. Серіевскаго.</i>	144—149
VII. Церковно-общественные вопросы: О приходскихъ попечительствахъ въ отношеніи къ благотворительности. <i>Н. А. Никольскаго.</i>	150—164
VIII. Необходимость и выполнимость реформы общественной благотворительности въ городахъ. <i>Ѳ. X.</i>	165—188
IX. Извѣстія и замѣтки: Дѣятельность отечественной церкви во время войны Россіи съ Турціей.—	

II

Изъ отчета Моск. Д. Семинаріи за 1877—78 г.— Богородично-Казанское Братство въ Тамбовѣ.— Заграничныя извѣстія.—Объявленія.....	Стр. 189—224
--	-----------------

Ф Е В Р А Л Ь.

I. Слово въ недѣлю о Блудномъ сынѣ. <i>Высокопреосв. Димитрія, Архіеп. Волынскаго и Житомирскаго</i>	225—232
II. Натуралистъ Уоллэсъ, его русскіе переводчики и критики. По поводу переводовъ книги Уоллэса: Естественный подборъ 1878 г. <i>А. Ѡ. Гусева</i>	233—264
III. Позднее слово о преждевременномъ дѣлѣ. Страница въ исторіи русской философской мысли. <i>М. П—а</i>	265—292
IV. Нѣсколько словъ о современномъ состояніи протестанства. <i>Свящ. М. М. Воздвиженскаго</i>	293—315
V. Идея единобожія въ Ветхомъ Завѣтѣ. <i>А. Д. Бяляева</i>	316—347
VI. Критическое обозрѣніе: Критическіе опыты по исторіи древнѣйшей греко-русской полемики противъ латинянъ. <i>А. Павлова. 1878 г. Н. А. Покровскаго</i>	348—368
VII. Слово въ день Рождества Христова. <i>Прот. Ф. А. Серіевскаго</i>	369—377
VIII. Изъ современной жизни русскихъ сектантовъ. <i>Прот. Г. И. Панова</i>	378—391
XI. Извѣстія и замѣтки: Высочайшій рескриптъ Святѣйшему Правительствующему Синоду.—Опредѣленіе Св. Синода объ увеличеніи окладовъ содержанія и служебныхъ правъ лицъ служащихъ въ духовныхъ училищахъ.—Библиографія.—Статистическія свѣдѣнія, извлеченныя изъ отчета г. оберъ-прокурора Св. Синода за 1877 годъ.—Заграничныя извѣстія.—Поправка.....	392—416

М А Р Т Ъ.

I. Бесѣда въ недѣлю 22-ю по Пятидесятницѣ. <i>Высокопреосв. Димитрія, Архіеп. Волынскаго и Житомирскаго</i>	417—429
---	---------

III

	<i>Стр.</i>
II. <i>Натуралистъ Уоллэсъ, его русскіе переводчики и критики. По поводу переводовъ книги Уоллэса: Естественный подборъ 1878 года. А. Θ. Гусева.....</i>	430—470
III. <i>Изъ чтеній по философіи религій. II. Политензмъ. В. Д. Кудрявцева-Платонова.....</i>	471—510
IV. <i>Изъ посмертныхъ сочиненій Ю. Θ. Самарина. Рѣчь произнесенная въ публичномъ собраніи Императорскаго Московскаго Университета предъ защищеніемъ диссертациі на степень магистра: „Стефанъ Яворскій и Θεофанъ Прокоповичъ какъ проповѣдники“.....</i>	511—523
V. <i>Христось. Публичныя чтенія Эрнеста Навиля. Чтеніе первое: Сущность вопроса.....</i>	524—541
VI. <i>Критическое обозрѣніе: О преподаваніи Закона Божія въ народной школѣ. Рудоводящая статья въ изданіи Комитета Грамотности при В. Э. Обществѣ: „Систематическій обзоръ русской народно-учебной литературы“. С.-Петербургъ. 1878. Z.....</i>	542—568
VII. <i>Поэма Виктора Гюго „Папа“.....</i>	569—576
VIII. <i>Слово въ день восшествія на престолъ Благочестивѣйшаго Государя Императора Александра Николаевича: О началахъ христіанскаго воспитанія. Преосвящ. Амвросія.....</i>	577—590
IX. <i>Слово предъ преданіемъ землѣ тѣла харьковскаго губернатора князя Д. Н. Крапоткина. Преосвящ. Амвросія.....</i>	591—598
X. <i>Памяти П. М. Апостольскаго. В. А. С—ва... </i>	599—616
XI. <i>Извѣстія и замѣтки: Иоанно-Богословское Братство въ Калугѣ.—Приходское попечительство при Скорбященской церкви въ Твери.—Безплатная столовая для бѣдныхъ въ Саратовѣ.—Заграничныя извѣстія.—Объявленія.....</i>	617—632

