

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1903.

№ 3.

ФЕВРАЛЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

- Рѣчь при освященіи Харьковскаго Народнаго Дома, 2-го февраля 1903 года. *Преосвященнаго Стефана, Епископа Сумскаго* 127—131
- Взгляды пессимистическихъ мыслителей Шопенгауэра и Гартмана на религію, ея сущность и происхожденіе (продолженіе). *Профессора Харьковскаго Университета, Протоіерея Т. Буткевича* 132—147
- Сущность христіанства (Das Wesen des Christentums). Ленцимъ профессора Берлинскаго университета Адольфа Гарнака (продолженіе). *К. Григорьева*. 148—172
- Теорія вдохновенія и происхожденія Св. Писанія на западѣ въ XVIII и XIX вѣкахъ (историко-критическій очеркъ). *Д. О. Леонардова*. 173—192
- Завѣтныя думы олушителя Церкви въ виду предстоящей реформы средней школы. *Л. Багрецова* 193—198

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:

- Ученіе Плотина о прекрасномъ (окончаніе). *С. А. Анашкина* 93—104
- Нѣсколько замѣчаній по поводу одной изъ біографій Будды Санья-Муни (Lalitavistara) (продолженіе). *Свящ. І. Трофимова*. 105—126

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Высочайшій указъ.—Высочайшій рескриптъ.—Дѣяніе Святѣйшаго Синода.—Опредѣленія Святѣйшаго Синода: 1) касательно новаго порядка педагогическихъ собраний правленій духовныхъ семинарій и духовныхъ училищъ для обсужденія дѣлъ по учебно-воспитательной части и 2) касательно правъ священно—и церковно-служителей на древесныя насажденія, находящіяся на церковныхъ земляхъ.—Разъяснительное постановленіе Святѣйшаго Синода по вопросу о приѣмѣ въ духовно-учебныя заведенія дѣтей инословныхъ родителей.—Отъ Правленія Харьковской Духовной Семинаріи.—Распоряженіе Министерства народнаго просвѣщенія о времени говѣнія для учащихъ.—Отчетъ о состояніи Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища въ учебно-воспитательномъ отношеніи за 1901—1902 учебный годъ (продолженіе).—Отъ Харьковской Духовной Консисторіи.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1903.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

ОСОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. Отдѣлъ церковный. Въ который входятъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорніе замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религиозной и общественной жизни,—однимъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. Отдѣлъ философскій. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыя мысли языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исваній лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печаются постановленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ мѣсяць, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТѢ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ Харьковѣ: въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи, контора В. Гиляровскаго, Столбшиниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы вѣлочительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 6 р. за каждый годъ; по 7 р. за 1890—1895 г., по 8 р. за 1896—1900 годы. За 1901 г.—9 р. и 1902 г. 10 рублей. Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 130 р. съ пересылкою.

Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Brentano. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.

2. Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.

3. „Палство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе о. Владимира Гетте. Переводъ съ французск. Б. Истомина. Харьковъ. 1895. Ц. 1 р. съ перес.

4. Біографическій очеркъ жизни, пастырской дѣятельности и литературныхъ трудовъ Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго. Протоіерея Т. И. Буткевича. Харьковъ. 1902 г. Цѣна 2 руб. съ перес.

ОБЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА ВѢРА и РАЗУМЪ въ 1903 году.

Заявляя объ изданіи журнала „Вѣра и Разумъ“ въ 1902 году, редакция журнала извѣщала, что блаженная кончина основателя ея изданія, Архіепископа Амвросія, не будетъ имѣть вліянія на измѣненіе характера и направленія изданія. Въ Возвѣ почившій Архіепископъ всегда сохранялъ убѣжденіе, что въ наше время современное образованное общество, кромѣ религіозно-нравственнаго назиданія, нуждается въ опроверженіи различныхъ заблужденій, въ оправданіи и выясненіи христіанскихъ началъ жизни и вообще въ указаніи на гармоническое единеніе вѣры и знанія, — богооткровенной истины и человѣческой науки. Этимъ завѣтамъ почившаго іерарха журналъ нашъ останется вѣрнымъ и въ 1903 году; это же журнальное направленіе обязательно для редакціи и на будущее время, и обязательно тѣмъ болѣе, что оно находитъ благосклонное одобреніе, архипастырское благословеніе и высокое покровительство въ лицѣ Высокопреосвященнѣйшаго Флавіана, преемника почившаго іерарха по святительской каеедрѣ. Соответственно съ этимъ журналъ нашъ по прежнему будетъ состоять изъ трехъ отдѣловъ:

1. Отдѣла церковнаго. Въ который входятъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изясненіе церковныхъ канонѣвъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорнѣе замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни, — однимъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. Отдѣла философскаго. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлечения изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлая мысль языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, будетъ помѣщаться отдѣлъ подъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ который войдутъ постановленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ отдѣльными книжками ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе печатныхъ листовъ въ каждой книжкѣ, т. е. годовое изданіе журнала состоитъ изъ 24 выпусковъ съ текстомъ богословско-философскаго содержанія до 202 и болѣе печатныхъ листовъ.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 р., а за-границу 12 р.
съ пересылкою.

Разсрочка въ уплатѣ денегъ не допускается.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ Харьковѣ: въ Редакція журнала «Вѣра и Разумъ» при харьковской духовной семинаріи, при свѣчной лавкѣ харьковскаго Покровскаго монастыря, въ харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣнниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полные экземпляры ол изданія за прошлые 1884—1889 годы влючительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 6 р. за каждый годъ; по 7 руб. за 1890—1895 г., по 8 р. за 1896—1900 годы. За 1901 г. 9 р. и 1902 г. 10 рублей.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 130 р. съ пересылкою.

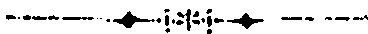
Кромь того, оз Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.

2. Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненія „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.

3. „Палство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе о. Владимира Гетге. Переводъ съ французскаго К. Истомина. Харьковъ. 1895. Цѣна 1 рубль съ пересылкою.

4. Біографическій очеркъ жизни, пастырской дѣятельности и литературныхъ трудовъ Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго. Протоіерея Т. И. Вуткевича. Харьковъ. 1902 г. Цѣна 2 рубля съ пересылкою.



Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Октября 1902 года.

Харьковъ. Типографія Губернскаго Правленія.

Πίσται νοοῦμεν.

Вѣрою разумѣваемъ.

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Февраля 1903 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцевъ.*

РѢЧЬ

Преосвященнаго Стефана, Епископа Сумскаго,

на освященіи Харьковскаго Народнаго Дома, 2-го февраля
1903 года.

Возлюбленные братья и сестры о Господѣ!

Общими нашими молитвами, вашими и насъ, служителей Божіихъ, получилъ освященіе свыше домъ сей, назначенчый для просвѣщенія народа—сихъ меньшихъ братьевъ нашихъ—и для доставленія ему разумнаго употребленія своего досуга и нравообразовательныхъ развлеченій. Въ древней Руси просвѣщеніе и воспитаніе народа находились исключительно въ рукахъ Церкви, которая, не преслѣдуя какихъ-либо заднихъ и постороннихъ цѣлей, старалась просвѣтить его умъ свѣтомъ истины вообще, а главнымъ образомъ—свѣтомъ истины евангельской, возвысить его нравы и характеръ, съ одной стороны, пробужденіемъ лучшихъ чувствъ человѣческой природы и направленіемъ воли къ христіанскимъ добродѣтелямъ, а съ другой—подавленіемъ въ немъ низшихъ звѣрскихъ инстинктовъ и искорененіемъ языческихъ пороковъ. Старалась также Церковь доставить народу и утѣшенія въ его сѣрой будничной жизни, но, разумѣется, въ этихъ утѣшеніяхъ она не выходила изъ свойственной ей религіозной сфѣры, ограничивая ихъ, въ противовѣсъ языческимъ подавляющимъ духъ игрищамъ, возвышающими душу религіозными церемоніями, крестными ходами и т. п. Не смотря на неблагопріятныя политическія условія, въ которыхъ находилось наше отечество, за небольшими промежутками, почти все время своего существо-

ванія: удѣльные раздоры, татарское иго, смутное время, крѣпостное право, борьба со врагами за свою самостоятельность и самостоятельность родственныхъ намъ народовъ, Церковь успѣла сдѣлать для просвѣщенія народа и его воспитанія въ христіанскихъ понятіяхъ и чувствахъ весьма многое, хотя, разумѣется, далеко не все, ибо такое великое дѣло, какъ просвѣщеніе и перевоспитаніе многомилліоннаго народа, не можетъ совершиться вдругъ. Тѣмъ не менѣе изъ грубыхъ язычниковъ русскій народъ сталъ однимъ изъ христіаннѣйшихъ народовъ, преимущественно предъ другими народомъ *милостивцемъ*, народомъ *богоносцемъ*, а отечество наше изъ страны сѣни смертной стало *святою* Русью. Отдѣльныя враждующія между собою славянскія племена св. Церковь единствомъ религіозныхъ понятій и христіанскихъ чувствъ сплотила въ великій могучій народъ, который занялъ $\frac{1}{6}$ часть вселенной, предъ которымъ должны были преклониться грозные враги и съ политической судьбою котораго добровольно соединились многія даже чуждыя по національности племена, уважая высоту христіанскаго характера русскаго народа и довѣряясь его христіанскому великодушію. Не быстро шло такое просвѣщеніе и воспитаніе народа въ добрыхъ христіанскихъ чувствахъ, но прочно.—Въ повой Руси, при усиленной погонѣ за внѣшнею культурою нашихъ западныхъ сосѣдей, вліяніе Церкви сначала признано было недостаточнымъ, а потомъ мало-по-малу почти и излишнимъ, и она ко времени царствованія блаженной памяти Царя-Миротворца почти совершенно была отстранена отъ просвѣщенія и воспитанія народа. Въ школахъ не только высшихъ и среднихъ, но даже и въ низшихъ предметахъ религіи отведено было самое послѣднее, второстепенное мѣсто. Въ значительной степени было умалено и воспитательное вліяніе Церкви даже съ церковной каеедры. Было, наприимѣръ, время, когда представителямъ Церкви запрещено было учить народъ трезвости и возставать противъ пьянства, страшно развившагося послѣ отмѣны откуповъ... Къ счастью, слѣдствія сего отстраненія скоро были замѣчены. Великій Государь Александръ III вновь призвалъ Церковь къ ея исконной просвѣтительной дѣятельности. Но та рознь, которая уже успѣла образоваться у насъ, вслѣдствіе отчужденія части общества отъ Церкви, а вмѣстѣ и отъ

основныхъ устоевъ нашего государственнаго организма, дала намъ партіи, враждебныя и Церкви, и государству. Эти партіи прекрасно поняли, что онѣ сами по себѣ, при своей сравнительной малочисленности, ничто, что вся сила заключается въ народѣ, этомъ основномъ тѣлѣ Церкви и государства, и что торжество ожидаетъ ту партію, которая успѣетъ привлечь на свою сторону народъ. Нужно ли говорить, что таковыя партіи образовала изъ себя значительная часть нашей, такъ называемой, интеллигенціи. Въ то время, какъ часть интеллигенціи, оставаясь вѣрною Церкви и главнымъ устоямъ нашего могущественнаго государственнаго организма, старается придти на помощь Церкви, вновь призванной къ дѣлу христіанскаго просвѣщенія и воспитанія народа, другая часть ея, покончивъ съ исконными идеалами предковъ, оторвавшись отъ вѣры во Христа и всего того, чѣмъ создано и возвысилось наше отечество, стремится, подъ заманчивымъ знаменемъ всеобщаго земнаго счастья и полной свободы, увести за собою и народъ въ дебри невѣрія, матеріализма и всеразрушающаго своеволія. Удобное и благовидное средство къ сему найдено въ просвѣщеніи народа чрезъ безрелигіозныя школы и читальни, тенденціозныя книжки, брошюры и газеты и чрезъ устройство таковыхъ же развлеченій для народа съ полнымъ пренебреженіемъ уставовъ Церкви, нарушеніемъ святости дней поста и праздниковъ. Громче и громче стали раздаваться голоса не только уже объ обидной терпимости Закона Божія въ школахъ, но и о полномъ изгнаніи изъ нихъ его, равно какъ и символовъ религіи, а вмѣстѣ съ тѣмъ громогласнѣе становятся голоса объ упраздненіи власти, суда, собственности и даже семьи,—всего того, чѣмъ сильно всякое общество и государство. Крайняя часть этой партіи, перепахнувъ черезъ трупъ Царя-Мученика и обagrивъ руки въ крови Помазанника Божія, не довольствуется уже болѣе или менѣе легальными способами просвѣщенія и воспитанія народа въ духѣ своихъ принциповъ, но подпольною крамольною литературою и самымъ беззастѣнчивымъ обманомъ домогается сразу сдвинуть народъ съ его тысячелѣтнихъ устоевъ, съ его пути мирнаго прогресса на путь анархіи. Что же изъ всего этого вышло и выходитъ? Разгромъ храмовъ (въ Курскѣ и Павлов-

кахъ), а вмѣстѣ и разгромъ собственности, ужасное своеволие и распущенность учащагося юношества, стачки и возмущенія рабочихъ... Но чего враги Церкви и государства достигли надъ небольшою еще частью русскаго народа, того хочется имъ достигнуть надъ всѣмъ народомъ. Такому созпательному сатанинскому стремленію вождей этого движенія и безсознательному стадному увлеченію сочувствующей имъ толпы, пока еще небольшой, необходимо противопоставить усиленные стремленія Церкви, ея служителей, а также друзей Церкви и отечества къ отраженію надвигающейся страшной бездны зла. Лучшимъ и испытаннымъ оружіемъ въ этой борьбѣ должно служить исконное, но забытое, было, нами оружіе наше — просвѣщеніе народа на началахъ православной вѣры нашей и, сообразное съ основными устоями нашей тысячелѣтней государственной жизни, воспитаніе народа въ добрыхъ религіозныхъ чувствахъ, въ преданности св. матери своей Церкви и любви къ отечеству. Какъ враги Церкви и государства орудіемъ борьбы своей избрали организованіе безрелигіозныхъ школъ и читаленъ, изданіе тенденціозныхъ книгъ и газетъ, устройство для народа развлеченій, отрывающихъ его отъ церковнаго уклада жизни; такъ и друзья Церкви и отечества должны взяться за подобное же оружіе, но направленное противъ матеріализма, невѣрія, безцерковности, анархіи и своеволія, т. е. устраивать школы съ образованіемъ, основаннымъ на незыблемомъ фундаментѣ религіи, читальни съ подборомъ книгъ и періодическихъ изданій въ духѣ и силѣ евангельскаго откровенія, издавать книги, брошюры и газеты христіанскаго направленія, а также давать народу развлеченія, содѣйствующія Церкви въ ея воспитаніи въ народѣ христіанскихъ качествъ и добрыхъ чувствъ, но не отрывающихъ его отъ нея и участія въ ея богослуженіяхъ и торжествахъ. — Таковыми задачамъ, по мысли правительства, должны удовлетворять создаваемые для народа такъ называемые Народные Дома, совмѣщающіе въ себѣ разнообразныя и просвѣтительныя и воспитательныя учрежденія. Эти дома ввѣряются въ руки интеллигенціи, оставшейся вѣрною православной Церкви и основнымъ устоямъ нашей государственной жизни, въ надеждѣ, что дома эти съ своими учрежденіями явятся могучимъ ору-

діемъ борьбы съ надвигающеюся на насъ мутною волною новѣйшаго язычества съ его спутниками—языческою распущенностью и своеволіемъ, съ его кличемъ „хлѣба (разумѣется, дарового) и зрѣлицъ (разумѣется, затрагивающихъ низшіе инстинкты человѣческой природы)“ и съ его грозными грядущими послѣдствіями—разложеніемъ нашего дорогого отечества, обращеніемъ его въ легкую добычу внутреннихъ и внѣшнихъ враговъ.

Открытіе этого Народнаго Дома его устроители и учредители предварили благословеніемъ Церкви. Это обстоятельство указываетъ на то, что они принадлежатъ, дѣйствительно, къ той части интеллигенціи, которая, не увлекаясь ни мишурою выставленныхъ на знамени вождей другой части ея идеаловъ, ни стадностью толпы, окружающей это обманчивое знамя, крѣпко держится вѣры своихъ отцовъ, сплотившей насъ въ могущественное государство, и тѣхъ устоевъ, на которыхъ оно созидалось и крѣпко еще держится теперь; что они намѣрены идти на служеніе меньшимъ братьямъ своимъ въ дѣлѣ ихъ просвѣщенія и воспитанія рука объ руку съ Церковью, не нарушая ея уставовъ и порядковъ, не оскорбляя того, что въ глазахъ народа является неприкосновенною святынею. Въ этомъ единеніи съ Церковью мы видимъ залогъ плодотворности работы учредителей дома сего, и на такую, именно, работу призываемъ благословеніе Божіе. За сямъ наша молитва о томъ, чтобы руководители сего дома и его учрежденій и впредь всегда состояли изъ вѣрныхъ сыновъ Церкви и отечества, чтобы въ ихъ среду, подъ видомъ и флагомъ радѣтелей народнаго блага, не проникли какъ либо хищные волки въ овечьей одеждѣ, и чтобы Народный Домъ изъ друга Церкви и отечества не обратился, такимъ образомъ, въ очагъ враговъ ихъ. Да спасетъ насъ Господь отъ таковой язвы!—Итакъ, призываю благословеніе Божіе на домъ сей, его устроителей, учредителей и ихъ нелегкіе и самоотверженные труды, на будущихъ его посѣтителей. Да служитъ онъ навсегда разсадникомъ христіанской вѣры, истины и добра, союзникомъ Церкви, другомъ-отечества! Аминь.

Епископъ Стефанъ.

ВЗГЛЯДЫ ПЕССИМИСТИЧЕСКИХЪ МЫСЛИТЕЛЕЙ ШОПЕНГАУЭРА И ГАРТМАНА НА РЕЛИГИЮ, ЕЯ СУЩНОСТЬ И ПРОИСХОЖДЕНІЕ.

(Продолженіе *).

Прежде всего мы должны замѣтить, что если бы взглядъ Шопенгауэра на религію не принадлежалъ такому популярному и выдающемуся мыслителю, какъ Шопенгауэръ, то о немъ, совершенно ничего не слѣдовало бы и говорить. Сознаемся, что въ данномъ случаѣ мы преклонились предъ именемъ, авторитетомъ, популярностью. Каждый, знакомый только съ общимъ міровоззрѣніемъ Шопенгауэра даже по школьному учебнику, долженъ сказать: разъ Шопенгауэръ заговорилъ о религіи, то быть не можетъ, чтобы онъ не сказалъ объ ней чего-либо дѣльнаго, глубокомысленнаго или, по крайней мѣрѣ, *оригинальнаго*, новаго. И однако-же оказывается, что въ ученіи Шопенгауэра о религіи совершенно ничего нѣтъ дѣльнаго, глубокомысленнаго; ничего нѣтъ даже оригинальнаго и новаго.

По мнѣнію Шопенгауэра, религія вытекаетъ изъ метафизической потребности чедовѣка; она есть метафизика грубаго, простого народа, аллегорически и мифологически разъясняющая ему высшій смыслъ жизни, т. е.,—другими словами—она есть низшая ступень метафизическаго познанія. Вотъ основное положеніе Шопенгауэра. Но что же въ немъ оригинальнаго или новаго? Такъ учили еще древніе гностики; такъ училъ Спиноза; такъ училъ Гегель; такъ училъ Огюсть Контъ. И

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1903 г. № 1

удивительно вотъ что: Шопенгауэръ вообще съ презрѣніемъ относился къ Гегелю; онъ называлъ его часто „великимъ нѣмецкимъ *софистомъ*“. И вдругъ оказывается, что въ ученіи о религіи онъ почти буквально повторяетъ мысль этого „великаго нѣмецкаго *софиста*“: по Гегелю, религія есть знаніе въ представленіи, въ символѣ, въ обрядѣ; по Шопенгауэру, религія есть истина или знаніе въ аллегоріи, въ мифѣ. Разница есть, но—только въ словахъ, а не въ самомъ ученіи или попытѣи. Ученіе „великаго нѣмецкаго софиста“ о религіи, какъ низшей ступени знанія, находилось, по крайней мѣрѣ, въ тѣсной органической связи со всею его философскою системою и вытекало изъ нея съ строго-логическою послѣдовательностію; ученіе Шопенгауэра о религіи можетъ быть связано съ его философскою системою только механически, такъ сказать,—бѣлыми нитками. Но, быть можетъ, ученіе Шопенгауэра о религіи, хотя оно не оригинально и не самостоятельно, заключаетъ въ себѣ что-либо основательное, глубокомысленное или, по крайней мѣрѣ, способствующее разрѣшенію нашего вопроса? На этотъ вопросъ мы не считаемъ нужнымъ даже и отвѣчать здѣсь. При разборѣ ученія представителей натуралистической гипотезы, а затѣмъ—Гегеля и отчасти—Конта мы уже имѣли случай представить вполне основательныя доказательства той мысли, что религія не есть простое знаніе и что на нее нельзя смотрѣть, какъ на низшую ступень метафизическаго міровоззрѣнія, если не хотятъ понимать ее односторонне, такъ какъ границы ея, охватывающія и область чувства, и область жизненной дѣятельности несравненно шире, чѣмъ границы одного теоретическаго знанія, которое относится къ ней только какъ часть къ цѣлому.

Шопенгауэръ указываетъ на важное практическое значеніе религіи въ жизни и дѣятельности человѣка; но самъ же онъ при этомъ, какъ мы видѣли, сознается, что и это мнѣніе у него не оригинально, что раньше его оно было высказано Кантомъ, который полагалъ въ немъ и самую сущность религіи.

Шопенгауэръ признаетъ за религіею важное значеніе въ устроеніи и поддержаніи порядка жизни общественной и государственной; она даетъ силу законамъ, обуздываетъ народ-

ныя страсти, гарантирует повиновеніе власти. удерживаетъ народъ отъ грубаго проявленія внѣшняго насилія и отъ жестокостей и обезпечиваетъ права собственности. Но все это давнымъ давно было сказано раньше Шапенгауэра: на это значеніе религій, начиная съ Критія, указывали всѣ защитники такъ называемой „политико-государственной гипотезы“; объ этомъ много говорилъ еще Гоббесъ, затѣмъ Вольтеръ и др.

Мы высоко цѣнимъ *философскій* умъ Шопенгауэра; кто не увлекался стройностію его системы, какъ она изложена въ его главномъ сочиненіи—„Міръ какъ воля и представленіе“? По логичности изложенія мыслей онъ былъ достойный ученикъ своего знаменитаго учителя—Канта. Но, къ сожалѣнію, мы должны сказать, что въ ученіи о сущности религій мы не узнаемъ его... Насъ поражаетъ отсутствіе логической послѣдовательности мышленія и то множество противорѣчій, въ которыхъ самъ себя запуталъ Шопенгауэръ. Для доказательства сказаннаго мы отмѣтимъ здѣсь только нѣкоторыя изъ его самопротиворѣчій. Ихъ будетъ, однако же, достаточно для нашей цѣли.

Сначала, какъ мы видѣли, сущность религій Шопенгауэръ полагалъ только въ удовлетвореніи метафизической потребности человѣка: религія, говоритъ онъ, есть метафизика народа, уясняющая высшій смыслъ жизни. Но затѣмъ Шопенгауэръ сразу оставляетъ эту точку зрѣнія, дѣлаетъ непонятный логическій скачекъ и упорно признаетъ за религіею только одно практическое значеніе, въ которомъ уже полагаетъ и самую ея сущность: центръ тяжести безъ всякой, повидимому, нужды, безъ всякаго требованія здравой логики, изъ области чисто теоретической переносится въ область реально-практическую. Религія для Шопенгауэра (какъ раньше для Канта) есть только высоко развивающійся штандартъ права и закона; а какія фигуры изображены на этомъ штандартѣ, какими средствами поддерживаются въ народѣ это право и этотъ законъ—честными или безчестными, истинною или ложью,—для него это безразлично. Такое разсужденіе сдѣлало бы честь самому предшнему ученику Лойолы; но оно недостойно не только философа, но и вообще честнаго человѣка.

Религія, по ученію Шопенгауэра, есть метафизика народа или точнѣе — низшая ступень метафизическаго познанія. Казалось бы, логически нужно заключать далѣе такъ, что съ появленіемъ высшей ступени метафизическаго знанія, религія, какъ только низшая ступень этого знанія должна бы быть уничтожена и замѣнена высшею ступенью или философіею въ собственномъ смыслѣ. Эта замѣна, конечно, должна произойти не сразу, а постепенно, съ одной стороны по мѣрѣ появленія высшей ступени метафизическаго знанія, а съ другой стороны по мѣрѣ умственнаго развитія народа, по мѣрѣ усиленія его пониманія. Такимъ образомъ религія, какъ метафизика народа, постоянно должна уменьшаться въ своемъ объемѣ. Такъ, по Шопенгауэру, повидимому, и есть въ дѣйствительности: раньше религія была лѣсомъ, за которымъ могли укрываться цѣлыя войска, а теперь, послѣ большихъ порубокъ, она превратилась лишь въ простой кустъ, за которымъ могутъ спрятаться только нѣсколько плутовъ. Казалось бы, что тѣ интеллигентные люди, которые производили и производятъ въ религіи эти „порубки“, имѣютъ полное право на вѣчную благодарность не только современниковъ, но и всѣхъ позднѣйшихъ поколѣній. Вѣдь они ведутъ борьбу и уничтожаютъ, даже съ точки зрѣнія Шопенгауэра, не просто низшую степень метафизическаго знанія, но знаніе вредное, неистинное, ложное. Тѣмъ не менѣе Шопенгауэръ не требуетъ совершеннаго уничтоженія религіи; онъ терпитъ ее и даже признаетъ ее необходимымъ факторомъ въ развитіи народной жизни. Ибо, по его словамъ, религія содержитъ въ себѣ истину, только истину въ одеждѣ аллегоріи, *миѳа*, т. е., *лжи*. Но развѣ истина подобна цѣломудренной жевщицѣ стыдящейся обнажить себя предъ людьми? Вѣдь въ философіи, какъ утверждаетъ и самъ Шопенгауэръ, истина представляется такою, какова она есть! Почему только въ религіи она должна прикрывать свою наготу грязнымъ и нищенскимъ одѣяніемъ аллегоріи и миѳа? Шопенгауэръ уподобляетъ религію Янусу или — лучше — Ямѣ, имѣющему двѣ головы — свѣтлую и мрачную; почему же онъ не позволяетъ охотно вызывающимся храбрецамъ срубить, по крайней мѣрѣ, мрачную голову этого бога? Чѣмъ объяснить это странное

противорѣчіе въ умѣ несомнѣнно выдающагося философскаго мыслителя? Мы можемъ представить только одно объясненіе: хотя теоретически Шопенгауэръ и признавалъ существованіе религіи удовлетвореніе только одной метафизической потребности человѣка; но потомъ, ближе познакомившись съ дѣйствительною жизнію, онъ ясно увидѣлъ свою ошибку, понявъ, что область религіи не ограничивается одною догматикою, или, по его ученію, метафизическою потребностію человѣка, что она есть живая сила, имѣющая столь важное практическое значеніе, что ея не въ состояніи замѣнить даже и философія. Шопенгауэръ хотѣлъ отдѣлаться уподобленіемъ религіи, какъ метафизики народа, гипотезамъ, принятымъ въ физикѣ объ электрическихъ токахъ и атомахъ; этихъ гипотезъ ученые не признаютъ истинными, однако же удачно пользуются ими для объясненія физическихъ явленій извѣстнаго порядка. Но сравненіе это должно быть признано только неудачнымъ; да оно не можетъ принести никакой пользы и Шопенгауэру. Дѣйствительно, ученые пользуются атомистическою теоріею и открыто сознаются, что они пользуются ею за неимѣніемъ ничего лучшаго, при чемъ высказываютъ свою готовность отказаться отъ этихъ самопротиворѣчивыхъ гипотезъ, если взамѣнъ ихъ имъ дадутъ что-либо лучшее и болѣе научное. Ничего подобнаго не можетъ сказать Шопенгауэръ о своей гипотезѣ. Если религія, какъ онъ утверждаетъ, есть только народная метафизика, то у него было чѣмъ замѣнить ее—философіею; однако-же онъ энергично возстаетъ противъ подобнаго рода замѣны...

Переходимъ къ другимъ логическимъ скачкамъ и самопротиворѣчіямъ Шопенгауэра.

Какъ мы видѣли, Шопенгауэръ требуетъ относиться къ религіи народа съ уваженіемъ и терпимостію. Онъ говоритъ устами своего Демофила непримиримому врагу религіи: „Вѣра каждаго священна для него; таковою же она должна быть также и для тебя!... Не обижайся на меня; но *смѣются* падъ религіею и неразумно, и несправедливо“. Что же послѣ этого сказать, когда тотъ же самый Шопенгауэръ въ той же самой книгѣ, лишь черезъ нѣсколько страницъ ея, начинаетъ осу-

ждать европейскія правительства за то, что они подѣ страхомъ тяжкаго наказанія запрещаютъ *смѣяться* надъ религіею своихъ народовъ? Какъ возможно такое самопротиворѣчіе въ умѣ знаменитаго философа, — мы объяснить не въ силахъ...

Шопенгауэръ вполне основательно выясняетъ важное значеніе религіи для жизни государственной, указываетъ на нее какъ на опору государственнаго законодательства и твердое основаніе порядка жизни общественной. Судя по этому, можно было бы предполагать, что если онъ и заведетъ рѣчь о религіи, какъ чѣмъ либо изобрѣтеніи, то изобрѣтателями ея назоветъ, какъ нѣкоторые ихъ древнихъ, законодателей, народоправителей или философовъ. Вдругъ оказывается, что изобрѣтателями религіи, по мнѣнію Шопенгауэра, были—„попы“ съ ихъ откровеніями... Почему же именно они? Что побудило ихъ лгать и обманывать не отдѣльный только народъ, а все человѣчество? Что заставило ихъ хлопотать объ интересѣ другихъ лицъ—охранителей гражданскаго порядка и государственнаго законодательства? На этотъ вопросъ Шопенгауэръ прямого вопроса не даетъ; но изъ его мнѣнія, написаннаго на небольшомъ клочкѣ бумаги и найденнаго въ его кабинетѣ уже послѣ его смерти, о томъ, что „религія будто бы служить маскою для самыхъ гнусныхъ цѣлей“, можно думать, что онъ раздѣлялъ предположеніе древне-языческаго писателя Критія, которому трезвые мыслители уже давно отвыкли приписывать серьезное значеніе.

Наконецъ, въ приведенномъ разсужденіи Шопенгауэра о религіи, ея сущности и происхожденіи нельзя не обратить вниманія еще на одинъ странный логическій скачекъ философскаго мышленія. Какъ мы видѣли, Шопенгауэръ признаетъ за религіею весьма важное значеніе для жизни общественной и государственной. Она поддерживаетъ законы, порядокъ, обуздываетъ дикія народныя страсти и т. д. „Она есть *единственное* средство указать и сдѣлать доступнымъ высшее значеніе жизни грубому чувству и неразвитому разсудку толпы“. Но, вдругъ, послѣ такого восхваленія достоинствъ религіи для народной жизни, тотъ же самый Шопенгауэръ утверждаетъ, что „всякая религія находится въ антагонизмѣ съ

культурю“, „что цивилизація стоитъ высоко среди христіанскихъ народовъ не потому, что ей благопріятствуетъ христіанство, а потому, что оно уже вымерло среди этихъ народовъ и имѣетъ мало вліянія на ихъ жизнь“ и т. д. Какое непонятное самопротиворѣчіе!..

Свою крайнюю враждебность къ религіи вообще и къ христіанству въ особенности Шопенгауэръ выражаетъ и въ другихъ своихъ разсужденіяхъ и притомъ—въ самой рѣзкой формѣ и въ самыхъ яркихъ краскахъ. Онъ признаетъ религію крайне вредною силою въ жизни человѣчества. „Благоразумно ли проповѣдывать терпимость, даже кроткую пощаду тому ученію,—спрашиваетъ онъ,—которое есть сама нетерпимость и безсердечность? Я призываю во свидѣтельство суды надъ еретиками и инквизиціи, религіозныя войны и крестовыя походы, чашу Сократа и костры Бруно и Ванини! А миновало ли это еще и теперь? Что можетъ болѣе стоять на пути истинному философскому стремленію, свободному изслѣдованію истины, этому благороднѣйшему призванію благороднѣйшаго человѣчества, какъ не та обезпеченная договорами, пользующаяся у правительства монополіею метафизика, догматы которой напечатлѣваются въ каждой головѣ съ ранняго дѣтства такъ настойчиво, такъ глубоко, такъ твердо, что они дѣлаются неизгладимыми на всю жизнь,—черезъ что разъ навсегда поражается воспримчивость здраваго разума у человѣка, навсегда подрывается и повреждается его и безъ того слабая способность къ самостоятельному мышленію и безпристрастному сужденію обо всемъ его окружающемъ“. Англичане, по миѣнію Шопенгауэра, отъ того стали гадкимъ, безчестнымъ, своекорыстнымъ, безнравственнымъ и безсердечнымъ народомъ, что у нихъ обращается серьезное вниманіе на воспитаніе дѣтей. Въ виду этого Шопенгауэръ лишь радуется тому, что язычники противятся обращенію ихъ въ христіанство. „Подлинный отчетъ въ 21 томѣ *Asiatic Journal* отъ 1826 года показываетъ,—говоритъ онъ,—что послѣ многолѣтней дѣятельности миссіонеровъ во всей Индіи (въ которой однѣ англійскія колоніи имѣютъ 115 милліоновъ жителей) насчитывается только не болѣе 300 обращенцовъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ признается, что эти христіан-

скіе обращенцы отличаются крайнею безнравственностію. Изъ столь многихъ милліоновъ и лишь 300 продажныхъ, подкупленныхъ душъ!“ „Послѣ этого, говоритъ Шопенгауэръ, христіанское миссіонерство является уже намъ не только верхомъ людского нахальства, дерзости и навязчивости, но и абсурда“.

Изъ сказаннаго, повидимому, можно сдѣлать только одно заключеніе: если религія, дѣйствительно, такъ вредна и гибельна для человѣчества, какъ представляетъ ее Шопенгауэръ, то ее нужно уничтожить, какъ и всякое другое зло. Но Шопенгауэръ, какъ мы видѣли, говоритъ совершенно иное: онъ не дозволяетъ ее замѣнять даже філософіею, потому что она весьма полезна для человѣчества,—безъ нея невозможно правильное развитіе жизни, она облагораживаетъ грубыя сердца, обуздываетъ страсти, уясняетъ высшій смыслъ жизни и т. д. и т. д. И Шопенгауэръ цѣнитъ ее больше, чѣмъ ученые представители фізики цѣнятъ свою атомистическую гипотезу или гипотезу электрическихъ токовъ!...

Указанныхъ самопротиворѣчій и логическихъ скачковъ мы считаемъ достаточнымъ для того, чтобы читатель могъ надлежащимъ образомъ судить о научныхъ достоинствахъ воззрѣнія Шопенгауэра на религію, ея сущности и происхожденіе.— Если у Шопенгауэра есть что либо заслуживающее серьезнаго вниманія, такъ это его указаніе на то, откуда проистекаетъ у человѣка потребность метафизическаго знанія, а вмѣстѣ съ тѣмъ и потребность религіозная, которую онъ, безъ всякаго достаточнаго основанія, отождествляетъ съ первою.

Какъ мы видѣли, источникомъ метафизическаго знанія Шопенгауэръ признаетъ особенное свойство нашего бытія. „Знаніе о смерти и вмѣстѣ съ тѣмъ изученіе страданія и скорбей жизни, говоритъ Шопенгауэръ, есть то, что даетъ сильнѣйшій толчекъ къ філософскому размышленію и къ метафизическому пониманію міра. Если бы наша жизнь была безконечною и безъ скорбей, то, быть можетъ, никому не пришло бы и въ голову спрашивать,—зачѣмъ существуетъ міръ и отчего онъ имѣетъ именно данное свойство, но все было бы повятно намъ само собою“.

Что вопросъ о злѣ, его сущности и происхожденіи есть

одинъ изъ самыхъ важнѣйшихъ вопросовъ, на которыхъ останавливается всякій мыслящій человѣкъ, и что отъ такого или иного рѣшенія этого вопроса зависитъ *характеръ* какъ философскаго міровоззрѣнія, такъ и религіозныхъ вѣрованій человѣка,—это совершенно справедливо. Но что существующее въ мірѣ зло—скорби и смерть—есть *единственная* и исключительная почва, на которой создается философія, а вмѣстѣ съ нею и религія, такъ что „если бы наша жизнь была безконечною и безъ скорбей“, то люди не имѣли бы ни философіи, ни религіи,—этого сказать нельзя. Такъ какъ человѣческому духу, по природѣ, свойственно стремиться къ знанію, то способность эта, конечно, обнаружилась бы всегда, какъ только внѣ его существовалъ бы объектъ познанія. Свойство объекта есть уже предметъ дальнѣйшаго и второстепеннаго познанія; прежде же всего объектомъ нашего познанія, какъ эмпирическаго, такъ и метафизическаго является внѣшній предметъ въ своемъ непосредственномъ бытіи. Поэтому вопросъ о происхожденіи бытія предмета раньше возбуждается въ нашемъ сознаніи, чѣмъ вопросъ объ его свойствахъ и дальнѣйшей судьбѣ. Такъ слѣдуетъ думать и по первоначальнымъ метафизическимъ системамъ, которыя извѣстны исторіи развитія философской мысли. Мы знаемъ, что вопросъ о *началѣ* бытія міра интересовалъ уже Талеса и всѣхъ іонійцевъ; но чтобы именно скорби житейскія и мысль о смерти заставили этихъ мыслителей философствовать, этого мы ни откуда не знаемъ. Вообще же нужно сказать, что у всѣхъ мыслителей вопросъ о началѣ и происхожденіи бытія всегда стоитъ на первомъ планѣ (особенно у дарвинистовъ, матеріалистовъ и пантеистовъ) и ему посвящается больше вниманія, чѣмъ вопросу о скорбяхъ міра и смерти.

Впрочемъ, въ настоящій разъ насъ больше интересуетъ мнѣніе Шопенгауэра о томъ, будто бы только знаніе о смерти и скорбяхъ дало поводъ человечеству создать свою религію. Это мнѣніе раздѣляется всѣми пессимистическими философами; а потому прежде чѣмъ разсматривать его съ цѣлію высказать объ немъ свое сужденіе, мы считаемъ необходимымъ изложить ученіе о сущности и происхожденіи религіи, предложенное

другимъ выдающимся пессимистическимъ философомъ, Эдуардомъ Гартманомъ.