А П Р Ъ Л Ъ.

I. <i>Слово въ день Рождества Христова. Высокопреосв. Дмитрія, Архіеп. Волынскаго и Житомирскаго.....</i>	635—689
II. <i>Апокалипсисъ и обличаемое имъ лжепророчество. Н. А. Никольскаго.....</i>	540—665

IV

	<i>Стр.</i>
III. Новые труды на западѣ по части Византіи. <i>И. Д. Мансветова</i>	666—699
IV. Къ вопросу о свободѣ совѣств. <i>С. Д. Л.</i>	700—721
V. Церковно-общественные вопросы: Новоименовское приходское попечительство о бѣдныхъ въ Москвѣ.....	722—743
VI. Чудеса Христовы. Предварительныя понятія. (изъ <i>Тренча</i>).....	744—762
VII. Изъ чтеній по философіи религіи. II. Политизмъ (<i>Окомчан.</i>) <i>В. Д. Кудрявцева-Платонова</i> . 763—801	763—801
VIII. Критическое обозрѣніе: Исторія Моск. Духов. Академіи. Соч. <i>С. Смирнова. К.</i>	802—825
IX. Новый архипастырь Москвы.....	826—841
X. Извѣстія и замѣтки: Митрополитъ московскій <i>Иннокентій †</i> . — Оглавленіе.—Объявленія.....	842

129

ОБЪЯВЛЕНІЯ.

Въ книжныхъ магазинахъ: Соловьева, Оерапонтова, Васильева, Глазунова и Вольфа, а также въ складѣ Отдѣла Общ. Люб. Дух. Просв., по распространенію духовно-нравственныхъ книгъ (въ Петровскомъ монастырѣ), продается вновь вышедшая книга:

„ЖИТІЕ СВЯТОЙ ПАВЛЫ“.

Мск. (884 стр.). Цѣна 1 руб. 25 коп.

Святая Павла жила въ IV в., въ великую эпоху послѣдней борьбы язычества съ христіанствомъ. Житіе ея рисуетъ предъ нами картину тогдашняго общества подъ вліаніемъ этой борьбы; оно полно волнующихъ переворотовъ и великихъ назиданій. Мѣста и положенія мѣняются; мы переносимся изъ Рима на Востокъ, посѣщаемъ святые мѣста и пустыню, отшельниковъ и учителей церкви. Мы видимъ, какъ образуется и зрѣетъ высокая душа святой и присутствуемъ при чудномъ подвигѣ ея духовнаго очищенія и возвышенія чрезъ покаяніе и молитву. Намъ удивляетъ многоплодность ея сокровенной жизни. Предъ нами проходятъ цѣлый рядъ современныхъ личностей, среди которыхъ выдается особенно строгій и пламенный бл. Иеронимъ, духовный отецъ и руководитель св. Павлы и ея сподвижникъ.

Складъ изданія на Страстномъ бульв., д. графа Орлова-Давыдова, въ домовой Конторѣ.

ВЫШЛОВЪ СВѢТЪ

РУКОВОДСТВО КЪ ИЗУЧЕНІЮ ЗАКОНА БОЖІЯ

Въ 3-хъ частяхъ.

составилъ протоіерей *М. І. Ивановскій*,

Законоучитель Молодечненской Учительской Семинаріи, а нынѣ —
Радомской Гимназіи.

Одобрено Учебнымъ Комитетомъ при святѣйшемъ Синодѣ и Особымъ Отдѣломъ Ученаго Комитета Министерства Народнаго Просвѣщенія, выпущено въ качествѣ учебника по Закону Божію для воспитанниковъ учительскихъ семинарій.