„Отъ мистиковъ, говоритъ Гартманъ, вышли религіозныя откровенія, отъ мистиковъ вышла и философія; мистика есть общій источникъ обоихъ. Вѣрно, что первоначально *страхъ* создалъ боговъ на землѣ, насколько страхъ первоначально привелъ въ движеніе фантазію мистическихъ головъ, но что они создали, то ихъ собственность, и страхъ въ этомъ не имѣлъ участія. Ибо когда первые боги стали существовать, тогда они далѣе рождались сами другъ отъ друга и страхъ не оказывалъ никакой услуги. Поэтому старое, столь высоко цѣнимое богословами утвержденіе о живущемъ въ человѣкѣ богосознаніи—не басня, хотя и существуютъ также совершенно безбожныя индивидуумы и народы, въ которыхъ то богосознаніе не обнаружилось; мистика есть наслѣдство отъ Адама, а ея дѣти суть представленія о богахъ и ихъ отношеніи къ человѣку. Какъ возвышенны и чисты были эти представленія уже въ весьма раннія времена, показываютъ намъ индійцы, которые собственно владѣли *implicite* всею исторіею философіи, но въ образной и неразвитой формѣ. Во всей исторіи философіи (говоритъ Гартманъ далѣе) я не усматриваю ничего другого, кромѣ пересаживанія мистически рожденного содержанія изъ формы образа или недоказаннаго утвержденія въ форму раціональной системы, для чего во всякомъ случаѣ часто требуется новая мистическая продукція отдѣльныхъ частей, которую только позже снова усматриваютъ въ старыхъ сочиненіяхъ. Естественно, нѣтъ никакого чуда, что съ того момента, когда философія и религія отдѣляются одна отъ другой, обѣ онѣ отрицаютъ свое человѣческо-мистическое происхожденіе; первая старается доказать свои результаты какъ пріобрѣтенныя раціонально, послѣдняя какъ внѣшнія божественныя откровенія. Ибо пока мистикъ остается при своихъ результатахъ, не стараясь о раціональномъ обоснованіи ихъ, онъ еще не философъ, а становится таковымъ только чрезъ то, что предоставляетъ сознательному разуму его права; но это онъ сдѣлаетъ только тогда, когда отдастъ ему преимущество предъ мистикою, и тогда то онъ будетъ уже отрицать и забывать

мистическое происхожденіе своихъ выводовъ, что для него не будетъ труднымъ при неясности образа ихъ происхожденія. Если напротивъ мистикъ мало думаетъ о созпательномъ разумѣ или отъ природы склоненъ къ фантастическому представленію, то для своихъ выводовъ онъ будетъ искать только образно-символическаго выраженія, которое, естественно, всегда можетъ быть лишь случайнымъ и несовершеннымъ; но какъ скоро онъ самъ или его преемники становятся неспособными понять идею, скрывающуюся за символами, и ее только признать истиннымъ, то они уже перестаютъ быть мистиками и становятся *религиозными*; такъ какъ они не могутъ ни мистически снова возродить своихъ символовъ, ни понять ихъ рационально, то за ихъ истинность они должны сослаться на авторитетъ учредителей, а такъ какъ для столь важныхъ вещей человѣческой авторитетъ является слишкомъ незначительнымъ и такъ какъ самъ учредитель уже сослался на божественныя откровенія, то истинность ихъ и сводится къ самому божественному авторитету. Такъ (говоритъ Гартманъ) происходятъ образы, которые составляютъ догматическое содержаніе религіи. Чѣмъ адекватнѣе символы по отношенію къ мистической идеѣ, тѣмъ чище и возвышеннѣе религія, но тѣмъ абстрактнѣе и ближе къ философіи должны быть также и символы, чѣмъ неадекватнѣе и чѣмъ болѣе чувственны они, тѣмъ болѣе религія погружается въ суевѣрное идолослуженіе и жреческую систему формуль. Слѣдовательно, кто понимаетъ символы религіи только какъ символы и хочетъ постигнуть находящуюся за ними идею, тотъ выступаетъ изъ области религіи какъ таковой, которая требуетъ и должна требовать буквальной вѣры въ символы, и онъ становится мистикомъ; это—обыкновенный путь, которымъ образуется мистицизмъ, когда свѣтлые умы не удовлетворяются исторически данною религіею и хотятъ постигнуть болѣе глубокія идеи, находящіяся позади ея символовъ. Мы видимъ теперь, какъ близко родственны между собою религія и мистицизмъ и какъ въ то же время они составляютъ нѣчто принципиально различное, а равно видимъ и то, почему каждая данная церковь должна быть враждебною мистикѣ“.

Итакъ, изъ сказаннаго видно, что Гартманъ вполне согласенъ съ Шопенгауэромъ въ томъ, что религія и метафизика вытекаютъ изъ одного и того же источника и что первая есть только низшая ступень послѣдней. Но что такое, по Гартману, мистика, изъ которой выходятъ какъ философія, такъ и религія? Оказывается, что на этотъ вопросъ отвѣтить не легко.

„Слово „мистическій“, говоритъ Гартманъ, бываетъ въ устахъ каждаго, каждый знаетъ имена знаменитыхъ мистиковъ, каждый знаетъ примѣры мистическаго. И тѣмъ не менѣе только очень немногіе понимаютъ это слово, значеніе котораго само оказывается мистическимъ, и потому можетъ быть понято—да и то слабо—только тѣмъ, кто самъ носитъ въ себѣ мистическую жилку. Мы хотимъ сдѣлать попытку ближе подойти къ сущности дѣла, разсмотрѣвъ различныя главныя явленія, обнаруживавшіяся въ мистикѣ различныхъ временъ и индивидуумовъ. У большей части мистиковъ мы находимъ отвращеніе отъ дѣятельной жизни и увлеченіе квіетистическимъ созерцаніемъ,—даже стремленіе къ духовному и тѣлесному нигилизму; но это не можетъ выражать сущность мистики, потому что величайшій мистикъ въ мірѣ, Яковъ Бэмъ, велъ правильно свое хозяйство, усердно работалъ и воспитывалъ своихъ дѣтей; другіе мистики настолько увлекались практическими интересами, что выступали міровыми реформаторами, иные занимались теургіею и магіею, или практическою медициною и естественными науками. Другой рядъ явленій при высшей степени мистики составляютъ будто бы явленія тѣлесныя, какъ корчи, эпилепсіи, экстазы, воображенія и ложныя преобладающія идеи истерическихъ женщинъ и ипохондрическихъ мужчинъ, видѣнія экстатическихъ или произвольно—сомнамбулическихъ лицъ. Всѣ они въ такой мѣрѣ носятъ на себѣ характеръ тѣлесной болѣзни, что въ нихъ, конечно, не можетъ состоять сущность мистицизма, хотя они также вызваны болѣею частію добровольнымъ постомъ, аскетизмомъ и постоянною концентраціею фантазіи на одномъ пунктѣ. Въ исторіи мистики они производятъ тѣ прискорбныя явленія, на которыя мы смотримъ съ состраданіемъ и теперь въ домахъ умалишенныхъ; но испытывающія ихъ лица въ свое время

были боготворимы какъ пророки и были преслѣдуемы и умерщвляемы какъ мученики, таковы тѣ несчастные, которые, напр., выдавали себя за Христа (Исаія Штифель около 1600 г.) или даже за Бога Отца. Какъ на третій видъ мистики, указываютъ на аскетизмъ; онъ есть бессмысленное безуміе или болѣзненная похотливость, когда онъ не понимается какъ иерическая система, что однако же встрѣчается какъ среди индійскихъ и новоперсидскихъ, такъ и среди христіанскихъ аскетовъ. Само собою понятно, что въ аскетизмѣ также не заключается мистика, такъ какъ съ одной стороны Шопенгауэръ представилъ доказательство, что можно быть совершенно здоровымъ мыслителемъ и всетаки считать аскетизмъ единственно вѣрною системою, и такъ какъ съ другой стороны мистика столько же мирится съ самымъ необузданнымъ сладострастіемъ и невоздержанностію, сколько и со строжайшимъ аскетизмомъ. Четвертый рядъ явленій въ исторіи мистики обозначаютъ встрѣчаемыя во всѣ времена чудеса пророковъ, святыхъ и маговъ. Единственно, что остается отъ этихъ сказаній послѣ умѣренно строгой критики, сводится къ исцѣленіямъ, которыя объясняются частію просто медицински, частію чрезъ сознательное или бессознательное магнетизированіе, частію чрезъ симпатическое воздѣйствіе, и входятъ въ рядъ естественныхъ законовъ, если только магически—симпатическое дѣйствіе чрезъ простую волю можно считать естественнымъ закономъ“.

„До сихъ поръ мы говорили о томъ,—продолжаетъ Гартманъ,—какъ мистики поступали и жили; теперъ мы должны еще упомянуть, какимъ образомъ они говорили и писали. Здѣсь мы встрѣчаемся прежде всего съ образнымъ но—преимущественно способомъ выраженія, который отчасти гладокъ и простъ, но чаще—высокопарно—напыщенъ и нерѣдко фантастически—водянистъ какъ по содержанію, такъ и по формѣ. Далѣе въ мистическихъ сочиненіяхъ мы видимъ съ одной стороны массу аллегорическихъ, произвольно—игривыхъ перетолкованій словъ (Библіи, корана, другихъ писаній или сагъ) или обрядовъ (іудейскаго, магометанскаго, христіанскаго богослуженія), съ другой стороны—фантастически кривляющійся и

формалистически параллелизирующій схематизмъ ненаучной натурфилософіи (Альбертъ Великій, Парацельсъ и др. въ средніе вѣка; Шеллингъ, Окенъ, Стеффенсъ, Гегель—въ позднѣйшее время). Въ этихъ обоихъ по существу одинаковыхъ и только по предмету различныхъ явленіяхъ мы также не можемъ найти характеръ мистическаго; въ нихъ мы видимъ только свойственное человѣческому духу стремленіе систематизировать. Такимъ образомъ всѣ рассмотренныя до сихъ поръ явленія недостаточны для того, чтобы уяснить сущность мистическаго, хотя каждое изъ нихъ можетъ стать выраженіемъ мистической основы; тѣмъ не менѣе они суть только случайно надѣтое на мистика одѣяніе и въ другой разъ могутъ не имѣть съ мистикою ничего общаго. Слѣдовательно, дѣло идетъ теперь объ общемъ зернѣ и центрѣ всѣхъ этихъ явленій въ тѣхъ случаяхъ, когда мы рассматриваемъ ихъ объясненіе мистической основы. Мы очень ошиблись бы, если бы смотрѣли на религію какъ на это общее зерно; религія какъ простодушная вѣра въ откровеніе вовсе не есть явленіе мистическое, ибо что для меня стало *открытымъ* чрезъ авторитетъ, признанный мною вполне цѣннымъ,—что въ немъ должно быть для меня мистическимъ, пока я удовлетворяюсь просто этимъ *внѣшнимъ* откровеніемъ? А большаго не требуетъ религія. Но легко также видѣть далѣе, что есть мистика нерелигіознаго суевѣрія (напр. черная магія) или мистика самобоготворенія, противящаяся всѣмъ добрымъ и злымъ богамъ, или мистика нерелигіозной философіи, хотя опытъ показываетъ, что послѣдняя, по крайней мѣрѣ, охотно заключаетъ внѣшній союзъ съ позитивною религіею (напр. неоплатонизмъ). При всемъ томъ мы не хотимъ не видѣть, что религія есть то именно основаніе и почва (*Grund und Boden*), на которой легче всего и пышнѣе всего возрастаетъ мистика, но она ни въ какомъ случаѣ не есть единственное мѣсто ея произрастанія. Истинная мистика есть нѣчто глубоко лежащее во внутреннемъ существѣ человѣка, *само по себѣ здоровое*, но легко также и уклоняющееся въ болѣзненные отростки. Всѣ учредители религій и пророки объясняли, что свою мудрость они получили отъ Бога, что при сочиненіи своихъ трудовъ,

при произнесеніи своихъ рѣчей и при совершеніи своихъ чудесъ они были одушевляемы Божественнымъ духомъ, подъ руководствомъ Котораго и были составлены члены вѣры многихъ высокоразвитыхъ религій. Также и относительно болѣе позднихъ святыхъ, вводившихъ какое либо новое ученіе или образъ жизни и покаянія, думали, что изъ нихъ говоритъ не человѣкъ, но Божественный Духъ; такъ думали и они сами. Ближайшее доказательство представляетъ намъ Яковъ Бэмъ: „Я говорю предъ Богомъ, что я самъ не знаю, какъ у меня это происходитъ, я ничего также не знаю и о томъ, что я долженъ писать. Ибо когда я пишу, мнѣ диктуетъ Духъ въ великомъ, чудесномъ познаніи, что я открываю, не зная, существую ли я въ этомъ мірѣ по своему духу, и меня это чрезвычайно радуетъ, потому что мнѣ дается твердое и точное познаніе, и чѣмъ болѣе я ищу, тѣмъ болѣе нахожу, и все глубже и глубже, что я также открываю слишкомъ мало мое грѣшное лицо и считаю себя недостойнымъ касаться такой тайны, но духъ раскрываетъ мнѣ мое знамя и говоритъ: смотри, ты долженъ вѣчно жить въ немъ и будешь увѣнчанъ за то, что освобождаешь себя“. Равнымъ образомъ въ „Аврорѣ“ онъ даетъ совѣтъ своему читателю: „ты долженъ просить у Бога Его святого Духа. Ибо безъ Его просвѣщенія ты не уразумѣешь этихъ тайнъ, ибо это не духъ человѣка, рѣшившій то, что было рѣшено отъ начала. И этого не можетъ сдѣлать человѣкъ, ибо одинъ только Св. Духъ есть ключъ къ тому“. Такъ же мало, какъ онъ считаетъ возможнымъ для читателей, онъ самъ могъ понимать свои сочиненія, если бы его оставилъ духъ. Это непосредственное или мистическое знаніе здѣсь легко обвиняется повятіемъ опыта, потому что въ дѣйствительномъ сознаніи оно *напередъ находится какъ данное* безъ возможности какого либо измѣненія со стороны воли“.

И такъ, что же такое, наконецъ, мистика, изъ которой религія происходитъ и къ которой она бываетъ враждебною, какъ ея болѣзненный отростокъ? На этотъ вопросъ, послѣ долгихъ разсужденій, Гартманъ отвѣчаетъ такъ: „Поелику знаніе знаетъ, что изъ чувственнаго воспріятія прямо или непрямо оно не почерпнуло своего знанія, почему оно и проти-

вустойтъ ему какъ *непосредственное знаніе*, то оно могло произойти только чрезъ внушеніе изъ бессознательнаго, и мы понимаемъ такимъ образомъ сущность мистическаго: какъ *наполненіе сознанія содержаніемъ (чувство, мысль, стремленіе) чрезъ произвольное появленіе его изъ бессознательнаго*“.

Но что это такое—„наполненіе сознанія содержаніемъ чрезъ непосредственное появленіе его изъ бессознательнаго“? Въ сущности это есть то же самое, что Шопенгауэръ опредѣляетъ двумя словами: „*метафизическая потребность*“. Такимъ образомъ Гартманъ вполне согласенъ съ Шопенгауэромъ даже и въ разрѣшеніи вопроса: откуда происходитъ религія? Такое согласіе во взглядахъ между этими двумя мыслителями замѣчается и въ дальнѣйшихъ сужденіяхъ о религіи и ея сущности.

Профессоръ Харьковскаго Университета, Прот. Т. Буткевичъ.

(Окончаніе будетъ).

СУЩНОСТЬ ХРИСТИАНСТВА (DAS WESEN DES CHRISTENTUMS). ЛЕКЦИИ ПРОФЕССОРА БЕРЛИНСКАГО УНИВЕРСИТЕТА АДЛЬФА ГАРНАКА.

(Продолженіе *).

Гарнакъ отрицаетъ мнѣніе тѣхъ, которые утверждаютъ, что Евангеліе охраняетъ и освящаетъ право и правовыя отношенія, и не согласенъ съ тѣми, которые считаютъ всякое право противнымъ духу евангельскаго ученія (Гр. Л. Толстой, со взглядами котораго знакомъ и считается проф. Гарнакъ). Говорить, будто Евангеліе освящаетъ все то, что въ данный моментъ считается людьми правомъ, правопорядкомъ, это значитъ издѣваться надъ евангельской проповѣдью. Доля правды втораго мнѣнія заключается въ томъ, что Іисусъ отрицалъ право, поскольку оно соединено съ насиліемъ, неправдой, то право, которое, какъ тиранническій и кровавый рокъ, висѣло надъ Его народомъ. Но—въ этомъ опроверженіе втораго мнѣнія—и для Іисуса идея права въ смыслѣ справедливаго мздо-воздаянія была не противной, а высокой, даже господствующей. Она присуща Самому Богу; Іисусъ и Его ученики примутъ участіе въ ея осуществленіи (S. 69—70). Что же касается „принужденія“ въ правѣ, то Гарнакъ полагаетъ, что любовь не отрицаетъ безусловнаго физическаго принужденія (S. 71).

Нерѣдко приходится слышать, еще Д. Ф. Штраусомъ высказанное, порицаніе Евангелія за то, что оно не имѣетъ никакого отношенія къ идеаламъ и прогрессу культурной дѣя-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1903 г. № 1.

тельности человѣчества. Гарнакъ находитъ этотъ упрекъ неумѣстнымъ и несправедливымъ. Вѣдь, если бы Евангеліе имѣло связи съ культурой, то оно вмѣстѣ съ ней подлежало бы измѣненію и потеряло бы свое вѣчное и универсальное значеніе (76). Правда, культура представляетъ собою вѣчто очень цѣнное, но высшій идеаль жизни лежитъ надъ ней, а не въ ней. Евангеліе говоритъ объ этомъ идеалѣ. Наконецъ, несомнѣнно, что Іисусъ имѣлъ ясное сознаніе объ агрессивномъ характерѣ своей проповѣди. Онъ говорилъ: „огонь пришелъ я низвести на землю; и какъ желалъ бы, чтобы онъ уже возгорѣлся“ (Лк. XII, 49). Евангеліе есть сила прогрессивная и необходимое условіе истиннаго прогресса (S. 76—78).

Особенно важными для пониманія взгляда проф. Гарнака на сущность христіанства представляются его соображенія на тему: Евангеліе и ученіе или вопросъ объ исповѣданіи вѣры (*nach dem Bekenntnis*).

Евангеліе, пишетъ этотъ ученый, не есть какое нибудь теоретическое ученіе, какая нибудь философія; оно является ученіемъ лишь постольку, поскольку учитъ о реальности Бога Отца. Евангеліе представляетъ собою радостную вѣсть, которая увѣряетъ насъ въ вѣчной жизни и паучаетъ жизни истинной. Оно говоритъ о томъ, какъ цѣнна человѣческая душа, смиреніе, милосердіе, чистота, крестъ, какъ ничтожны и суетны земныя блага и забота о нихъ. Что же иное можетъ означать на языкѣ Евангелія слово „исповѣдывать“, какъ не одно только—творить волю Бога въ увѣренности, что Онъ есть Отецъ и Мздовоздаятель (*Vergelter*). Ни о какомъ другомъ „исповѣданіи вѣры“ Іисусъ никогда не училъ. Если Онъ говоритъ: „кто исповѣдаетъ Меня предъ людьми, того исповѣдаю и Я предъ Отцемъ Моимъ небеснымъ“ (Мѣ. X, 32), то разумѣетъ здѣсь слѣдованіе за Нимъ, исповѣданіе, которое заключается въ настроеніи и дѣятельности. Ученіе Іисуса искажается тѣми, которые приписываютъ Евангелію требованіе какого то „христологическаго исповѣданія“, единственно правильнаго исповѣданія Самого Христа. О Христѣ мы можемъ мыслить и учить правильно тогда и постольку, когда и

поскольку мы желаемъ жить по Его Евангелію. Тѣмъ менѣе можно придавать значенія космологическому ученію Евангелія. Правда, оно связано съ извѣстными воззрѣніями на міръ и исторію, не имѣющими для нашего времени никакого значенія; но эту связь не должно считать неразрывной. Гарнакъ разрываетъ ее.

„Я пытался показать, заключаетъ проф. Гарнакъ свой очеркъ Евангельскаго ученія, что составляетъ въ Евангеліи существенные элементы, и эти элементы суть „внѣ временные“ („Zeitlos“). Но не они только таковы; внѣвремененъ и „человѣкъ“, къ которому обращается Евангеліе, т. е. человѣкъ, поскольку онъ всегда, вопреки всякому процессу развитія, остается однимъ и тѣмъ же по своей внутренней конституціи и основнымъ отношеніямъ къ внѣшнему міру“ (S. 92, 93, 94). Я не сомнѣваюсь, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, что Основатель христіанства имѣлъ предъ очами „человѣка“, какъ онъ всегда остается однимъ и тѣмъ же въ своей сущности, движется ли онъ по восходящей или нисходящей линіи, находится ли онъ въ богатствѣ или бѣдности, будетъ ли онъ слабъ или силенъ духомъ (S. 11. Также: S. 79). Человѣку въ его глубочайшей, неизмѣнной сущности Евангеліе возвѣщаетъ высшую и простую истину о вѣчной жизни во времени, въ силѣ и предъ очами Бога (S. 5), о Богѣ Отцѣ и безконечной цѣнности человѣческой души (S. 44). Въ этомъ заключается сущность христіанской религіи, этимъ опредѣляется и тотъ фактъ, что Евангеліе стоитъ выше всякихъ земныхъ контрастовъ и условій временно-историческаго существованія (S. 11, 41). Можно было замѣтить, что такого рода черту Евангельскаго ученія Гарнакъ старался особенно выставить на видъ при изложеніи проповѣди Христа въ ея отношеніи къ важнѣйшимъ областямъ лично—общественной жизни.

По убѣжденію проф. Гарнака, всякая религія, точнѣе—религія вообще, касается также „человѣка“, поскольку онъ остается всегда равнымъ себѣ среди всякихъ перемѣнъ и развитія вещнаго міра (S. 5, 94). Подлинная сущность и цѣль такой религіи заключается въ томъ, „чтобы человѣкъ находилъ Бога, признавалъ Его своимъ Богомъ, дышалъ благого-

вѣніемъ къ Нему, надѣялся на Него и по силѣ этого проводилъ жизнь святую и блаженную¹⁾. Не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что для Гарнака зерно христіанства и сущность естественной религіи вполне совпадаютъ. Какъ намъ уже извѣстно, онъ рѣшительно заявилъ, что Евангеліе есть сама религія (S. 41).

Мы ознакомились съ личностью Іисуса Христа и съ „сущностью“ Его Евангелія въ томъ видѣ, какъ ихъ изображаетъ проф. Гарнакъ. Остается узнать, въ какомъ отношеніи, по мнѣнію этого ученаго стоитъ Спаситель къ возвѣщенному Имъ благовѣстію, занимаетъ ли Онъ въ Евангеліи какое-нибудь мѣсто?

Въ признаніи Іисуса Мессіей, говоритъ нашъ авторъ, для cadaго вѣрующаго іудея была дана внутренняя связь проповѣди Іисуса съ Его личностью: въ дѣятельности Мессіи Самъ Богъ приходитъ къ своему народу; Мессіи, который совершаетъ дѣло Божіе и возсѣдаетъ одесную Бога на облакахъ небесныхъ, подобаешь божеское поклоненіе (Anbetung). Но Гарнаку представляется важнымъ знать, въ какое отношеніе къ своему Евангелію сталъ Самъ Христосъ? Евангеліе, отвѣчаетъ берлинскій ученый, исчерпывается тѣми признаками, которые мы указали въ прежнихъ лекціяхъ, и ничто чуждое не должно вставать между Богомъ и душой, душой и ея Богомъ, о непосредственномъ взаимоотношеніи которыхъ учитъ Іисусъ. Такимъ „чуждымъ“ Евангелію, по мнѣнію Гарнака, оказался бы Самъ Христосъ, если бы Онъ вздумалъ занять мѣсто въ Своемъ Евангеліи между Богомъ и душой. Но Іисусъ не претендуетъ на это. Онъ, наоборотъ, учитъ, что независимо отъ Него Самого можно найти истиннаго Бога и спасеніе въ законѣ и у пророковъ. Приточные мытарь и блудный сынъ, вдовица съ лептой ничего не знали о лицѣ Іисуса Христа, не знали никакой „хринологіи“, и, однако, смиреніе принесло мытарю оправданіе. Перетолковывать чтонибудь здѣсь значитъ повредить простотѣ и величію проповѣди Іисуса. Іисусъ общается людямъ благодать и милосердіе Бога и требуетъ отъ

1) Das Christentum und Geschichte. S. 11, 10. Сравни. W. Ch. S. 45. 27.

нихъ выбора: Богъ или Мамона, вѣчная жизнь или земная, душа или тѣло, смиреніе или самооправданіе, любовь или себялюбіе, истина или ложь. „Въ кругу этихъ вопросовъ все заключено“. Поэтому не будетъ ни парадоксомъ, ни „раціонализмомъ“ сказать то, что представляетъ собою несомнѣнный фактъ: „не Сынъ, но одинъ только Отецъ имѣетъ мѣсто (hippeingehört) въ Евангеліи, какъ Его возвѣстилъ Иисусъ“ (S. 90—91). Т. е., Спаситель не требовалъ отъ людей религіознаго отношенія къ Себѣ Самому.

Съ другой стороны: никто не знаетъ Отца такъ, какъ Иисусъ, и Онъ приноситъ это знаніе другимъ людямъ; тѣмъ самымъ онъ оказываетъ и „многимъ“ неоцѣненную услугу. Онъ ведетъ ихъ къ Богу не словомъ только, но еще болѣе тѣмъ, что Онъ есть и что дѣлаетъ, тѣмъ, что страдаетъ. Иисусъ знаетъ, что съ Нимъ наступаетъ новое время, когда „меньшіе“ дѣлаются большими, чѣмъ самые великіе прежнихъ временъ; Онъ знаетъ, что тысячи найдутъ въ Немъ Отца и обрѣтутъ жизнь; Онъ знаетъ Себя, какъ сѣятеля, посѣявшаго доброе сѣмя: Его нива, Его сѣмя, Его плодъ. И что теперь Онъ совершаетъ лично, то черезъ Его, смертью увѣнчанную, жизнь останется рѣшающимъ и дѣйствующимъ фактомъ для будущаго времени. „Онъ есть путь къ Отцу, и Онъ есть отъ Отца поставленный Судія“. Огонь загорается отъ огня, личная жизнь отъ личной жизни, Христосъ имѣетъ мѣсто въ Евангеліи, но не какъ Его составная часть, а какъ личное осуществленіе и сила Евангелія, каковымъ Онъ всегда будетъ признаваться (S. 91—92).

Свои разсужденія объ отношеніи личности Иисуса къ Его благовѣстію проф. Гарнакъ заключаетъ слѣдующими словами: „изреченіе: „Я есмь Сынъ Божій“ Самимъ Иисусомъ не влагалось въ Евангеліе, и кто ставитъ его тамъ наравнѣ съ другими евангельскими изреченіями, тотъ привноситъ въ Евангеліе нѣчто постороннее“ (S. 92).

Существенное содержаніе самой интересной и важной части лекцій Адольфа Гарнака исчерпано. Изложены его методологическія, педагогическія соображенія и повиманіе „зерна“

христіанской религіи. Предъ нами открывается вторая часть чтеній проф. Гарнака о судьбахъ Евангелія въ исторіи. Наиболѣе важными представляются здѣсь, конечно, лекціи, посвященныя изображенію христіанства апостольскаго вѣка. Первые ученики Христа были тѣми людьми, которымъ было вручено Евангеліе, которые разнесли Его по всему міру и предали исторіи.

4. Изъ тѣснаго круга учениковъ, повѣствуетъ проф. Горнакъ, изъ общества тѣхъ двѣнадцати, которыхъ Иисусъ избралъ вокругъ Себя, образовалась община, церковь. Самъ Онъ не основывалъ церкви въ смыслѣ организованнаго богослужебнаго союза: Онъ былъ исключительно Учителемъ, апостолы были учениками; но тотъ фактъ, что кругъ учениковъ немедленно (Sofort) превратился въ церковь, имѣлъ для послѣдующей исторіи огромное значеніе. Характерными чертами этого союза, по мнѣнію Гарнака, были 1) признаніе Иисуса живымъ Господомъ, 2) дѣйствительное переживаніе религіи каждымъ членомъ общины, сознаніе живой связи съ Богомъ, 3) святая жизнь въ чистотѣ и братствѣ и въ ожиданіи скорого второго пришествія Христа (S. 96). Особеннаго вниманія заслуживаетъ первый элементъ религіознаго сознанія учениковъ Спасителя.

Иисусъ Христосъ—Господь. Въ этомъ исповѣданіи выражается прежде всего та мысль, что Иисусъ есть законополагающій учитель (der massgebende Lehrer), что Его слово должно быть закономъ жизни Его учениковъ, что они должны „блюсти вся, елика заповѣда имъ“. Но этимъ понятіе „Господь“ не исчерпывается. Христіанская первообщина (Urgemeinde) называла Иисуса своимъ Господомъ потому, что Онъ пожертвовалъ для нея своей жизнью, и потому, что она была убѣждена въ томъ, что Онъ, воскресши (auferweckt), возсѣдаетъ одесную Бога. Несомнѣнная историческая истина заключается въ томъ, что значеніе смерти и воскресенія Иисуса Христа было выдвинуто на первый планъ не ап. Павломъ, но что такое воззрѣніе до него было основнымъ въ кругу Христовыхъ учениковъ, какъ самъ апостоль писалъ объ этомъ коринтянамъ (I, XV. 9). Можно утверждать, что установившееся впоследствии

исповѣданіе и почитаніе Іисуса отсюда получило свое содержаніе, отсюда же развилась христологія (догматическое ученіе о природѣ Христа). Уже въ теченіе первыхъ двухъ христіанскихъ поколѣній объ Іисусѣ Христѣ было высказано все, что вообще люди могутъ сказать возвышеннаго. Его считали ожившимъ, прославляли, какъ возсѣдшаго одесную Отца, какъ побѣдителя смерти, какъ владыку жизни, какъ силу новаго бытія, какъ путь, истину и жизнь. Мессіанскія представленія позволяли возводить Іисуса на Престолъ Бога безъ вреда для монотеизма. Но что важнѣе всего (vor allem)—Его сознавали, какъ дѣйствительный принципъ личной жизни „не я живу, говоритъ апостоль, но живетъ во мнѣ Христосъ“, Опъ есть моя жизнь, и чрезъ смерть соединиться съ нимъ есть благо. Здѣсь Гарнакъ не можетъ удержаться отъ изумленія предъ тѣмъ, какъ ученики Спасителя, которые вмѣстѣ съ нимъ пили, ѣли и видѣли Его, какъ человѣка, какъ они могли провозгласить Его не только великимъ пророкомъ и вѣстникомъ (Offenbarer) Бога, но и божественнымъ вождемъ исторіи, началомъ творенія Божія и внутренней силой новой жизни! Что вѣра въ смерть Христову, какъ въ жертву, и въ воскресеніе была основной въ христіанской первообщинѣ,—въ этомъ не можетъ быть никакого сомнѣнія. Штраусъ и Ф. Х. Бауръ признавали это (S. 97—98). Какъ проф. Гарнакъ объясняетъ и понимаетъ вѣру въ то и другое? Какое значеніе онъ приписываетъ ей?

Говоря о вѣрѣ въ смерть Іисуса, какъ въ жертву за людей и ихъ грѣхи, Гарнакъ указываетъ прежде всего на слѣдующій историческій фактъ: тѣ, которые смотрѣли на эту смерть, какъ на жертву, вскорѣ перестали приносить Богу какія бы то ни было кровавыя жертвы. Смерть Христа (въ этомъ не можетъ быть никакого сомнѣнія) положила конецъ кровавымъ жертвамъ въ исторіи религіи. Въ основѣ ихъ лежитъ нѣкоторая глубокая религіозная мысль (какъ это доказывается ихъ всеобщей распространенностью), и религіозная потребность, ведущая къ жертвамъ, нашла въ смерти Христа свое удовлетвореніе, а вмѣстѣ—свой конецъ. Сами древніе христіане указывали на такое значеніе голгоеской Жертвы (Евр. VII, 27, 28—S. 99). Они вѣрили еще въ спаси-

тельное, искупительное дѣйствіе этой Жертвы. Для выясненія смысла такой вѣры проф. Гарнакъ говоритъ: кто пристально всматривается въ исторію, тотъ видитъ, что страданія праведнаго и невиннаго приносятъ спасеніе людямъ, т. е., что только дѣянія самоотверженной любви двигаютъ человѣчество по пути совершенства и счастья. И люди съ тонко развитымъ нравственнымъ чувствомъ воспринимаютъ эти страданія, какъ страданія, понесенныя за и для нихъ. „Той грѣхи наша носятъ и о насъ болѣзнуетъ“—этими словами Исаи говорили христіане объ Иисусѣ. На крестѣ же Иисуса человѣчество познало силу въ смерти сохраняющейся чистоты и любви такъ, что уже не можетъ этого забыть, и отсюда вступило въ новую эпоху развитія. Наконецъ, надобно имѣть въ виду пейскоренное убѣжденіе человѣчества въ томъ, что неправда и грѣхъ требуютъ возмездія, и что вездѣ, гдѣ страдаетъ праведникъ, совершается актъ очищающаго искупленія. Эти мысли изначала возбуждались смертью Христа и сложились въ убѣжденіе, что Иисусъ своими страданіями и смертью сдѣлалъ нѣчто рѣшающее (etwas Entscheidendes) и что Онъ сдѣлалъ это „для насъ“ (für uns). „Если мы, пишетъ Гарнакъ, присоединимъ къ сказанному, что Иисусъ Самъ считалъ свою смерть служеніемъ, совершаемымъ „за многихъ“ (Мѡ. XX. 28), и что Онъ особенно торжественнымъ дѣйствіемъ установилъ для нея постоянное напоминаніе—я не вижу никакого основанія сомнѣваться въ этомъ фактѣ (т. е. въ фактѣ установленія Евхаристіи)—то мы поймемъ, какъ эта смерть, этотъ позоръ креста, могъ занять срединное мѣсто въ вѣрованіяхъ первыхъ христіанъ“.

Ученики исповѣдывали Иисуса Господомъ не потому только, что Онъ умеръ за грѣхи, но еще потому, что Онъ воскресъ и живъ. Если бы преданіе о воскресеніи, рассуждаетъ Гарнакъ, утверждало, что умершее тѣло Христа ожило, то мы немедленно покончили бы съ нимъ (т. е. какъ съ совершенно невѣроятнымъ). Но дѣло обстоитъ не такъ. Новый Завѣтъ самъ дѣлаетъ различіе между пасхальной вѣстью о пустомъ гробѣ (Osterbotschaft von dem leeren Grabe) и явленіяхъ Иисуса съ одной стороны, и пасхальной вѣрой (въ Воскресшаго—Oster-

glauben),—съ другой. Наибольшее значеніе онъ придаетъ той вѣсти, но требуетъ вѣры въ воскресеніе и независимо отъ нея. Исторія Θомы рассказываетя исключительно для того, чтобы подчеркнуть обязательность вѣры въ Воскресшаго, независимо отъ извѣстія о пустомъ гробѣ. „Блаженны не видѣвшіе и увѣровавшіе“ (Іоан. XX, 29). Ученики, шедшіе въ Эммаусъ, порицаются за то, что не имѣютъ вѣры въ воскресеніе, хотя до нихъ еще не дошла пасхальная вѣсть (Лук. XXIV. 13—33). Пасхальное извѣстіе (Osterbotschaft) рассказываетя о чудесномъ событіи въ саду Іосифа аримаѳейскаго, чего не видѣлъ ни одинъ глазъ, о пустомъ гробѣ, въ который заглянуло нѣсколько женщинъ и учениковъ Іисуса, о явленіяхъ Господа въ прославленномъ видѣ, настолько преображеннаго, что Его не тотчасъ узнавали Его ученики, о рѣчахъ и дѣлахъ Воскресшаго. Нѣчто иное представляетъ собой пасхальная вѣра (Osterglaube). Она есть убѣжденіе въ побѣдѣ Распятаго надъ смертью, въ силѣ и правдѣ Божіей и въ продолжающейся жизни Того, кто „первороденъ во многихъ братіяхъ“ (Рим. VIII, 29). Эта вѣра можетъ имѣть свои основанія, независимыя отъ пасхальнаго извѣстія. Для ап. Павла такими основаніями были 1) убѣжденіе въ томъ, что Іисусъ есть второй Адамъ съ неба, 2) явленіе ему Сына на пути въ Дамаскъ. Правда, онъ зналъ и о пустомъ гробѣ, но и онъ, и другіе апостолы придавали рѣшительный вѣсъ явленіямъ Господа. Однако, по извѣстіямъ Павла и Евангелій нельзя составить объ этихъ явленіяхъ сколь нибудь опредѣленнаго представленія. Въ виду этого, мы должны рѣшиться утвердить свою вѣру на такомъ сомнительномъ, шаткомъ основаніи, какъ пасхальная вѣсть, или отказаться отъ этой попытки, а вмѣстѣ—и отъ вѣры во внѣшнее, чувственное чудо Воскресенія. Проф. Гарнакъ выбираетъ второе, и относительно пустого гроба и явленій позволяетъ себѣ сказать только: „отъ этого гроба получила свое начало нерушимая вѣра въ побѣду надъ смертью и въ вѣчную жизнь“. Даже для первыхъ учениковъ Христа послѣднимъ основаніемъ вѣры въ „живого Господа“ было не извѣстіе о пустомъ гробѣ, а та сила, которая изъ Него исходила, которая казалась имъ болѣе мощной, чѣмъ смерть (S. 101—103).

„Какъ распятый и воскресшій, Иисусъ былъ *Господомъ*“. Въ этомъ исповѣданіи выражалось все отношеніе къ Нему; но это сповѣданіе давало неисчерпаемое содержаніе для умозрѣнія и спекуляціи. Многообразное представленіе о Мессіи и всѣ ветхозавѣтныя пророчества о Немъ вошли въ это понятіе: „Господь“. Но подробнаго церковнаго „ученія“ объ Иисусѣ еще не было: кто исповѣдывалъ Его Господомъ, тотъ принадлежалъ къ общинѣ“. Такъ заключилъ проф. Гарнакъ свои разсужденія объ основной религіозной идеѣ учениковъ Христа и первыхъ христіанъ (S. 103).

Что касается двухъ другихъ характерныхъ чертъ религіозной жизни христіанской общины—напряженнаго переживанія религіи, святости жизни въ любви, то въ описаніи ихъ Гарнакъ кратокъ и не даетъ ничего новаго. Такъ какъ, притомъ, оба эти элемента не относятся непосредственно къ существенному въ христіанствѣ, то намъ можно о нихъ и не говорить. Впрочемъ, нелишне замѣтить, что, по мнѣнію Гарнака, живое религіозное чувство первыхъ христіанъ не было стѣсняемо никакимъ культомъ, и что между душой и Богомъ не было никакихъ посредниковъ.

Христіанская религія съ только что охарактеризованнымъ содержаніемъ могла существовать въ рамкахъ іудейства и въ связи съ синагогой, какъ это сначала и было. Однако, уже самое содержаніе ея, развиваясь, должно было переступить эти рамки. Иисусъ исповѣдывался Господомъ не одного Израиля, но всего человѣчества; переживаніе непосредственной связи съ Богомъ дѣлало ненужнымъ древній культъ и священство; братскій союзъ превосходилъ всѣ другіе и обездѣвнивалъ ихъ. Здѣсь уже заключался смертный приговоръ надъ прежней религіей, и нуженъ былъ лишь смѣлый ударъ, чтобы привести его въ исполненіе. Въ противномъ случаѣ, старыя формы, традиціонныя ученіе и культъ, какъ это нерѣдко бывало въ исторіи религіи, могли заглушить сѣмя новой вѣры. Нуженъ былъ человѣкъ, который провозгласилъ бы, что ветхое упразднено и слѣдовать ему—грѣхъ. „Человѣкъ, который сдѣлалъ это, былъ ап. Павелъ, и въ этомъ дѣяніи заключается его всемірно—историческое величіе“.

„Блестящая“ личность ап. Павла и его мировое значеніе останавливаютъ на себѣ особенное и сочувственное вниманіе проф. Гарнака. Онъ рѣшительно отвергаетъ мнѣніе тѣхъ ученыхъ, которые считаютъ Павла извратителемъ Евангелія: они по недалновидности своей не могутъ видѣть дальше школьной учености, внѣшней оболочки великаго апостола. Последній, по убѣжденію берлинскаго историка, былъ человѣкомъ, появившимъ ученіе и дѣло Іисуса, ставшимъ Его вѣрнымъ миссіонеромъ.

Величайшимъ дѣяніемъ ап. Павла было освобожденіе христіанской религіи изъ сферы религіи ветхозавѣтной. Онъ понималъ Евангеліе, какъ благовѣстіе о совершившемся искупленіи и уже наступившемъ спасеніи. Онъ проповѣдывалъ распятаго и воскресшаго Христа, который открылъ намъ доступъ къ Богу, принесъ правду и миръ. Евангеліе было для него новой вѣрой, устраняющей религію закона. Ап. Павелъ понималъ, что новая религія принадлежитъ „человѣку“, слѣдовательно—всѣмъ людямъ, и въ этомъ убѣжденіи онъ вполне сознательно обратилъ свою проповѣдь къ язычникамъ, утверждая въ то же время, что іудейству пришелъ конецъ. Іудей по рожденію, фарисей по воспитанію, Павелъ выработалъ для Евангелія новый языкъ, на которомъ оно стало понятнымъ всѣмъ людямъ, чрезъ который оно вступило въ связь со всѣмъ духовнымъ капиталомъ человѣчества. Въ частности, относительно перваго и самаго главнаго пункта благовѣстія ап. Павла Гарнакъ словами Велльгаузена замѣчаетъ, что, благодаря особенно Павлу, Евангеліе Царствія превратилось въ Евангеліе объ Іисусѣ Христѣ, такъ что оно стало не пророчествомъ о царствѣ, а чрезъ Христа совершившимся исполненіемъ этого пророчества. Сообразно съ этимъ, спасеніе, какъ нѣчто будущее, стало спасеніемъ совершившимся и настоящимъ. Вопреки ожиданію, проф. Гарнакъ не обнаруживаетъ особеннаго изумленія предъ тѣмъ фактомъ, что люди, „въ душахъ которыхъ еще звучало каждое слово Учителя, въ воспоминаніи которыхъ еще жили конкретныя черты Его образа,— что эти вѣрные ученики признали проповѣдь (Павла)“ которая видимо въ важныхъ пунктахъ (in wichtigen Stücken)

уклонялась отъ первоначальнаго благовѣстія и означала собою ниспроверженіе религіи Израиля“. Берлинскій историкъ спѣшитъ высказать по этому поводу лишь свою любимую мысль. Здѣсь, по его мнѣнію, съ непрекаемой ясностью исторія показала, что составляетъ зерно и что—шелуху христіанско й религіи. Шелухой была вся іудейская условность (Bedingtheit) проповѣди Іисуса, шелухой были и Его извѣстныя слова: „Я посланъ только къ погибшимъ овцамъ дома Израилева“ (Мѡ. XV, 24). Значить, ап. Павелъ, по представленію Гарнака, нисколько не повредилъ „зерна“ Евангелія—безусловнаго довѣрія къ Богу, Отцу Іисуса Христа, преданности Господу, вѣры въ отпущеніе грѣховъ, въ вѣчную жизнь, чистоты и братства,—когда превратилъ его въ универсальную религію и положилъ основаніе вселенской церкви.

Великимъ дѣяніемъ ап. Павла были устранены одни опасности и ограниченія въ христіанствѣ; но вмѣсто нихъ зародились другія ограниченія и опасности. Отвергнувъ іудейскія формы, христіанское общество принуждено было создать свои собственныя, такъ какъ оно не могло оставаться „безтѣлеснымъ“. Рядомъ съ внутренней стороною церкви явилась внѣшняя. Возникли: право, дисциплина, нормы богослуженія и ученія, и стали развиваться по ихъ собственной логикѣ. Здѣсь зародилась первая опасность возобладанія внѣшняго надъ внутреннимъ, такъ какъ всѣ эти формы склонны присвоивать себѣ цѣнность того дѣла, которому они только служатъ. Другая опасность крылась въ христологіи ап. Павла. Въ связи съ ученіемъ о крестной смерти и воскресеніи, и о томъ, что „Господь есть духъ“, спасеніе представляется у этого апостола уже совершившимся и неразрывно связаннымъ съ личностью и дѣломъ Искупителя. Естественно, у христіанъ должно было возникнуть желаніе, какъ можно точнѣе знать личность Спасителя и Его дѣло. А вмѣстѣ съ тѣмъ „правильное ученіе о Христѣ грозило сдѣлаться центральнымъ пунктомъ вѣры и извратить величіе и простоту (Schlichtheit) Евангелія“. Особенно важныя послѣдствія обѣщала созданная на почвѣ месіанской догматики и впечатлѣній отъ Христа идея Павла о томъ, что не только Богъ былъ во Христѣ, но и самъ Хри-

стость обладалъ собственной небесной сущностью. У іудеевъ это представленіе не могло выйти изъ рамокъ мессіанской идеи; но у грековъ оно должно было породить новыя мысли. Съ ихъ точки зрѣнія, явленіе Христа само по себѣ, привнесеніе имъ божественной сущности въ этотъ міръ, должно имѣть значеніе главнаго дѣла, дѣла спасенія. Въ послѣдствіи такъ и случилось, добавляетъ проф. Гарнакъ (S. 116). Третья опасность грозила христіанской свободѣ со стороны ветхозавѣтныхъ св. книгъ, удержанныхъ церковью (S. 117—118).

5. Отрѣшившись отъ родной почвы іудейства, христіанская религія выступила на міровое поле греко-римскаго царства и обрекла себя на судьбу, полную крупныхъ превратностей. Рядъ чрезвычайно важныхъ измѣненій она пережила уже въ первый послѣ—апостольскій вѣкъ, совершивши, по выраженію проф. Гарнака, путь своего развитія въ католицизмъ (zum Katholizismus). Въ концѣ этого періода, т. е., около 200 г., мы видимъ, смотря глазами Гарнака, великое церковно-политическое общество (церковь), представляющее собою союзъ отдѣльныхъ общинъ, связанныхъ между собою закономъ вѣры (Lehrgesetz) и правилами взаимообщенія. „Правила вѣры“ вмѣщаютъ въ себѣ знанія метафизическія, космологическія, историческія. Наставленія Іисуса о святой жизни являются въ видѣ „правилъ дисциплины“. Культъ полонъ торжественныхъ обрядовъ. Выступаетъ различіе между мірянами и священниками, которымъ усвоется исключительное право совершать нѣкоторыя богослужебныя дѣйствія. Ихъ посредничество между Богомъ и людьми стало необходимымъ. Вообще, къ Богу можно приближаться только чрезъ посредство истиннаго ученія, опредѣленнаго порядка, священной книги. Живая вѣра кажется превратившейся въ исповѣданіе вѣры, преданность Христу—въ христологию, горячая надежда на царство Божіе—въ ученіе о безсмертіи, пророчество превратилось въ ученый экзегезъ и богословскую науку, носители Духа—въ клириковъ, братья—въ мірянъ, находящихся подъ опекой, чудеса и исцѣленія въ ничто или въ фокусы священниковъ (Priesterkunststücke); горячія молитвы—въ торжественныя гимны, „духъ“—въ право и насиліе. „И этотъ чудовищный переворотъ совершился въ 120 лѣтъ“!

Первую причину такого печальнаго превращенія проф. Гарнакъ указываетъ въ оскудѣннн первоначальнаго религіознаго энтузіазма, послѣ того какъ большинство христіанъ стало христіанами не по личному обращенію, а по рожденію. Съ оскудѣніемъ же религіознаго воодушевленія немедленно возникаетъ религія закона и формъ (S. 123—125).

Вступивъ въ міръ греко-римской духовной культуры, Евангеліе необходимо должно было подвергнуться вліянію этой среды. Приливъ эллинизма, греческаго духа, въ христіанство и связь Евангелія съ нимъ представляются Гарнаку другимъ могучимъ факторомъ религіозно-церковнаго развитія. Около 130 года стала проникать въ христіанство религіозная философія грековъ. Черезъ сто лѣтъ (220—230) присоединяется вліяніе греческихъ мистерій и греческой цивилизаціи. Спустя же еще столѣтіе, эллинизмъ, не смотря на мѣры предосторожности, принимаемыя церковью, во всей своей полнотѣ, т. е., и съ миѳологіей и политеизмомъ, водворяется въ церковь и въ почитаніи святыхъ создаетъ христіанскую религію низшаго рода. На ряду со всѣмъ прочимъ произвела свое вліяніе на христіанство и греческая этика, богатая нравственнымъ опытомъ и имѣвшая монотеистическій характеръ.

Но наиболѣе чреватой послѣдствіями оказалась воспринятая церковью космологическая идея Логоса. Въ построеніи міровоззрѣнія греческая мысль восходила до понятія нѣкоторой дѣятельной центральной идеи, которая представлялась высшимъ принципомъ, объединяющимъ міръ, мысль и этику, и вмѣстѣ съ тѣмъ божествомъ, творящимъ и дѣятельнымъ въ отличіе отъ божества покоющагося. Въ началѣ второго вѣка эта идея Логоса была рѣшительно внесена въ христіанство апологетами, провозгласившими формулу: Логось есть Иисусъ Христось. Впрочемъ, и раньше апологетовъ древніе учителя иногда называли Христа Логосомъ; и одинъ изъ нихъ, Іоаннъ, высказалъ уже положеніе: Логось есть Христось. Однако, Іоаннъ не сдѣлалъ эту идею основой своего міросозерцанія: Логось былъ для него только предикатомъ. Теперь же выступаютъ учителя, бывшіе до своего обращенія ко Христу приверженцами платоно-стоической философіи, а потому сжившіе-

ся съ Логосомъ, какъ съ неотъемлемой принадлежностью умо-зрѣнія. Они стали учить, что Іисусъ Христосъ былъ воплощеніемъ Логоса, Который до Него открывался лишь динамически, въ свойствахъ и дѣйствіяхъ (in Kraftwirkungen). Вне-сеніе идеи Логоса въ Христово ученіе было величайшимъ событіемъ въ исторіи христіанства. Благодаря ему, на мѣсто совершенно неяснаго для грековъ понятія „Мессія“ была поставлена родная имъ идея Логоса, и колеблющаяся хри-стология получила прочную форму; міровое значеніе Христа твердо установлено; Его полное тайны отношеніе къ Богу уясне-но; міръ, разумъ и этика приведены къ единому принципу. Отождествленіе Логоса со Христомъ повело христіанство къ дальнѣйшему сближенію съ языческой философіей, къ обра-щенію мыслящихъ грековъ въ Христову вѣру, а съ другой стороны—открыло путь для множества новыхъ проблемъ. (S. 127). „Какое доказательство силы впечатлѣнія проповѣди о Христѣ заключается въ томъ, восклицаетъ Гарнакъ, что греческіе философы могли отождествить его съ Логосомъ! Не было никакой исторической подготовки къ тому, чтобы кон-статировать Его воплощеніе въ какойнибудь исторической личности; никогда ни одному мыслящему іудею не приходило на умъ отождествить Мессію съ Логосомъ, никогда, напр. у Филова, не возникала такая мысль. Последняя придавала исто-рическому факту метафизическое значеніе; она вводила въ пространство и времени явившуюся личность въ космологию и философію религіи; выдѣляя же подобнымъ образомъ одну лич-ность, она возводила *исторію вообще* на высоту мірового дви-женія“ (S. 128). Среди печальныхъ слѣдствій провозглашенія Христа Логосомъ Гарнакъ указываетъ на то, что оно съ осо-бенной силой приковало вниманіе христіанъ къ спекуляціямъ о лицѣ Іисуса, превратило Евангеліе въ религіозную фило-софію, ослабило привязанность къ простой сущности благовѣстія.

Наконецъ, весьма много содѣйствовала каеволизациі церкви ея борьба съ гностицизмомъ, съ опасностью „остраго эллини-зирования (akute Hellenisierung)“. „Борьба съ гностицизмомъ, говоритъ проф. Гарнакъ, принудила церковь заключить свое ученіе, свой культъ и свою дисциплину въ прочныя формы и

законы, и отлучать всякаго, кто не сталъ бы подчиняться имъ. Если подь „каѳолической“ разумѣть церковь догматическаго ученія и закона, то она возникла тогда, въ борьбѣ съ гностицизмомъ“ (S. 128—129).

„Каѳолическая“ церковь спасла Христово благовѣстіе отъ опасности раствориться въ греко-восточной мудрости гностицизма и потерять самобытность, но спасла дорогой цѣной. Прежде всего пострадали свобода и самостоятельность въ религіи. Христіанинъ попалъ подь опеку церкви и въ зависимость отъ клира, культа, догматовъ и „книги“. Острая эллинизация была предотвращена, но греческій взглядъ на религію, какъ на „ученіе“ *par excellence*, и даже на ученіе, обнимающее собой всю область человѣческихъ знаній, сталъ все болѣе распространяться въ христіанской средѣ. Присоединивъ къ себѣ греческое философствованіе о Богѣ и мірѣ, Евангеліе ослабило значеніе своей сущности и подпало подь „чудовищное отягощеніе“. Здѣсь получилъ начало интеллектуализмъ въ христіанствѣ. На мѣстѣ первоначальнаго союза братства и свободнаго богослуженія теперь возвышается „учрежденіе“ церкви. Возникло ученіе, будто этому учрежденію Духъ Христовъ вручилъ все, что нужно христіанину, и будто послѣдній во всей религіозной жизни зависитъ отъ церкви. Не подчиняться ей значитъ дѣлаться язычникомъ. Въ области морали въ это время замѣчается развитіе ригоризма и омірщенія.

Однако, подь „чудовищнымъ отягощеніемъ“, паросшимъ на Евангеліи во второмъ вѣкѣ, проф. Гарнакъ видитъ и „зерно“ Христова благовѣстія. Въ актахъ мучениковъ, въ общительныхъ письмахъ, даже въ твореніяхъ христіанскихъ философовъ, напр. Климента александрійскаго, выражается истинно христіанская вѣра, сильное и тонкое нравственное чувство. Если сравнить этого христіанскаго мыслителя съ его современникомъ, христіаниномъ другого направленія, Тертулліаномъ, то легко видѣть, что общее у нихъ обоихъ въ религіи есть то, что они узнали изъ Евангелія, даже—само Евангеліе. Наконецъ, безспорно и то, что наряду съ различными нравственными недостатками въ христіанскомъ обществѣ процвѣтали также и надежда на вѣчную жизнь, преданность Христу, само-

пожертвованіе и нравственная чистота. „Поистинѣ, эта древнекаеолическая церковь еще не заглушила собою Евангелія“— заключаетъ Гарнакъ свое описаніе каеолизаціи христіанства (S. 130—135).

6. Древнекаеолическая единая церковь въ историческомъ ходѣ своего развитія распалась на два великихъ церковныхъ союза, изъ которыхъ каждый имѣлъ свою судьбу и свой особенный обликъ. Впослѣдствіи, на почвѣ римскаго католицизма явилось новое крупное религіозно-церковное образованіе— протестантизмъ. Вниманіе проф. Гарнака останавливается прежде всего на „христіанской религіи въ греческомъ католицизмѣ“. Здѣсь—какъ далѣе и относительно римскаго католицизма и протестантизма, его занимаютъ три вопроса: что совершила эта церковь, чѣмъ она характеризуется, какъ модифицировалось въ ней Евангеліе и какъ оно сохранилось?

Греческій католицизмъ, поиросту—православная греко-восточная церковь, выполнилъ два крупныхъ дѣла. На всемъ обширномъ пространствѣ, какое охватило собою восточное православіе, оно положило конецъ язычеству и политеизму. вмѣстѣ съ тѣмъ восточная церковь сумѣла настолько слиться съ тѣми народами, которыхъ она приняла въ свое лоно, что для нихъ религія и церковь стали національною святынею и защитою (палладіумомъ). „Посмотрите на грековъ, русскихъ, армянъ и проч.,—повсюду вы найдете, что церковь и народность здѣсь неотдѣлимы, и что одинъ элементъ существуетъ только въ другомъ и съ другимъ“ (S. 136). Особенно глубоко, по мнѣнію Гарнака, церковная проповѣдь о Вѣчномъ, о состраданіи и братской любви проникла въ сердце русскаго народа (S. 137).

Приступая къ характеристикѣ греческаго католицизма, А. Гарнакъ признается въ большой трудности отмѣтить главныя черты такого сложнаго явленія. Однако, сознаніе трудности задачи не лишаетъ его обычной у протестантовъ смѣлости заявить, что восточная церковь по ея внѣшнему строенію, съ ея культомъ, обрядами, реликвіями, иконами, священниками, мовахами, таинствами, есть порожденіе язычества. „Она, говоритъ Гарнакъ, является не христіанскимъ созданіемъ съ

греческимъ обликомъ, но греческимъ произведеніемъ съ христіанской оправой. Христіане перваго вѣка также бы вступили въ борьбу съ ней, какъ они боролись противъ культа „Magna Mater и Zeus Soter“ (S. 137—138). Процессъ эллинизациі восточной церкви происходилъ между III—VI вѣками и окончательно завершился въ VIII и IX вѣкахъ. Съ тѣхъ поръ въ греческомъ католицизмѣ царить полный покой, въ немъ не происходитъ никакикъ перемѣнъ, такъ что принявшіе его народы остаются при религіи VI столѣтія.

Ближайшимъ образомъ, характерной чертой для восточной церкви является ея вѣрность преданію. Преданіемъ же, по мнѣнію Гарнака, христіанская церковь считала все, что ей нужно было для приспособленія къ историческимъ обстоятельствамъ. Неукоснительная вѣрность „апостольскому“ преданію естественно соединилась здѣсь съ буквализмомъ и формализмомъ въ ученіи и жизни. Другимъ важнымъ свойствомъ греческаго католицизма была чрезвычайно высокая оцѣнка „ортодоксіи“, правовѣрія. Онъ самымъ точнымъ образомъ выработалъ и формулировалъ свое „православіе“, считаетъ его необходимымъ для спасенія и отлучаетъ отъ церкви всѣхъ иномыслящихъ, еретиковъ. Эту черту восточнаго католицизма Гарнакъ называетъ интеллектуализмомъ (S. 139—141, 142). И традиціонализмъ, и интеллектуализмъ считаются берлинскимъ историкомъ порожденіемъ языческаго духа; но въ содержаніи „ортодоксальнаго ученія“ онъ находитъ двѣ оригинальныя идеи—ученіе о твореніи міра и о богочеловѣчествѣ Спасителя. Первую изъ нихъ нашъ ученый цѣнитъ очень высоко, находя ее вполне соответствующей Христову благовѣстію о Живомъ Богѣ. Въ ученіи о богочеловѣческой природѣ Искупителя и въ связанномъ съ нимъ догматѣ о Пресв. Троицѣ онъ видитъ сущность греко-восточной догматики. Сами же восточные христіане, говоритъ Гарнакъ, полагаютъ здѣсь сущность христіанской религіи и то „новое“, что она принесла міру (S. 143). Исходнымъ пунктомъ въ выработкѣ ученія о богочеловѣчествѣ Искупителя послужила, по мнѣнію берлинскаго историка, идея Христа—Логоса. Однако, носитель Логоса могъ быть мыслимъ обладающимъ лишь полубожеской природой, и идея Логоса—

Христа только въ соединеніи съ особеннымъ представленіемъ о спасеніи могла породить ученіе о богочеловѣчествѣ Іисуса. Въ третьемъ вѣкѣ стало господствующимъ представленіе о спасеніи, какъ избавленія отъ смерти и приобщенія къ жизни Божества. Это представленіе, учить Гарнакъ, имѣло извѣстную точку опоры въ Евангеліи и поддержку въ богословіи ап. Павла, но въ той формѣ, въ какую оно теперь вылилось, оно чуждо и Христу, и Павлу, являясь произведеніемъ греческой мысли. Чисто греческимъ считаетъ Гарнакъ ученіе о смертности человѣка, какъ о злѣ и первопричинѣ всѣхъ золъ, ученіе о спасеніи отъ смерти, какъ „фармакологическомъ процессѣ (божественная природа вливается въ смертную природу и преобразуетъ ее), и отождествленіе вѣчной жизни съ обожествленіемъ. Такъ какъ, по этому представленію о спасеніи, необходимымъ условіемъ послѣдняго считается реальное привнесеніе божественнаго въ человѣческую природу, то оно естественно приводитъ къ мысли о томъ, что Спасителемъ долженъ быть Самъ Богъ, воплотившійся въ человѣкѣ. Въ силу этого, спасающій во Христѣ Логосъ долженъ быть Богомъ, а Самъ Христосъ—Богочеловѣкомъ. Отсюда объясняется та горячность, съ какой велись споры о лицѣ Спасителя, та строгость, съ какой охранялось ученіе объ Его Божествѣ и человѣчествѣ. Если Христосъ не Богочеловѣкъ, то спасеніе не совершено, и человѣчество пребываетъ во власти грѣха и смерти. Такъ разсуждали восточные христіане. Такого рода христологию и сотериологию Гарнакъ считаетъ совершенно чуждыми духу греко-языческой философіи. Въ заслугу имъ нашъ ученый ставитъ то, что они предохранили Евангеліе отъ опасности раствориться въ греческой философіи, отѣнили его абсолютный характеръ, соответствовали греческому представленію о спасеніи, и что самая эта сотериология имѣла для себя нѣкоторое основаніе въ Евангеліи. Тѣневую сторону греко-восточнаго ученія о Христѣ и спасеніи проф. Гарнакъ видитъ въ томъ, что ученіе о спасеніи, какъ обожествленіи смертной природы, стоитъ ниже истинно-христіанскаго (*ist unchristlich*), такъ какъ нравственный элементъ имѣетъ здѣсь, въ лучшемъ случаѣ, при-

кладное значеніе, и что все ученіе о Христѣ не имѣетъ связи съ евангельскимъ Христомъ и даже удаляетъ человѣка отъ Него, замѣняя живой образъ Іисуса вымысленными теоретическими положеніями (S. 144—147).

Кромѣ традиціонализма и интеллектуализма, характернымъ для греко-восточной церкви Гарнакъ считаетъ ритуализмъ. Въ этой церкви, разсуждаетъ протестанскій богословъ, общеніе съ Богомъ совершается посредствомъ культа мистерій, посредствомъ тысячи различныхъ формулъ, знаковъ, изображеній, священнодѣйствій, которыя, въ случаѣ рачительнаго отношенія къ нимъ, будто бы сообщаютъ людямъ божественную благодать (S. 148).

Послѣ такихъ печальныхъ картинъ въ религіозно-церковной жизни христіанскаго Востока, взоръ проф. Гарнака съ нѣкоторой отрадой останавливается на восточномъ монашествѣ, которое, по признанію этого ученаго, въ продолженіе всей исторіи оказывало противодѣйствіе традиціонализму, интеллектуализму и ритуализму греческаго христіанства. Однако, и здѣсь Гарнакъ находитъ темное пятно: „омірщеніе“ все болѣе проникаетъ въ монастырскую жизнь и ослабляетъ ея строгость и духовность (S. 149—150).

Свою характеристику греко-восточнаго христіанства проф. Гарнакъ заканчиваетъ тѣмъ, чѣмъ и началъ ее, т. е. признаніемъ этого христіанства язычествомъ. По его убѣжденію, и традиціонализмъ, и интеллектуализмъ, и ритуализмъ, представляють собой порожденіе античнаго духа. Но подъ этой исторической скорлупой почтенный ученый усматриваетъ въ духовной жизни Востока и жезненное зерно Евангелія. Какъ бы то ни было, но греческая церковь вмѣстѣ съ человѣческими вымыслами всегда проповѣдывала и истинное Евангельское благовѣстіе и эта проповѣдь не осталась мертвой. Вѣра въ Бога, смиреніе, самоотверженіе, милосердіе—вотъ плоды, которые дала эта проповѣдь въ жизни восточныхъ христіанъ, и которые ясно указываютъ, что евангельскій свѣтъ здѣсь еще не потухъ (S. 150—152).

Другая великая христіанская церковь, римско-католическая, оказала міру, по мнѣнію проф. Гарнака, двѣ услуги. Во-пер-

выхъ, она воспитала романо-германскіе народы, и до XIV вѣка была ихъ вождемъ и матерью. Во вторыхъ, эта церковь сохранила въ западной Европѣ идею о самостоятельности религіи и церкви, не смотря на неоднократныя попытки государства къ всемогуществу въ духовной области (S. 153—154).

По основнымъ чертамъ своего облика западный католицизмъ имѣетъ много сходнаго съ католицизмомъ восточнымъ, на что указываетъ уже одинаковость названій. Традиціонализмъ, ортодоксія и ритуализмъ, говоритъ Гарнакъ, играютъ въ первомъ такую роль, какъ и во второмъ. То же надо сказать и о монашествѣ (S. 155). Особенностями римскаго католицизма являются „латинскій элементъ въ смыслѣ римскаго всемірнаго государства (im Sinne des römischen Weltreichs) и августинизмъ (S. 155).

Уже въ началѣ III в. у западныхъ отцовъ возникаетъ мысль о томъ, что спасеніе даруется подъ формою договора, при выполнении опредѣленныхъ условій, какъ будто оно есть „Salus legitima“. Все содержаніе откровенія, какъ Библія, такъ и преданіе считается закономъ, „lex“; мистеріи суть таинства, обязательныя и сообщающія дары благодати; покаянная дисциплина представляется юридически опредѣленнымъ испытаніемъ; сама, наконецъ, церковь разсматривается, какъ правовой институтъ (Rechtsanstalt). Въ пятомъ вѣкѣ западно-римская имперія пала подъ напоромъ варваровъ. Ея сокровища истинной вѣры, культуры, права, спаслись въ римской церкви. „Незамѣтно римская церковь выдвинулась на мѣсто римскаго государства; въ ней фактически продолжало жить это царство“. Несомнѣннымъ фактомъ является та истина, что римская церковь есть Евангеліемъ освященная древняя римская имперія. Она управляетъ народами, ея папы царствуютъ подобно Траяну и Марку Аврелію; на мѣсто Ромула и Рема стали Петръ и Павелъ, на мѣсто проконсуловъ—архіепископы; легионамъ соотвѣтствуютъ толпы священниковъ и монаховъ, императорскимъ чѣлохранителямъ—іезуиты“. Это вовсе не церковь, подобная евангелическимъ общинамъ или національнымъ церквамъ Востока, говоритъ Гарнакъ, это—политическое

построеніе, столь же величественное, какъ міровое государство (ein Weltreich), потому что представляетъ собой продолженіе римской имперіи“. Для римской церкви одинаково важно и проповѣдывать Евангеліе, и проявлять правительственную власть; ея девизъ: „Christus vincit, Christus regnat, Christus triumphat“ имѣетъ и духовный и политическій смыслъ. Обратившись въ земное царство, западная церковь должна была придти къ абсолютной монархіи папы и его непогрѣшимости, такъ какъ непогрѣшимость въ земной теократіи означаетъ собой то же, что означаетъ полный суверенитетъ въ государствѣ. Папа сталъ выше традиціи, ортодоксіи и дисциплины; явилась возможность измѣнять и то, и другое, и третье“. Эта церковь, замѣчаетъ берлинскій историкъ, владѣетъ въ своей организаціи способностью приспособляться къ историческому ходу вещей, какъ ни одна другая: она остается всегда древней (или кажется таковой) и является всегда новой“ (S. 156—160).

Другой характерной особенностью римскаго христіанства является августинизмъ. Благочестіе и богословіе Августина, пишетъ Гарнакъ, представляютъ собою своеобразное возобновленіе павлинкіанскаго опыта и ученія о грѣхахъ и благодати, о виновности и оправданіи, о божественномъ предопредѣленіи и человѣческой несвободѣ. Религіозно-нравственную сущность августинизма Гарнакъ видитъ въ полной и сильной надеждами скорби о грѣхахъ (Getröstetes Sündenelend), и считаетъ ее истинно христіанской. Это настроеніе бл. Августинъ пережилъ въ такой полнотѣ и силѣ и сумѣлъ найти для него такое совершенное выраженіе, что, вотъ уже 1500 лѣтъ, западно-христіанскій міръ находится подъ вліяніемъ его могучаго духа. Такъ явилось въ римскомъ католицизмѣ удивительное сочетаніе противоположностей (complexio oppositorum): церковь ритуала, права, политики, мірскаго господства, и церковь, въ которой живетъ и дѣйствуетъ въ высшей степени индивидуальное, нѣжное, утонченное чувство грѣха и благодати (S. 160—162).

Окончательный приговоръ, произносимый Гарнакомъ надъ римскимъ католицизмомъ, сходенъ съ его отзывомъ о восточ-

номъ православіи. Этотъ ученый долженъ былъ назвать западную церковь порожденіемъ язычества уже въ силу ея сходства съ греческимъ христіанствомъ; но онъ клеймитъ ее этимъ названіемъ еще за то, что она представляетъ собой продолженіе римской имперіи, не имѣющей ничего общаго съ Евангеліемъ и даже противоположной ему (S. 163). Обиліе языческаго наслѣдія въ римскомъ католицизмѣ грозитъ ему внутреннимъ, духовнымъ банкротствомъ (S. 165—166). Впрочемъ, западная церковь въ ея монашествахъ, въ ея религіозныхъ союзахъ, благодаря, прежде всего, августинизму, владѣетъ глубокимъ и жизненнымъ элементомъ. Упованіе на Бога, смиреніе, увѣренность во спасеніи, самоотверженное служеніе людямъ, являются здѣсь плодами истинно Христова благовѣстія, котораго не могла окончательно одолѣть церковность (S. 166).

Въ болѣе привлекательныхъ краскахъ рисуется предъ взорами берлинскаго историка духовно вспоившее его, родное ему, лютеранское христіанство. Гарнакъ разсматриваетъ протестантизмъ въ отношеніи къ ученію о спасеніи,—какъ реформацію, и въ отношеніи къ церкви и ея авторитету,—какъ революцію. Какъ реформація, протестантизмъ привелъ религію къ ней самой, поставивъ во главу угла Евангеліе и соотвѣтствующее ему религіозное переживаніе, свободныя отъ чуждыхъ приадатковъ (S. 168). Религіозно-нравственная сущность лютеранства заключается, по мнѣнію Гарнака, въ твердой вѣрѣ въ Божіе милосердіе (S. 169). Въ связи съ этимъ протестантизмъ преобразовалъ и богосуженіе, сведя его къ слову Божію и молитвѣ (S. 170).

Какъ революція, протестантизмъ возсталъ противъ всей іерархической церковности, противъ всякаго формальнаго, внѣшняго авторитета въ религіи,—будь то авторитетъ соборовъ, іерархіи, церковнаго преданія,—противъ традиціонныхъ порядковъ богослуженія, противъ сакраментаризма, противъ аскетизма, какъ высшей нравственности (S. 173—175).

Ставя все это въ заслугу протестантизму, проф. Гарнакъ не обходитъ молчаніемъ темныхъ сторонъ реформаціоннаго

религіознаго движенія. Печальныя послѣдствія имѣла необходимость, въ силу которой протестантское религіозное общество организовалось въ видѣ государственной церкви (Staatskirche S. 179—180). Протестъ противъ римскаго ученія о спасеніи добрыми дѣлами давалъ поводы къ нравственной распущенности. Въ полномъ устраненіи монашества протестантизмъ также понесъ нѣкоторую утрату (S. 180—181). Наконецъ, не мало худого заключалось въ томъ, что протестантизмъ, не вполнѣ чистый отъ разной шелухи, принужденъ былъ отлиться въ прочныя формы (S. 181—182). Шелухой въ ученіи Лютера проф. Гарнакъ считаетъ ученіе о Пресв. Троицѣ, вочеловѣченіи и вообще догматы, какъ явные—де слѣды интеллектуализма. Этотъ послѣдній выразился еще въ томъ, что и въ лютеранствѣ признакомъ истинной церкви стали считать правое „ученіе“, православіе. Въ связи съ этимъ возникло печальное разграниченіе между теологами, пасторами и мірянами. Не нравится Гарнаку отсутствіе у Лютера полного произвола въ пониманіи Библии, его ученіе объ орудіяхъ благодати, о крещеніи, евхаристіи (S. 183—184). Въ развитіи всѣхъ этихъ темныхъ сторонъ протестантизма проф. Гарнакъ видитъ серьезную опасность „каеолизаціи“ евангельскихъ церквей, т. е. превращенія ихъ въ церкви закона, догмы и церемоній. Въ жизни современной „евангелической церкви“ склонность къ каеолизаціи находитъ себѣ опору въ слабости народнаго религіознаго чувства, въ привязанности слабыхъ душъ къ авторитетамъ, въ государственной политикѣ (S. 185—186). Опасность „каеолизаціи“ протестантизма представляется Гарнаку настолько серьезной, что онъ нарочито предупреждалъ о ней нѣмецкое общество въ своемъ *Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus* (Leipzig. 1896).

Такъ какъ Гарнакъ видитъ въ лютеранствѣ „критическое возстановленіе“ (kritische Reduction) христіанства, то, понято, что, на его взглядъ, Христово благовѣстіе сохраняется здѣсь въ болѣе чистомъ видѣ, чѣмъ гдѣ либо.

Въ заключеніе своихъ чтеній о сущности христіанства почтенный нѣмецкій ученый повторяетъ, что свѣтъ истин-

наго Евангелія не потухъ и въ украшенныхъ снаружи, но обветшавшихъ внутри, храмахъ греческой и римской церкви. А потому приглашаетъ онъ читателя: „смѣлѣй впередъ! глубоко внизу, какъ бы въ подземельѣ, ты еще найдешь алтарь и его освященный, вѣчно горящій свѣтильникъ!“

Руководимые берлинскимъ богословомъ, мы прошли подъ сводами исторіи церкви и видѣли тамъ свѣтъ. Теперь постараемся разобраться въ вынесенныхъ изъ этой экскурсіи впечатлѣніяхъ и подумать о томъ, самый ли источникъ свѣта мы видѣли, или только отблескъ и свѣтъ солнца, которое стояло надъ сводами и не было замѣчено нашимъ путеводителемъ.

К. Григорьевъ.

(Продолженіе будетъ).

ТЕОРИИ ВДОХНОВЕНІЯ И ПРОИСХОЖДЕНІЯ СВ. ПИСАНІЯ НА ЗАПАДѢ ВЪ XVIII И XIX ВѢКАХЪ (ИСТОРИКО-КРИТИЧЕСКІЙ ОЧЕРКЪ).

I.

Общій ходъ развитія рационалистическихъ теорій.

Съ начала XVIII вѣка, во всѣхъ государствахъ западной Европы обнаруживается значительный упадокъ вѣры. Невѣріе смѣло и дерзко начинаетъ поднимать свою голову. Бурный, потокъ скептицизма постепенно растетъ и усиливается, покуда не заливаешь своими грозными волнами и валами почти весь европейскій материкъ.

Этотъ новѣйшій разливъ невѣрія подготовлялся исподоволь необычайнымъ умственнымъ движеніемъ, пробудившимся въ Европѣ со времени крестовыхъ походовъ и съ особою силою проявившимся въ эпоху „Renaissance“, или возрожденія наукъ и искусствъ (XIV—XV вв.). На зарѣ новыхъ временъ, со вступленіемъ человѣчества въ новую фазу своего развитія, въ его религіозномъ сознаніи происходитъ значительный переворотъ. Въ средніе вѣка, подъ гнетомъ безграницаго деспотизма и нетерпимости римскихъ папъ, человѣческая мысль почти бездѣйствовала. Теперь она вдругъ какъ бы проснулась послѣ долгаго сна. Античный міръ, съ его дивными произведеніями науки, искусства и поэзіи, какъ бы вновь воскресаетъ изъ пыли вѣковъ. Мощные геніи классическаго міра: Платонъ и Аристотель дѣлаются идолами умовъ. И вотъ, подъ вліяніемъ крайностей въ увлеченіи классическою красотою языческаго міра, въ Европѣ развивается легкомысленное отношеніе, даже

презрѣніе къ христіанской вѣрѣ, и начинается разрушительная работа скептическаго раціонализма.

Извѣстно, что возрожденіе наукъ въ Италіи совершилось и укрѣпилось отдѣльно и независимо отъ христіанства. Изученіе классиковъ, которымъ наслаждались гуманисты, привело ихъ къ практическому язычеству. Прискорбныя послѣдствія такого образованія были очевидны уже въ эпоху реформаціи. Даже въ городѣ Римѣ священники насмѣхались надъ простосердечною вѣрою народной массы и богохульствовали на алтаряхъ. Самъ папа Левъ X хвалился ученостью и образованіемъ, въ которыхъ собственно не было ничего христіанскаго. А его секретарь, кардиналъ Бембо, настолько пренебрежительно относился къ Библіи, что одному своему другу совѣтовалъ не читать посланій апостола Павла, чтобы не испортить свой стиль, другому же—предлагалъ оставить комментарий на посланіе къ римлянамъ, такъ какъ подобная работа дѣлаетъ человека слишкомъ тяжелымъ и серьезнымъ ¹⁾. Главѣ западнаго христіанства владели въ уста кощунственное сужденіе о св. книгахъ Новаго Завѣта: „Сколько пользы принесла намъ сказка о Христѣ, это всѣмъ достаточно извѣстно“ ²⁾.

Затѣмъ въ XVI вѣкѣ вся Европа пришла въ движеніе подъ вліяніемъ болѣзненнаго религіознаго кризиса, т. е. реформаціи Лютера. Протестантскіе ученые и историки обыкновенно утверждаютъ, что реформація послужила громоотводомъ противъ распространенія невѣрія. Но такъ ли это въ дѣйствительности? Нѣтъ! реформація только на время оживила религіозное чувство народовъ, только временно ступевала натискъ невѣрія противъ вѣры, приковавъ вниманіе западнаго міра къ церковнымъ вопросамъ. Но не успѣлъ еще охладѣть пылъ увлеченія реформаціонными идеями, какъ стало ясно, что протестантизмъ не только не возвратилъ западную Европу къ вселенской истинѣ первохристіанства, но былъ дальнѣйшимъ шагомъ къ удаленію отъ нея. Какія, въ самомъ дѣлѣ, были послѣдствія реформаціи Лютера? Утвержденіе безусловнаго

¹⁾ Bayle. Dictionary. Articulus Bembus.

²⁾ Roscoe. Leo X. II. 388, 488. Срав. Лютардтъ. Апологія христіан. стр. 8. (С.-Петербургъ. 1892).

авторитета каждаго члена церковной общины, отрицаніе живого преданія церкви вселенской, ограниченіе источниковъ вѣры однимъ св. Писаніемъ, совершенный произволь отдѣльныхъ лицъ въ области вѣры и пр. Не очевидно ли, что реформація Лютера въ самомъ существѣ своемъ была скрытымъ раціонализмомъ и рано или поздно должна была разрѣшиться раціонализмомъ открытымъ, какъ логическимъ завершеніемъ раціонализма перваго рода?

Самъ реформаторъ Виттеберга, при своей мистической настроенности, противопоставлялъ внутреннее, полное жизни отношеніе между Богомъ и человѣкомъ внѣшней обрядности католицизма. Въ дѣйствительности, однако, реформація ограничила сношеніе Бога съ человѣкомъ одной только Библией, о которой заботится самъ Богъ и на которой Онъ покоится, какъ бы на нѣкоторомъ безжизненномъ сокровищѣ ¹⁾). Но появившійся въ Англіи и Франціи деизмъ разрушилъ и этотъ послѣдній мостъ между небомъ и землею. Деисты учили, что Богъ—Существо абсолютно-трансцендентное по отношенію къ міру, что Онъ—внѣ и выше міра, отдѣленъ отъ людей непродолимою бездною и бесконечно удаленъ отъ нихъ, такъ что никакого общенія между Богомъ и людьми нѣтъ и быть не можетъ.

Дальнѣйшій подрывъ высшаго значенія Библии, какъ боговдохновеннаго первоисточника Божественнаго Откровенія, совершался постепенно, въ связи съ общимъ ходомъ развитія философіи XVIII вѣка. Такъ называемая философія „просвѣщенія“—хотя, конечно, ложно понятаго—имѣла своимъ естественнымъ послѣдствіемъ то, что появилась особаго рода теология, характерной чертой которой была замѣна *мистическаго* охраненія божественнаго содержанія и сверхъестественнаго происхожденія св. Писанія *раціонально-историческимъ*. Такъ и должно было случиться въ вѣкъ просвѣщенія, которое лишало духъ человѣка свойственной ему мистической глубины и налагало на него свою печать. Но движеніе на этомъ остановиться не могло. Колесо, разъ оно приведено въ движеніе,

1) Formula consens. Canon I. „Wacht und ruht“.

катится дальше. Рано или поздно это движеніе должно было завершиться тѣмъ, что Писаніе было лишено своего сверхъестественнаго содержанія, вслѣдствіе ложнаго перетолкованія тайнъ христіанскаго ученія. Первоначально, конечно, сверхъестественное Откровеніе еще допускалось касательно такихъ истинъ, которыя не выходили изъ круга религіознаго тезиса. Но потомъ стали допускать и въ этой области *умѣренный рационализмъ* теистическаго характера, или такъ называемый формальный супранатурализмъ (*Formalsupranaturalismus*). Этотъ умѣренный рационализмъ образовалъ мостъ къ *натуралистическому* перетолкованію, къ сомнѣнію и даже открытому отрицанію всякаго положительнаго Откровенія, вдохновенія, а боговдохновенности св. Писанія въ особенноти. Здѣсь открывалась прямая дорога къ полному, или *вульгарному рационализму* (*rationalismus vulgaris*). Подъ вліяніемъ англійской, французской, нѣмецкой философіи, рационализмъ постепенно утрачиваетъ свой первоначальный теистическій характеръ. Онъ преобразуется или въ деизмъ вульгарнаго *вольнодумства*, или въ деизмъ *высшаго стиля*, или въ религіозный *критицизмъ*, или, наконецъ, въ *спинозизмъ*, связанный съ теологіей. Въ Германіи въ это время господствовали идеи Землера, Михаелиса, Николаи, Реймаруса, Лессинга, Гердера, Канта, отголосками которыхъ были Рёръ, Вегшейдеръ, Бретшнейдеръ, Павлюсъ и другіе. Такимъ образомъ, мѣсто крайняго супранатурализма старо-протестанской ортодоксіи Герарда, Квеншедта, Калова и др., которые слишкомъ неосторожно ограничивали человѣческое участіе св. писателей въ боговдохновенной работѣ, занялъ столь же неумѣренный натурализмъ.