Книга эта по богатству сообщаемыхъ въ ней свѣдѣній можетъ служить прекраснымъ настольнымъ руководствомъ для всякаго православнаго христіанина и особенно для священно-и-церковно-служителей.

Лица, желающія выписать сіе изданіе, обращаются по слѣдующему адресу: въ Бѣлу (Сѣдлецкой губерніи), священнику Льву Семеновичу Паевскому.

Цѣна книги съ пересылкою 1 руб. 30 коп.

НОВАЯ КНИГА

„Всеенскіе соборы IV и V вѣка“. Обзоръ ихъ догматической дѣятельности въ связи съ направленіями школъ Александрійской и Антиохійской. Сочиненіе профессора Моск. Дух. Академіи *А. Лебедева*. Цѣна 1 р. 25 к., съ пер. 1 р. 50 к. Продается: въ Москвѣ (у Ферапонтова и др.), въ С.-Петербургѣ (у Бортневскаго, Исакова и др.) въ Кіевѣ (у Оглоблина).

Новая книга: „ИСТОРИЯ РУССКАГО ПРОПОВѢДНИЧЕСТВА отъ XVII вѣка до настоящаго времени“. Составилъ преподаватель Тульской семинаріи *П. Заведеевъ*. 1879 г. Продается у автора въ Тулѣ.

Цѣна съ пересылкою 1 рубль.

Въ случаѣ требованія значительнаго количества экземпляровъ (болѣе 10-ти) дѣлается уступка или по особому соглашенію, или же въ видѣ прибавки дароваго экземпляра (одного или нѣсколькихъ, смотря по количеству выписываемыхъ экземпляровъ, а также—по разстоянію мѣста куда высылать книги).

Съ требованіями обращаться по слѣдующему адресу: „Въ Тулу, преподавателю духовной семинаріи *П. М. Заведееву*“.

Цѣль изданія книги состоитъ въ томъ, чтобы пополнить пробѣлъ въ учебной литературѣ исторіи проповѣдничества, преподаваемой въ духовныхъ семинаріяхъ, такъ какъ именно послѣдняго и притомъ самаго интереснаго періода и недостасть въ нашей духовно-учебной литературѣ. Авторъ строго держался какъ указаній учебнаго комитета при Св. Синодѣ по предмету преподаванія въ семинаріяхъ исторіи проповѣдничества, такъ и указаній собственнаго преподавательскаго опыта.

Содержаніе книги слѣдующее:

Послѣдняя эпоха II періода: вліяніе южно-русскаго проповѣдничества на сѣверно-русское (Епифаній Славинецкій. Симеонъ Полоцкій. Орловскій священникъ. Св. Димитрій Ростовскій, Стефанъ Яворскій).

Періодъ III. 1) Эпоха публицистической проповѣди (Феофанъ Прокоповичъ. Замѣчательные проповѣдники въ началѣ царствованія Елизаветы). 2) Эпоха нравственно-практическаго направленія проповѣди во второй половинѣ прошлаго столѣтія (Гедеевъ Криневскій. Георгій Конисскій. Св. Тихонъ. Митр. Платонъ. Анастасій Братановскій). 3) Эпоха созерцательно-богословскаго направленія отъ конца прошедшаго до половины настоящаго вѣка (Феофилактъ Русановъ. Митр. Филаретъ. Иннокентій). 4) Эпоха жизненно-практическаго направленія (Предшественники этого направленія. Іоаннъ еп. Смоленскій).

ПЕЧАТАТЬ ПОЗВОЛЯЕТСЯ

съ тѣмъ, чтобы по отпечатаніи представлено было въ цензурный комитетъ законченное число экземпляровъ. Москва, апрѣля 28 дня 1879 г.

Цензоръ протоіерей *С. Зерновъ*.

ВЪ РЕДАКЦИИ „ПРАВОСЛАВНАГО ОБОЗРѢНІЯ“

ПРОДАЮТСЯ СЛѢДУЮЩІЯ КНИГИ:

I. Размышленія о сущности христіанской вѣры. Соч. Гизо. Переводъ *свящ. Н. Сергіевскаго*. М. 1865 г. Ц. 1 р., съ пер. 1 р. 20 к.