Старо-протестанскіе ортодоксалы придавали большое значеніе, въ качествѣ доказательства боговдохновенности, такъ называемому свидѣтельству св. Духа (*testimonium Spiritus Sancti*), которое понимали въ смыслѣ внутренняго мистическаго удостовѣренія божественнаго происхожденія Библии. Теперь это доказательство или совсѣмъ отвергалось, или понималось въ другомъ измѣненномъ смыслѣ, какъ чисто естественное подтвержденіе религіозныхъ истинъ для разума и чувства, какъ просто естественное духовное испытаніе ихъ облагораживаю-

щаго и освящающаго вліянія на христіанъ. Именно въ такомъ смыслѣ разсуждалъ, напр. Іоганнъ Давидъ Михаелисъ, профессоръ—оріенталистъ и экзегетъ геттингенскаго университета. „Поскольку“, говоритъ онъ, „я убѣжденъ въ истинѣ Божественнаго Откровенія и поскольку я испытывалъ всѣ возможныя доказательства ея, долженъ признаться, что во всей моей жизни никогда я не находилъ такого свидѣтельства Св. Духа, и даже въ Библии нѣтъ ни одного слова объ этомъ. Уже это глубокое молчаніе Библии должно показать тѣмъ, которые думаютъ, будто они чувствуютъ въ себѣ это внутреннее свидѣтельство, что ихъ чувство возбуждаетъ сомнѣніе. Притомъ же оно даже не достаточно, чтобы отличить каноническія книги отъ апокрифическихъ, такъ какъ и вѣче одни возрожденные христіане не имѣли бы объ этомъ различныя мнѣнія, сравнительно съ другими, тоже возрожденными. Итакъ, что же собственно оно можетъ подтверждать, когда не можетъ употребляться, въ качествѣ доказательства для другихъ. Иной можетъ имѣть такое чувство даже въ отношеніи къ ложной религіи. Коранъ, дѣйствительно, основываетъ на немъ свое мнимобожественное происхожденіе“¹⁾).

Съ теченіемъ времени, однако, когда половинчатый формально-супранатуралистическій раціонализмъ развился въ раціонализмъ вульгарный, было отвергнуто не только мистическое доказательство сверхъестественнаго происхожденія первоисточниковъ Божественнаго Откровенія, но и раціонально-историческое. Раціоналисты отвергли ученіе старой ортодоксіи, что самъ Богъ говоритъ намъ чрезъ слова пророковъ и апостоловъ, что Онъ есть верховный Авторъ св. Писанія. Конечно, не сразу раціоналисты XVIII вѣка осмѣлились напасть на подлинность и боговдохновенность библейскихъ книгъ. Но уже тогда сдѣланы были попытки и притомъ истинно-танта-

1) См. его Dogmatik. § 13. Seit 91—93. Aufl. 2. 1784. Михаелисъ признаетъ сверхъестественное Откровеніе, несомнѣнно, въ формально-супранатуралистическомъ смыслѣ (см. 196—197), точно такъ же, какъ и вдохновеніе Библии въ предметахъ вѣры и правоученія, но пытается оправдать ихъ пѣз историческихъ оснований, особенно изъ общаній св. Духа апостоламъ самимъ Іисусомъ Христомъ (101).

ловы попытки поколебать достовѣрность Библіи, съ помощью историко-критическаго метода, а посредствомъ искусственныхъ объясненій набросить тѣнь сомнѣнія на рассказы св. писателей о чудесныхъ событіяхъ Ветхаго и Новаго Заветъа и въ частности на божественное происхожденіе пророческихъ и апостольскихъ предсказаній.

Что же затѣмъ послѣдовало?—Когда раціонализмъ утратилъ форму умѣреннаго половинчатаго свободомыслія и превратился въ раціонализмъ вульгарный, тогда утрачена была вѣра не только въ божественное происхожденіе (*fides divina*), но и просто въ человѣческую достовѣрность Слова Божія (*fides humana*). Тогда и ученіе о Богѣ, какъ первой и главной Причинѣ происхожденія св. книгъ, въ отличіе отъ св. писателей, какъ причинъ второстепенныхъ, какъ бы перестало существовать для раціоналистовъ. Торжествуя свою побѣду надъ супранатуралистами, раціоналисты отвергли и всѣ доказательства сверхъестественнаго происхожденія св. Писанія, находящіяся въ самыхъ боговдохновенныхъ книгахъ, какъ внутренне-мистическія, такъ и внѣшне-историческія: они были объявлены или какъ совершенно недоказанныя, или какъ недѣйствительныя, или, наконецъ, какъ совершенно невозможныя.

II.

Теорія деистовъ.

Начало къ нападеніямъ на Божественное Откровеніе вообще и боговдохновенность св. Писанія въ частности положено было въ Англій *деистами*, которые мечтали замѣнить богооткровенную христіанскую религію естественною религіею разума. Отличительнымъ признакомъ ученія деистовъ было ограниченіе дѣятельности Бога однимъ твореніемъ міра и отрицаніе возможности живого общенія между Богомъ и человѣкомъ. Логическимъ и естественнымъ выводомъ изъ этого было отрицаніе дѣйствительности и самой возможности Божественнаго Откровенія, боговдохновенности св. Писанія, пророчества и чуда. Появленію такого раціоналистическаго движенія въ Англій способствовали слѣдующія причины: самый ходъ англійской

реформаціи, имѣвшей болѣе политическую, чѣмъ религіозную основу, борьба епископализма и пуританизма, быстрое умноженіе сектъ методистовъ, индепендентовъ, эрастіанцевъ, квакеровъ, баптистовъ и др., наконецъ, самая государственная революція, закончившаяся низверженіемъ Стюартовъ (1688 г.).

Къ числу причинъ, которыя способствовали успѣхамъ деизма въ Англіи и на континентѣ Европы, нужно отнести также *быстрое развитіе естественныхъ наукъ*. Тотъ вѣкъ, въ который былъ открытъ законъ тяготѣнія и стоящій въ связи съ нимъ законъ движенія небесныхъ свѣтилъ, могъ, дѣйстви-тельно, вообразить, что онъ достигъ вершины знанія, съ которой вся древность представлялась ему какъ бы лежащею внизу и погруженною въ глубокій мракъ. Быстрое распростра-неніе знаній, находившееся въ связи съ открытіемъ Америки и удивительными успѣхами астрономіи, разбило и разрушило весьма многія вѣрованія, основанныя на преданіяхъ. Люди думали, что прежніе вѣка столь глубоко погрузились въ ложныя представленія и мнѣнія, что, казалось, ложь была всеобщимъ общечеловѣческимъ явленіемъ. Начали все вновь изслѣ-довать и вновь построить. Люди восхищались первыми глот-ками крѣпкаго напитка изъ чаши знаній. Они называли свое время „вѣкомъ разума и здраваго смысла“, „вѣкомъ опыта и изслѣдованія“. Настало время, когда наука объявила себя способной разрѣшить всѣ вопросы и даже критически оцѣнить все прошлое христіанской вѣры.

Было бы однако несправедливо утверждать только на осно-ваніи того, что возраставшее развитіе естествознанія было причиною распространенія невѣрія, будто вѣра въ Божественное Откровеніе и естествознаніе вообще суть враги между собою, что они не могутъ жить въ искреннемъ мирѣ и согла-сіи. Примѣръ англійскаго естествоиспытателя и астронома *Исаака Ньютона*, возбуждающаго удивленіе сколько своею без-примѣрною скромностью, столько же удивительными откры-тіями, служить лучшимъ опроверженіемъ этой предвзятой мысли. Знаменитый ученый, съ благоговѣніемъ обнажавшій го-лову при одномъ произнесеніи имени Божія, хранилъ глубокую *вѣру въ боговдохновенность св. Писанія*, въ сверхъестественное

происхождение изложеннаго въ немъ Божественнаго Откровенія, въ дѣйствительность библейскихъ чудесъ и пророчествъ. Объ этомъ свидѣтельствуетъ сочиненіе Ньютона, содержащее въ себѣ толкованіе на книгу пророка Даниила и Апокалипсисъ, подъ заглавіемъ: „*Observation upon the profecies of Daniel and the Apocalypse of St. John 1733.*“

На образованіе отрицательныхъ ученій англійскихъ деистовъ о Божественномъ Откровеніи и вдохновеніи оказала значительное вліяніе также сенсуалистическая и матеріалистическая философія Гоббеса и Локка.

Взгляды Гоббеса (1588—1679) на библейское вдохновеніе, довольно, впрочемъ, неопредѣленные, близко стоятъ къ ученію Спинозы и во многихъ частяхъ даже совпадаютъ съ ними. Пророки, по ученію Гоббеса ¹⁾, суть божественные посланники, которые предсказывали будущее, обращались къ народу съ рѣчью во имя Бога, говорили подъ вліяніемъ вдохновенія безсвязно и какъ бы въ безуміи. Они испытывали то, что говорили народу, чрезъ жребій, голоса, сны и ангеловъ ²⁾. Но голоса, равно какъ и всѣ прочія знаменія Божественнаго присутствія, могли ими называться ангеломъ (*angelus dici possunt*), поскольку сны и другія знаменія—сверхъестественныя ³⁾. Чему пророки учили, отличается отъ внушенія естественнаго разума (*dictamen rationis naturalis*), такъ какъ это—положительные законы ⁴⁾. Вдохновеніе, происходящее отъ св. Духа, Гоббесъ опредѣляетъ, какъ божественную благодать и силу, посредствомъ которой Богъ неизвѣстнымъ для насъ способомъ руководитъ душами пророковъ, чтобы принести нравственную пользу ⁵⁾. О способѣ вліянія св. Духа на пророковъ Гоббесъ рассуждаетъ такъ: „Тамъ, гдѣ ап. Петръ сказалъ (2 Петр. 1, 21): „изрекали пророчества св. Божіи люди, будучи движимы Духомъ Святымъ“, подъ Духомъ Святымъ онъ разумѣетъ

¹⁾ Leviathan. Cap. 36 p. 195. 196.

²⁾ Ibidem p. 197.

³⁾ Leviathan. Cap. 36; p. 200: „Sed vox illa, ut et caetera omnia divinae praesentiae signa, angelus dici possunt, quae admodum somnia et caetera signa supernaturalia“.

⁴⁾ Ibidem. Cap. 3. p. 167.

⁵⁾ Cap. 34. pag. 189; cap. 36; p. 194.

голосъ Божій во снѣ или же въ сверхъестественномъ видѣніи¹⁾. Весь авторитетъ пророковъ и св. Писанія основывается на принятіи ихъ народомъ²⁾. Изъ приведенныхъ сужденій Гоббеса можно видѣть, что его ученіе о библейскомъ вдохновеніи столько же неопредѣленно, какъ и самопротиворѣчиво.

Джонъ Локкъ (1632—1704), хотя и не высказывалъ себя явно деистомъ и даже пытался согласовать свои взгляды съ Библией, однако нерѣдко выражалъ отрицательныя сужденія о Божественномъ Откровеніи, содержащемся въ Библии. Такъ какъ Локкъ отвергалъ достовѣрность всякаго знанія, которое не основано на опытѣ, то онъ ограничивалъ область Откровенія только такими знаніями, которыя уже находятся въ духѣ человѣка. То, что видѣлъ ап. Павелъ на третьемъ небѣ, онъ могъ выразить только въ словахъ пророка Исаіи: „не видѣлъ того глазъ, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человѣку“ (1 Кор. 2, 9; Исаія, 64, 4). Сообщение высшихъ истинъ возможно только въ первоначальномъ Откровеніи, но не въ такомъ, которое основано на Преданіи (традиціонномъ)³⁾. А такъ какъ Локкъ ставилъ Откровеніе, основанное на преданіи, ниже разума, то область непосредственнаго Откровенія оказалась крайне ограниченной.

Поэтому послѣдователи философіи Локка: *Лайнозъ*⁴⁾ въ своемъ сочиненіи „О непогрѣшимости человѣческаго разума“ 1725 и особенно *Коллинзъ* въ своемъ „Опытѣ примѣненія разума къ положеніямъ, очевидность которыхъ зависитъ отъ человѣческаго свидѣтельства“⁵⁾, уже прямо обращали идеи Локка противъ христіанства вообще и боговдохновеннаго слова Божія въ частности. Оба эти деиста выступаютъ яркими защитниками того, что разумъ есть единственный и послѣдній критерій истины, а потому отвергли высшій авторитетъ св.

1) Ubi 5. Petrus (2 Pet. 1, 21) sic dixit:.. Spiritu S. inspirati locuti sunt sancti Dei homines, per Spiritum Sanct. intelligit vocem Dei in somnio vel visione supernaturali. См. cap. 34. p. 189; cap. 36. 197, 200.

2) Cap. 40 p. 220; cap. 7, pag. 33; cap. 33. 182.

3) Essay IV, 18. Срав. I. p. 180.

4) Срав. Рождественскій, Христіан. аполог. Т. I. стр. 66. С. Петербургъ. 1893.

5) См. также его сочнн. „О свободномъ мышленіи“ 1714. „Объ основаніяхъ и доказат. христіан. религіи“. 1724.

Писанія. Коллинзъ особенно нападалъ на тѣ мѣста св. Писанія, въ которыхъ содержатся рассказы о чудесахъ, пророчества или догматы, необъяснимые для разума, напр. догматъ о св. Троицѣ ¹⁾).

Дальнѣйшая исторія англійскаго деизма представляетъ жалкую картину грубой борьбы противъ христіанства и Библии. Лишенный научной серьезности нѣмецкихъ рационалистовъ, англійскій деизмъ видѣлъ въ св. писателяхъ, напр. евангелистахъ, только простыхъ обманщиковъ, а въ ихъ трудахъ—простую ложь.

Болѣе ранніе представители деизма, напр. лордъ *Гербертъ Шербери* (1589—1648), высказывали свои отрицательные взгляды на первыхъ порахъ довольно осторожно, даже боязливо. Шербери ограничивалъ область боговдохновеннаго ученія только истинами бытія верховнаго Существа, посмертнаго воздаянія и правилами добродѣтельной жизни. Всѣ прочія истины, хотя и опредѣленно выраженные въ боговдохновенныхъ книгахъ, напр. ученіе о троичности Лицъ въ Богѣ, о наслѣдственности грѣха, объ искупленіи, Шербери исключаетъ изъ ряда богооткровенныхъ. Самое понятіе Шербери объ Откровеніи—чисто субъективное. То Откровеніе, говоритъ онъ, которое принято другими, уже перестаетъ быть Откровеніемъ, а дѣлается Преданіемъ или даже исторіей (*quod tanquam revelatum ab aliis accipitur, non jam revelatio, sed traditio, sive historia habenda est*). Если даже особенное Откровеніе и возбуждаетъ въ комъ-либо вѣру, то какимъ образомъ онъ можетъ сообщить свое убѣжденіе другимъ, если истинъ общеизвѣстныхъ и общепринятыхъ нѣтъ? ²⁾ Однако насколько упорно лордъ Гербертъ Шербери оспаривалъ истины Божественнаго Откровенія и вдохновенія, настолько же настойчиво указывалъ онъ на то, что ему было дано небесное знаменіе, которое послужило ему поводомъ къ изданію книги объ Откровеніи ³⁾).

¹⁾ См. напр. сочнн. Коллинза „Объ истинномъ или буквальномъ смыслѣ такъ называемыхъ пророчествъ. 1726, а также „Discours sur la liberté de penser“ Игнорруя пророчества, Коллинзъ видѣлъ въ св. книгахъ Ветхаго Завета одни типы и аллегоріи.

²⁾ De veritate prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a falso, pag. 284. 1656.

³⁾ Срив. G. Fr. N. Sonntag. Doctrina inspirationis ejusque ratio historia et usus popularis. Heidelbergae. 1810, p. 148.

За Шербери слѣдуетъ *Блонта* (1693): онъ извѣстенъ преимущественно нападеніемъ на боговдохновенные рассказы евангелистовъ о чудесахъ Иисуса Христа. По мнѣнію Блонта, подобные рассказы имѣютъ въ своемъ основаніи ложныя событія. Между чудесами Христа и чудесами Аполлонія Тіанскаго будто бы различія нѣтъ; да чудеса и вообще невозможны, такъ какъ противорѣчатъ разуму. При сужденіи о чудесныхъ разсказахъ, по Блонту, „вождемъ долженъ быть одинъ разумъ“¹⁾.

Джонъ Толандъ (1670—1722) учитъ, что христіанство есть чистая религія одного разума. Въ ней нѣтъ никакихъ тайнъ, которыя превышали бы разумъ. Единственное основаніе всѣхъ человѣческихъ знаній—это разумъ²⁾. Библия, какъ Откровеніе, не потому истинна, что она откровенна, а поскольку согласна съ разумомъ. Кромѣ согласія съ разумомъ, никакихъ другихъ доказательствъ боговдохновенности св. Писанія быть не можетъ. Скажутъ, что само св. Писаніе говоритъ о своей боговдохновенности? Но вѣдь то же дѣлаетъ и Коранъ. Только содержаніе св. Писанія говоритъ о его высокомъ превосходствѣ. Согласіе новозавѣтныхъ разсказовъ съ прообразами и предсказаніями Ветхаго Завѣта имѣетъ значеніе только для іудеевъ. Съ жалкою самоувѣренностію Толандъ объявилъ многіе изъ библейскихъ разсказовъ Ветхаго Завѣта, особенно Пятюнжія, вымысленными. Израильтяне будто бы были вовсе не евреи, а египтяне. Моисей, вѣроятно, былъ жрецомъ или царемъ Египта. Столбъ облачный—это обыкновенный бивачный огонь, подымавшійся на шесть и пр. Взгляды Толанда имѣютъ значеніе въ исторіи деизма въ томъ отношеніи, что представляютъ переходную ступень къ возрѣніямъ послѣдующихъ деистовъ, которые уже не довольствовались простымъ отрицаніемъ сверхъестественнаго элемента въ библейскихъ книгахъ, но и примѣняли къ нимъ мѣрку чистой религіи разума.

Тома Уольстонъ (1669—1731) извѣстенъ своимъ сочиненіемъ „Discourses of the mirades of our Saviour“. 1727. Въ немъ опъ нападаетъ на евангельскія повѣствованія о чудесахъ

¹⁾ См. его переводъ сочиненія Филострата о жизни Аполлонія Тіанскаго, 1680.

²⁾ Christianity not mysterious, Lond. 1702. p. 32. Противъ этого сочиненія въ одномъ 1760 г. было издано не менѣе пятидесяти четырехъ возраженій.

Иисуса Христа, которыя выставляеть, какъ невѣроятныя и невозможныя.

Маттеей Тиндалъ (1656—1733) въ сочиненіи: „Христіанство такъ же древне, какъ міръ“¹⁾ пытался разрушить цѣлое зданіе богооткровенной религіи. Божественное Откровеніе, говорилъ онъ, по самому своему существу—невозможно. Всякая попытка доказать эту возможность не достигаетъ своей цѣли. Христосъ былъ только учителемъ естественной нравственности, и въ христіанствѣ только то истинно, что согласуется съ естественною религіею чистаго разума. Поскольку христіанство содержитъ въ себѣ истины естественнаго религіознаго сознанія, оно врождено человѣку. Свѣтъ природы вполне достаточенъ для религіозной жизни, и ничто другое не можетъ его восполнить или исправить. Слѣдовательно, съ точки зрѣнія Тиндала нѣтъ нужды въ Библии, какъ боговдохновенномъ первоисточникѣ истинной религіи.

Изъ послѣдующихъ деистовъ *Тома Морганъ* (1743) отличается наиболѣе крайними нападками на Библию и фанатическою критикою ветхозавѣтныхъ книгъ²⁾.

Самый плодовитый изъ англійскихъ деистовъ *Тома Чоббъ*³⁾ съ особенною рѣзкостью нападалъ на нравственное ученіе Новаго Завѣта. Въ цѣломъ рядѣ книгъ и брошюръ онъ подрывалъ боговдохновенное достоинство четырехъ каноническихъ евангелій, а на ихъ мѣсто ставилъ свое такъ называемое „евангеліе разума“, содержаніе котораго ограничивалъ только естественною моралью и вѣрою въ загробное воздаяніе.

Графъ *Антоній Шефтсбери* (1671—1713) въ своихъ сочиненіяхъ уже высказываетъ совершенно опредѣленныя сужденія о метафизическомъ отрѣшеніи Бога отъ міра, на которыхъ основывалъ и свое отрицаніе божественнаго откровенія и вдохновенія. Самое образованіе человѣческой мысли, по нему, есть уже актъ вдохновенія, въ какомъ смыслѣ былъ вдохновенъ даже Лютеръ⁴⁾. Онъ нисколько не стѣснялся сравнивать вдохновеніе св. писателей съ поэтическимъ и фанатиче-

1) Christianisme aussi ancien que le monde.

2) См. напр. его сочиненіе „The moral philosopher“. London. 1737.

3) См. Chubb. Religion and Revelation. 1730.

4) Срау. Defensio inspir. div. vat. sacr. Helmest. 1762.

скимъ изступленіемъ ¹⁾. Вдохновеніе и мечтательность, по ученію Шефтсбери, по внѣшнимъ признакамъ не различаются между собою. Единственнымъ масштабомъ для различенія духовъ, отъ Бога ли они или нѣтъ, служитъ нравственное чувство. Чудо не можетъ служить доказательствомъ истинности и божественности Откровенія, такъ какъ и язычники прибѣгали къ защитѣ чуда, а Провидѣніе дало имъ оракулы, какъ несовершенный способъ откровенія ²⁾.

Лордъ *Генри Ст. Джонзъ, Болингброкъ* (1678—1751) изъ всѣхъ деистовъ былъ наиболѣе богато одаренъ природными способностями. Но это не спасло его отъ полного крушенія въ религіозныхъ убѣжденіяхъ. Въ характерѣ Болингброка не было добродѣтелей воздержанія, умѣренности, постоянства, которыя могли бы уравновѣсить его стремительность и избавить отъ капризной тирании страстей. Отношеніе лорда Болингброка къ боговдохновенному слову Божію всецѣло отражаетъ на себѣ непостоянство его личнаго характера. Одно время онъ утверждалъ, что собственно въ Откровеніи нѣтъ никакой нужды, что оно и не сообщено людямъ въ св. Писаніи. Въ дерзкомъ безуміи Болингброкъ забылся до того, что сравнивалъ Библію съ донъ-кихотіадой ³⁾. Впослѣдствіи онъ однако былъ вынужденъ призвать, что Божественное Откровеніе, дѣйствительно, дано и содержится въ евангеліяхъ. Вообще же ученіе о словѣ Божіемъ Болингброка носитъ несомнѣнную окраску сенсуалистическаго скептицизма и составляетъ естественный переходъ къ вольнодумству и безбожію французскихъ энциклопедистовъ.

Нѣтъ нужды подробно опровергать отрицательные взгляды деистовъ на возможность Божественнаго Откровенія и вдохновенія ⁴⁾. Уже нѣкоторые изъ современниковъ называли ихъ

¹⁾ Letter concerning enthusiasm 1708 и еще *Characteristiks*. Т. I.

²⁾ Н. Denzinger. Band II. Vier Bücher von der religiösen Erkenntniss. Würzburg. 1857. 292—293.

³⁾ См. Tabaraud. *Hist. critique du philosophisme anglais*. 2. 8^o. 1806. Срав. P. Dausch. *Die Schriftinspiration*. Gekrönte Preisschrift. Freiburg im Breusgau. 1891. Seit. 123.

⁴⁾ Уже въ XVII—XVIII в.в. было написано немало возраженій противъ напр.: *Korthold*. „De tribus impostoribus magnis liber, Eduardo Herbert Thomae Hobbes: et Benedicto Spinosae oppositus“; P. Browne, „Refutation of Tolands Christia-

жалкими бѣдняками, которые изъ мелкаго честолюбія пытаются недостатокъ знанія и таланта замѣнить вульгарностью грубыхъ сужденій ¹⁾).

1. Деисты выходили изъ той предвзятой мысли, что Откровеніе и вдохновеніе, какъ явленія чудесныя, суть уклоненія отъ порядка, раньше установленнаго Творцомъ, а необходимость такихъ особенныхъ вмѣшательствъ ставили въ связь съ несовершенствомъ творенія. Но такъ какъ изъ рукъ Творца, какъ Существа абсолютно совершеннаго, не можетъ выйти ничего дурного, то не можетъ быть рѣчи о возможности чудесъ вообще и боговдохновенности св. писателей въ частности. Однако всѣ эти разсужденія только тогда были бы убѣдительны, когда богословская наука не признавала бы никакихъ другихъ совершенствъ въ Создателѣ міра, кромѣ совершенствъ, свойственныхъ хорошему механику и химику. Но развѣ Творецъ и Промыслитель міра не имѣетъ еще нравственныхъ свойствъ? развѣ Онъ не можетъ обнаруживать эти свойства такъ же, какъ свою премудрость и могущество? Не есть ли Богъ въ то же время абсолютная Личность, Которой присуща абсолютная свобода? Съ другой стороны, и отношеніе Бога къ тварямъ далеко не можетъ быть приравниваемо отношенію механика и химика къ своимъ произведеніямъ. *Господь Богъ является для своихъ тварей прежде всего въ качествѣ Отца, и эта отеческая благодать и любовь суть столь же существенныя свойства Его, какъ и всемогущество, вѣчность и др.* На какомъ же основаніи деисты ограничиваютъ дѣятельность Божества только областью міротворенія и выключаютъ изъ нея нравственно-религіозную область откровеній и вдохновеній?

2. Сами деисты признаютъ, что въ ихъ взглядахъ есть одна слабая сторона, которая обнаруживаетъ несостоятельность ихъ ученія о Божественномъ Откровеніи и вдохновеніи. Вселенная, говорятъ они, есть совершенное произведеніе разумнаго Творца, и было время, какъ бы давно оно ни было, когда она ва-

nity not mysterious, in 8^o. London. 1696; *James Forster*, Defense of the Usefulness, Truth and Excellency of the christian religion against Tindal in 8^o. London. 1731; *John Conybeare*. Defense of revealed Religion, in answer to Christianity as old the Creation in 8^o. London. 1782 и мн. др.

¹⁾ Ср. Гентеръ. Исторія всеобщей литературы. Томъ I стр. 182.

чала существовать во времени. Избѣжать такого взгляда можно только чрезъ уничтоженіе различія между Безконечнымъ и конечнымъ, какое представляетъ пантеизмъ. Но если Богъ сталъ нѣкогда виновникомъ творенія міра матеріальнаго, то почему же Онъ не можетъ быть *виновникомъ новаго духовно-нравственнаго творенія, которое посредствомъ вдохновенія производится Духомъ Божіимъ?*

3. Утвержденіе деистовъ, будто вдохновеніе невозможно, какъ нарушеніе положенныхъ въ мірѣ заковъ, основывается на предзанятой мысли, будто дѣйствія безконечнаго Существа адекватны тѣмъ немногимъ дѣйствіямъ, которыя подлежатъ нашему ограниченному наблюденію. Но даже, если согласиться, что уклоненіе отъ существующихъ міровыхъ законовъ никогда не было установлено наукою, даже и тогда нельзя не признать слабость такого довода. Вѣдь было бы слишкомъ поспѣшно предполагать, что премудрый Творецъ во всѣхъ своихъ самооткровеніяхъ въ теченіе прошедшей вѣчности, никогда не дѣйствовалъ иначе, какъ въ согласіи съ открытыми наукою законами. Такого рода умозаключеніе похоже на то, какъ одинъ индійскій царь, только на основаніи своего личнаго опыта, считалъ себя вправѣ говорить, что льда не только не существуетъ, но и самое существованіе его невозможно. Ошибка, очевидно, состояла въ томъ, что границы собственнаго опыта царь отождествлялъ съ мѣрою опыта общечеловѣческаго и умозаключалъ, по аналогіи, имѣвшей силу только среди условій, при которыхъ она была составлена. Таковы въ сущности и взгляды деистовъ, берущихъ на себя непосильную задачу заключать на основаніи *слишкомъ ограниченаго опыта* къ тому, что возможно и невозможно для Бога.

4. Такъ какъ въ основѣ деизма собственно былъ положенъ чистый натурализмъ, то крайности его не замедлили обнаружиться. Деисты въ дерзкомъ безуміи старались ниспровергнуть престолъ Бога живаго, Который будто бы совершенно отрекся отъ своихъ правъ въ пользу установленныхъ Имъ Самимъ мертвыхъ законовъ и навсегда заключился въ недостижимыхъ глубинахъ вѣчности. Что же могло быть слѣдствіемъ этого? Если деизмъ, въ силу своего естественнаго развитія, не хотѣлъ превратится въ чистый пантеизмъ, то естественнымъ выводомъ

изъ него былъ безусловный детерминизмъ въ мірѣ природы и исторіи. Но ученіе о Богѣ, чуждомъ какихъ-либо отношеній къ міру и человѣку и ничѣмъ не проявляющемъ себя по сотвореніи міра, легко могло разрѣшиться въ атеизмъ. Такимъ образомъ, англійскій деизмъ былъ только скоропреходящею формою для перехода къ болѣе грубымъ видамъ невѣрія: онъ пролагалъ дорогу для разрушенія вѣры въ Божественное Откровеніе и боговдохновенность Слова Божія въ самыхъ основахъ ихъ.

III.

Теоріи французскихъ вольнодумцевъ.

Англійскій деизмъ объявилъ себя философіей болѣе совершенной и гармонической, словомъ болѣе рациональной, чѣмъ само христіанство. Въ такомъ видѣ онъ жадно и быстро впитывался во Франціи, въ которой въ то время обнаруживается сильная привязанность къ скептицизму, какъ оборотная сторона блестящаго царствованія Людовика XIV-го, диктовавшаго изъ своихъ роскошныхъ дворцовъ религію и литературу всей Европѣ. Вся Франція только и говорила о высшихъ правахъ человѣческаго разума и хорошаго тона, о силѣ и значеніи человѣческаго интеллекта, о преимуществахъ тѣхъ людей, которые стоятъ выше предразсудковъ воспитанія и общества, среди которыхъ они родились. Но особенно невыносимо было то, что представители высшихъ классовъ хвалились собственнымъ невѣріемъ и называли наивнымъ и легковѣрнымъ простой народъ, который не изслѣдуетъ первыя основанія религіи. Такой же религіозный скептицизмъ господствовалъ во Франціи во все время правленія Людовика XV и вообще въ теченіе XVIII вѣка.

Деизмъ Англіи сообщилъ скептицизму Франціи болѣшую силу и новое вдохновеніе. Во французскомъ скептицизмѣ XVIII в. невѣріе проявилось въ самыхъ грубыхъ формахъ. Французскіе энциклопедисты стремились подорвать боговдохновенность Библии, какъ слова Божія, избравъ для этого въ качествѣ средствъ грубый сарказмъ, площадное глумленіе и дерзкую насмѣшку. Для характеристики того, какъ французскіе энциклопедисты относились къ Божественному Открове-

нію и вдохновенію св. Писанія, мы считаемъ достаточнымъ ограничиться изложеніемъ взглядовъ трехъ главныхъ представителей французскаго вольнодумства: Вольтера, Дидро и Руссо.

Вольтеру (1694—1778) было тридцать два года, когда онъ, прибывъ въ Англію, былъ введенъ въ общество деистовъ. Два года раньше его путешествія въ Англію, Коллинзъ обнародовалъ свой трудъ: „Discourse on the Grounds and Reasons of the Christian Religion“. Въ 1727 году появилось посвященное лондонскому епископу сочиненіе Уольстона: „Six Discourses on the Miracles of Christ“. Безъ сомнѣнія, Вольтеръ читалъ эти книги. Но больше всего онъ обязанъ своимъ посвященіемъ въ деизмъ лорду Болингброку, съ которымъ онъ находился въ тѣсной дружбѣ и изъ сочиненій котораго (напр. „Письма объ исторіи“, онъ заимствовалъ большую часть своихъ возраженій противъ Библии ¹⁾). Штраусъ, излагая въ своемъ сочиненіи „Voltaire“ мысли фернейскаго философа о Библии и христіанствѣ, замѣчаетъ, что мысли эти оригинальны только по формѣ выраженія, по содержанію же всецѣло образовались подъ вліяніемъ англійскихъ деистовъ ²⁾. *Лондонъ, такимъ образомъ, сдѣлался Афинами для молодого Вольтера:* здѣсь онъ собралъ обширную ученую жатву. Здѣсь на сочиненіяхъ Локка, Гоббеса, Ньютона, Уольстона, Шефтсбери, Болингброка онъ выработалъ тотъ разносторонній, полный легкой эрудиціи, остро-саркастическій, разрушительный геній, которымъ онъ потомъ господствовалъ надъ общественнымъ мнѣніемъ Европы.

Биографы единогласно обозначаютъ именно путешествіе въ Англію раздѣльною линіею въ карьерѣ Вольтера. Вольтеръ оставилъ Францію поэтомъ, сатирикомъ, вольнодумцемъ; возвратился же открытымъ и рѣшительнымъ врагомъ христіанства. Съ этого времени Вольтеромъ была принята на себя вполне опредѣленная миссія. „Мнѣ надоѣло“, разсуждалъ онъ, „постоянно слышать, что достаточно было двѣнадцати рыбаковъ для основанія христіанства. Я имѣю страстное желаніе доказать, что нуженъ только одинъ человекъ для его разру-

¹⁾ Murray. Voltaire in England. p. 227. 261. 262. 1886.

²⁾ Voltaire. Sechs Vorträge, Leipzig. 1870. Seit. 258—275. О трудахъ Вольтера противъ Библии см. сочин. аббата Ulysse Maynard. Voltaire, sa vie et ses oeuvres. 1867. Т. II. p. 540—546.

шенія". Планъ былъ составленъ; честолюбивая мечта сулила ему славу; по всей Европѣ заговорили о его невѣрїи. Звѣзда Вольтера возшла высоко, хотя свѣтила не оригинальнымъ, а заимствованнымъ свѣтомъ. Самыя блестящія способности Вольтера, какъ писателя, кажется, никогда не служили ему лучше, чѣмъ въ его кощунственныхъ нападкахъ на Библію.

Для Вольтера, какъ главы французскихъ деистовъ, весь міръ былъ только царствомъ неумолимыхъ законовъ необходимости, представленныхъ Творцомъ вездѣ и во всемъ. Съ этой точки зрѣнія, конечно, не могло быть и рѣчи о *живомъ общеніи между Богомъ и людьми вообще, о вдохновеніи св. писателей изъ особенности*. Поэтому, книги св. Писанія какъ Ветхаго, такъ и Новаго Завѣта Вольтеръ не признавалъ *дѣломъ Божественнаго Откровенія*. Излюбленнымъ предметомъ сарказма и насмѣшки Вольтеръ избралъ особенно св. писанія Ветхаго Завѣта ¹⁾. Моисея, напр., онъ называлъ лицомъ мѣстическимъ, а не историческимъ. Пятокнижіе въ его глазахъ имѣло не большое значеніе, чѣмъ сборникъ арабскихъ сказокъ. Всѣ библейскіе рассказы о чудесныхъ событіяхъ Божественнаго домостроительства Вольтеръ почиталъ или *обманомъ*, или *мифомъ*. Въ безумномъ фанатизмѣ своего невѣрїя, Вольтеръ не допускалъ ни малѣйшаго колебанія въ отрицаніи возможности чуда. „Если бы“, говорилъ онъ, „я сталъ въ Парижѣ, на площади Тюильери, а вмѣстѣ со мною десять тысячъ человѣкъ, если бы въ это время предъ нашими глазами совершилось чудо, и никто не сомнѣвался бы въ немъ, то и тогда я охотнѣе счелъ бы свои глаза слѣпыми, а всѣхъ десять тысячъ человѣкъ глупцами, чѣмъ повѣрилъ бы чуду“ ²⁾. Точно также Вольтеръ безусловно отвергалъ всѣ тѣ части ветхозавѣтныхъ книгъ, гдѣ изложены пророчества и предсказанія о будущихъ событіяхъ. „Для божественнаго предвѣдѣнія будущаго“, разсуждаетъ онъ, „недостаетъ предмета, такъ какъ предвидѣнное событіе въ дѣйствительности еще вовсе не существуетъ, а ничто—не можетъ быть предметомъ знанія“ ³⁾.

¹⁾ См. сочиненія Вольтера: Философскій словарь, Толкованіе на Екклесіастъ, Пѣснь Пѣсней и другія книги св. Писанія.

²⁾ S. *Kreyher*. Die mystischen Erscheinungen des Seelenlebens und die biblischen Wunder. Stuttgart. 1880, Seit 10.

³⁾ Справ. Dr. *Basil Gaina*. Theorie der Offenbarung. Czernowitz. 1898. Seit.

Книги Новаго Завѣта Вольтеръ также подвергъ критикѣ. Самая идея евангельскихъ разсказовъ, что Христосъ былъ Богочеловѣкомъ, имъ отвергается. Христосъ былъ для него только галилейскій Сократъ, проповѣдникъ чистой морали, всего меньше мечтавшій объ учрежденіи новой религіи. По ясности и простотѣ духа онъ стоитъ будто бы ниже Конфуція. Повѣствованія же евангелистовъ о чудесахъ Христа не чужды сознательнаго обмана.

Какое имѣли значеніе взгляды Вольтера? Французскій вольнодумецъ собственно не объявлялъ ученію о Божественномъ Откровеніи и вдохновеніи какую-либо серьезную войну. По своему легкомыслію, онъ хотѣлъ повредить ему только сарказмомъ и насмѣшкою. Въ его возраженіяхъ противъ Библіи не было тонкаго анализа и кропотливаго изслѣдованія нѣмецкихъ раціоналистовъ. Вольтеръ былъ силенъ не идеями, которыхъ у него было немного, а способомъ нападенія на св. книги, ѣдкою ироніей, эффектною эпиграммою и циническою насмѣшкою. Нѣкоторое время онъ, дѣйствительно, могъ думать, что его честолюбіе удовлетворено, что достаточно одного человѣка, чтобы разрушить христіанство, распространенное и утвержденное по всему міру двѣнадцатью рыбаками. Но теперь отъ всѣхъ возраженій Вольтера противъ Библіи почти ничего не осталось. Ренанъ одинъ изъ первыхъ объявилъ ихъ совершенно ничтожными.

Дени Дидро (1713—1784), основатель знаменитой „Энциклопедіи“ и авторъ множества философско-эстетическихъ трактатовъ, въ своихъ отношеніяхъ къ Божественному Откровенію и вдохновенію колеблется между теизмомъ и пантеизмомъ. Такъ въ своемъ сочиненіи „Principes de la philosophie morale ou essai sur le merite et la vertu“ (1745) онъ высказываетъ свою вѣру въ Божественное Откровеніе, изложенное въ боговдохновенныхъ книгахъ Св. Писанія. Но въ позднѣйшихъ сочиненіяхъ, а именно: „Pensées philosophiques, á la Haye“, „Pensées sur l'interpretation de la nature“, „Promenade d'un

222. Вообще Вольтеръ отвергалъ сверхъестественный элементъ въ библейскихъ разсказахъ и объяснялъ всѣ упоминаемыя въ нихъ событія естественными причинами. Такъ, несмотря на то, что онъ отрицалъ существованіе ископаемыхъ, онъ вынужденъ былъ признать фактъ всемірнаго потопа, но за то объявилъ, что это просто „игра природы“. См. Principles of Geology. Edit. 8. p. 56. Lyell.

sceptique“ и др. Дидро явно склоняется къ пантеизму и превращается въ фанатическаго врага христіанскихъ понятій о Божественномъ Откровеніи и вдохновеніи. Въ трактатѣ „О достаточности естественной религіи“ Дидро даже пытается доказать, что Библія собственно не сообщаетъ людямъ ничего новаго, а только то, чему ихъ учить естественный нравственный законъ. „Законъ Откровенія“, говоритъ онъ, „не заключаетъ въ себѣ никакихъ нравственныхъ правилъ, которыя не были бы предписаны и не исполнялись бы на практикѣ подъ вліяніемъ законовъ природы и, стало быть, онъ не научаетъ насъ ничему новому касательно нравственности. Законъ Откровенія не познакомилъ насъ ни съ какими новыми истинами, такъ какъ истина есть ни что иное, какъ опредѣленіе какого-либо предмета, выражающее такія идеи, которыя мнѣ понятны и связь между которыми также понятна. Но откровенная религія не дала намъ такихъ опредѣленій. Все, что она прибавила къ естественнымъ законамъ, заключается въ пяти—шести положеніяхъ, которыя для меня такъ же мало понятны, какъ если бы они были выражены на древнемъ карфагенскомъ нарѣчій, потому что мнѣ вовсе не понятны ни идеи, выраженные этими положеніями, ни взаимная связь этихъ идей между собою“ ¹⁾.

Такая же непослѣдовательность во взглядахъ на Библію и ея вдохновеніе замѣтна и у *Жанз Жака Руссо* (1712—1778), третьяго знаменитаго писателя Франціи въ XVIII в. Если онъ прямо и совершенно не отвергалъ боговдохновенность Св. Писанія, то зато не допуская ея въ отношеніи къ отдѣльнымъ словамъ и выраженіямъ. „Многое, говоритъ Руссо, было извѣстно писателямъ естественнымъ образомъ; многое было ложно“. А что именно вдохновлено и какъ вдохновлено, этого онъ не знаетъ, потому что истина перемѣшана въ Библіи съ ложью ²⁾.

Д. С. Леонардовъ.

(Проложеніе будетъ).

¹⁾ См. трактатъ „О достаточности естественной религіи § 5.

²⁾ *Introduct. Tom. 3 p. III. Справ. G. Fr. N. Sonntag. Doctrina inspirationis ejusque ratio, historia... Heidelberge, 1810 p. 148.* Само собою разумѣется, что Руссо отвергалъ библейскіе рассказы о чудесныхъ событіяхъ, какъ противорѣчившіе ученію деистовъ. (См. *Emile. Liv. 4. Oeuv. Paris. 1819. T. VII, p. 205 справ. Lettres écrites sur la montagne. Part. I. lettre. T. IX. 245. 247.*)

Завѣтныя думы служителя Церкви въ виду предстоящей реформы средней школы.

Прот. І. И. Соловьева. Москва 1902 г. 1—57 стр. Цѣна 30 к., съ перес. 35 к.

(БИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ ЗАМѢТКА).

Какъ извѣстно, съ наступающаго академическаго года теченіе русской школьной жизни должно принять новое,—болѣе правильное направленіе. Для рѣшенія этого вопроса, по волѣ Государя Императора, собраны въ Петербургѣ наиболѣе извѣстные и опытные педагоги. По требованію Высочайшей воли, прежняя школа, скопированная съ готоваго западнаго образца, поставившая на главу угла дѣло обученія, должна уступить мѣсто такой, которая на первомъ планѣ ставитъ воспитаніе „въ духѣ вѣры, преданности Престолу и Отечеству и уваженія къ семьѣ“. Въ то же время въ нашей журнальной и газетной литературѣ возникъ живой обмѣнъ мыслями со стороны лицъ, такъ или иначе заинтересованныхъ реформой. Послышались голоса либеральныя и консервативныя, но мало былъ слышенъ, по крайней мѣрѣ въ печати, авторитетный голосъ православныхъ русскихъ пастырей. Тѣмъ съ живѣйшимъ интересомъ мы встрѣтили брошюру, заглавіе которой приведено нами въ началѣ этой замѣтки. Брошюра принадлежитъ безспорно извѣстному ученому богослову и въ то же время пастырю церкви—о. протоіерею І. И. Соловьеву. Считаемо пріятнымъ долгомъ познакомить читателей нашего журнала съ содержаніемъ этой брошюры.

Разсуждая о реформѣ средней школы, уважаемый о. прот о-

іерей прежде всего высказываетъ свое убѣжденіе, что „предстоящая реформа средняго образованія въ Россіи должна состоять не въ созданіи единой школы—классической ли, или реальной, а въ упорядоченіи и благоустроеніи той и другой. Вопросъ, слѣдовательно, въ томъ, въ чемъ должно состоять это благоустройство того и другого образованія“. Признавая, что оба названные рода образованія должны быть въ гармоническомъ единеніи между собою и вести къ одной конечной цѣли, почтенный авторъ выясняетъ, что этой цѣлью должно быть главнымъ образомъ не физическое, а *духовное* развитіе молодого поколѣнія. Въ чемъ же должно состоять это послѣднее развитіе?—Авторъ убѣжденъ, что сущность этого состоитъ въ равномерномъ развитіи ума, сердца и воли человѣка. Основной недостатокъ современнаго образованія, по его мнѣнію, коренится въ томъ, что подъ нимъ, независимо отъ физическаго развитія, разумѣется забота только объ умѣ молодого поколѣнія, безъ соотвѣтствующаго развитія его воли и сердца. Противодѣйствіемъ этому нежелательному явленію могутъ служить: устройство пансіоновъ при учебныхъ заведеніяхъ и затѣмъ—самый строй жизни въ этихъ заведеніяхъ. Послѣднюю мысль авторъ особенно подробно развиваетъ и обосновываетъ. Но предварительно онъ останавливается на вопросѣ объ обученіи и утверждаетъ, что оно должно быть воспитательнымъ; а это будетъ возможнымъ только въ томъ случаѣ, когда оно будетъ находиться въ рукахъ хорошихъ преподавателей, когда каждый изъ нихъ „будетъ имѣть въ виду воспитательныя задачи въ духѣ православной вѣры“ (стр. 11). И прежде всего эти задачи долженъ имѣть въ виду, конечно, преподаватель Закона Божія. Авторъ смотритъ на Законъ Божій, какъ на главный предметъ обученія. Отсюда онъ заключаетъ о неосновательности мнѣній тѣхъ, которые полагаютъ, что нужно уроки по Закону Божію выдѣлить изъ ряда многихъ другихъ, не ставить балловъ, не наказывать за незнаніе уроковъ, не употреблять учебниковъ и вообще замѣнить уроки Закона Божія „назидательными отеческими бесѣдами законоучителя съ учениками безъ всякой строго опредѣленной программы и даже системы“ (стр. 21). Не соглашаясь съ подобными мнѣніями,

почтенный авторъ, говорить: „не въ увеличеніи числа уроковъ усматриваемъ мы важнѣйшее средство къ улучшенію религіозно-нравственнаго образованія, именно какъ предмета обученія; ибо думаемъ, что дѣло все-таки не въ количествѣ уроковъ, а въ качествѣ ихъ“ (стр. 22). Затѣмъ, онъ указываетъ на „несистематичность“ распредѣленія по классамъ настоящаго состава учебнаго курса Закона Божія въ среднихъ школахъ и предлагаетъ не мало очень цѣнныхъ указаній для надлежащей постановки преподаванія Закона Божія. Вообще же онъ признаетъ необходимымъ: живое знакомство учениковъ съ Библией, возможно полное знаніе Ветхаго Завета; онъ требуетъ, чтобы „священная исторія Новаго Завета была проходима неотмѣнно съ Евангеліемъ въ рукахъ“ и важнѣйшія бесѣды Господа заучивались наизусть, краткія исagogическія свѣдѣнія о Библии, какія предлагаются въ катихизисѣ, должны быть распространены и систематизированы, классное чтеніе избранныхъ мѣстъ Библии должно быть упорядочено и расширено (стр. 31). При этомъ о. протоіерей замѣчаетъ, что полную отвѣтственность за духовно-нравственную неблаговоспитанность молодыхъ людей нельзя возлагать только на законоучителей вѣры. Различая научное изученіе предметовъ отъ школьнаго, онъ полагаетъ, что и преподаватели другихъ предметовъ, на примѣръ, словесности, гражданской исторіи, естествовѣдѣнія, классическихъ языковъ и пр., могутъ и должны сообщать юношамъ православно-христіанское міропониманіе и излагать дѣло такъ, чтобы воспитанники понимали извѣстныя событія въ свѣтѣ вѣры (стр. 14 и сл.). Но „конечно, прибавляетъ о. протоіерей, о такихъ благотворныхъ результатахъ введенія воспитательнаго въ религіозно-нравственномъ отношеніи элемента въ образовательные курсы средней свѣтской школы можетъ быть рѣчь только при искренно усердномъ и благоразумномъ отношеніи къ дѣлу со стороны самихъ наставниковъ“ (стр. 19). Большое значеніе въ дѣлѣ воспитанія и обученія имѣютъ и школьныя бібліотеки. Надлежащій подборъ книгъ вообще, непремѣнная выписка въ бібліотеки тѣхъ изъ книгъ, которыя одобрены Ученымъ Комитетомъ Министерства Просвѣщенія въ частности, должны быть несомнѣн-

нымъ противовѣсомъ „грязной и вызывающей беллетристикѣ послѣдняго времени“. Дѣло же начальниковъ и наставниковъ возможно чаще напоминать своимъ питомцамъ объ этомъ противоядіи (стр. 20). Благодаря перечисленнымъ мѣрамъ можетъ быть поднятъ уровень религіозно-нравственнаго образованія. Именно этими мѣрами будетъ достигнуто прежде всего то, что не будетъ противорѣчія между сообщаемымъ на урокахъ Закона Божія и на урокахъ по другимъ предметамъ, противорѣчія, которое встрѣчается иногда теперь (стр. 32), а затѣмъ самое знаніе вѣры Христовой будетъ твердымъ и обстоятельнымъ.

Далѣе почтенный авторъ переходитъ къ строю жизни среднихъ учебныхъ заведеній.—Сказавъ о томъ, что истина Христова, не смотря на ея величіе, не въ силахъ одна возродить духовно человѣка, онъ доказываетъ затѣмъ, что въ дѣлѣ духовнаго первоспитанія человѣка, кромѣ учительства, необходима еще нарочитая божественная сила. „Самый чистый свѣтъ ученія Христова, куда бы ни проникалъ онъ, и въ какомъ бы чистомъ видѣ ни являлъ людямъ все видимое и невидимое, безъ благодати Духа Святаго, пребывающей въ Церкви, онъ безсиленъ духовно возродить не только видимое—міръ весь и тѣло человѣка, а и душу его—просвѣтить ея разумъ, очистить сердце и укрѣпить волю. Вотъ почему, продолжаетъ о. протоіерей, въ истинно-христіанской школѣ весь учебно-воспитательный строй ея жизни должно не только согласовать съ ученіемъ христіанской Церкви, а и ставить его подъ покровъ и руководство св. Церкви, подчиняясь ея уставамъ, какъ материнскимъ завѣтамъ и ограждаясь благодатными священнодѣйствіями Церкви, какъ нерушимой стѣной“ (стр. 36). Наиболѣе вѣрнымъ выраженіемъ истинно-русскаго пониманія значенія православной Церкви въ школѣ могутъ служить въ настоящее время народныя, церковно-приходскія школы. Авторъ желаетъ, чтобы это воспитательное значеніе церкви нашло полное выраженіе во всѣхъ нашихъ учебныхъ заведеніяхъ. Но приложимъ-ли подобный церковный строй къ нашимъ среднимъ и высшимъ свѣтскимъ учебнымъ заведеніямъ? Положительный отвѣтъ на этотъ вопросъ авторъ доказываетъ

ссылками не только на наши духовно-учебныя заведенія, но и на школы Англїи, гдѣ обученіе „ведется подѣ непосредственнымъ и постояннымъ воздѣйствіемъ Церкви, которая является главнымъ руководительнымъ началомъ во всемъ строѣ учебно-воспитательной жизни школы“ (стр. 38). Отсюда онъ заключаетъ, что существующій у насъ контроль высшаго духовнаго начальства надъ образованіемъ въ свѣтскихъ учебныхъ заведеніяхъ не можетъ быть признанъ достаточнымъ. Конечно, присутствіе, напр., епархіальныхъ архіереевъ на экзаменахъ имѣетъ нравственное значеніе для воспитанниковъ, но одного этого недостаточно.—„Смѣло говоримъ, утверждаетъ о. протоіерей, что если бы наши святители находили возможнымъ являться не на экзамены только въ выпускныхъ классахъ заведенія, а и на уроки, и не по Закону только Божію, а и по другимъ предметамъ и даже въ внѣурочное время въ тѣ учебныя заведенія, разумѣется, гдѣ есть пансіоны, и провѣрять вообще постановку религіозно-нравственнаго состоянія школы, то дѣло это сразу и существенно измѣнилось бы къ лучшему“ (стр. 40). Отсюда же о. протоіерей заключаетъ, что если бы духовное начальство имѣло голосъ при избраніи начальниковъ и воспитателей свѣтскихъ учебныхъ заведеній подвѣдомыхъ ему епархій со стороны ихъ религіозно-нравственной благонадежности—уровень религіозно-нравственнаго воспитанія несомнѣнно поднялся бы.—Подѣ воскресные дни не стали бы въ такомъ случаѣ устраивать литературно-музыкальныхъ вечеровъ, не потребовали бы и отъ о.о. законоучителей сокращенія службы церковной (стр. 42)... Говоря, далѣе, о важномъ значеніи православныхъ храмовъ и совершаемыхъ въ нихъ богослуженій, о. протоіерей высказываетъ желаніе, чтобы при учебныхъ заведеніяхъ непременно устраивались домовныя церкви, предлагаетъ нѣсколько практическихъ указаній наиболѣе дешеваго ихъ устройства и опровергаетъ различныя возраженія противъ уставно-церковнаго строя внутренней жизни свѣтскихъ учебныхъ заведеній (стр. 47—50). Свою рѣчь о введеніи церковной уставности въ строй жизни нашихъ учебныхъ заведеній о. протоіерей заканчиваетъ такими словами: „начальникъ школы знакомый съ этой уставностію не книжно только, а и

опытно и идущій рука объ руку въ дѣлѣ воспитанія съ преданнымъ своему дѣлу законоучителемъ всегда не только найдеть, гдѣ, когда и въ чемъ должна быть проявлена эта церковность въ школьной жизни, а и сумѣеть примѣнить ее безъ малѣйшаго ущерба образовательнымъ въ собственномъ смыслѣ слова задачамъ школы“ (стр. 55).

Не думаемъ, чтобы всѣ подобные выводы и частныя мнѣнія уважаемаго о. протоіерея встрѣтили полное сочувствіе среди современныхъ намъ педагоговъ. Тѣмъ не менѣе брошюра его должна быть признана авторитетнымъ и сильнымъ голосомъ образованнаго пастыря русской церкви. Написанная популярнымъ языкомъ, проникнутая живымъ чувствомъ благожеланія соотечественникамъ, она во многомъ вѣрно указываетъ тѣ условія, при которыхъ русская школа будетъ выпускать людей истинно-русскихъ, честныхъ, добросовѣстныхъ работниковъ на пользу родины и современнаго общества, и должна несомнѣнно обратить вниманіе на себя всѣхъ, такъ или иначе заинтересованныхъ предстоящей реформой средней школы.

Нельзя не пожелать, поэтому, настоящему изданію широкаго распространенія въ педагогическомъ мірѣ.

Л. Багрецовъ.

УЧЕНІЕ ПЛОТИНА О ПРЕКРАСНОМЪ.

(Окончаніе *).

Остановившись недолго на мірѣ тѣлесной красоты, философъ снѣшить далѣе перейти къ иной области прекраснаго, къ міру мысленныхъ объектовъ, отвлеченному, въ сферу умопостигаемыхъ сущностей, къ красотѣ болѣе достойной созерцанія разумнаго существа.

— „Оставимъ, однако, говоритъ Плотинъ, чувства въ ихъ низшихъ сферахъ и возвысимся до созерцанія красоты высшаго порядка, не воспринимаемой чувствами, но видимой и отмѣчаемой душою, безъ помощи органовъ. Если кто хочетъ наслаждаться тѣлесною красою, то пусть не стремится къ ней, пусть онъ бѣжитъ отъ нея, зная, что она есть только образъ, призракъ красоты Высшаго. Тотъ, кто будетъ преслѣдовать тѣлесные призраки, принимая ихъ за дѣйствительность, будетъ обладать только образомъ, столь же переходящимъ, какъ отраженная форма, движущаяся въ водѣ. Онъ будетъ подобенъ тому безумцу, который, желая схватить этотъ образъ, самъ исчезаетъ, увлекаемый потокомъ; тотъ, кто захотѣлъ бы обнять тѣлесную красоту, не отрываясь отъ нея, низвергаетъ не свое тѣло, а свою душу въ мрачную бездну, отъ которой разумъ приходитъ въ ужасъ; онъ осуждаетъ себя на полную слѣпоту и увидитъ на этомъ свѣтѣ, какъ въ аду, только лживыя тѣни“...

Что можно прибавить къ этимъ столь возвышеннымъ словамъ философа? Истинное вдохновеніе, какое-то какъ бы предчувствованіе Истины, заставляло послѣдняго, борца древне-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1903 г. № 2.

языческой философской мысли высказывать эти удивительныя, чуждыя, казалось бы, для всей окружающей обстановки, мысли.

Признавъ нѣкоторую долю красоты и за матеріальнымъ міромъ, Плотинъ приглашаетъ человѣка слѣдовать дальше, въ сферу безусловной красоты, въ „святилище“ духовной незримой тѣлесными очами красоты. Земная красота есть таковая не *per se*, а только съ помощью высшей. Какъ въ зеркалѣ мы видимъ не самый объектъ, а лишь его отраженіе, такъ и въ земной красотѣ мы видимъ отраженные лучи безплотной истинной красоты.

Но какъ же мы можемъ видѣть ее? Какими путями возможно созерцать эту непримѣсную чистую красоту? Что наконецъ представляетъ изъ себя эта сфера прекраснаго высшаго порядка?

И на первый, и на второй вопросъ философъ даетъ такую отвѣтъ:

При созерцаніи матеріальныхъ объектовъ мы, по словамъ Плотина, пользуемся воспріятіемъ образовъ и впечатлѣній для сужденія о нихъ, сравнивая при этомъ идею предмета съ самимъ предметомъ. При созерцаніи же высшей красоты душа *непосредственно* обращается къ міру идей, созерцая ихъ не съ помощью органовъ чувствъ, какъ въ первомъ случаѣ, но высшей своей силою, внутреннимъ окомъ, тою стороною, которая соприкасается съ мысленнымъ идеальнымъ міромъ.

— „Совершенно такъ же, говоритъ философъ, какъ намъ было бы невозможно говорить о чувственной красотѣ, если бы никогда не видали ее и не признавали за красоту, если бы мы были подобны людямъ, слѣпымъ отъ рожденія, мы не были бы въ состояніи ничего знать о красотѣ искусства, науки и другихъ вещей того же рода, если бы мы уже раньше не обладали этого рода красотою“.

Такимъ образомъ, вынесенная напей душою изъ міра идей, къ которому нѣкогда она принадлежала, до соединенія съ тѣломъ, впечатлѣнія, вызываемыя теперь внутреннимъ духовнымъ зрѣніемъ, проясняются, дѣлаются способными къ созерцанію, являя образы далекаго чуднаго прошлаго. Здѣсь только эти воспоминанія вызываются не матеріальными объектами, какъ

это бываетъ въ мірѣ реальностей, а отвлеченными объектами: поступокъ нравственнаго человѣка вызываетъ въ душѣ идею добродѣтели, подвигъ любви—идею, самый принципъ любви и т. д. Позже, пройдя извѣстный путь нравственнаго совершенствованія, душа можетъ и безъ подобныхъ поводовъ, а непосредственно, такъ сказать, по собственной инициативѣ, вызывать и созерцать всю сферу идей, область, болѣе совершенную, чѣмъ земное, и восхищаться этими умопостигаемыми сущностями.

— „Красоту указаннаго выше рода слѣдуетъ созерцать при посредствѣ той способности, которою обладаютъ наши души; тогда при видѣ такой красоты мы испытываемъ болѣе удовольствія, удивленія и восторга, чѣмъ при видѣ чувственной красоты, потому что мы воспринимаемъ истинную красоту (*πρότερον καλλόν*—перво-красоту). При созерцаніи прекраснаго мы испытываемъ удивленіе, сладкій восторгъ, желаніе, любовь, увлеченіе, смѣшанное съ наслажденіемъ. Таковы чувства, которыя должна испытывать и дѣйствительно испытываетъ почти всякая душа, но въ особенности душа любящая; такимъ же образомъ въ присутствіи прекраснаго тѣла не всѣ люди одинаково бываютъ взволнованы, хотя и всѣ его видятъ; наиболѣе живо чувствуютъ его красоту тѣ, которыхъ мы называемъ „влюбленными“.

Наслажденіе первокрасотою, слѣдовательно, доступно не всякому. Для этого надо быть чловѣкомъ добрымъ, нравственно чистымъ, съ любящимъ открытымъ сердцемъ. Здѣсь снова мы получаемъ доказательство сліянія эстетическихъ принциповъ съ этическими.

„Но что испытываютъ тѣ люди, которые влюблены въ красоту безтѣлесную? Что чувствуете вы, говоритъ философъ, при видѣ благородныхъ дѣйствій, добрыхъ нравовъ, привычекъ, умеренности и вообще при видѣ добродѣтельныхъ дѣйствій и чувствъ, при видѣ того, что составляетъ красоту души? Что чувствуете вы при созерцаніи вашей духовной красоты? Отчего вы желаете тогда соединиться съ самимъ собою, сосредоточиться, отдѣляя самого себя отъ вашего тѣла? Именно это и испытываетъ истинно любящій. Каковъ же объектъ, вызывающій такія эмоціи? Это не фигура, не цвѣтъ, не величина,—

это невидимая душа, обладающая невидимою мудростью, душа, въ которой сіяетъ блескъ всѣхъ добродѣтелей; когда мы открываемъ въ себѣ или созерцаемъ въ другихъ величіе характера, справедливость сердца, чистую умѣренность, храбрость съ величественною фігурою, достоинство и стыдливость, съ твердыми и непоколебимыми и спокойными движеніями и въ особенности богоподобный и блестящій яркимъ свѣтомъ разумъ, когда мы чувствуемъ удивленіе и любовь къ этимъ объектамъ, то по какой причинѣ мы называемъ ихъ прекрасными? Они существуютъ, они проявляютъ себя, и тотъ, кто видитъ ихъ, не можетъ не сказать, что они реальныя существа“.

Итакъ, вторымъ видомъ прекраснаго является нравственное начало, нравственный принципъ. Какъ и полагается для языческаго писателя—идеалиста, центръ тяжести въ приведенномъ выше ученіи лежитъ не въ дѣятельномъ нравственномъ началѣ, а въ самой идеѣ нравственности, добродѣтели. Христіанинъ, разумѣется, долженъ былъ бы восхищаться, видя подвиги любви дѣятельной, видя проявленіе *вовнѣ* добродѣтели, такъ сказать, практическое осуществленіе, самую реализацію ея, древній же філософъ приходитъ въ восторгъ при мысли объ одной лишь *чистой идеѣ* любви, о самомъ принципѣ ея и первая лишь помогаетъ понять, всесторонне обнять вторую. Такимъ образомъ, „невидимая душа, одаренная всѣми добродѣтелями“, т. е., самая идея добродѣтели является слѣдующимъ видомъ прекраснаго послѣ красоты чувственнаго міра. Переходную ступень между ними составляетъ душевная дѣятельность человѣка: безкорыстіе, мужество и проч. Онѣ вызываютъ у лица, наблюдающаго проявленіе у другого этихъ добродѣтелей, самыя идеи, прообразы ихъ.

Итакъ мы скажемъ, что слѣдующая за чувственною красотою ступень прекраснаго будетъ дѣятельность добраго нравственнаго человѣка, вызывающая въ умѣ его ближняго идеи добродѣтели. Дѣйствительно же истинно высшую область прекраснаго составляютъ самыя эти идеи, уже внѣ связи съ ихъ практическимъ осуществленіемъ въ реальномъ мірѣ, которыя (идеи) наша душа можетъ созерцать послѣ долгаго искуса, продолжительныхъ упражненій, соединенныхъ съ чистыми по-

мыслими и добрымъ сердцемъ, непосредственно, вызывая ихъ съ помощью лишь однихъ своихъ собственныхъ усилій, своими средствами.

Возведеніе самого правственнаго принципа въ сущность прекраснаго, не говоря уже о томъ, что оно вполне гармонировало съ общимъ ученіемъ Плотина и вполне вытекало изъ системы мірозданія и міропорядка, въ данномъ случаѣ было необходимо, какъ связывающее звено въ цѣпи прекраснаго, для того, чтобы перейти къ слѣдующей ступени красоты: къ высшему началу ея, къ самому верховному благу. Только здѣсь происходитъ отождествленіе красоты и перваго начала и только здѣсь душа успокаивается въ своихъ порывахъ къ прекрасному. Только безконечное можетъ удовлетворить ее и только здѣсь она склоняется передъ престоломъ вѣчно прекраснаго, передъ источникомъ всякой красоты. Изъ безконечнаго происходятъ всѣ ея формы, которыя душа послѣдовательно созерцала, восходя отъ чувственнаго міра, черезъ цѣпь идей къ верховному началу.

Что же, однако, заставляетъ нашу душу переходить отъ одной сферы прекраснаго къ другой? Гдѣ тѣ стимулы, которыя побуждаютъ ее такъ страстно искать красоты, томиться, жаждать ее? Она не успокаивается, даже достигнувъ царства идей, не склоняется и передъ чистымъ разумомъ, все безпокойно ища высшаго! Таковымъ стимуломъ служить заложенная въ душу потребность въ совершенной любви, что можетъ дать еще болѣе высшее начало, чѣмъ разумъ,—одно лишь верховное благо.

— „Душа, учитъ Плотинъ, не подвергаясь вліянію добра, не чувствуетъ никакого увлеченія красотой разума (т. е. міромъ идей) ¹⁾, ибо эта красота мертва, до тѣхъ поръ пока она не освящена добромъ. Но лишь только она воспринимаетъ нѣжную теплоту добра, она получаетъ силу, пробуждается и расправляетъ свои крылья и тогда, вмѣсто того, чтобы удивляться разуму, она возвышается до еще болѣе высокаго принципа. До тѣхъ поръ, пока существуетъ что-нибудь

¹⁾ Не надо забывать, что по Плотину, разумъ является творцомъ всего міра идей, каковыя суть части одного цѣлаго всеобразующаго и объемлющаго ума.

высшее, чѣмъ она уже обладаетъ, она стремится къ высшему, увлекаемая любовью къ тому, кто внушаетъ любовь; она выходитъ изъ предѣловъ разума и останавливается, наконецъ, на Благѣ, ибо выше Его нѣтъ ничего. Пока душа созерцаетъ идеи, она несомнѣнно наслаждается благороднымъ и великолѣпнымъ зрѣлищемъ; но она не обладаетъ вполне тѣмъ, чего она ищетъ. Это похоже на то, какъ лицо, несмотря на свою красоту, не привлекаетъ вниманія, потому что въ немъ нѣтъ грани. И дѣйствительно, красота есть скорѣе то нѣчто, что освѣщаетъ форму, чѣмъ сама форма, и это—то собственно и заставляетъ насъ любить ее. Почему красота всѣмъ своимъ блескомъ сіяетъ на живомъ лицѣ, а на мертвомъ видны только слѣды ея, хотя самыя черты и тѣло и не измѣнились? Почему самыя жизненные изъ статуй кажутся намъ наиболѣе прекрасными, прекраснѣе другихъ, даже съ болѣе совершенными формами? Почему живое животное прекраснѣе нарисованнаго, хотя бы форма послѣдняго и была болѣе совершенной? Потому, что живая форма кажется намъ болѣе желательною, что у нея есть душа, что она болѣе согласуется съ благомъ, наконецъ, потому, что душа освѣщается свѣтомъ добра, что, освѣщенная имъ, она какъ бы становится живѣе и легче и въ свою очередь облегчаетъ, оживляетъ и заставляетъ участвовать въ добрѣ и тѣло, въ которомъ она пребываетъ.

Итакъ, душа стремится къ свѣту, теплу, къ благу, къ совершеннѣйшей красотѣ.

— „Кто видѣлъ благо, восклицаетъ философъ, тотъ знаетъ, что я долженъ сказать о немъ и какова его красота!“

— „Дѣйствительно, благо желательно само по себѣ, продолжаетъ онъ далѣе, оно есть цѣль нашихъ желаній. Для достиженія его надо возвыситься въ высшую сферу, вернуться туда и сбросить одѣяніе, надѣтое нами, когда мы снизошли на землю, подобно людямъ, которые въ мистеріяхъ, допускаемые въ самое святилище, очищаются, снимаютъ съ себя одежды и входятъ туда обнаженными. Такимъ же образомъ поднимается и душа въ своемъ восходящемъ движеніи къ Богу: возвысившись надъ всѣмъ, что чуждо ей, она остается одна сама съ собою во всей своей простотѣ, во всей своей

чистотѣ и созерцаетъ Того, отъ котораго все зависитъ, къ которому все стремится, отъ котораго все получило существованіе, мысль и жизнь, ибо онъ есть начало бытія, жизни и мысли. Какое увлеченіе любви долженъ испытывать тотъ, кто созерцаетъ Его, съ какою страстностью онъ долженъ желать соединиться съ Нимъ, какой восторгъ долженъ охватить его! Тотъ, кто еще не созерцалъ Его, жаждаетъ Его, какъ блага. Тотъ, же, кто созерцалъ, удивляется Ему, какъ высшей красотѣ, охватывается изумленіемъ и вмѣстѣ съ тѣмъ наслажденіемъ, чувствуетъ восторгъ въ которомъ нѣтъ ничего страдательнаго, любить истинною любовью съ несравненною страстностью, отвергаетъ всякую другую любовь и презираетъ то, что онъ раньше называлъ красотою“.

— „Что же долженъ испытывать тотъ, кто созерцаетъ само Прекрасное, чистое Прекрасное, которое въ силу своей чистоты безплотно и безтѣлесно, внѣ земли и неба! Если можно созерцать Того, кто даетъ всѣмъ существамъ ихъ совершенство, оставаясь Самъ неподвижнымъ, ничего не получая отъ нихъ, если можно успокоиться на Его созерцаніи и наслаждаться имъ, сдѣлавшись Ему подобнымъ, то какую другую красоту можно пожелать созерцать? Онъ есть высшая красота, первая красота и дѣлаетъ прекрасными всѣхъ, кто Его любитъ, такъ что и они сами дѣлаются достойными любви. Такова великая, высшая цѣль души; къ этой цѣли она должна направить всѣ свои усилія, если не хочетъ лишиться этого возвышеннаго созерцанія, наслажденіе которымъ дастъ блаженство, лишеніе котораго есть величайшее изъ несчастій. Несчастливъ не тотъ, кто не обладаетъ ни прекрасными цвѣтами, ни прекраснымъ тѣломъ, ни могуществомъ, ни господствомъ, ни царствомъ, а тотъ, кто лишенъ обладанія красотою, обладанія, за которое слѣдуетъ отдать всѣ царства, власть надъ всей землей, моремъ, даже небомъ, если только, оставивъ и презрѣвъ все это, можно достигнуть лицезрѣнія красоты!“

Какое удивительное сліяніе въ этихъ приведенныхъ выше словахъ формы съ содержаніемъ, какое соотвѣтствіе предмета съ самимъ изложеніемъ о немъ! И какъ близокъ былъ временами философъ къ христіанскимъ воззрѣніямъ, когда слагалъ

свой вдохновенный гимнъ прекрасному. Такъ и кажется, что высшая благодать рѣяла около мудреца и поэта, въ экстазѣ воспѣвавшаго величїе и красоту созданнаго имъ же самимъ Бога и, казалось, стоило ему, хотя немного напречь вниманїе, прислушаться къ голосу, тогда еще робкому, христіанства, и... истинный Богъ, истинное, не придуманное первоначало во всей своей красотѣ и величїи явилось бы предъ нимъ. Но увы! философъ считалъ, что нашелъ его въ школѣ Аммонїа, въ творенїяхъ Платона и Аристотеля и другихъ философовъ и оставался слѣпъ, хотя истинное солнце горѣло на небѣ уже почти три столѣтія...

Въ виду высоко-правственнаго характера прекраснаго, и достиженїе созерцанїа и наслажденїа имъ достается человѣку только послѣ цѣлаго ряда усилїй. Надо сначала отречься отъ матеріальной красоты, надо отворотить свое лицо отъ тѣни, призрака настоящей красоты, являющейся намъ во внѣшнемъ мірѣ, и всецѣло напречь умъ къ пониманїю красотъ иного высшаго міра.

— „Закроемъ тѣлесные глаза, говоритъ Плотинъ, и откроемъ глаза иные, глаза духа, для того, чтобы пробудить въ насъ другое зрѣнїе“!

Прекрасное у мыслителя является мотивомъ, опредѣляющимъ душевную дѣятельность человѣка, направленную къ нравственному совершенствованїю, оно не есть нѣчто самодовлѣющее, оно играетъ служебную роль, привлекая своею сущностью человѣка и побуждая его къ работѣ надъ собою. Лишь послѣ продолжительнаго и всеобъемлющаго очищенїа душа получаетъ способность созерцать вѣчную совершенную красоту.

Возведши послѣднюю въ область трансцендентнаго, Плотинъ для созерцанїа ея допускаетъ единственное особое состоянїе человѣческой души—состоянїе экстаза.

Философъ не находитъ достаточно словъ, чтобы описать подобное состоянїе—„неизрѣченное видѣнїе“. Созерцающїй здѣсь сливается съ созерцаемымъ, отказывается отъ своей личности, весь отдавшись чудному зрѣлищу необычайной красоты.

— Даже слово видѣнїе, зрѣнїе, по Плотину, не подходитъ,

кажется, къ этому случаю. Это скорѣе отреченіе отъ себя, полный покой, желаніе слиться съ тѣмъ, что созерцають въ святилищѣ. Богъ и душа составляютъ единое; тогда невозможно отличить душу отъ Бога, настолько она наслаждается Его присутствіемъ. Душа не чувствуетъ своего тѣла, не чувствуетъ, живетъ ли она, человѣкъ ли она, либо что другое; думать объ этомъ значило бы пасть, и душа въ такомъ состояніи не имѣетъ ни времени, ни желанія заниматься этимъ“.

Созерцаніе высшей красоты дѣлается доступнымъ душѣ только путемъ долгаго и тяжелаго искуса. Она должна постепенно возвышаться отъ конечнаго прекраснаго до перво-красоты, проходя дорогу съ многими препятствіями, проходя тернистый путь очищенія.

— „Чтобы достигнуть созерцанія прекраснаго и божественнаго, всякій человѣкъ, говоритъ Плотинъ, долженъ сдѣлаться прекраснымъ и боговиднымъ“.

Далѣе затѣмъ философъ указываетъ всѣ ступени прекраснаго, по которымъ человѣкъ, сообразно степени своего душевнаго состоянія, восходитъ до самой высшей первоначальной красоты. Сначала онъ созерцаетъ красоту видимаго реальнаго міра; величественныя картины природы, развертывающіяся передъ нимъ то въ видѣ безпредѣльнаго океана, то въ видѣ высочайшихъ увѣнчанныхъ снѣговыми вершинами горъ, то въ образѣ звѣзднаго неба, сверкающаго мириадами искръ, высокіе образцы античнаго искусства, живые человѣческіе образы, вотъ что составляетъ первый объектъ прекраснаго, самый низшій, доступный для созерцанія всякому. Затѣмъ человѣкъ переходитъ въ болѣе высшую область красоты, въ сферу духовной дѣятельности: наблюдаетъ поступки и дѣйствія добродѣтельнаго ближняго, подвиги любви, самоотверженія, безкорыстія, словомъ, весь кругъ дѣятельности истинно добраго и добродѣтельнаго ближняго. Но и это все служитъ лишь переходомъ къ иной области, болѣе возвышенной, къ созерцанію внутренней красоты души, всего духовнаго міра, заключающагося въ ней. Объектомъ созерцанія въ послѣднемъ случаѣ служатъ все содержаніе души, весь огромнѣйшій міръ идей, составляющихъ ея сущность. Здѣсь, по словамъ Плотина, намъ

предстоитъ большая работа надъ собою. Наслаждаться подобною красотою можетъ не всякій, а лишь тотъ, кто подавилъ въ себѣ страсти, кто чуждъ грѣховныхъ ¹⁾ желаній и помысловъ, кто возвысился надъ всѣмъ земнымъ и тѣлеснымъ.

Подобно скульптору, своимъ рѣзцомъ обрабатывающему безформенную массу мрамора, отсѣкающему часть его въ одномъ мѣстѣ, сглаживающему въ другомъ, углубляющему въ третьемъ и т. д., пока глыба не приметъ формы и образа прекраснаго тѣла, подобно такому художнику и мы должны заняться собою, дабы явиться достойными къ созерцанію самаго міра идей, міра верховнаго творящаго разума. Но душа все рвется впередъ, ввысь, пока не покинетъ совсѣмъ и царство разума и не взлетитъ въ „самое святилище красоты“, къ принципу прекраснаго, къ благу. Здѣсь только всѣ порывы смиряются, душа трепещетъ въ блаженномъ зрѣніи красоты и любви и трагизмъ неудовлетворенныхъ стремленій, страстныхъ исканій, смѣняется безконечнымъ и безпредѣльнымъ счастьемъ. Трагедія кончена, животворящіе лучи тепла и свѣта, истекающіе отъ Верховнаго блага ласкаютъ душу, трепещущую въ восторгѣ передъ тѣмъ, что есть начало всему прекрасному, что есть чистая совершенная красота!

Переходя, такимъ образомъ, отъ міра чувственнаго къ міру дѣятельнаго нравственнаго принципа, отъ него къ міру идей и, наконецъ, къ самому благу, душа проходитъ всѣ стадіи прекраснаго, которое само одною стороною примыкаетъ къ матеріальному міру, а въ дальнѣйшемъ развитіи слѣдуетъ съ благомъ. Параллельно такому переходу отъ одной ступени прекраснаго къ другой и сама душа очищается и возвышается, причемъ стимуломъ нравственнаго совершенствованія служитъ стремленіе къ созерцанію, жажда прекраснаго. Самый переходъ отъ одной сферы въ другую обусловленъ степенью такого совершенства души.

¹⁾ Т. е. такихъ, которыя относятся къ чувственной области, затѣмняющихъ умъ и отвлекающихъ человека отъ самосозерцанія, самоуглубленія, преніяствующаго экстазу.

Таково ученіе Плотина о прекрасномъ,—ученіе, исходившее изъ глубоко-нравственныхъ взглядовъ его на красоту. Историческая перспектива нисколько не умалила значенія взглядовъ философа для нашего времени и тѣмъ понятнѣе оно (значеніе) для далекаго прошедшаго. Столь яснаго систематическаго изложенія о красотѣ въ древнемъ мірѣ до Плотина вовсе не было. Эстетическими теоріями въ послѣднее время существованія языческихъ философскихъ школъ почти никто не занимался. Изъ философскихъ системъ самыми популярными ученіями во времена Плотина было ученіе Аристотеля и системы стоическія разнаго толка. Ни то, ни другое ученіе не занималось эстетикой; споры о матеріи, о категоріяхъ, о различныхъ сторонахъ формальной логики совмѣстно съ разрѣшеніемъ нѣкоторыхъ вопросовъ этики, несравненно больше привлекали вниманіе ученыхъ, нежели научное, конечно по тогдашнему времени, обоснованіе сущности прекраснаго. Тѣмъ болѣе, слѣдовательно, почтенія заслуживаетъ Плотинъ, построившій впервые доктрину прекраснаго на прочномъ научномъ базисѣ, съ котораго она долгое время не могла быть сдвинута, сдѣлавшій изъ принципа красоты одинъ изъ краеугольныхъ камней обновленной имъ идеалистической философіи, заставившій при томъ прекрасное служить человѣку въ его стремленіяхъ къ высшимъ цѣлямъ, подвигая его по пути нравственнаго совершенствованія.

Чувственная красота древняго міра была имъ погребена и погребена навсегда, и на мѣсто ея, изъ обломковъ ученія Плотина, родилась новая, вся проникнутая чистымъ чувствомъ, помогающая человѣку достигъ высшаго міра, манящая его всѣми радостями и блаженствомъ созерцанія первоисточника красоты и заставляющая его, ради этого, совершать подвиги добродѣтели. Выношенная въ умѣ и сердцѣ великаго философа идеи прекраснаго явились въ стройномъ, логически безукоризненномъ ученіи передъ глазами умирающаго классическаго міра, поражая своею возвышенностью, въ то же время являясь самымъ значительнымъ и оригинальнымъ плодомъ творчества бьющейся въ агоніи языческой мысли. Дни послѣдней были уже сочтены. Заря истиннаго солнца уже горѣла на небѣ, и

лишь немногіе философы, въ излишней привязанности къ старымъ догматамъ изжившей науки, закрывали глаза передъ лучами истинно животворящей любви, добра и красоты.

Чуждъ живительному свѣту Христова ученія остался и нашъ философъ, предпочитая бродить среди темнаго заколдованнаго круга различныхъ философскихъ отвлеченныхъ понятій, переходя отъ одной сущности къ другой, среди мертваго царства блага, разума, міровой души.

Вліяніе философіи Плотина, въ частности психологіи, сказывалось даже на твореніяхъ такихъ великихъ Отцовъ Церкви, какъ Кириллъ Іерусалимскій, Василій Великій, Григорій Богословъ, самъ же философъ не пожелалъ покинуть своего учителя Платона, въ книгахъ котораго, ему казалось, онъ нашель истину, оставаясь вѣрнымъ ей до своей смерти.

С. А. Ананьинъ.

НѢСКОЛЬКО ЗАМѢЧАНІЙ ПО ПОВОДУ ОДНОЙ ИЗЪ БІОГРАФІЙ БУДДЫ САКЪЯ—МУНИ (LALITAVISTARA).

(Продолженіе *).

II.