II. Вѣчная жизнь. Публичныя чтенія Э. Навиля. Перев. *свящ. Н. Сергіевскаго*. М. 1865 г. Ц. 75 к., съ пер. 1 р.

III. Публичныя чтенія 1871 года, *профессора протоіерен Н. Сергіевскаго*: Объ основныхъ истинахъ Христіанства. М. 1872. Ц. 1 р., съ перес. 1 р. 20 к.

IV. Сочиненія св. Іустина философа и мученика, изданы въ русскомъ переводѣ, съ введеніями и примѣчаніями, *свящ. П. Преображенскимъ*. Цѣна 1 р. 50 к., съ пересылкою 2 р.

V. Сочиненія древнихъ христіанскихъ апологетовъ: Татіана, Аеннагора, Теофила Антиохійскаго, Ермія философа, Мелитона Сардіійскаго и Минуція Феликса. Изданы въ русскомъ переводѣ, съ введеніями и примѣчаніями, *свящ. П. Преображенскимъ*. М. 1867. Цѣна 1 р. 25 к., съ пересылкою 1 р. 50 к. сер.

VI. Сочиненія св. Иринея Лионскаго. I. Пять книгъ противъ ересей. II. Отрывки изъ утраченныхъ сочиненій. Изданы *свящ. П. Преображенскимъ*. М. 1871. Цѣна 3 руб. съ пересылкою.

VII. Вопросъ о злѣ. Публичныя чтенія Эрнеста Навиля. Перев. *свящ. Н. Протопопова*. М. 1872. Ц. 75 к., съ перес. 1 р. сер.

VIII. О Евангеліи отъ Матѣея. Разборъ и опроверженіе возраженій противъ него отрицательной критики Баура. Соч. *священника московской Троицкой на Арбатѣ церкви Владиміра Маркова*. М. 1873. Ц. 1 р., съ перес. 1 р. 25 к.

IX. Рѣчи произнесенныя при выпускахъ воспитанниковъ перваго десятилѣтія Александровскаго Военнаго Училища *священникомъ А. М. Иванцовымъ-Платоновымъ*. М. 1874. Ц. 1 р., съ перес. 1 р. 25 к.

X. Изъ лекцій по церковному праву. О. проф. моск. университета Н. К. Соколова. Вып. I. Введеніе въ церковное право. М. 1874. Ц. 1 р., съ перес. 1 р. 20 к.

Выпускъ II. Система каноническаго права: о составѣ церковнаго общества. Ц. 80 к., съ перес. 1 р., а обоихъ выпусковъ—ц. съ перес. 2 р.

XI. Ересей о расколѣ первыхъ трехъ вѣковъ христіанства. Ч. I. Обзоръ источниковъ для исторіи древнѣйшихъ сектъ. *Прот. А. М. Иванцова-Платонова*. Ц. 2 р., съ перес. 2 р. 50 к.

„ПРАВОСЛАВНОЕ ОБОЗРѢНІЕ“

ВЪ 1879 ГОДУ БУДЕТЪ ИЗДАВАТЬСЯ НА ПРЕЖНИХЪ
ОСНОВАНІЯХЪ.

Цѣна съ пересылкою 7 рѣблей.

Подписка принимается: въ *Москвѣ*, у редактора журнала священника при церкви Θεодора Студита, у Никитскихъ воротъ, П. Преображенскаго и у извѣстныхъ книгопродавцевъ; въ *Петербургѣ*—въ книжномъ магазинѣ «Новаго Времени». Иностранцы благоволятъ адресоваться *исключительно* такъ: въ редакцію «Православнаго Обозрѣнія» въ Москвѣ.

Цѣна «Православнаго Обозрѣнія» за 1875, 1876, 1877 и 1878 г. остается прежняя, т.-е. 7 руб. съ перес. за годъ.

Авторы и издатели книгъ, желающіе, чтобы объ ихъ изданіяхъ были помѣщены въ «Правосл. Обозрѣніи» объявленія или рецензіи, благоволятъ доставлять въ редакцію книги свои, по возможности, въ *двухъ* экземплярахъ.

ВЪ РЕДАКЦИИ МОЖНО ПОЛУЧАТЬ:

1) Указатель къ «Православному Обозрѣнію» за одиннадцать лѣтъ 1860—1870 гг. составленный П. А. Ефремовымъ. Цѣна Указателя 75 коп. съ перес. 1 руб.