Не смотря на всю фантастичность и даже сказочность разсказовъ Лалиты-Вистары о Буддѣ, есть писатели, которые хотѣли бы отождествить біографію Будды Сакья-Муни съ евангелъскими повѣствованіями о жизни Іисуса Христа. И прежде всего, они указываютъ на мнимое сходство въ чудесномъ рожденіи ихъ. Будда, до своего рожденія, пребываетъ какъ нѣкоего рода божественное существо въ небесахъ и, по собственному желанію, нисходитъ въ видѣ бѣлаго слона на землю въ утробу царицы Майи въ Капилавастѣ, чтобы родиться отъ нея для спасенія міра. Небесные сонмы небожителей въ пѣснопѣніяхъ возвѣщаютъ о спасительной миссіи новорожденнаго младенца. Таково первое мнимое сходство въ повѣствованіи о рожденіи Будды и Іисуса Христа. Съ вершинъ Гимайлай спускается затѣмъ престарѣлый, близкій къ смерти браминъ Асота и, увидавъ младенца, возвѣщаетъ вдохновенными словами: это нѣкогда будетъ Будда, спаситель міра!—напоминая собою этимъ будто бы престарѣлаго Симеона Богопріимца нашихъ Евангелій. Мальчикомъ Будда входитъ въ храмъ и изображенія боговъ сходятъ съ мѣстъ своихъ, чтобы смиренно преклониться предъ нимъ. Зрѣлымъ мужчиною, лѣтъ около тридцати, онъ предается одиночеству, чтобы найти путь спа-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1903 г. № 2.

сенія. Здѣсь онъ трижды искушается Марой, княземъ смерти и зла; но онъ противостоитъ искушителю, побѣдоносно торжествуетъ надъ нимъ, и, сидя подъ смоквой, обрѣтаетъ высшее познаніе. Двое братьевъ—первые послѣдователи, которыхъ онъ пріобрѣтаетъ еще сидя подъ деревомъ, напоминаютъ первыхъ учениковъ Христа, Андрея и Симона, какъ смоква—то дерево, подъ которымъ Христосъ впервые увидалъ только что присоединившагося Наанаила. Будда начинаетъ свою проповѣдь цѣлымъ рядомъ восхваленія блаженствъ, которыя сравниваются съ блаженствами нагорной проповѣди ¹⁾.. Мы не станемъ продолжать выписку дальнѣйшихъ совпаденій, приводимыхъ этими авторами—не станемъ потому, что въ разбираемой нами біографіи Сакья-Муни ихъ нельзя находить; онѣ отысканы учеными людьми въ другихъ буддійскихъ книгахъ и поэтому мы ихъ оставляемъ. Но допуская даже ихъ достовѣрность т. е. литературную подлинность, нельзя не видѣть, что они столько же сходны съ евангельскими повѣствованіями, сколько можно призывать сходными хаотическія черты, случайно наброшенные на бѣлой бумагѣ, съ живыми и реальными фигурами. Это дѣло разыгравшейся фантазіи, а не исторіи, какъ научной дисциплины. Можно, конечно, съ натяжками—какъ это и дѣлаютъ на самомъ дѣлѣ, отыскать и въ Лалитѣ-Вистарѣ нѣкоторыя совпаденія. Можно, напр., указать на Майтрею, какъ на параллель въ ученіи Іисуса Христа о Святомъ Духѣ, Котораго обѣщаль послать ученикамъ Господь, можно также указать на звѣзду Пушія, появляющуюся на небѣ во время нисхожденія Будды въ утробу своей матери и во время его бѣгства изъ дворца. Указываютъ еще на царское происхожденіе Будды и на его купаніе въ ручьѣ Напранжана, приводя все это въ параллель съ извѣстными фактами изъ исторіи Господа Нашего Іисуса Христа...

Что сказать по поводу этихъ совпаденій ²⁾? Конечно защит-

¹⁾ Слова проф. д-ра Л. Шредера изъ брошюры „Христіанство и буддизмъ“. См. брошюру „Мнимое сходство и существенное различіе между христіанствомъ и буддизмомъ“. С.-Петербургъ. 1896 г., стр. 29—31.

²⁾ Замѣтимъ, встаетъ, что въ силу характера своей работы мы занимаемся исключительно только внѣшней стороною дѣла и съ этой точки зрѣнія и разбираемся въ интересующемъ насъ вопросѣ.

никовъ „буддѣйско-христіанской“ гармоніи нельзя убѣдить указаніемъ на то, что отстаиваемыя ими совпаденія не всегда въ обѣихъ исторіяхъ падаютъ на одно и то же время жизни Будды и Иисуса Христа; такъ напр., указываемая ими параллель о Святомъ Дудѣ и Бодизаттвѣ Майтрея—фигурируетъ въ исторіи Сакья-Муни не въ концѣ, а въ самомъ ея началѣ, въ ея прологѣ, происходившемъ, какъ извѣстно, въ небѣ Тушита; то же надобно сказать и объ исторіи съ звѣздой Пушія: она вставлена въ біографію Будды совершенно съ другимъ оттенкомъ ея значенія, чѣмъ вообще Вилеємская звѣзда въ исторіи Господа Нашего Иисуса Христа и пр. Защитники „буддѣйско-христіанской“ гармоніи не отвергаютъ этого, но они говорятъ, что Евангельская исторія, какъ позднѣйшая будто-бы по времени своего появленія, все это передѣлала, перестановила и всему матеріалу дала новую комбинацію и въ этомъ то, по ихъ мнѣнію, христіанская исторія и проявила только свою самостоятельность—самостоятельность передѣлки, а въ основѣ ея остаются все тѣ же рассказы—Лалиты-Вистары.

Въ отвѣтъ на подобнаго рода разсужденія, едва ли могущія возникнуть въ умѣ другихъ читателей названной біографіи Будды Сакья-Муни, постараемся разобратъ въ вопросѣ о времени появленія Лалиты-Вистары.

Данныя о времени происхожденія Лалиты-Вистары крайне неопредѣленны и очень сбивчивы. Такъ, прежде всего, намъ приходится натолкнуться на мнѣніе ученаго ея переводчика, г. Фуко; онъ, какъ видно это изъ предисловія къ сдѣланному имъ переводу, возрастъ Лалиты-Вистары опредѣляетъ очеви древнимъ, гораздо раньше христіанской эры ¹⁾. Очень вѣроятно, говоритъ г. Фуко, что одною изъ первыхъ потребностей вѣрующихъ буддистовъ послѣ смерти своего учителя было желаніе знать его жизнь какъ для того, чтобы хвалиться совершенствомъ своего наставника, такъ равнымъ образомъ и для подражанія его добродѣтелямъ. Вотъ почему, думаетъ г. Фуко, и нельзя „первоначальную редакцію“ Лалиты-Вистары далеко отодвигать отъ года смерти Сакья-Муни ²⁾. Кроме этого, чисто

¹⁾ Lalitavistara, introduction, p. XVI.

²⁾ Ibid., p. XI.

психологическаго соображенія, г. Фуко какъ на доказательство справедливости своего мнѣнія о древности Лалиты-Вистары ссылается еще на то, что въ ней въ нѣсколькихъ мѣстахъ содержатся указанія и даже изложеніе четырехъ возвышенныхъ истинъ—обстоятельство, добавляетъ ученый переводчикъ, свойственное только самымъ древнѣйшимъ произведеніямъ буддизма ¹⁾. На основаніи всѣхъ этихъ соображеній г. Фуко находитъ возможнымъ отнести „первоначальную редакцію“ Лалиты-Вистары къ первому собору буддистовъ, бывшему тотчасъ послѣ смерти Сакья-Муни. Но здѣсь же, слѣдомъ, г. Фуко съ особеннымъ усиленіемъ подчеркиваетъ ту мысль, что къ означенному времени онъ относитъ только „первоначальную редакцію“ книги, такъ какъ Лалита-Вистара—продолжаетъ онъ свою рѣчь далѣе—въ той ея формѣ, какой мы владѣемъ теперь, представляетъ очевидные слѣды позднѣйшей композиціи сравнительно съ „первоначальною редакціей“. вмѣсто того, чтобы быть простымъ рассказомъ съ однообразнымъ всюду слогомъ, нынѣшняя Лалита-Вистара—пишетъ г. Фуко, представляетъ собою смѣсь двухъ очень различныхъ языковъ; рядомъ съ санскритскою, въ общемъ довольно легкою прозою, въ ней находится стихотворный діалектъ, необычныя формы котораго дѣлаютъ его очень темнымъ. Характерною особенностью этихъ стихотворныхъ отрывковъ—мы продолжаемъ излагать мысли г. Фуко—является та черта, что всѣ они, за немногими исключеніями, оказываются витіеватымъ повтореніемъ сказаннаго въ прозѣ—повтореніемъ значительно, по своей формѣ, удаляющимся отъ грамматически правильной санскритской прозы ²⁾.

Итакъ, по мнѣнію г. Фуко, только „первоначальная редакція“ Лалиты-Вистары должна быть отнесена къ эпохѣ перваго буддійскаго собора. Но тутъ возникаетъ вопросъ, что же такое это за „первоначальная редакція“ Лалита-Вистары и откуда г. Фуко могъ узнать про нее? Вѣдь онъ самъ въ томъ же введеніи прямо заявляетъ, что находящаяся у насъ въ рукахъ Лалита-Вистара, какъ представляющая собою очевидную форму страннѣйшихъ сутръ, не должна быть относима къ первому со-

¹⁾ Ibid., p. XI.

²⁾ Ibidem, pp. XI—XII.

бору буддистовъ; она позднѣйшаго происхожденія и самое большее куда можно отнести ее, по мнѣнію самого же г. Фуко, —это ко второму или третьему собору ¹⁾); на страницѣ же шестнадцатой Фуко болѣе уже рѣшительно высказывается за дату именно третьяго собора ²⁾. Выходитъ, такимъ образомъ, что „первоначальной-то редакціи“ Лалиты-Вистары, о которой раньше велъ рѣчь г. Фуко, какъ будто-бы и нѣтъ совсѣмъ. Къ ея существованію, судя по ходу разсужденія г. Фуко, можно придти, очевидно, только путемъ приблизительно такого умозаключенія въ общей его связи съ ранѣе представленнымъ нами психологическимъ соображеніемъ г. Фуко.—Существующая у насъ теперь редакція Лалиты-Вистары представляетъ собою форму пространныхъ сутрь; этой же формѣ сутрь предшествовала—простая ³⁾); слѣдовательно, и у нашей книги есть предшествовавшая ей простая форма; она-то и является для г. Фуко „первоначальною редакціею“ Лалиты-Вистары.

О логической состоятельности такого умозаключенія мы не говоримъ; мы только замѣтимъ, что изъ разсужденій г. Фуко допустимо только одно заключеніе, справедливъ одинъ только выводъ: возможно было существованіе „первоначальной редакціи“ Лалиты-Вистары, но дѣйствительно-ли существовала она—этого совсѣмъ не видать; она могла быть, но могла и не быть, и солидныхъ доказательствъ за ея „esse“ г. Фуко, думается намъ, не представилъ.—По ходу разсужденій г. Фуко, положимъ, видно, что за „первоначальную редакцію“ Лалиты-Вистары, за слѣды ея существованія по крайней мѣрѣ, онъ намѣренъ считать „простую однообразную санскритскую прозу“ Лалиты-Вистары, которую онъ противопоставляетъ ея темнымъ стихотворнымъ отрывкамъ—этому позднѣйшему, по его мнѣнію, наслоенію вѣковъ ⁴⁾. Но, вѣдь, вопросъ еще въ томъ, чѣмъ руководится намъ при отдѣленіи древняго въ буддійскихъ книгахъ отъ болѣе новаго? А, можетъ быть, обѣ части въ Лалитѣ-Вистарѣ—и проза и стихи—сравнительно позднего

1) Lalitavistara, pp. XII—XVI.

2) Ibid. p. XVI.

3) Ibid. XII—XVI.

4) Ibid. p. XII.

происхожденія или, по крайней мѣрѣ, во времени между ними нѣтъ такого именно отношенія, на какомъ настаиваетъ г. Фуко. Вѣдь, высказываютъ же нѣкоторые ученые такое, напр., мнѣніе, что „считать дошедшія до насъ собранія... буддійскихъ книгъ за „disjecta membra“ стараго преданія мы не имѣемъ права, потому что не знаемъ, съ какимъ „дѣлымъ“ ихъ сравнивать“ ¹⁾. То же самое, по нашему мнѣнію, возможно примѣнить и къ данному случаю; возможно задать себѣ вопросъ, съ чѣмъ сравнивалъ г. Фуко нынѣшнюю редакцію Лалиты-Вистары и откуда онъ вывелъ свое заключеніе о существованіи ея „первоначальной редакціи“? Вѣдь такое доказательство, какое г. Фуко даетъ въ своемъ введеніи въ пользу древности Лалиты-Вистары, едва-ли убѣдительно.—Онъ приводитъ изъ Бюрнуфа нѣсколько страницъ въ подтвержденіе того, что литература буддизма постепенно разрослась, увеличивалась и пережила три эпохи съ ихъ характерными особенностями—эпоху простыхъ сутръ, затѣмъ—сутръ пространныхъ и, наконецъ, эпоху Тантръ ²⁾.

1) См. стат. проф. С. Ольденбурга „Замѣтки о буддійскомъ искусствѣ“ въ „Восточныхъ замѣткахъ“, сбор. статей и изслѣдованій проф. и преподав. факульт. Восточныхъ языковъ Импер. С.-Петербург. Университета. 1895, стр. 339.

2) Теперь далеко не всѣ согласны съ мнѣніемъ Бюрнуфа относительно общаго хода и характера буддійской религіозной жизни, и сомнѣніе въ преимущественной древности книгъ палийскаго канона—самой древней, по мнѣнію нѣкоторыхъ ученыхъ (Ольденбургъ, Макс-Мюллеръ, Рязъ-Дэвидсъ и др.), формы буддизма—все салыбе и сялыбе начинаетъ раздаваться въ литературѣ. Изъ отечественныхъ ученыхъ этого направленія можно указать на Минаева и на Ольденбурга; но дальше всѣхъ ихъ въ этомъ направленіи идетъ проф. В. Пуссенъ. Онъ прямо выражается, что нѣтъ никакого резона довѣрять сомнительной древности палийскаго канона. По нему, выраженія — „сингалезская церковь и община“ „южный буддизмъ“—одни лишь пустой звукъ. Святъ Цейлона, говоритъ Пуссенъ, могутъ быть сведены къ единству только при помощи натяжекъ и при томъ наперекоръ положительнымъ свидѣтельствамъ. Къ чему же, спрашиваетъ В. Пуссенъ, держаться мнѣнія, которое льно противорѣчить памятникамъ? Остроумный наборъ доводовъ „палийцевъ—палийствовъ“ въ пользу своихъ воззрѣній рушится самъ собою, и паденіе ихъ съ особенною ясностью обнаруживаетъ страшные пробѣлы, которыми изобилуетъ теперешнее наше знаніе буддизма. О школахъ, напр., буддизма, говоритъ Пуссенъ, въ виду неразработанности матеріаловъ, мы знаемъ совсѣмъ мало. Намъ едва пзвѣстны имена школъ, и мы почти не въ состояніи описать ихъ доктринъ, ихъ связей между собою и ихъ взаимнаго другъ на друга вліянія. Съ отверженіемъ же взгляда приверженцевъ преимущественной древности палийскаго канона мы, продолжаемъ разсуждать проф. В. Пуссенъ, совсѣмъ лишаемся руководящей нити, и все-таки, не смотря на это, мы не должны вѣрить картинѣ, которую они

Пусть въ первую изъ нихъ, по мнѣнію знаменитаго французскаго ученаго, Будда является только человѣкомъ, во вторую на ряду съ нимъ появляются другіе Будды и баснословные Бодизаттвы и самъ-то онъ принимаетъ на себѣ множество баснословныхъ черезъ и проч. Все это допустимо, но нисколько не убѣждаетъ въ томъ, что и наша Лалита-Вистара перешла именно черезъ всѣ эти стадіи. Пусть въ ней Будда является въ божественномъ ореолѣ, окруженный безчисленными Бодизаттвами, пусть онъ блещетъ всевозможными совершенствами, несвойственными даже совсѣмъ человѣку,—все это нисколько не можетъ говорить въ пользу существованія „первоначальной редакціи“ Лалиты-Вистары. На основаніи приводимыхъ г. Фуко данныхъ можно сказать только одно: нынѣшняя редакція Лалиты-Вистары, какъ подходящая по своему содержанію къ книгамъ второй эпохи развитія буддизма, и могла дѣйствительно появиться въ это время; не переживая никакихъ предварительныхъ эпохъ, она, какъ появившаяся въ извѣстный періодъ жизни буддизма, и могла воплотить въ себѣ всѣ его характерныя особенности.

Мы тѣмъ сильнѣе настаиваемъ на вѣроятности только что высказаннаго нами предположенія о времени появленія Лалиты-Вистары, что и у самого Бюрнуфа, на авторитетѣ котораго главнымъ образомъ и основывается г. Фуко, въ концѣ концовъ говорится свѣдующее по поводу „буддійскаго священнаго канона“ о первоначальномъ буддизмѣ. Хиваяна, какъ древнее ученіе, раздѣляется на многочисленныя секты почти такъ же старыя, какъ и самая религія. Позволятельно даже предполагать, говорить Пуссенъ, древнее существованіе Махаяны и Тантризма или во всякомъ случаѣ сурьло было-бы отодвигать ихъ на задній планъ передъ Хиваяной, какъ неимѣющія будто-бы важности, какъ въ отношеніи къ исторіи, такъ и въ отношеніи къ доктринамъ. Сведенная къ исторіи синагальской церкви, окаменѣвшей къ первому вѣку нашей эры, исторія Будды, исторія его ученія и его общины—если все-таки она возможна—будетъ, пишетъ проф. Пуссенъ, страшно изуродованною. Все должно быть разсматриваемо въ совокупности и вовсе не слѣдуетъ думать о какой-то преимущественной древности палийскаго канона. Буддизмъ нецальскій—только иѣтъ индійскаго тавтрійскаго буддизма; это только одинъ эпизодъ исторіи буддизма, не содержащій въ себѣ всей первоначальной религіи. См. V. Poussin. Bouddhisme. Etudes et matériaux; premier parti de l'histoire bouddhisme, introduction p. 1—6, 34. Въ Mémoires couronnés et mémoires des savants étrangers publiés par l'Académie royale des sciences, des lettres et des beaux-arts de Belgique. t. LV Août 1896 et juin 1898.

нона“, какъ принято иногда выражатся о буддѣйской литературѣ — „Книги, его составляющія,—мы приводимъ выдержку изъ Бюрнуфа—пережили три эпохи; ихъ передѣлывали и измѣняли, то на первомъ, то на второмъ соборѣ и, наконецъ, послѣ послѣдняго авторитетнаго пересмотра монахами, современниками Канишки, книги приняты въ коновъ, но—добавляетъ Бюрнуеръ—на этомъ третьемъ соборѣ подвляніемъ авторитета членовъ самого собора, или же подвляніемъ какого-нибудь мудреца, какъ напр., Нагарджуны, могли внести въ канонъ и совершенно новыя книги“¹⁾. Такой взглядъ Бюрнуфа одинаково, думается намъ, можетъ говорить и за и противъ мнѣнія г. Фуко, да и не извѣстно еще на самомъ дѣлѣ, что говорить самая дѣйствительность.

Если и возможно говорить о какой-то „первоначальной Лалитѣ-Вистарѣ“ ко времени перваго буддѣйскаго собора, то только въ смыслѣ существованія въ то время біографическаго сырого матеріала въ видѣ общихъ воспоминаній о Буддѣ. Редакціи же Лалиты Вистары, хотя-бы даже и „первоначальной“, въ то время не могло быть. Сентъ-Илеръ въ своемъ трудѣ о буддизмѣ, сдѣлавъ разборъ баснословной, какъ онъ выражается, части Лалиты-Вистары и указавъ на то униженіе въ ней Брамы, Индры и всего выдающагося въ браминскомъ пантеонѣ, прямо заявляетъ, что Лалита-Вистара не есть трудъ непосредственныхъ учениковъ Сакья-Муни. Время самого наставника, говоритъ Сентъ-Илеръ, а также и ближайшее послѣ его смерти не могло говорить такимъ высокоумнымъ языкомъ. Вѣка три или четыре спустя, когда новое ученіе приобрѣло себѣ достаточное число послѣдователей, могло уже пожалуй съ такимъ оскорбительнымъ пренебреженіемъ, даже презрѣніемъ говорить о народныхъ святыняхъ. Иногда—мы продолжаемъ излагать мысли французскаго ученаго—иногда это самое излишество оскорбленій какъ-бы скандализируетъ даже самого автора, допустившаго такое поношеніе народной святыни. Царь, напр., Суддодана, присутствовавшій въ качествѣ зрителя при всѣхъ тѣхъ униженіяхъ, какимъ боги подверг-

¹⁾ См. Introduction à l'histoire du bouddhisme indien par E. Burnouf. t. 1. Paris 1844. p. 579.

лись предъ только что родившимся его сыномъ, не можетъ воздержаться отъ недоумѣнiя по этому поводу. Какъ ни радостенъ отецъ будущаго Будды, онъ все-таки изумляется и говоритъ по адресу своего сына слѣдующее: „овъ—богъ боговъ; четыре стража вселенной, Брама, Индра и другіе боги, соединившись, окружили его такимъ почетомъ; въ трехъ мірахъ ни одинъ богъ, ни одинъ Нагъ, ни Индра, ни Брама, ни одно, словомъ, существо не получило бы подобныхъ почестей безъ того, чтобы другіе не сорвали бы ему за это головы и не лишили бы его жизни. Но этотъ, потому что онъ чище боговъ, можетъ безопасно принимать всѣ эти почести“¹⁾. Все это Сентъ-Илеръ говоритъ, положимъ, о настоящей редакціи Лалиты-Вистары, но, вѣдь, и „первоначальная редакція“ ея для того, чтобы быть именно Лалитою-Вистарою, а не другой книгой, должна-же хоть отчасти походить на нынѣшнюю своимъ содержаніемъ. А разъ это такъ, то сомнѣваться въ существованіи первоначальной редакціи Лалиты-Вистары ко времени перваго буддiйскаго собора мы имѣемъ законное право. Нисколько не можетъ поддержать мнѣнiя г. Фуко о древности Лалиты-Вистары и его указаніе на то, что въ ней есть упоминаніе и даже изложеніе четырехъ возвышенныхъ буддiйскихъ истинъ. Фуко смотритъ на это присутствіе „четырехъ истинъ“ въ Лалитѣ-Вистарѣ какъ на пережитокъ или, лучше сказать, какъ на указаніе неизгладимыхъ слѣдовъ древняго времени появленiя книги. Но по существу дѣла такой взглядъ едва ли основателенъ.—Присутствіе „четырехъ возвышенныхъ истинъ“ въ Лалитѣ-Вистарѣ можетъ только запрещать намъ отодвигать далѣе за Будду, въ глубь вѣковъ, время происхожденiя этой книги—въ чемъ, конечно, надобности и безъ того совсѣмъ нѣтъ,—но свидѣтельствовать противъ позднѣйшаго ея происхожденiя оно нисколько не можетъ. Упоминаніе и изложеніе теорiй, фактовъ и событiй въ трудахъ позднѣйшихъ сравнительно со временемъ появленiя этихъ самыхъ теорiй—самое обыкновенное дѣло въ исторiи каждой литературы; къ тому же, какъ біографу, излагающему жизнь своего вѣроучителя, не упомянуть

¹⁾ Le Bouddha et sa religion par. F. Barthélemy Saint-Hilaire. Paris 1860, chap. II, pp. 56—57.

было о „четырехъ возвышенныхъ истинахъ“—этой сути учения Будды Сакья-Муни!

Итакъ, высказанный взглядъ г. Фуко о „первоначальной редакціи“ Лалиты-Вистары, будто-бы существовавшей во времена перваго буддійскаго собора, должно признать, по нашему мнѣнію, неосновательнымъ.

Насколько же состоятельно мнѣніе г. Фуко о томъ, что существующая теперь редакція Лалиты-Вистары должна быть отнесена къ третьему буддійскому собору, ко времени Кашмирскаго царя Канишки?

Не одинъ г. Фуко держится такого взгляда на нынѣшнюю редакцію Лалиты-Вистары. Къ нему примыкаютъ французскіе ученые прошлаго столѣтія—Шебель, Сентъ-Илеръ и другіе ¹⁾. Шебель, напр., прямо заявляетъ, что Лалита-Вистара включена въ священный канонъ буддистовъ на четвертомъ (по счету же сѣверныхъ буддистовъ третьемъ) соборѣ при царѣ Канишкѣ ²⁾.

Не имѣя возможности вдаваться въ разборъ мнѣній всѣхъ указанныхъ ученыхъ, замѣтимъ только одно, что ихъ доказательность въ достаточной мѣрѣ подрывается существующими возрѣніями на этотъ счетъ совершенно противоположнаго характера. Такъ, напр., по указанію французскаго ученаго Э. Сенара, на Лалиту-Вистару смотрѣли то какъ на компиляцію шестого ³⁾, то восьмого и даже девятого вѣка ⁴⁾. Англійскій же ученый, индіанистъ проф. Рись-Дэвидсъ, прямо заявляетъ по поводу взгляда Фуко на происхождение Лалиты-Вистары, что его утвержденіе древности этой книги не имѣетъ „даже и вида доказательства“ ⁵⁾. Тотъ же Рись-Дэвидсъ относительно

1) У Senart въ его „Essai sur la légende du Bouddha, son caractère et ses origines par E. Senart. 2 édition revue et suivie d'un index. Paris 1882, introduction, p. XVII указаны напр., ссылки на Burnouf'a, на Lassen'a и Wilson'a; у Saint-Hilaire см. его трудъ „Le Bouddha et sa religion“... pp. 56—57; C. Schebel. Le Bouddha et la bouddhisme“. Paris. 1857. См. livre II, chap. VII, p. 62.

2) Schebel. p. 92.

3) Senart. Essai sur la légende du Bouddha... introduction p. XVII, note 1 указано на Journ. Asiat. Loc. of Beng. 1851, p. 233.

4) Ibidem., note указано на Fergusson'a tree and Serpent Worship, p. 70-71.

5) См. въ „Вѣрѣ и Разумѣ“ за 1887 г. т. 1-й, ч. 1-я статья свещ. А. Балазовскаго „Буддійскія легенды и Евангеліе“, стр. 252 ссылку на Buddhism Рись-

Лалиты-Вистары высказываетъ мнѣніе, что она составлена въ Тибетѣ какимъ-то буддѣйскимъ поэтомъ, жившимъ приблизительно между 600 и 1000 годами послѣ смерти Будды ¹⁾).

Нисколько не помогаютъ дѣлу при выясненіи времени происхожденія Лалиты-Вистары и извѣстные намъ ея переводы. Прежде всего, конечно, надо принять во вниманіе переводъ Лалиты-Вистары на китайскій языкъ, такъ какъ въ Китай буддизмъ проникъ ранѣе, чѣмъ, напр., въ Тибетъ, имѣющій также свой переводъ Лалиты-Вистары, съ котораго и сдѣланъ французскій переводъ г. Фуко. Тибетская версія Лалиты-Вистары, относимая Фуко къ шестому столѣтію по Р. Хр. ²⁾, мало можетъ принести пользы при установленіи даты появленія санскритскаго оригинала. Единственная ея заслуга, по словамъ Сенара, состоитъ въ томъ, что она не позволяетъ появленіе извѣстной намъ санскритской редакціи Лалиты-Вистары отодвигать далѣе за 6-й вѣкъ нашей эры—и только; оказать болѣе существенной помощи эта версія Лалиты-Вистары не въ состояніи ³⁾, да на ней, впрочемъ, не особенно долго останавливается и самъ г. Фуко. Онъ указываетъ больше на китайскіе переводы Лалиты-Вистары и съ помощью ихъ думаетъ отстоять свой взглядъ о сравнительно раннемъ появленіи нынѣшней редакціи Лалиты-Вистары.

Четыре всего китайскихъ перевода указываетъ г. Фуко въ своемъ подстрочномъ примѣчаніи, заимствованномъ имъ у С. Жюльена ⁴⁾ Первый, по времени, китайскій переводъ, по С. Жюльену, относится къ 70—76 гг. нашей эры, второй—къ

Дэвидса, р. 11; срн. слова того же ученаго (Рисъ-Дэвидса) въ его книгѣ „Буддизмъ. Очеркъ жизни и ученій Гаутамы Будды; перев. съ 18 англ. изд. М. Э. Гюснбурга. С.-Петербург. 1901 г. стр. 232, примѣчаніе № 20: „Фуко, не приводя писанныхъ доказательствъ, приписываетъ санскритскій оригиналъ (Лалиты-Вистары) собору Кавишкы. Наконецъ, на утвержденіе г. Шебеля, говорящаго, что на соборѣ при Кавашкѣ къ буддѣйскій канонъ включили „Lalita-Vistara“ и „Lotus de la bonne loi“, набрасываютъ тѣнь сомнѣній слова Сента-Илера, высказывающаго въ своемъ трудѣ (Le Bouddha et sa religion, р. 66) про „Лотусъ добраго закона“ такое мнѣніе, что Лотусъ по своему происхожденію болѣе новъ, чѣмъ Лалита-Вистара. А разъ это такъ, то одновременно эти книги, вопреки увѣренію Шебеля, не могли быть включены въ священннй канонъ буддистовъ, по крайней мѣрѣ въ томъ видѣ, въ какомъ мы владѣемъ ими теперь.

1) См. у Kelhoga „Буддизмъ и христіанство“ перев. Э. Орнатскаго, Кіевъ 1894 г. стр. 30.

2) Lalitavistara, introduction p. XVI.

3) Senart. Essai sur la légende du Bouddha.. introduction, p. XVII.

4) Lalitavistara, Introduction pp. XVI—XVIII, note 2.

308, третій къ 652 н, наконецъ, дата появленія четвертаго не указана имъ ¹⁾).

Всѣ эти переводы носятъ различныя названія, и только названіе одного изъ нихъ, именно четвертаго, слѣдовательно, самаго поздняго по своему происхожденію, соотвѣтствуетъ имени санскритскаго оригинала. Кромѣ того, только третій и четвертый изъ нихъ дѣлятся на столько же главъ, какъ и нынѣшняя Лалита-Вистара, а первые два—содержатъ въ себѣ по 30 главъ ²⁾. Въ интересахъ дѣла особенную важность въ нашихъ глазахъ, конечно, долженъ имѣть первый по времени китайскій переводъ Лалиты-Вистары. Онъ, какъ свидѣтельствуется о томъ Станиславъ Жюльенъ, долженъ быть отнесенъ самое позднѣе къ 70—76 гг. нашей эры.

Если это справедливо, то тогда существованіе санскритскаго оригинала мы не имѣемъ права отодвигать ниже указаннаго времени. А такъ какъ по естественному порядку вещей изъ показанной цифры надо еще вычесть болѣе или менѣе продолжительный промежутокъ времени, необходимый на то, что-бы дать возможность санскритскому оригиналу изъ Индіи попасть въ Китай, то древность его должна увеличиться еще болѣе и, такимъ образомъ, очень близко подойти къ цифрѣ, показанной г. Фуко. Но законны-ли на самомъ дѣлѣ такіе выводы?—Совсѣмъ нѣтъ.

Такъ, прежде всего, переводъ, считающійся первымъ по времени своего появленія въ Китаѣ—переводъ, извѣстный подъ названіемъ Fang—teng—ren—ki—king, а также и подъ другимъ именемъ—Foren—hing—king ³⁾, оказывается, какъ оказывается, какъ утверждаетъ Сенаръ, утеряннымъ ⁴⁾. Затѣмъ, тотъ же ученый въ подстрочномъ замѣчаніи своемъ приводитъ еще на этотъ счетъ интересное замѣчаніе англій-

¹⁾ У Иеромонаха Алексія (Виноградова) въ его „исторіи Библіи на Востокѣ съ обзоромъ метода и условій благопріятныхъ и неблагопріятныхъ ея переводамъ и распространенію съ христіанскою церковью у разныхъ народовъ“, С.-Петербургъ 1889—1895 гг., именно въ указаніи жизнеописаній Будды на китайскомъ языкѣ приведены эти же самые переводы за исключеніемъ перваго. Только у него 2-й переводъ изъ Лалиты-Вистары въ 8 главъ отнесенъ не къ 308 г., какъ у С. Жюльена, а къ 300 г., третій въ 12 главъ и 27 отдѣловъ къ 676 н дата послѣдняго—Шэнь-тхунъ-ло-и-узинъ не указана; см. стр. 320—321.

²⁾ Lalitavistara, introduction, p. XVI, note 2.

³⁾ Ibidem.

⁴⁾ Senart, Essai sur la légende du Bouddha... introduction, p. XVII.

скаго проф. Биля. Биль, между прочимъ, по словамъ Сенара, говоритъ слѣдующее по интересующему насъ вопросу: Fo—ren—hing—king Станислава Жюльена, родъ стихотворной Лалиты-Вистары, содержащей вмѣсто двадцати семи главъ тридцать одну главу, есть просто—на просто только переводъ Буддасариты ¹⁾. Кроме того, говоритъ тотъ же упомянутый нами французскій ученый Сенаръ, употребленіе у Китайцевъ одинаковаго названія для различныхъ трудовъ совсѣмъ подрываетъ довѣріе къ идущимъ съ ихъ стороны библиографическимъ даннымъ относительно интересующей насъ книги ²⁾. Точно такой же неблагоприятный отзывъ о китайскихъ переводахъ буддійскихъ книгъ даетъ и Д. П. Шаптени-де-ля Соссей; по его словамъ, они сильно отличаются отъ извѣстныхъ намъ санскритскихъ и палійскихъ книгъ, такъ что „почти всѣ безъ исключенія указываютъ на происхожденіе ихъ отъ неизвѣстныхъ намъ оригиналовъ, или на несходныя редакціи послѣднихъ“ ³⁾. По поводу китайскихъ переводовъ жизни Будды съ увѣренностью, по мнѣнію Сенара, можно сказать только слѣдующее. Самымъ древнѣйшимъ изъ тѣхъ китайскихъ переводовъ, какими мы владѣемъ теперь, является Fou-yaou-king въ 30 главъ и 8 книгъ ⁴⁾—второй по указанію Станислава Жюльена; датируется онъ у этого ученаго 308 г. по Р. Хр. ⁵⁾.

1) Ibidem., p. note 6. См. относительно Буддасариты у Burnoufa въ его Introduction à l'histoire... p. 556).

2) Senart упомянутый уже трудъ pp. XVII—XVIII.

3) „Иллюстрированная исторія религій“, 7. 2. Москва 1899 г. См. стр. 78.

4) Senart. „Essai sur la légende du Boudda... introduction, p. XVIII.

5) Вотъ его содержаніе или, тѣрнѣе, оглавленіе. Въ немъ, какъ уже сказано было, 8 книгъ и 30 главъ; говорится въ нихъ слѣдующее: книга 1-я, глава 1-я: разговоры о происхожденіи Буддизаттвы; глава 2-я: пути закона, глава 3-я: подъ какою формою Будда сойдетъ въ мръ; книга 2-я, глава 4-я: его отшествіе съ неба и его пребываніе въ нѣдрахъ своей матери; глава 5-я: время его рожденія, 32 предзнаменованія. Книга 3-я, глава 6-я: посѣщеніе храма; глава 7-я: урокъ письма; глава 8-я: онъ сидитъ подъ деревомъ и взираетъ на пахоту; глава 9-я: царь ищетъ жену для царевича; глава 10-я: испытаніе въ искусствѣ. Книга 4-я глава 11-я: четыре прогулки; глава 12-я: уходъ изъ дворца; глава 13-я: бѣгство. Книга 5-я, глава 14-я: три новѣрныхъ школы; глава 15-я: шесть лѣтъ подвиговъ; глава 16-я: Нагъ Кала. Книга 6-я, глава 17-я: онъ дѣлаетъ вызовъ демону; глава 18-я: онъ побѣждаетъ демона; глава 19-я: онъ достигаетъ состоянія Бодд; глава 20-я: поздравленія боговъ. Книга 7-я, глава 21-я: онъ погружается въ созерцаніе; глава 22-я: появленіе четырехъ Махараджовъ; глава 23-я: Брама уговариваетъ его проповѣдывать законъ; глава 24-я: обращеніе пяти учениковъ, Dharmosakrapravartana; глава 25-я: восемнадцать обращен-

Насколько можно судить по оглавленію Fou-yao-King—эта книга, говоритъ Сенаръ, въ общемъ близко подходитъ къ Лалитъ-Вистаръ, но сходна съ нею только по существу своего содержанія, видѣть же въ ней буквальное воспроизведеніе Лалиты-Вистары совсѣмъ нельзя; китайская версія жизнеописанія Будды, какъ видно, длиннѣе санскритской редакціи Лалиты-Вистары, и это-то обстоятельство, говоритъ Сенаръ, и даетъ основаніе считать ее, по отношенію къ санскритской Лалитъ-Вистаръ, совершенно постороннимъ произведеніемъ¹⁾.

Итакъ, не помогаютъ нисколько Фуко, какъ мы видимъ это сейчасъ, и китайскіе переводы. Ссылка его на первый изъ нихъ—Fo-rop-hing-King, относимый Фуко къ 76 г. по X. Хр., не имѣетъ никакого значенія; такъ какъ переводъ этотъ, по мнѣнію нѣкоторыхъ ученыхъ, утерянъ и судить теперь о его сходствѣ съ Лалитою-Вистарою совсѣмъ нѣтъ возможности, тѣмъ болѣе еще, что нѣкоторые считаютъ его за переводъ не Лалиты-Вистары, а Буддасариты. Остальные же переводы—второй, третій и четвертый, какъ поздно появившіеся, не могутъ помочь Фуко, такъ какъ дата ранняго изъ нихъ восходитъ самое большее только къ началу четвертаго столѣтія по Р. Хр., да къ тому же еще этотъ переводъ и считается нѣкоторыми, по отношенію къ Лалитъ-Вистаръ, произведеніемъ совершенно постороннимъ. Остается, слѣдовательно, только два перевода—третій и четвертый, изъ которыхъ первый датируется 652—676 г.г. по Р. Хр., а второй вѣроятно, еще новѣе. Понятно, что для отстаиваемаго взгляда г. Фуко эти переводы не имѣютъ никакого значенія.—Въ силу всего сказаннаго значеніе китайскихъ переводовъ Лалиты-Вистары въ интересующемъ насъ дѣлѣ совсѣмъ падаетъ. Они не уясняютъ намъ вопроса и нисколько не проливаютъ свѣта на древность санскритскаго оригинала Лалиты-Вистары, относительно котораго, по мнѣнію нѣкоторыхъ ученыхъ, „съ увѣренностью нельзя сказать ничего положительнаго“²⁾. Рисъ-Дэвидсъ же относительно санскритской версіи Лалиты-Вистары.

Книга 8-я, глава 26-я: Будда идетъ въ Магаду; глава 27-я: обращеніе Сарипутры и Модгаліайны; глава 28-я: Udāyin; глава 29-я: смерть Будды, глава 30-я: заключеніе. Senart. Essai sur la légende du Bouddha, introduction, p. XVIII, note 1.

1) Ibidem.

2) См. въ „Вѣрѣ и Разумѣ“ за 1887 г., т. 1-й, часть 1-ая, стр. 252 въ статьѣ свещ. Балаиовскаго „Буддаискія легенды и Евангеліе“ ссылка на R. Mitra.

ры выражается слѣдующимъ образомъ: „трудно опредѣлить, говоритъ онъ, насколько нынѣшняя форма санскритскаго сочиненія старѣе“ (тибетскаго) перевода, относимаго Фуко къ 6 столѣтію по Р. Хр. ¹⁾). Нѣкоторые же ученые доходятъ до того, что не считаютъ даже возможнымъ положительно сказать, какой текстъ—санскритскій или тибетскій—надо принимать за первоначальный ²⁾).

Итакъ, мы не можемъ съ достовѣрностью опредѣлить времени появленія Лалиты-Вистары въ ея настоящей редакціи. Разность въ опредѣленіи ея возраста до нѣсколькихъ сотенъ лѣтъ—обстоятельство вполне достаточное для того, чтобы отнестись къ свѣдѣніямъ такой книги съ совершенно законнымъ недоувѣріемъ. Въ силу же всего вышесказаннаго мы и не можемъ принять мнѣнія г. Фуко, относящаго настоящую редакцію Лалиты-Вистары къ буддійскому собору, бывшему при Капширскомъ царѣ Канишки.

Гораздо правдоподобнѣе, думается намъ, судьбу Лалиты-Вистары представлять приблизительно въ такомъ видѣ, руководствуясь при этомъ свѣдѣніями, заимствованными изъ разнаго рода источниковъ. Какъ извѣстно, самыя раннія указанія относятся Лалиту-Вистару ко времени третьяго буддійскаго собора. Эта самая древняя дата появленія книги ³⁾); самую же позднюю нельзя отодвигать далѣе шестого столѣтія по Р. Хр. время появленія тибетской версіи Лалиты-Вистары, до буквальной сходной съ санскритской редакціей. Вотъ пограничныя столбы, далѣе которыхъ никакъ нельзя отодвигать время появленія Лалиты-Вистары, какого-бы взгляда мы ни держались

¹⁾ См. „Буддизмъ“ Рисъ-Девидса, перев. Гюнсбурга, стр. 14.

²⁾ См. указанную уже выше статью свещ. Балановскаго въ „Вѣрѣ и Разумѣ“ за 1887 г., стр. 252.

³⁾ Какъ, однако, надо съ осторожностью относиться къ этой датѣ видно ужъ изъ того, что самая эпоха царствованія Канишки учеными опредѣляется далеко неодинаково, разница между ними доходитъ до цѣлаго столѣтія. Такъ одни время восшествія Канишки на престолъ относятъ къ концу послѣдняго столѣтія до Р. Хр., а смерть его—къ 18—33 гг. по Р. Хр. (См. въ *Journal Asiatique* 9 serie, t. 9, janvier-fevrier 1897, статью „Notes sur les Indo-Scythes, par M. Sylvain-Lévi, отд. III. Saint Thomas, Csondopharés et Mazgeo. pp. 5—42); другіе же наоборотъ, отстаиваютъ болѣе позднюю дату; помещаютъ именно эпоху царствованія Канишки къ концу перваго и къ началу втораго столѣтія нашей эры. (См. по этому вопросу статью въ *Journal Asiatique*, 9 serie, t. X—Juill et—Août, 1897. „Les Indo-Scythes et l'époque du regne du Kanichka par M. Ed. Specht, pp. 152—193.

на неё. Возможно, что обѣ даты вѣрны, и что лица, отстаивающія ту или другую изъ нихъ, одинаково правы, какъ это ни покажется страннымъ на первый взглядъ. Все дѣло сводится здѣсь къ тому, что въ разныя эпохи могли появиться и разныя редакціи Лалиты-Вистары; во время Канишки появилась одна, а въ шестомъ столѣтіи по Р. Хр.—другая, и эта-то послѣдняя редакція—замѣтимъ кстати—и извѣстна намъ теперь. Ничего невѣроятнаго и неправдоподобнаго въ такомъ предположеніи нѣтъ. Вѣдь, если первоначальный составъ буддійскаго канона намъ неизвѣстенъ, то тѣмъ болѣе, понятно, неизвѣстно и подробное содержаніе книгъ его составляющихъ, а это обстоятельство еще болѣе сообщаетъ вѣроятность высказанному нами предположенію относительно судьбы Лалиты-Вистары. Принимая же во вниманіе психологическую причину, указанную г. Фуко—именно вполне естественное и такъ понятное желаніе вѣрующихъ буддистовъ знать жизнь своего учителя, все-таки должны допустить, что свѣдѣнія о жизни Будды были; мы и допускаемъ это и признаемъ существованіе общаго сырого біографическаго матеріала, въ видѣ воспоминаній о Буддѣ; мы даже соглашаемся вмѣстѣ съ буддистами, что эти свѣдѣнія были рассмотрѣны на соборѣ при Канишкѣ и были объединены въ одномъ трудѣ, въ Лалитѣ-Вистарѣ, которая могла передаваться и изустнымъ путемъ, такъ какъ относительно письменности у буддистовъ того времени—существуютъ разныя мнѣнія. Одни, напр., говорятъ, что буддисты въ теченіе цѣлыхъ четырехъ столѣтій послѣ смерти Сакья-Муни пользовались однимъ только устнымъ преданіемъ¹⁾; другіе же еще рѣшительнѣе поступаютъ при этомъ и прямо заявляютъ, что письменность неизвѣстна была въ Индіи въ продолженіе нѣсколькихъ столѣтій послѣ Будды²⁾. Такъ или иначе, но Лалита-Вистара могла быть—допустимъ, что въ

1) См. „Ламаизмъ въ Тибетѣ, его исторія, ученіе и учрежденія. Опытъ историко-миссіонерскаго изслѣдованія свящ. Іоанна Попова. Казань. 1898 г., стр. 98, гдѣ авторъ ссылается на Кёппена и Зильбернаглъ.

2) В. Васильевъ. „Буддизмъ, его догматы, исторія и литература, часть 1-ая С.-Петербург. 1857 г. стр. 26. См. еще статью того же автора въ „Восточныхъ замѣткахъ“ (сборникъ статей и изслѣдованій профессоровъ и преподав. факул. Восточ. языковъ Петерб. Унив. (СПб. 1895).—„Буддизмъ въ полномъ развитіи по Вивьянъ“, здѣсь авторъ высказываетъ ту мысль, что книги буддизма и то не всё появилось не ранѣе 3-го или 4-го вѣка нашей эры; см. стр. 7.

устной передачѣ—ко времени Канишки. Вопросъ теперь только въ томъ, въ какомъ видѣ Лалита-Вистара могла быть включена въ буддійскій канонъ на этомъ соборѣ? Прямое рѣшеніе этого вопроса было бы чрезвычайно важно для насъ, но къ несчастью, оно, кажется, совсѣмъ недостижимо.

Мы стараемся инымъ путемъ подойти къ этой трудной задачѣ и, если не рѣшить ее, то все-таки отмѣтить то направление, въ какомъ она не должна быть никакъ рѣшаема.— Какъ было указано выше, мы не можемъ утвердительно сказать, въ какомъ видѣ была включена Лалита-Вистара на соборѣ при Канишкѣ, но за то мы имѣемъ твердое основаніе полагать, что нынѣшняя редакція ея не схожа съ нею. Достаточнымъ основаніемъ для такого заявленія будетъ служить мнѣніе французскаго ученаго Э. Сенара, смотрящаго на Лалиту-Вистару какъ на книгу, легко доступную для разнообразныхъ вставокъ ¹⁾. Можно также еще указать на Feer'a, который говоритъ относительно Лалиты-Вистары слѣдующее: „это трудъ сравнительно новый по формѣ, подъ которою онъ дошелъ до насъ; но онъ несомнѣнно содержитъ въ себѣ очень древніе отрывки“. По Feer'у, Лалита-Вистара—„это продуктъ послѣдовательныхъ передѣлокъ первоначальнаго труда“ ²⁾. Вотъ въ промежуткѣ указанныхъ нами датъ—между эпохою царя Канишки и VI вѣкомъ и сложилась Лалита-Вистара; въ шестомъ же вѣкѣ по Р. Хр. она и приняла видъ извѣстной намъ теперь версіи.

Такая исторія книги, по нашему мнѣнію, очень правдоподобна и при томъ вполне согласна съ эклектическимъ духомъ буддизма, на который, едва ли могъ наложить свое veto соборъ Канишки, такъ какъ то же религіозное сознаніе вѣрующихъ буддистовъ, какое дѣйствовало на этомъ соборѣ, еще ранѣе, на второмъ именно буддійскомъ соборѣ, возвело этотъ эклектизмъ въ прямой догматъ. И едва ли—повторяемъ мы свою мысль еще разъ—заправила собора при Канишкѣ могли измѣнить мудрому и предусмотрительному завѣту своихъ предшественниковъ—завѣту, выразившемуся въ слѣдующемъ классическомъ правилѣ: „все, что соглаено съ здравымъ смысломъ,

¹⁾ Senart. Essai sur la légende du Bouddha... introduction, p. XXXI.

²⁾ См. Journal Asiatique, 6 série, t. VIII, 1866. Etudes bouddhiques; des premiers essai de predication du Bouddha Çakyamuni par. M. Leon Feer. 91. p.

или говоря вообще—съ обстоятельствами, то какъ согласное съ истинной и должно быть принято за руководство, то только и могъ преподавать учитель Будда¹⁾.

Другая не менѣе важная сторона въ интересующемъ насъ дѣлѣ—это вопросъ о личности писателя Лалиты-Вистары; важно вообще съ достовѣрностью знать, кто былъ авторомъ Лалиты-Вистары, такъ какъ одно это обстоятельство можетъ служить—а иногда дѣйствительно и служить—очень серьезнымъ подспорьемъ въ рѣшеніи различнаго рода возникающихъ трудностей. Если бы напр., было бы доказано, что писателемъ Лалиты-Вистары былъ непосредственный ученикъ, а, слѣдовательно, и современникъ Будды, то показанію такого лица нельзя было-бы не придавать важности, какъ современнику, а иногда, быть можетъ даже, и очевидцу описываемаго имъ событія, хотя правду надо сказать, что всѣ почти событія Лалиты-Вистары, какъ по своему характеру, такъ и по времени и мѣсту своего происшествія, и недоступны были наблюденію современниковъ; но все-таки авторство ученика и современника Будды могло бы имѣть значеніе. Вѣдь, для исторіи Господа Нашего Иисуса Христа, съ которою обыкновенно сравниваютъ буддійскія легенды, чрезвычайно важно—по крайней мѣрѣ для опроверженія нѣкоторыхъ возраженій—что писателями каноническихъ нашихъ евангелій были лица, находившіяся въ непосредственныхъ сношеніяхъ то съ Самимъ Господомъ Иисусомъ Христомъ, то съ Его учениками и Его родственниками. Вѣдь, напр., когда заходитъ рѣчь о томъ,

¹⁾ Васильевъ, Буддизмъ его догматы, исторія и литература, часть 1 стр. 18—19; „Ламизмъ въ Тибетѣ“... сиящ. I. Попова, стр. 96. Этотъ духъ эклектизма не исчезъ изъ сознанія вѣрующихъ буддистовъ даже и въ настоящее время. Въ подтвержденіе этого, можно указать на слѣдующій фактъ, приводимый г. Guimet во второмъ томѣ своихъ „Promenades Japonaises“. Когда я спросилъ, пишетъ г. Guimet, у одного японскаго бонзы, почему буддизмъ такъ легко слился со всеми вѣрованіями тѣхъ народовъ, у которыхъ онъ былъ введенъ, тотъ отвѣтилъ мнѣ: буддизмъ принимаетъ отъ другихъ вѣрованій все, что въ нихъ есть хорошаго, потому что это хорошее всегда идетъ отъ Будды. У другихъ мы часто находимъ больше испяны, чѣмъ у себя; но—повторилъ бонза—все, что ни есть хорошаго, своимъ происхожденіемъ обязано „свиту сердца Будды“. См. у L. De Milloué въ его Bouddhisme, son hisoire, ses dogmes, son extension et son influence sur les peuples chez lesquels il s'est rependu. Lion. 1882. pp. 22—23. Надо думать, что и члены собора при Канпшѣ были проникнуты тѣмъ же духомъ эклектизма, который, какъ видно изъ только что приведеннаго факта, не исчезаетъ и съ перекочевкою буддизма изъ своей родины въ другіе, часто очень далекіе, края.

какъ Евангелисты могли знать нѣкоторыя обстоятельства изъ жизни Иисуса Христа, предшествующія Его выступленію на общественное служеніе, то тогда всякій въ правѣ указать на ихъ общеніе съ Божіей Матерью. И дѣйствительно, Пресвятая Дѣва могла хорошо познакомить учениковъ съ тѣми событіями изъ жизни Ея Божественнаго Сына, которыя были неизвѣстны имъ, и память о которыхъ, конечно, всегда жива была въ Ея матерински-любящемъ сердцѣ. Она могла рассказать, напр., Апостоламъ о благовѣщеніи, о поклоненіи пастырей, о явленіи Ангеловъ, о бѣгствѣ въ Египеть—словомъ, о томъ, что случилось „до, во время и послѣ“ рожденія Спасителя ¹⁾. Это другой и при томъ очень надежный источникъ, откуда могли черпать свои свѣдѣнія Апостолы и Евангелисты, къ которому можно прибѣгать всегда въ томъ случаѣ, когда отказываются вѣрить въ Богодухновенность ихъ писаній.

Итакъ, кто же былъ писателемъ Лалиты-Вистары? Авторомъ этой книги, какъ входящей въ составъ второго класса Трипитака—*Sutra—Pitaka*, считается Ананда, но онъ не авторъ этихъ книгъ въ собственномъ смыслѣ этого слова, а лишь только изустный передатчикъ словъ самого Будды ²⁾. Такимъ образомъ, Анандъ, ученику и двоюродному брату Будды, приписывается передача Лалиты-Вистары ³⁾. Это очень гуманная личность въ буддизмѣ, отличающаяся особенною мягкостью души; жизнь его украшена многочисленными легендами, повторять или перечислять которыя здѣсь совсѣмъ не къ чему. Для насъ гораздо важнѣе въ данное время разобраться въ вопросѣ объ „авторствѣ“ Ананды.

Заранѣе, конечно, можно догадаться на основаніи предше-

1) См. Прот. Т. Буткевича „Жизнь Господа Нашего Иисуса Христа“. Опытъ историко-критическаго изложенія евангельской исторіи. Москва 1883 г. стр. 171—191. Сравн. также привед. у него въ примѣчаніи № 62 на стр. 140 слова Люке, относящіяся къ данному вопросу. См. еще „Дѣтство Господа Нашего Иисуса Христа и Его Предтечи по Евв. свв. Ап. Матвея и Луки. Историко-экзегетическое изслѣдованіе М. Богословскаго. Казань. 1898 г., стр. 99—113.

2) „Даманизмъ въ Тибетѣ“... свщ. І. Попова, стр. 88—91.

3) *Lalitavistara*. p. 2, note 4 et appendice II, p. 417. Burnouf. *Introduction à l'histoire du Bouddhisme...* pp. 45, 578; Augustin Choboseau. *Essai sur la philosophie bouddhique...* p. 93; C. Schoebel. *Le Bouddha et le bouddhisme*, pp. 37—39; Saint-Hilaire. *Le Bouddha et sa religion...* pp. 48, 80, 272—273, 338—339 et Appendice № II, pp. 424—428; Н. А. Подгорбунскій. „Буддизмъ, его исторія и основ. положенія его ученія, выпускъ 1-й. Иркутскъ. 1900, стр. 33, 36 и др.

ствующихъ замѣчаній о времени появленія Лалиты-Вистары, что довѣрятъ буддѣйскимъ сказаніямъ объ Анандѣ, какъ авторѣ интересующей насъ книги, совсѣмъ нѣтъ возможности. Извѣстную намъ Лалиту-Вистару не могъ написать Ананда; это очевидно само собою уже изъ представленной нами выше исторіи названной книги. Если же мы припомнимъ еще, уже разъ приведенное нами увѣреніе проф. Васильева, говорящаго, что письмо неизвѣстно было въ Индіи въ теченіе нѣсколькихъ столѣтій послѣ появленія Будды, то вопросъ объ авторствѣ Ананды падетъ самъ собою ¹⁾. Для большей основательности отстаиваемаго нами мнѣнія мы сошлемся еще на взгляды Рисъ-Дэвидса и Сентъ-Илера, категорически высказывающихся противъ авторства Ананды ²⁾; намъ думается, что авторитета этихъ ученыхъ вполне достаточно будетъ для того, что-бы разъ навсегда покончить съ даннымъ вопросомъ.

Итакъ, мы не знаемъ точно времени появленія Лалиты-Вистары; это одно; другое—мы не знаемъ также и личности, написавшей или составившей эту книгу. Такіе выводы очень важны для насъ; они даютъ намъ возможность яснѣе разобратъ въ дѣлѣ, а самое главное—они въ должномъ свѣтѣ выставляютъ намъ Лалиту-Вистару, какъ біографію Будды Сакья-Муни. Въ самомъ дѣлѣ, если—возвращаемся къ только что покинутому нами вопросу объ авторствѣ Ананды—если отвергнуть о немъ буддѣйское сказаніе,—а это и должны мы сдѣлать въ силу вышеизложенныхъ причинъ,—то тогда придется принять или мнѣніе проф. Рисъ-Дэвидса, считающаго авторомъ ея неизвѣстнаго буддѣйскаго поэта ³⁾, или же вмѣстѣ съ другими учеными принимать Лалиту-Вистару, какъ самый яркій образецъ легенды, за произведеніе коллективнаго религіознаго творчества Индѣйскаго народа ⁴⁾.

Такой взглядъ на Лалиту-Вистару нисколько не долженъ удивлять насъ. Историческая цѣнность этой книги не особенно велика и, пожалуй, кромѣ простаго указанія на фактъ суще-

¹⁾ Васильевъ. Буддизмъ... стр. 19—20, 26 срав. „Буддизмъ“ Рисъ-Дэвидса, перев. Гюнсбурга, стр. 12.

²⁾ Келлогъ. Буддизмъ и христіанство... стр. 30 п Saint-Hilaire. Le Bouddha. et sa religion. p. 56.

³⁾ Келлогъ. Цитир. уже труд., стр. 30.

⁴⁾ Минаевъ: Буддизмъ. т. 1-й вып. 1-й пр. 3—7. Снеси цитир. уже трудъ. V. Poussin, Bouddhisme. pp. 34, 35, 36, 37, 66—67.

ствованія Будды вообще, въ ней другихъ исторически вѣрныхъ свѣдѣній и нѣтъ. Не даромъ же нѣкоторые ученые такъ рѣзко о ней и отзываются. „По нашему взгляду, говоритъ, напр., М. Мюллеръ, исторіографъ не можетъ пользоваться Лалитою-Вистарою, какъ документомъ въ пользу какого-нибудь историческаго факта, но только какъ иллюстраціей для той вѣры, которая была распространеною во время, когда была написана эта книга“¹⁾... „Легенды Лалиты-Вистары, пишетъ другой ученый—проф. В. Пуссенъ, не даютъ матеріала исторической критики: одинъ мифологъ можетъ объяснять ихъ“²⁾. Французскій же ученый Э. Сенаръ, разбирая легенды о Буддѣ и имѣя главнымъ образомъ въ виду Лалиту-Вистару³⁾, пришелъ къ такому заключенію, что всѣ онѣ возникли изъ солярнаго мифа⁴⁾. Впрочемъ, Сенаръ, такъ же какъ и другіе ученые, допускаетъ все-таки, что въ основѣ легендъ о Буддѣ есть доля исторической истины. Онъ, напр., прямо даже говоритъ, что буддизмъ, какъ и всѣ другія религіозныя системы, имѣлъ своего основателя и что заподозривать или опровергать существованія Будды совсѣмъ даже и не входило въ его задачи при составленіи книги⁵⁾. Сенаръ только старался показать и доказать, что на личность Будды перенесены черты солярнаго мифа, „вплетенныя, по выраженію проф. Минаева, въ канву первичныхъ рассказовъ о жизни аскета и мыслителя“⁶⁾.

1) См. цитир. уже стат. свещ. Балаховскаго. „Вѣра и Разумъ“ 1887 г., т. I, ч. 1-я, р. 253.

2) Цитир. уже трудъ V. Poussin'a. *Bouddhisme*. р. 18. Срав. „Буддизмъ“ проф. Рисъ-Дэвидса, перев. М. Гюисбурга, р. 14 и другой трудъ того же ученаго—„Буддизмъ“, перев. подъ редак. проф. С. Ф. Ольденбурга, изд. О. Н. Поповой. 1899 г. стр. 45—46. См. еще „Иллюстриров. исторію религіи“ Шаятени-де-ля-Соссей, т. II. Москва 1899 г. р. 77. Гер. Ольденберга „Будда, его жизнь, учение и община“, перев. П. Николаева. Москва 1898 г. pp. 77—100.

3) Senart. *Essai sur la legend. du Bouddha...* р. XVI—XVII.

4) *Ibid.* conclusion, pp. 431—440. См. также о теоріи Сенара указаніе и изложеніе у Рисъ-Дэвидса въ его „Буддизмъ“, перев. Гюисбурга р. 179.

5) Senart, упомян. трудъ, conclusion, pp. 441—442, срав. „Le Bouddha, sa vie et sa doctrine. Essai d'histoire des religions par Eugène Virieux. Paris 1884, pp. 47—48, Saint-Hilaire... (Le Bouddha et sa religion) pp. 46—47, 60. См. еще „Буддизмъ въ историческомъ, теоретическомъ и популярно-народномъ отношеніяхъ. Трѣ чтенія о буддизмѣ Э. Этелл, перев. съ англійскаго свещ. Н. Подгорбунскаго въ „Иркутскихъ епархіальныхъ вѣдомостяхъ“ за 1896 г. № 18 и 19, р. 484; „Таманизмъ въ Тибетѣ“... свещ. I. Попова. р. 38.

6) Минаевъ. Буддизмъ, т. I. выпускъ 1-й р. 7. Если даже и не раздѣлять все

Итакъ, многіе ученые смотрятъ на Лалиту-Вистару какъ на книгу, незаслуживающую довѣрія въ области исторіи. А что такой взглядъ ученыхъ относительно Лалиты-Вистары вполнѣ справедливъ и нисколько не грѣшитъ преувеличиваніемъ, мы постараемся показать это болѣе очевиднымъ способомъ.

Мы оставимъ въ сторонѣ рассказы Лалиты-Вистары о пребываніи Будды въ небѣ Тушита, о его нисхожденіи въ утробу матери подъ видомъ бѣлаго слона, о его рожденіи и прочіе сказочные вымыслы, составляющіе содержаніе книги. Мы остановимся только на такомъ событіи, относительно котораго скорѣе всего можно было-бы ожидать, что оно справедливо и что при его описаніи Лалита-Вистара не должна была-бы „лгать“. Мы имѣемъ въ виду рассказъ ея о мѣстѣ первой проповѣди Будды Сакья-Муни.

Мы воспользуемся при этомъ работою г. Feer'a, въ которой онъ превосходно разобралъ данный вопросъ ¹⁾.

Свящ. І. Трофимовъ.

(Продолженіе будетъ).

цѣло взгляда Сенара на исторію Будды, то все-таки надо признать, что Сенару удалось очень обстоятельно доказать, какъ замѣчаетъ справедливо по этому поводу Ольденбергъ (Будда, его жизнь, ученіе и община, перев. П. Николаева, р. 90, примѣч. № 1-й), запустованія буддѣйской легенды во многихъ случаяхъ „изъ запаса древнихъ народныхъ сказаній“.

¹⁾ Трудъ г. Feer'a помѣщенъ въ Journal Asiatique (6 série, t. 8. 1886). *Études bouddhiques*. Гер. Ольденбергъ (р. 125, примѣч. № 1-й. Будда... перев. со 2-го изд. П. Николаева. Москва 1898 г.) назвалъ работу Feer'a неудачною, но такое мнѣніе почтеннаго знатока буддизма не справедливо. Такъ, прежде всего, Ольденбергъ и самъ допускаетъ возможность замалчиванія первыхъ неудачъ Будды. „Очень возможно, конечно,—говоритъ онъ,—что традиція умалчиваетъ о предшествующихъ („первой“ проповѣди) тщетныхъ попыткахъ Будды приобрѣсти себѣ учениковъ“. Значитъ, по существу дѣла почтенный знатокъ буддизма вполнѣ согласенъ съ Feer'омъ, но вся суть только въ томъ, что Ольденбергъ не желаетъ видѣть въ преданіи слѣды подобныхъ неудачъ Будды. Но самое отстаиванье Ольденбергомъ запутанности маршрута побѣдоноснаго шествія Будды съ своею проповѣдью—шествія, о которомъ говоритъ Лалита-Вистара, его, такъ сказать, узаконеніе этой запутанности и сбивчивости буддѣйской традиціи еще болѣе усиливаетъ вѣроятность опровергаемаго имъ мнѣнія г. Feer'a о возможности найти въ преданіи слѣды или намеки на первыя неудачи Будды въ его проповѣднической дѣятельности. Впрочемъ, читатель самъ впоследствии можетъ судить о томъ, кто правъ изъ двухъ ученыхъ. Во всякомъ же случаѣ, думается намъ, мы всегда должны дать предпочтеніе попыткѣ объяснить существующую и бросающуюся въ глаза запутанность по извѣстному вопросу простому узаконенію этой самой запутанности.

ЛИСТОКЪ

ДЛЯ

ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ

15 Февраля № 3. 1903 года.

Содержаніе. Высочайшій указъ.—Высочайшій рескриптъ.—Дѣяніе Святѣйшаго Синода.—Опредѣленія Святѣйшаго Синода 1) касательно новаго порядка педагогическихъ собраній правленій духовныхъ семинарій и духовныхъ училищъ для обсуждения дѣлъ по учебно-воспитательной части и 2) касательно правъ священно и церковно-служителей на древесныя насажденія, находящіяся на церковныхъ земляхъ.—Разъяснительное постановленіе Святѣйшаго Синода по вопросу о приѣмѣ въ духовно-учебныя заведенія дѣтей инословныхъ родителей.—Отъ Правленія Харьковской Духовной Семинаріи.—Распоряженіе Министерства народнаго просвѣщенія о времени говѣнія для учащихъ.—Отчетъ о состояніи Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища въ учебно-воспитательномъ отношеніи за 1901—1902 учебный годъ (продолженіе).—Отъ Харьковской Духовной Консисторіи.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

Высочайшій указъ,

данный Святѣйшему Правительствующему Синоду.

1903 года, Февраля 1 го. Члену Святѣйшаго Синода, архіепископу Харьковскому *Флавіану*—Всемилоствѣйше повелѣваемъ быть митрополитомъ Кіевскимъ и Галицкимъ, Кіево Печерскія Успенскія Лавры священно-архимандритомъ.

Высочайшій рескриптъ,

данный Преосвященному Митрополиту Кіевскому и Галицкому, *Флавіану*.

„Преосвященный митрополитъ Кіевскій *Флавіанъ*.

Многолѣтніе и полезныя для православной церкви труды ваши въ Китаѣ и въ епархіяхъ, преемственно вамъ ввѣряемыхъ, побуждаютъ Меня, по кончинѣ преснопамятнаго преосвященнаго *Феоноста*, призвать васъ на старѣйшую кіевскую архіерейскую кафедру въ санѣ митрополита Кіевскаго и Галицкаго. Уповаю, что на семъ новомъ мѣстѣ служенія вы явите особливую заботу о благомъ просвѣтительномъ воздѣйствіи духовныхъ пастырей на приходское населеніе и объ упроченіи воспитательнаго вліянія церковной школы на подрастающее поколѣніе. Да усовершается паства кіев-

ская въ вѣрѣ и благочестіи и пребываетъ неизмѣнной въ любви и вѣрности Царю и отечеству.

Препровождая вамъ крестъ для ношенія на митрѣ и бѣлый клобукъ и поручая Себя молитвамъ вашимъ, пребываю къ вамъ благосклонный“.

На подлинномъ Собственною Его Императорскаго Величества рукою написано:

„НИКОЛАЙ“.

Дѣяніе Святѣйшаго Сѹнода.

29-го января 1903 года.

Во имя Отца и Сына и Святаго Духа!

Семьдесятъ лѣтъ тому назадъ, во 2-й день января 1833 года, въ Саровской пустыни мирно отошелъ ко Господу блаженный старецъ іеромонахъ Серафимъ. Своею высокою истинно христіанскою подвижническою жизнію онъ еще у современниковъ своихъ стяжалъ общую къ себѣ любовь и вѣру въ дѣйственную силу предъ Богомъ его святыхъ молитвъ, а послѣ его блаженной кончины память о немъ, утверждаемая все новыми и новыми знаменіями милости Божіей, являемыми по вѣрѣ въ его молитвенное представительство предъ Богомъ за притекающихъ къ нему, широко распространяется въ православномъ русскомъ народѣ и съ глубокимъ благоговѣніемъ имъ чтится. Вся жизнь его представляетъ высокопоучительные образцы истинно-христіанскаго подвижничества, пламенной вѣры въ Бога и самоотверженной любви къ ближнимъ. Еще юношею онъ оставляетъ родительскій домъ въ г. Курскѣ и, никому невѣдомый, приходитъ въ Саровскую обитель. Здѣсь онъ начинаетъ жизнь свою съ первыхъ ступеней послушанія и смиренно проходитъ ихъ, отъ всѣхъ приобрѣтая любовь къ себѣ и уваженіе за свою кротость и смиреніе. Восемь лѣтъ проходитъ предварительный курсъ въ готовности его вступить на путь иноческой жизни и 13 августа 1786 года принимаетъ иноческое постриженіе съ именемъ Серафима, а черезъ два мѣсяца поставляется въ санъ іеродіакона. Ограждаемый смиреніемъ, отецъ Серафимъ восходилъ отъ силу въ силу въ духовной жизни. Какъ іеродіаконъ, онъ всѣ дни, съ утра до вечера, проводилъ въ монастырѣ, совершая службы, исполняя монастырскія правила и послушанія, а вечеромъ удалялся въ пустынную келлію, проводя тамъ ночное время въ молитвѣ и рано утромъ опять являясь въ

монастырь для исполненія своихъ обязанностей. 2 сентября 1793 года онъ рукополагается въ санъ іеромонаха и съ вящею ревностію и усугубленною любовію продолжаетъ подвизаться въ духовной жизни. Его болѣе не удовлетворяетъ, самъ по себѣ для другихъ тяжкій, трудъ иноческой жизни: молитвы, постъ, послушаніе, нестяжательность. Въ немъ раскрывается жажда высшихъ и высшихъ подвиговъ. Онъ покидаетъ монастырское общежитіе и удаляется для подвиговъ въ одинокую пустынную келлію въ глухомъ сосновомъ Саровскомъ лѣсу; пятнадцать лѣтъ проводитъ здѣсь въ совершенномъ уединеніи, соблюдая строгій постъ и непрестанно упражняясь въ молитвѣ, чтеніи слова Божія и тѣлесныхъ трудахъ. Подражая древнимъ святымъ столпникамъ, онъ, подкрѣпляемый и утѣшаемый благодатною помощью, 1,000 дней и ночей проводитъ, стоя на камнѣ, съ воздѣтыми къ вебу руками, повторяя молитву: „Боже, милостивъ буди мнѣ грѣшному“. Окончивъ отшельническую жизнь, онъ снова приходитъ въ Саровскую обитель и здѣсь, какъ бы въ гробѣ, заключается въ затворъ на 15 лѣтъ, причемъ на первыя 5 лѣтъ налагаетъ на себя обѣтъ молчанія. Весь осіянный благодатію Святаго Духа чрезъ непрестанное молитвенное возношеніе ума и сердца къ Богу, онъ неоднократно удостоивался видѣній изъ горняго міра. Созрѣвши въ духовной жизни, онъ, уже старецъ, всего себя посвящаетъ на дѣятельное служеніе ближнимъ. И богатые, и бѣдные, и знатные, и простые ежедневно тысячами стекались къ его келіи и, падая ницъ предъ согбеннымъ старцемъ, открывали тайны своей совѣсти, повѣряли свои скорби и нужды и принимали съ искреннею любовію и благодарностію каждое его слово. Всѣхъ онъ встрѣчалъ съ любовію и радостію, называя при этомъ: „Батюшка мой, матушка моя, радость моя“. Всѣхъ благословлялъ, поучалъ, назидалъ; многихъ исповѣдывалъ; больныхъ исцѣлялъ; многимъ давалъ лобызать висѣвшее у него на груди мѣдное распятіе,—его материнское благословеніе—или святую икону, стоявшую у него на столѣ, инымъ давалъ въ благословеніе антидору или святой воды, или сухариковъ, другимъ начертывалъ на челѣ знаменіе креста елеемъ изъ лампы, нѣкоторыхъ обнималъ и лобызалъ съ прѣвѣтствіемъ: „Христосъ воскресъ“. Духовная радость проявляла старца настолько, что его никогда не видали печальнымъ или унывающимъ, и это радостное настроеніе духа онъ старался передавать и другимъ. Изъ добродѣтелей христіанскихъ его болѣе всего украшали кротость и незлобіе, крайнее смиреніе и нестя-

жательность. Совершивъ свое земное поприще, чистый душею, смиренный и любвеобильный старецъ тихо и мирно почилъ о Господѣ, стоя на колѣняхъ прехъ иконою Божіей Матери Умиленія, съ поникшею главою и руками, приложенными къ персямъ. Послѣ его блаженнаго въ Господѣ успевія, память о его высококомъ подвижническомъ житіи не только не ослабѣваетъ, но постоянно все болѣе ил болѣе возрастаетъ и утверждается среди православнаго народа русскаго во всѣхъ его сословіяхъ. Православный народъ въ глубинѣ сердца чтитъ блаженнаго старца вѣтвнымъ угодникомъ Божиимъ и вѣруетъ, что и по отшествіи своемъ изъ сего міра онъ не оставляетъ своимъ предстательствомъ предъ Господомъ всѣхъ притекающихъ къ нему. И Господь Богъ, дивный и славный во святыхъ Своихъ, благоволилъ явить молитвеннымъ предстательствомъ отца Серафима многія чудесныя знаменія и исцѣленія. Вполнѣ раздѣляя вѣру народную въ святость приснопамятнаго старца Серафима, Святѣйшій Синодъ неоднократно признавалъ необходимымъ приступить къ должнымъ распоряженіямъ о прославленіи праведнаго старца.

Въ 1895 году преосвященнымъ тамбовскимъ было представлено въ святѣйшій синодъ произведенное особою комиссіею разслѣдованіе о чудесныхъ знаменіяхъ и исцѣленіяхъ, явленныхъ по молитвамъ отца Серафима съ вѣрою просившимъ его помощи. Разслѣдованіе это, начатое комиссіею 3-го февраля 1892 года, окончено было въ августѣ 1894 года, производилось въ 28 епархіяхъ Европейской Россіи и Сибири. Всѣхъ случаевъ благодатной помощи по молитвамъ старца Серафима было обслѣдовано комиссіею 94, причемъ большая часть ихъ была достаточно удостовѣрена надлежащими свидѣтельскими показаніями. Но указанное число случаевъ благодатной помощи по молитвамъ старца являлось далеко не соотвѣтствующимъ ихъ дѣйствительному числу: въ архивѣ Саровской обители, по свидѣтельству названной комиссіи, сохраняются сотни писемъ отъ разныхъ лицъ съ заявленіями о полученныхъ ими благодѣніяхъ чрезъ молитвенное обращеніе къ старцу Серафиму. Такъ какъ эти заявленія оставались не только не обслѣдованными, но и нигдѣ не записанными, то святѣйшій синодъ поручилъ преосвященному тамбовскому предписать настоятелю Саровской пустыни собрать и записать свѣдѣнія о наиболѣе замѣчательныхъ случаяхъ благодатной помощи по молитвамъ старца, не бывшихъ доселѣ записанными, и на будущее время тщательно вести запись всѣхъ могущихъ быть новыхъ чудесныхъ

знаменій по молитвамъ отца Серафима. Послѣ сего преосвященнымъ тамбовскимъ дважды, въ началѣ и концѣ 1897 года, представлялись въ святѣйшій синодъ собранія копій письменныхъ заявленій разныхъ лицъ о чудесныхъ знаменіяхъ и исцѣленіяхъ, совершившихся по молитвамъ отца Серафима. Не находя еще тогда благовременнымъ приступать къ окончательному сужденію о прославленіи Саровскаго подвижника, по поводу упомянутыхъ представлений преосвященнаго тамбовскаго, святѣйшій синодъ дважды подтверждалъ настоятелю Саровской пустыни продолжать вести записи могущихъ быть новыхъ чудесныхъ знаменій по молитвамъ старца. Въ минувшемъ 1902 г., 19 іюля, въ день рожденія старца Серафима, Его Императорскому Величеству благоугодно было вспомнить и молитвенные подвиги почившаго и всенародное къ памяти его усердіе и выразить желаніе, дабы доведено было до конца начатое уже въ святѣйшемъ синодѣ дѣло о прославленіи благоговѣйнаго старца.

Святѣйшій синодъ, разсмотрѣвъ во всей подробности и со всевозможнымъ тщаніемъ обстоятельства сего важнаго дѣла, нашель, что многочисленные случаи благодатной помощи по молитвамъ старца Серафима, обслѣдованные надлежащимъ образомъ, не представляютъ никакаго сомнѣнія въ своей достоверности и по свойству ихъ принадлежать къ событіямъ, являющимъ чудодѣйственную силу Божию, ходатайствомъ и заступленіемъ о. Серафима изливаемую на тѣхъ, кои съ вѣрою и молитвою прибѣгаютъ въ своихъ душевныхъ и тѣлесныхъ педугахъ къ его благодатному представительству. Въстѣ съ симъ синодъ, желая, чтобы всесчастные останки преспомятаго старца Серафима были предметомъ благоговѣйнаго чествованія отъ всѣхъ притекающихъ къ его молитвенному предстательству, поручилъ преосвященному митрополиту московскому произвести ихъ освидѣтельствованіе. 11-го января сего года митрополитъ Московскій Владиміръ и епископы тамбовскій Дмитрій и ввжегородскій Назарій, присоединивъ къ себѣ суздальскаго архимандрита Серафима и прокурора московской синодальной конторы князя Ширяйскаго-Шихматова и еще четырехъ духовныхъ лицъ, произвели подробное освидѣтельствованіе гроба и самыхъ останковъ отца Серафима, о чемъ и составленъ ими особый актъ за собственноручною всѣхъ подписью. Посему святѣйшій синодъ, въ полномъ убѣжденіи въ истинности и достоверности чудесъ, по молитвамъ старца Серафима совершающихся, воздавъ хвалу дивному во святыхъ Своихъ Господу Богу, присно

благодѣющему твердой въ праотеческомъ православіи Россійской Державѣ, и нынѣ, во дни благословеннаго царствованія Благочестивѣйшаго Государя Императора Николая Александровича, какъ древле, благоволившему явить прославленіемъ сего благочестія подвижника новое и великое знаменіе своихъ благодѣній къ православному народу русскому, подносилъ Его Императорскому Величеству всеподданнѣйшій докладъ, въ которомъ изложилъ слѣдующее свое рѣшеніе: 1) благоговѣйнаго старца Серафима, почивающаго въ Саровской пустыни, призвать въ ликъ святыхъ, благодатію Божіею прославленныхъ, а всечестныя останки его—святыми мощами и положить оныя въ особо уготованную усердіемъ Его Императорскаго Величества гробницу для поклоненія и чествованія отъ притекающихъ къ нему съ молитвою, 2) службу преподобному отцу Серафиму составить особую, а до времени составленія такой, послѣ дня прославленія памяти его, отправлять ему службу общую преподобнымъ, память же его праздновать какъ въ день преставленія его, 2-го января, такъ и въ день открытія святыхъ его мощей и 3) объявить о семъ во всенародное извѣстіе отъ святѣйшаго синода.

При докладѣ семъ представлены были на Монаршее усмотрѣніе подлинный актъ освидѣтельствованія всечестныхъ останковъ отца Серафима и краткое описаніе случаевъ чудодѣйственной помощи его пріобрѣтшимъ къ его заступленію. На всеподданнѣйшемъ докладѣ о семъ святѣйшаго синода Государь Императоръ, въ 26-й день января сего года, соизволилъ Собственнооручно начертать: *„Прочелъ съ чувствомъ истинной радости и глубокаго умиленія“*.

Выслушавъ сія Всемогущѣйшія слова, Святѣйшій Синодъ, по опредѣленію отъ 29-го января 1903 г., постановилъ поручить преосвященному Антонію, митрополиту С.-Петербургскому и Ладожскому, совмѣстно съ преосвященными Тамбовскимъ и Нижегородскимъ, совершить, въ 19-й день іюля текущаго года, торжественное открытіе мощей преподобнаго отца Серафима, саровскаго чудотворца.

Святѣйшій Синодъ возвѣщаетъ о семъ благочестивымъ сынамъ православной Церкви, да купно съ нимъ воздадутъ славу и благодареніе Господу, тако изволившему, и да примутъ сіе явленіе новаго заступника и чудотворца, яко новое небесное благословеніе на царствованіе Августѣйшаго Монарха нашего, подъемлющаго неусыпные труды ко благу православнаго народа русскаго и своею

Царскою любовію и попеченіемъ объемлющаго всѣхъ своихъ вѣрно-подданныхъ всякаго званія и состоянія.

Опредѣленія Святѣйшаго Синода.

I. Отъ 27 ноября—9 декабря 1902 г. за № 5287, по вопросамъ касательно новаго порядка педагогическихъ собраний Правленій духовныхъ семинарій и собраний Правленій духовныхъ училищъ для обсужденія дѣлъ по учебно-воспитательной части.