2) Псалтирь въ новомъ славянскомъ переводѣ Амвросія Архіепископа Московскаго. Москва 1878 г. Цѣна 50 коп.

3) Натуралистъ Уоллэсъ, его русскіе переводчики и критики. Къ вопросу о происхожденіи человѣка. По поводу переводовъ книги Уоллэса: Естественный подборъ. А. Гусева. 1879 г. Цѣна 1 р. 75 к., съ перес. 2 р.

Редакторъ-издатель *святи. П. Преображенскій.*

[Handwritten mark]

RETURN CIRCULATION DEPARTMENT
TO → 202 Main Library

LOAN PERIOD 1	2	3
HOME USE		
4	5	6

ALL BOOKS MAY BE RECALLED AFTER 7 DAYS

DUE AS STAMPED BELOW

OCT 09 1987		
NOV 28 1987		
NOV 28 1987		

UNIVERSITY OF CALIFORNIA, BERKELEY
FORM NO. DD6, 60m, 1/83 BERKELEY, CA 94720

8-

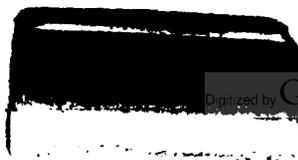
CHK-167-239

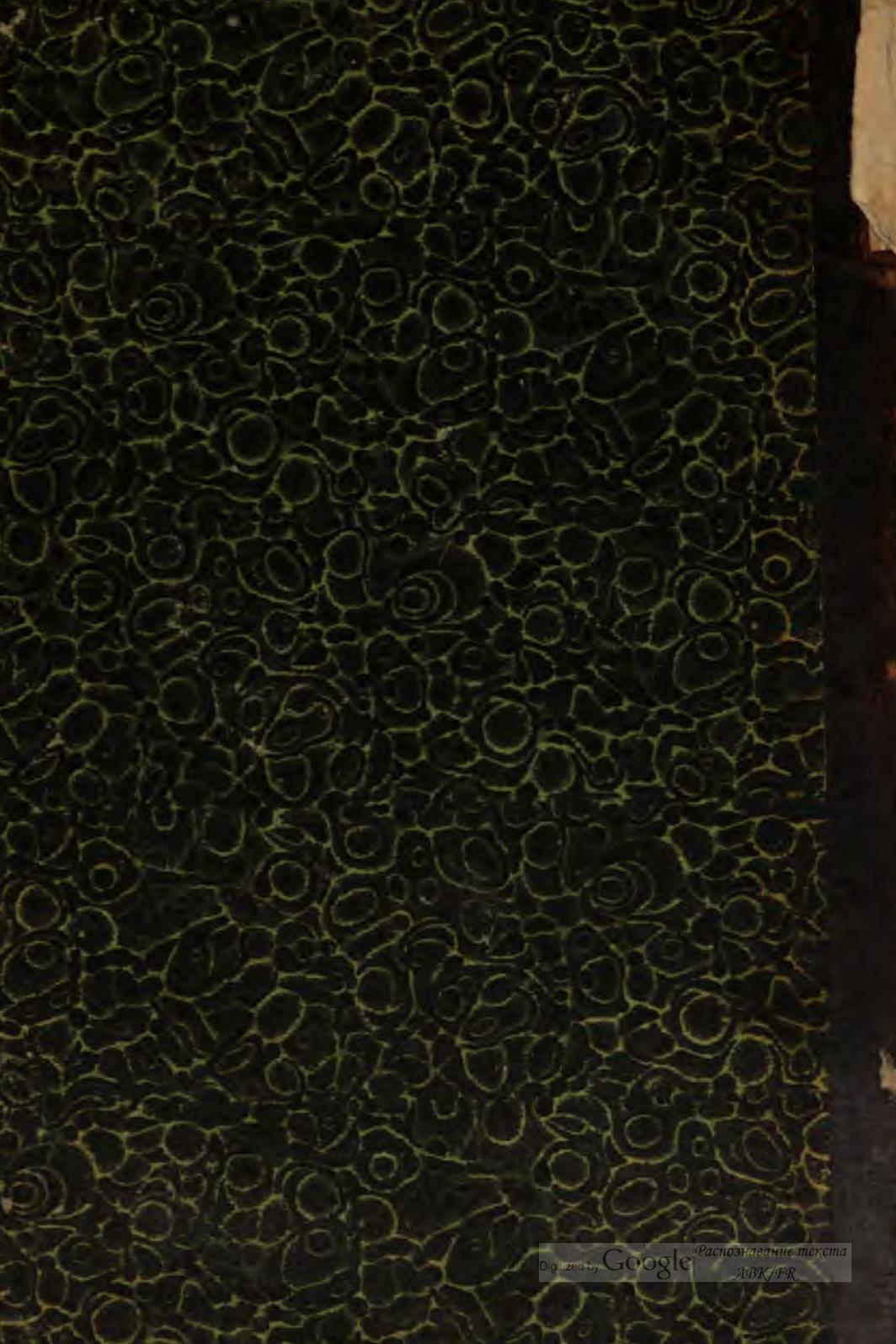
14-

U.C. BERKELEY LIBRARIES



C004076266







Это цифровая копия книги, хранящейся для потомков на библиотечных полках, прежде чем ее отсканировали сотрудники компании Google в рамках проекта, цель которого - сделать книги со всего мира доступными через Интернет.

Прошло достаточно много времени для того, чтобы срок действия авторских прав на эту книгу истек, и она перешла в свободный доступ. Книга переходит в свободный доступ, если на нее не были поданы авторские права или срок действия авторских прав истек. Переход книги в свободный доступ в разных странах осуществляется по-разному. Книги, перешедшие в свободный доступ, это наш ключ к прошлому, к богатствам истории и культуры, а также к знаниям, которые часто трудно найти.

В этом файле сохранятся все пометки, примечания и другие записи, существующие в оригинальном издании, как минимум о том долгом пути, который книга прошла от издателя до библиотеки и в конечном итоге до Вас.

Правила использования

Компания Google гордится тем, что сотрудничает с библиотеками, чтобы перевести книги, перешедшие в свободный доступ, в цифровой формат и сделать их широкодоступными. Книги, перешедшие в свободный доступ, принадлежат обществу, а мы лишь хранители этого достояния. Тем не менее, эти книги достаточно дорого стоят, поэтому, чтобы и в дальнейшем предоставлять этот ресурс, мы предприняли некоторые действия, предотвращающие коммерческое использование книг, в том числе установив технические ограничения на автоматические запросы.

Мы также просим Вас о следующем.

- Не используйте файлы в коммерческих целях.
Мы разработали программу Поиск книг Google для всех пользователей, поэтому используйте эти файлы только в личных, некоммерческих целях.
- Не отправляйте автоматические запросы.
Не отправляйте в систему Google автоматические запросы любого вида. Если Вы занимаетесь изучением систем машинного перевода, оптического распознавания символов или других областей, где доступ к большому количеству текста может оказаться полезным, свяжитесь с нами. Для этих целей мы рекомендуем использовать материалы, перешедшие в свободный доступ.
- Не удаляйте атрибуты Google.
В каждом файле есть "водяной знак" Google. Он позволяет пользователям узнать об этом проекте и помогает им найти дополнительные материалы при помощи программы Поиск книг Google. Не удаляйте его.
- Делайте это законно.
Независимо от того, что Вы используете, не забудьте проверить законность своих действий, за которые Вы несете полную ответственность. Не думайте, что если книга перешла в свободный доступ в США, то ее на этом основании могут использовать читатели из других стран. Условия для перехода книги в свободный доступ в разных странах различны, поэтому нет единых правил, позволяющих определить, можно ли в определенном случае использовать определенную книгу. Не думайте, что если книга появилась в Поиске книг Google, то ее можно использовать как угодно и где угодно. Наказание за нарушение авторских прав может быть очень серьезным.

О программе Поиск книг Google

Миссия Google состоит в том, чтобы организовать мировую информацию и сделать ее всесторонне доступной и полезной. Программа Поиск книг Google помогает пользователям найти книги со всего мира, а авторам и издателям - новых читателей. Полнотекстовый поиск по этой книге можно выполнить на странице <http://books.google.com/>



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>