По указу Его Императорскаго Величества, Святѣйшій Правительствующій Синодъ слушалъ: предложенныя Г. Синодальнымъ Оберъ-Прокуроромъ журналы Учебнаго Комитета за №№ 682 и 726, съ заключеніемъ Комитета, по вопросамъ касательно новаго порядка педагогическихъ собраний Правленій духовныхъ семинарій и собраний Правленій духовныхъ училищъ для обсужденія дѣлъ по учебно-воспитательной части, согласно Высочайше утвержденному 1 іюля 1902 г. опредѣленію Святѣйшаго Синода, отъ 26-го марта—3 мая того же года за № 1402. Приказали: Разсмотрѣвъ настоящіе журналы, Святѣйшій Синодъ опредѣляетъ: разъяснить по духовно-учебному вѣдомству, что 1) согласно измѣненнымъ по Высочайшему повелѣнію, отъ 1 іюля 1902 г., § 92 Уст. дух. сем. и § 32 Уст. дух. учил., отмѣняются педагогическія собранія Правленій духовныхъ семинарій и собраний Правленій духовныхъ училищъ для обсужденія вопросовъ по учебно-воспитательной части въ прежнемъ ихъ составѣ: взаимно членовъ Правленій изъ преподавателей—трехъ въ семинаріяхъ и одного въ училищахъ, назначаемыхъ епархіальнымъ преосвященнымъ на три года, въ означенныхъ собраніяхъ присутствуютъ съ правомъ голоса всѣ наставники семинарій или училища, пользующіеся въ оныхъ правами службы, исключая случаевъ болѣзни или отпуска, при чемъ, для дѣйствительности собранія, въ немъ должно присутствовать въ учебное время не менѣе половины преподавателей въ канicularное же время приглашаются въ собраніе тѣ преподаватели, кои окажутся на лицо въ духовно-учебномъ заведеніи; при этомъ председатели собраний обязаны наблюдать, чтобы болѣе важные вопросы по учебно-воспитательной части или заблаговременно разсматривались въ собраніяхъ, до отъѣзда наставниковъ въ канicularный отпускъ, или же отлагались до полнаго собранія преподавателей; 2) что касается временно отсутствующихъ преподавателей, и приглашаемыхъ Правленіями семинарій или училища изъ другихъ

учебныхъ заведеній для временнаго преподаванія какого-либо предмета, то таковыя преподаватели приглашаются въ засѣданія съ правомъ голоса въ тѣхъ случаяхъ, когда въ оныхъ обсуждаются вопросы, вмѣющіе отношеніе къ преподаваемымъ ими предметамъ; 3) обсужденію педагогическихъ собраній семинарскихъ Правленій въ указанномъ составѣ подлежатъ всѣ дѣла, поименованныя въ § 103 Уст. дух. сем., в обсужденію собраній училищныхъ Правленій по учебно-воспитательной части дѣла, поименованныя въ первыхъ 10 пунктахъ § 37 Уст. дух. учпл., в 4) распорядительныя собранія семинарскихъ и училищныхъ Правленій остаются при прежнемъ составѣ, т. е. съ участіемъ отъ преподавателей лишь одного члена, по назначенію епархіальнаго преосвященнаго.

II. Определеніемъ Святѣйшаго Синода отъ 18—21 декабря 1902 г. за № 5625, Святѣйшій Синодъ, разсмотрѣвъ вопросъ о правахъ священно-церковнослужителей на древесныя насажденія, находящіяся на церковныхъ земляхъ, опредѣленіемъ 18—21 декабря 1902 г. за № 5625, призналъ нужнымъ преподать епархіальнымъ преосвященнымъ слѣдующія правила пользованія древесными насажденіями на церковныхъ земляхъ: „Насажденные на церковныхъ усадебныхъ и полевыхъ земляхъ сады, всякаго рода кустарники и деревья, составляя принадлежность тѣхъ земель, почитаются церковною собственностію и состоятъ въ пользованіи священно и церковнослужителей на слѣдующихъ основаніяхъ: 1) Лица, насадившія своимъ трудомъ и пядивеніемъ сады, имѣютъ исключительное право пользованія плодами и произведеніями отъ сдѣланныхъ ими насажденій, а также могутъ продавать саженцы и деревья изъ разведенныхъ ими садовъ и питомниковъ постороннимъ лицамъ. 2) Въ случаѣ оставленія упомянутыми въ пунктѣ 1-мъ лицами служенія въ приходѣ, они сохраняютъ право на полученіе въ свою пользу половины доходовъ отъ разведенныхъ ими садовъ и всякаго рода насажденій: выходящіе за штатъ по преклонности лѣтъ—пожизненно, а переводимые въ другой приходъ по распоряженію начальства—въ теченіе 10 лѣтъ; лица же, перемѣщаемыя въ другой приходъ по прошенію, лишаются права на полученіе доходовъ отъ указанныхъ насажденій по прежнему мѣсту служенія. 3) Вдовы и сироты упомянутыхъ въ пунктѣ 1-мъ лицъ имѣютъ право на полученіе половины дохода отъ садовъ, разведенныхъ ихъ мужьями или отцами, если послѣдніе умерли въ тѣхъ

приходахъ, гдѣ ими были разведены сады, при чемъ вдовы пользуются таковымъ правомъ пожизненно, а сироты до пріятія ихъ на безплатное содержаніе въ учебныя заведенія, въ случаѣ же непоступленія въ оныя, — дочери до совершеннолѣтія, а сыновья до 17 лѣтняго возраста. 4) Не возбраняется преемникамъ по приходамъ входить въ соглашеніе съ предшественникамъ объ уплатѣ послѣднимъ единовременнаго вознагражденія за разведенные ими сады и сдѣланныя насажденія, вмѣсто сохраненія за насадителями права на пользованіе частью дохода отъ учиненныхъ насажденій. О семъ долженъ быть составленъ письменный договоръ, засвидѣтельствованный благочиннымъ, который долженъ храниться при церковныхъ документахъ. 5) Насадители садовъ и растений на церковной землѣ, желающіе сохранить за собою и своимъ семействомъ право на пользованіе доходами отъ насажденнаго ими сада, — обязаны составить подробную опись сдѣланныхъ насажденій, каковая опись, по подписаніи оной всѣми членами причта съ церковнымъ старостою и по засвидѣтельствованіи благочиннымъ, должна быть сохраняема при церковныхъ документахъ.

Разъяснительное постановленіе Святейшаго Синода,

отъ 30 октября—6 ноября 1902 г. за № 4831, по вопросу о *пріемѣ въ духовно-учебныя заведенія дѣтей инословныхъ родителей.*

Въ разрѣшеніе возбужденнаго правленіемъ одного духовнаго училища вопроса, слѣдуетъ ли относить къ инословнымъ дѣтямъ, принимаемымъ въ духовныя училища не свыше 10% на основаніи Синодальнаго циркулярнаго указа 14 марта 1900 г. за № 3, такихъ дѣтей, отцы которыхъ — лица свѣтскаго званія, по дѣды, дяди по отцу и матери и родные братья суть священно-церковно-служители, Святейшій Синодъ, согласно заключенію Учебнаго Комитета, разъяснилъ, что тѣ дѣтя, отцы которыхъ не состоятъ священно-церковнослужителями, хотя бы таковыми были ихъ предки и близкіе родственники, должны быть причисляемы къ дѣтямъ инословнымъ, пріемъ которыхъ въ духовно-учебныя заведенія ограниченъ 10% отношеніемъ.

Отъ Правленія Харьковской Духовной Семинаріи.

Согласно § 155 семинарскаго устава, плата за содержаніе своекоштныхъ воспитанниковъ Семинаріи должна быть вносима по

третьемъ учебнаго года въ теченіе двухъ недѣль послѣ начала третьяго. Посему Правленіе Семнарія покорнѣйше проситъ отцовъ таковыхъ воспитанниковъ озаботиться высылкой на имя Правленія: въ теченіе времени съ 1 по 15 марта взносовъ за третью треть сего учебнаго года въ размѣрѣ 40 руб. съ воспитанниковъ духовнаго званія, не получающихъ пособія, 20 р.—съ воспитанниковъ, получающихъ пособіе, и 60 р.—съ вносословныхъ воспитанниковъ. Не внесшіе въ указанный срокъ денегъ за свое содержаніе воспитанники, на основаніи того же устава, подлежатъ удаленію изъ общежитія.

Въ виду полученныхъ министерствомъ народнаго просвѣщенія свѣдѣній о томъ, что при назначеніи учебнымъ начальствомъ времени говѣнія воспитанниковъ не всегда принимаются во вниманіе условія дѣятельности мѣстнаго приходскаго духовенства, со стороны министерства послѣдовало распоряженіе, чтобы время для говѣнія воспитанниковъ учебныхъ заведеній назначалось въ каждомъ случаѣ не иначе, какъ съ согласія настоятеля той церкви, въ которой воспитанники должны исполнить христіанскій долгъ.

«К. Сл.»

Отчетъ о состояніи Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища въ учебно-воспитательномъ отношеніи за 1901-1902 учебный годъ.

(Продолженіе *).

д) *Младшія воспитательницы.*

1. Въ подготовительномъ классѣ, дѣвица *Анастасія В. Капустянская*, окончила курсъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ Женскомъ Училищѣ, со званіемъ домашней учительницы; жалованья получаетъ при казенной квартирѣ со столомъ 150 р. въ годъ и 30 р. ежегодной награды; въ настоящей должности съ 29 сентября 1901 года.

2. Въ 1 норм. классѣ, дѣвица *Татіана Павловна Потанова*—окончила курсъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ Женскомъ Училищѣ со званіемъ домашней учительницы; жалованья получаетъ при казенной квартирѣ со столомъ 1 р. въ годъ и 30 р. ежегодной награды; въ настоящей должности съ 29 сентября 1901 года.

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1903 г. № 2.

3. Въ 1 пар. классѣ, дѣвица *Татіана Николаевна Бѣликова*, окончила курсъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ Женскомъ Училищѣ со званіемъ домашней учительницы, жалованья получаетъ при казенной квартирѣ со столомъ 150 р. въ годъ и 30 р. ежегодной награды; въ настоящей должности съ 28 октября 1901 года.

4. Во 2 нор. классѣ, дѣвица *Клавдія Михайловна Воскобойникова* окончила курсъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ Женскомъ Училищѣ со званіемъ домашней учительницы, жалованья получаетъ при казенной квартирѣ со столомъ 150 р. въ годъ и 30 р. ежегодной награды; въ настоящей должности съ 26 октября 1899 года.

5. Во 2 пар. классѣ, дѣвица *Марія Александровна Стефановская*, окончила курсъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ Женскомъ Училищѣ со званіемъ домашней учительницы; жалованья получаетъ при казенной квартирѣ со столомъ 150 р. въ годъ и 30 р. ежегодной награды; въ настоящей должности съ 9 октября 1900 года.

6. Въ 3 норм. классѣ, дѣвица *Ирина Алексѣевна Шебатинская*, окончила курсъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ Женскомъ Училищѣ со званіемъ домашней учительницы; жалованья получаетъ при казенной квартирѣ со столомъ 150 р. въ годъ и 30 р. ежегодной награды; въ настоящей должности съ 7 сентября 1898 года.

7. Въ 3 пар. классѣ, дѣвица *Вѣра Константиновна Аристова*, окончила курсъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ Женскомъ Училищѣ со званіемъ домашней учительницы; жалованья получаетъ при казенной квартирѣ со столомъ 150 руб. въ годъ и 30 р. ежегодной награды; въ настоящей должности съ 20 Августа 1893 года.

8. Въ 4 норм. классѣ, дѣвица *Александра Алексѣевна Грекова*, окончила курсъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ Женскомъ Училищѣ, со званіемъ домашней учительницы; жалованья получаетъ при казенной квартирѣ со столомъ 150 р. въ годъ и 30 р. ежегодной награды; въ настоящей должности съ 7 сентября 1898 года.

9. Въ 4 пар. классѣ, дѣвица *Софья Павловна Реутская*, окончила курсъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ Женскомъ Училищѣ со званіемъ домашней учительницы; жалованья получаетъ при казенной квартирѣ со столомъ 150 р. въ годъ и 30 р. ежегодной награды; въ настоящей должности съ 27 августа 1897 года.

10. Въ 5 норм. классѣ, дѣвица *Павла Ѳедоровна Власовская*, окончила курсъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ Женскомъ Училищѣ со званіемъ домашней учительницы; жалованья получаетъ при казенной квартирѣ со столомъ 150 р. въ годъ и 30 р. ежегодной награды; въ настоящей должности съ 27 августа 1896 года.

11. Въ 5 норм. классѣ, дѣвица *Надежда Петровна Сокина*—окончила курсъ въ Харьк. Епархіальномъ Женскомъ Училищѣ со званіемъ домашней учительницы; жалованья получаетъ при казенной квартирѣ со столомъ 150 р. въ годъ и 30 р. ежегодной награды, въ настоящей должности съ 24 января 1901 года.

12. Въ 6 норм. классѣ, вдова священника *Анастасія Васильевна Саборова*, окончила курсъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ Женскомъ Училищѣ со званіемъ домашней учительницы; жалованья получаетъ при казенной квартирѣ со столомъ 150 р. въ годъ и 30 р. ежегодной награды.

13. Въ 6 парал. классѣ, дѣвица *Александра Ильинична Энеидова*, окончила курсъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ Женскомъ Училищѣ со званіемъ домашней учительницы; жалованья получаетъ при казенной квартирѣ со столомъ 150 р. въ годъ и 30 р. ежегодной награды; въ настоящей должности съ 22 сентября 1900 года.

е) Другія служащія въ училищѣ лица.

1. Завѣдующая фундаментальною, ученическою и музыкальною училищными библіотеками, учебниками и учебными принадлежностями *Ольга Герасимовна Перликъ*; жалованья получаетъ при казенной квартирѣ со столомъ 180 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 8 іюня 1896 г.

2. Врачъ при училищной больницѣ, дѣйствительный статскій совѣтникъ *Михаилъ Михайловичъ Стефановичъ-Севастіановичъ*, докторъ медицины; жалованья получаетъ 600 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 13 января 1877 года.

3. Больничная надзирательница, фельдшерница, дочь священника, *Платонида Петровна Щербина*, имѣетъ свидѣтельство на званіе фельдшерницы; жалованья получаетъ 242 р. и 60 р. награды; всего 302 р. при казенной квартирѣ со столомъ; въ настоящей должности съ 22 сентября 1900 года.

4. Помощница больничной надзирательницы, дѣвица *Пелагія Петровна Прокофьева*, окончила курсъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ Женскомъ Училищѣ, жалованья получаетъ при казенной квартирѣ со столомъ 150 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 4 октября 1880 года.

5. Помощница больничной надзирательницы, вдова діакона, *Татіана Петровна Краснокутская*, окончила курсъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ Женскомъ Училищѣ, жалованья получаетъ при казенной квартирѣ со столомъ 150 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 5 апрѣля 1894 года.

6. И. д. эконома мѣщанинъ *Алексій Федоровичъ Васильевъ*; жалованья получаетъ при казенной квартирѣ со столомъ 560 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 22 августа 1894 года.

Примѣчаніе. Кромѣ вышепоименованныхъ лицъ при Училищѣ состояли еще: а) кастелянша, завѣдывавшая бѣльемъ и одеждою воспитаницъ и б) ключница, завѣдывавшая столовою и буфетомъ.

Такимъ образомъ, наличный училищный служебный персоналъ въ концѣ отчетнаго учебнаго года состоялъ изъ 74 лицъ.

Учебный персоналъ состоялъ изъ 19 преподавателей, 17 учительницъ, 13—старшихъ воспитательницъ и 13—младшихъ воспитательницъ.

2. Составъ учащихся.

Харьковское Епархіальное Женское Училище — *шестиклассное*, съ подготовительнымъ классомъ и шестью параллельными отдѣленіями.

Составъ учащихся въ немъ въ концѣ 1901—1902 года показываетъ слѣдующая таблица:

К Л А С С Ы.	Общее число учащихся.	Духовныхъ.	Инословныхъ.	Живущихъ въ обществѣ.	Приходскихъ.	На полномъ Епархіальномъ содержаніи.	На половинномъ.	Стипендіаты и содержим. на средства благотворителей.	Окончили курсъ и удостоены аттестата.
Подготовительный . . .	58	53	5	58	—	9	1	3	—
1 нормальный классъ . .	49	39	10	49	—	4	1	2	—
1 параллельн. классъ . .	50	36	14	50	—	1	1	2	—
2 нормальный классъ . .	51	40	11	51	—	10	3	3	—
2 параллельн. классъ . .	49	36	13	48	1	4	1	2	—
3 нормальный классъ . .	44	35	9	44	—	4	1	—	—
3 параллельн. классъ . .	44	36	8	44	—	9	1	2	—
4 нормальный классъ . .	39	27	12	39	—	2	1	3	—
4 параллельн. классъ . .	42	29	13	42	—	3	2	3	—
5 нормальный классъ . .	37	27	10	37	—	5	2	4	—
5 параллельн. классъ . .	42	28	14	42	—	2	3	3	—
6 нормальный классъ . .	39	33	6	39	—	10	—	5	39
6 параллельн. классъ . .	36	23	13	36	—	6	2	3	36
Всего . . .	580	442	138	579	1	69	19	35	75

Примѣчаніе. За полную пансіонерку взносится 70 р. въ годъ, за половинную (съ уменьшоннымъ взносомъ, но пользующуюся отъ училища: всѣмъ, наровиѣ съ прочими пансіонерками) 50 р., за дочерей духовенства епархіальнаго 180 р. и за дѣвицъ свѣтскаго происхожденія 200 р.

(Продолженіе будетъ).

Отъ Харьковской Духовной Консисторіи.

Изъ отношенія Предсѣдателя Совѣта Харьковскаго Благотворительнаго Общества, на имя Его Высокопреосвященства, видно, что Совѣтъ сего Общества возвысилъ размѣръ содержанія для псаломщика, въ санѣ діакона, при домовой Покровской церкви помянутаго Общества, при которой имѣется вакантное псаломщическое мѣсто, 300 руб. въ годъ. Если же лицо, которое будетъ назначено діакономъ на вакансію псаломщика при церкви Общества, будетъ въ состояніи обучать воспитанниковъ и воспитанницъ въ заведеніяхъ Общества пѣнію, а также управлять во время богослуженія двумя дѣтскими хорами, и исполненіе этихъ обязанностей приметъ на себя, то производимое содержаніе будетъ увеличено до 400 руб.

О семъ Харьковская Духовная Консисторія и сообщаетъ на основаніи Архипастырской резолюціи.

Епархіальныя извѣщенія.

Вакантныя мѣста.

Священническія:

- При Θεodoro-Стратилатовской церкви с. Тучнаго. Лебединскаго уѣзда.
- < Иоанно-Предтеченской церкви с. Знаменскаго, Изюмскаго уѣзда.
- < церкви сл. Перекопа, Валковскаго уѣзда.
- < Николаевской церкви с. Никольскаго, Старобѣльскаго уѣзда.
- < Успенской церкви с. Литвиновки, Старобѣльскаго уѣзда.

Діаконскія:

- При Вознесенской церкви с. Зеликовки, Старобѣльскаго уѣзда.
- < Успенской церкви с. Камышеватой, Валковскаго уѣзда.
- < Преображенской церкви сл. Половинкиной, Старобѣльскаго уѣзда.

- При Казанско-Богородичной церкви с. Должика, Харьковскаго уѣзда.
 « Николаевской церкви с. Деркачевки, Лебединскаго уѣзда.
 « Покровской церкви, с. Пархомовки, Богодуховскаго уѣзда.

Исаеломщицкія:

- При Николаевской церкви сл. Тянюшевки, Старобѣльскаго уѣзда.
 « Вознесенской церкви г. Золочева, Харьковскаго уѣзда
 « Успенской церкви сл. Поповки, Старобѣльскаго уѣзда.
 « Покровской церкви сл. Козѣвки, Богодуховскаго уѣзда.
 « Тихоновской церкви, сл. Стельмаховки, Купянскаго уѣзда
 « Вознесенской церкви с. Лознаго, Старобѣльскаго уѣзда.
 « Преображенской церкви сл. Межирича, Лебединскаго уѣзда.
 « Церкви, с. Радьковки, Купянскаго уѣзда.
 « Николаевской церкви с. Будокъ, Лебединскаго уѣзда.
 « Преображенской церкви с. Кременной, Купянскаго уѣзда.
 « Пророко-Ильинской церкви г. Сумъ.
 « Кирилло-Меодіевской церкви с. Райгородскаго, Купянскаго уѣзда.
 « Иоанно-Богословской церкви с. Гомольши, Зміевскаго уѣзда.

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

Содержаніе. Новый Харьковскій Архіепископъ.—Обсужденіе устава религіозно-просвѣтительнаго братства въ Харьковѣ.—Религіозно-нравственныя бесѣды въ Харьковѣ.—Врачебныя станціи для больныхъ учителей и учительницъ церковныхъ школъ.—Пенсіонныя кассы для преподавателей церковныхъ школъ.—Сиротская десятина.—Некрологъ.

Приснопамятный архіепископъ Харьковскій Амвросій лѣтъ 10—11 тому назадъ, какъ то разъ бесѣдуя съ окружающими его лицами о своемъ смертномъ часѣ, незамѣтно перешелъ къ вопросу о томъ, кто будетъ его преемникомъ по Харьковской кафедрѣ. *«Крещу свое лицо, сказалъ Владыка, подумавши и сотворивъ крестное знаменіе, что на Харьковской кафедрѣ послѣ меня будетъ преосвященнѣйшій Арсеній»*, бывшій въ ту пору еще епископомъ Рижскимъ. Вѣщее слово Владыки Амвросія нынѣ исполнилось. Божіимъ изволеніемъ и волею Государя Императора Харьковская паства неожиданно лишается любвеобильнѣйшаго архипастыря Флавіана, послѣ его 14-ти мѣсячнаго управленія Харьковскою епархією. Онъ переводится на старѣйшую въ Россіи кафедру митрополита Кіевскаго. Но тѣмъ же изволеніемъ Божіимъ и, смѣемъ вѣрять, молитвами бывшаго предстоятеля церкви Харьковской:

архіепископа Амвросія, паствѣ Харьковской дается въ руководителю мужъ *по сердцу ея*, Высокопреосвященнѣйшій Арсеній, Архіепископъ Казанскій. Высокопреосвященнѣйшій Арсеній взвѣстенъ, какъ одинъ изъ просвѣщеннѣйшихъ, учительнѣйшихъ и благопечетельнѣйшихъ о паствѣ архипастырей. Онъ принадлежитъ въ числу тѣхъ немногихъ нашихъ архипастырей, которымъ ввѣрился и которые съ честію занимали высокій и отвѣтственный постъ ректора Духовной Академіи. Высокопреосвященнѣйшій Арсеній продолжительное время былъ ректоромъ С.-Петербургской Духовной Академіи. Мы знаемъ также, что Высокопреосвященнѣйшій Арсеній, живи въ прошломъ году въ С.-Петербургѣ, какъ членъ Святѣйшаго Синода, почти каждый воскресный и праздничный день въ Церкви Благовѣщенскаго подворья совершалъ богослуженіе и проповѣдывалъ Слово Божіе. Благолѣнное служеніе и живое слово Владыки собирали въ храмъ множество благоговѣпно настроенныхъ богомольцевъ. Въ послѣднее же служеніе Высокопреосвященнѣйшаго Арсенія переполнявшіе храмъ многочисленныя богомольцы, по выходѣ Владыки изъ алтаря, выразили Ему свою благодарность за то духовное наслажденіе, какое они получали отъ его проповѣдей и совершенія богослуженія. При прощальномъ же благословеніи Владыки всѣ богомольцы, какъ одинъ человекъ, сдѣлали глубокій, а многіе и земной поклонъ. Какъ архипастырь Казанскій, Высокопреосвященнѣйшій Арсеній много содѣйствовалъ возвышенію и процвѣтанію своей паствы въ ея духовныхъ пуждахъ и матеріальныхъ. Онъ заботился о построеніи храмовъ въ мѣстахъ нужныхъ и важныхъ въ миссіонерскомъ отношеніи, объ обезпеченіи сельскаго духовенства, о благоустроеніи духовно-учебныхъ заведеній, начиная отъ Духовной Академіи. Обзорніе архипастыремъ Арсеніемъ епархій всегда доставляло радость его паствѣ: оно сопровождалось почти ежедневнымъ богослуженіемъ и бесѣдами съ пастырями и пасомыми. Высокопреосвященнѣйшій Арсеній—уроженецъ Смоленской губерніи (въ мѣрѣ Александръ Брянцевъ) родился 27 августа 1839 года. По окончаніи курса наукъ въ Кіевской духовной академіи въ 1867 г., Александръ Брянцевъ былъ назначенъ законоучителемъ Бѣлоцерковской гимназіи. Въ 1868 г. удостоенъ степени магистра богословія и рукоположенъ во священника (4 февраля). Въ 1873 году былъ назначенъ ректоромъ Таврической духовной семинаріи и возведенъ въ санъ протоіерея. Въ 1875 году 6 апрѣля принялъ монашество съ именемъ Арсенія. Въ 1882 г. 13 мая архимандриту Арсенію Высочайше повелѣно

быть епископомъ Ладожскимъ. Въ 1883 году епископъ Арсеній назначается ректоромъ С. Петербургской духовной академіи, а 28 марта 1887 г. епископомъ рижскимъ. 15 мая 1893 г. возведенъ въ санъ архіепископа и въ 1897 г. 4 октября назначенъ архіепископомъ Казанскимъ. Высокопреосвященный Владыка Высочайше награжденъ: въ 1884 г. орденомъ св. Анны 1 ст., въ 1890 г.— св. Владимира 2 ст., въ 1896 г. св. Александра Невского и въ 1901 г. брилліантовымъ крестомъ для ношенія на клобукъ. Кромѣ того владыка имѣетъ Черногорскій орденъ Давиіа.

— 4 февраля въ зданіи духовной консисторіи, подъ предсѣдательствомъ Преосвященнаго Стефана, Епископа Сумскаго, состоялось общее собраніе протоіереевъ и священниковъ всѣхъ церквей г. Харькова. Предметомъ собранія было обсужденіе проекта устава предполагаемаго къ открытію въ г. Харьковѣ религіозно-просвѣтительнаго братства. Проектъ этого устава выработанъ особою комиссіей, подъ предсѣдательствомъ Преосвященнаго Стефана.

Дѣло объ учрежденіи въ Харьковѣ религіозно-просвѣтительнаго братства всегда озабочивало Высокопреосвященнаго Владыку Флавіана, нынѣ Митрополита Кіевскаго и Галлицкаго. На докладѣ о благочиннаго церквей г. Харькова, прот. П. Полтавцева, о собраніи городского духовенства отъ 26 ноября 1902 г., высказавшагося за учрежденіе въ Харьковѣ особаго религіозно-просвѣтительнаго братства, Высокопреосвященный Владыка Флавіанъ извоилъ начертать отъ 28 декабря 1902 г. резолюцію: „*Богъ благословитъ доброе начало*“. Результатомъ этого добраго начинанія была организація особыхъ проповѣдническихъ кружковъ для религіозно-нравственныхъ чтеній въ различныхъ пунктахъ г. Харькова и выработка устава братства, который, по постановленію собранія духовенства отъ 4 февраля, и представленъ чрезъ Преосвященнаго Стефана на архіпастьрское благовоззрѣніе Высокопреосвященнаго Владыки Флавіана. Жаль только, что Владыкѣ Флавіану не пришлось организовать на дѣлѣ самое устройство этого братства, затеплить въ немъ духовную жизнь, осуществить въ самой жизни его высокія религіозно-просвѣтительныя задачи на пользу городского населенія. Остается надежда, что преемникъ его, Высокопреосвященный Архіепископъ Арсеній, не оставитъ незаконченнымъ это великое и нынѣ особенно нужное для городского населенія религіозно просвѣтительное дѣло городского духовенства и городской интеллигенціи, а дастъ ему „духъ жизни“, проведетъ его въ самую практическую жизнь.

— На собраніи отъ 4 февраля духовенство впервые узнало достоверное извѣстіе изъ С.-Петербурга о назначеніи Высокопреосвященнаго Владыки Флавіана Митрополитомъ Кіевскимъ и Галицкимъ. Всѣми были высказаны чувства душевной скорби о предстоящей разлукѣ съ добрымъ и всѣмъ доступнымъ архипастыремъ, всегда отзывавшимся во всемо, что клонилось къ истинному благу и пользѣ Харьковской паствы и епархіальнаго духовенства. Порѣшено чествовать отъѣзжающаго Владыку Флавіана поднесеніемъ адреса и иконы въ молитвенную память о Харьковской паствѣ.

— Сященникъ Скорбященской церкви при мѣщанской богадѣльнѣ о. Н. Жебневъ, пользуясь удобствомъ въ помѣщеніи при богадѣльнѣ, около 2-хъ лѣтъ назадъ, учредилъ воскресныя и праздничныя чтенія, преимущественно для школьникоу и подросткоу, которыя и носили характеръ „дѣтскихъ чтеній“ съ свѣтовыми картинамъ. Съ 1903 года тѣмъ же священникомъ учреждены, кромѣ утреннихъ (отъ 11 до 1 ч. дня) „дѣтскихъ чтеній“, „религіозно-нравственныя бесѣды и чтенія“ для взрослыхъ, которыя ведутся непосредственно послѣ вечерни. Съ января 1903 г. въ кругъ сотрудниковъ о. Жебнева вошли сосѣдней холоднгорской Всѣхсвятской церкви священники: о. А. Луценковъ в о. Н. Крапировъ, и, кромѣ того, въ качествѣ лекторовъ, принимаютъ участіе воспитанники духовной семинаріи; они же завѣдываютъ и свѣтовымъ фонаремъ. Число посѣтителей-слушателей съ каждымъ разомъ болѣе и болѣе увеличивается, такъ что, напримѣръ, 26 января на вечернихъ чтеніяхъ было не менѣе 300 преимущественно взрослыхъ и даже матери съ грудными младенцами. На этотъ разъ, послѣ вечерни, было предложено поученіе на евангельскую заповѣдь: „блаженни плачущіе, яко тѣп утѣшатся“, прочитанъ акаеистъ передъ храмовой иконой при стройномъ пѣніи мѣстнаго хора, а затѣмъ въ аудиторіи прочитаны статьи: о богатствѣ, житіе св. Ксенофонта и Маріи, о трезвости и „царствованіе Императора Александра II“ съ демонстрированіемъ 32-хъ картиу.

*26-го же января были предложены религіозно-нравственныя чтенія: 1) въ *Цокровскомъ монастырѣ*—законоучителемъ коммерческаго училища, священникомъ о. Іоанномъ Филевскимъ,—„О второй заповѣди блаженства Христова и житіе преподобн. Ксенофонта и Маріи; 2) въ *кафедральномъ соборѣ*—настоятелемъ собора, протоіереемъ о. Стефаномъ Любичскимъ,—„О храмѣ“ и священникомъ о. Григоріемъ Ваноградовымъ „Житіе преподобн. Ксенофонта и Маріи“; 3) на *Журавлевѣѣ*, въ *Петропавловской церкви*,—про-

тоіереємъ о. Павломъ Григоровичемъ—„О символѣ вѣры“ и житіе п 4) на *паровозостроительномъ заводу*, на Петинской улицѣ, епархіальнымъ миссіонеромъ Д. И. Боголюбовымъ—на тему „О значеніи релігіозной вѣры для душевной жизни человѣка“.

2-го февраля, въ воскресенье читали 1) въ *Покровскомъ монастырѣ*—священникъ о. Владиміръ Бусыгинъ—о 3 заповѣди блаженства Христова и священникъ о. Николай Зефировъ о Срѣтѣніи Господнемъ, 2) въ *Кавсдральномъ соборѣ*—настоятель протоіерей Стефанъ Любицкій—о Срѣтѣніи и о блудномъ сынѣ, 3) на *Паровозостроительномъ заводу*, на Петинской ул., протоіерей Петръ Тимофеевъ—о постѣ и блудномъ сынѣ, 4) въ *Александровской церкви*, на Заиковѣ, священникъ Владиміръ Шаповаловъ—объ вскушеніи Христа въ пустынѣ, 5) въ *Мѣщанской богадѣльнѣ*, на Холодной горѣ, о 3 заповѣди блаженства и о Срѣтѣніи и 6) на *Журавлевкѣ* о символѣ вѣры (продолженіе). Въ этихъ мѣстахъ чтенія будутъ вестись послѣ вечерни, которая обыкновенно начинается въ 4 часа

— Въ училищномъ совѣтѣ при Святѣйшемъ Синодѣ возникло предположеніе объ учрежденіи въ различныхъ мѣстностяхъ Россіи врачебныхъ санитарныхъ станцій для пользованія больныхъ учителей и учительницъ школъ духовнаго вѣдомства. На первыхъ порахъ имѣется въ виду открыть санаторію на одномъ изъ пунктовъ Чернаго моря, при чемъ для помѣщенія больныхъ имѣется въ виду приспособить нѣкоторыя изъ зданій, нынѣ занимаемыя церковными школами. Подробный проектъ учрежденія врачебныхъ санаторій поручено разработать врачу—члену при училищномъ совѣтѣ А. Ф. Анисимову. «Южн. Кр.»

— Въ духовномъ вѣдомствѣ разработанъ проектъ всероссійской пенсіонной кассы преподавателей въ церковныхъ школахъ разныхъ наименованій.

По проекту кассы она будетъ производить учителямъ и учительницамъ церковныхъ школъ не только пенсіи за выслугу извѣстнаго числа лѣтъ, но и единовременныя пособія. Всѣ свѣтскіе учителя и учительницы начальныхъ церковныхъ школъ являются обязательными участниками кассы, тогда какъ священноцерковнослужители, служащіе въ церковныхъ школахъ, учителя и учительницы, учительскихъ церковныхъ школъ могутъ быть лишь добровольными участниками той же кассы. Для образованія средствъ имѣется въ виду установить обязательные вычеты изъ жалованья участниковъ и ежегодное ассигнованіе для этого особыхъ средствъ

отъ казны. Кромѣ того касса предполагаетъ располагать пожертвованіями и выморочнымъ имуществомъ, остающимся послѣ смерти безнаслѣдныхъ участниковъ кассы. Обязательные вычеты съ участниковъ будутъ производиться ежемѣсячно въ размѣрѣ 6 проц. мѣсячнаго оклада содержанія; квартирные деньги и пособія въ расчетъ не будутъ принимаемы. Добровольные участники кассы уплачиваютъ въ ея доходъ ежемѣсячно по 12 проц. мѣсячнаго содержанія. Пособіе изъ средствъ казны будетъ производимо ежегодно въ размѣрѣ 6 проц. на оклады содержанія обязательныхъ участниковъ кассы. Самыя пенсіи имѣются въ виду установить двухъ родовъ—обыкновенныя и усиленныя. Обыкновенныя пенсіи по выслугѣ съ участіемъ въ кассѣ не менѣе пятнадцати лѣтъ. Усиленныя—по выслугѣ не менѣе пяти лѣтъ, въ случаяхъ полной утраты способности и при этомъ не только къ продолженію службы въ данной должности, но и къ труду вообще. Съ прекращеніемъ усиленной пенсіи за смертью участника членамъ его семьи имѣетъ быть назначаема пенсія въ томъ размѣрѣ, какой причитался бы ему, если бы пенсионеръ получалъ обыкновенную пенсію. Проектъ обращаетъ особенное вниманіе на выдачу пенсій вдовамъ; эти послѣднія пріобрѣтаютъ права на полученіе пенсій независимо отъ числа лѣтъ службы самого участника при слѣдующихъ условіяхъ: а) за смертью мужа, б) лишеніемъ его всѣхъ правъ состоянія и в) нахожденіемъ въ безвѣстномъ отсутствіи, когда со дня послѣдней публикаціи прошло не менѣе года. При тѣхъ же условіяхъ открываются права на полученіе пенсій и сиротамъ.

«Харк. Вѣд.»

— Св. Г. М—евъ въ „Смол. Еп. Вѣд.“, помѣстивъ интересную замѣтку подъ заглавіемъ „Сиротская десятина“. Въ этой замѣткѣ авторъ указываетъ на одинъ изъ способовъ, коимъ можно, оказать вдовамъ и сиротамъ духовенства существенную помощь.

Въ каждомъ селѣ слѣдуетъ выдѣлить изъ церковной земли десятину для вдовъ и сиротъ полосками ли въ каждомъ причтовомъ полѣ, или особнякомъ, гдѣ намъ удобно. Средствами мѣстнаго попечительства на выдѣленной землѣ устроить небольшой домикъ, въ который вдова, лишившись своего мужа, и должна перейти, продавъ свой домъ, по оцѣнкѣ его благочиннымъ, или членами Благочинническаго Совѣта, члену причта, вновь поступившему на мѣсто ея мужа, конечно, при взаимномъ согласеніи, такъ чтобы не было обидно ни вдовѣ, ни поступившему.

Сиротская десятина съ домикомъ должна выдѣляться и устроиться

и въ такомъ селѣ, гдѣ нѣтъ вдовъ и сиротъ. Аренда съ этой земли и домка, пока не будетъ вдовы и сиротъ, должна идти въ попечительство о бѣдныхъ духовнаго званія.

При такого рода помощи вдовы духовенства не теряютъ ничего такого, что для нихъ дорого. А дорого для нихъ то, чѣмъ они жили десятки лѣтъ. Дорого родной храмъ, дороги могилки родныхъ; дорожатъ вдовы и своими прихожанами—крестьянами, которыхъ они хорошо знаютъ и которые никогда не прочь оказать имъ посильную помощь.

Главнымъ же образомъ, вѣрится, что этой мѣрой можно устранить тѣ печальныя, непріятныя отношенія, которыя иногда возникаютъ у вновь поступившаго священника со вдовами.

Поступаетъ молодой священникъ. Около церкви въ своемъ селѣ онъ находитъ домъ вдовы своего предшественника, который въ большинствѣ случаевъ онъ не можетъ купить, такъ какъ вдовѣ „некуда дѣться“. Долго мается поступившій, устраниваясь гдѣ-нибудь въ концѣ усадьбы, или втискиваясь въ среднюю наличныхъ построекъ духовенства и стѣсняя ихъ и себя.

Сколько на этой почвѣ, что „некуда дѣться“ священнику, а также и вдовѣ, возникаетъ недоразумѣній, доходящихъ иногда до жалобъ благочинному. Для священника создается совсѣмъ безвыходное положеніе. Приходится временно селиться за версту и далѣе отъ церкви, а не то, не найдя квартиры, онъ совсѣмъ уходитъ изъ села, и прихожане остаются нѣсколько мѣсяцевъ безъ священника. А вдовѣ трудно бываетъ поддерживать оставшуюся отъ мужа большую постройку.

А между тѣмъ, развѣ не естественно священнику желать жить вблизи храма, въ который ему приходится ходить и днемъ и ночью, и развѣ хуже будетъ вдовамъ и сиротамъ, когда онѣ перейдутъ въ сиротскіе домки, продавъ свои постройки вновь поступившему члену причта, за которымъ ихъ доброе во всякомъ случаѣ не пропадетъ. При такомъ порядкѣ, устраняется часто безвыходное положеніе членовъ наличнаго причта и улучшается положеніе вдовъ.

Можетъ быть, трудно будетъ разставаться съ своимъ домомъ только тѣмъ вдовамъ, которыя не будутъ имѣть нужды, или заштатнымъ членамъ причта, которые въ этомъ отношеніи тоже должны быть на положеніи вдовъ,—и также разставаться съ своими насвѣщенными мѣстами,—но должны же они примириться съ этимъ, ибо эта уступка необходима для служащихъ, а слѣдовательно и для церкви.

Сиротскіе домки, можно надѣяться, будутъ благоустроенными, такъ какъ у священниковъ будутъ сильныя побужденія заботиться о нихъ: долго ли, или нѣтъ, а имъ придется переселиться въ нихъ и доживать въ нихъ свои дни, а усадьба при нихъ и полевая земля значительно скрасятъ вдовью и сиротскую долю.

НЕКРОЛОГЪ.

† Отецъ Захарія Добрецькій.

18 сентября 1902 г. въ селѣ Рогозномъ, Сумскаго уѣзда, послѣ непродолжительной, по тяжкой болѣзни, тихо скончался заштатный протоіерей Арх.-Миханловской церкви села Павловокъ, Сумскаго уѣзда, Захарія Іоанновичъ Добрецькій на 74 году своей жизни. Господу угодно было даровать усопшему сравнительно долгую по нашему времени жизнь; Его же всеблагихъ Промысломъ и устроилась она. Теперь, когда уже закатился послѣдній день этой жизни, въ раздуміе себѣ припоминаю тотъ путь, которымъ велъ Господь избраннаго. Своего къ певечернему дню Своего царствія.

Покойный о. протоіерей, сынъ священника, родился въ селѣ Краснопольѣ Ахтырскаго уѣзда въ 1829 году. Изъ разсказовъ его о своемъ дѣтствѣ и юности ярче всего выступаетъ воспоминаніе о крайней бѣдности его родителей и тѣхъ лишеніяхъ, которыя приходилось ему испытывать отъ этого въ годы его ученія. Въ бѣдности и нуждѣ жили воспитанники духовной школы въ тѣ отдаленныя времена, но онъ и тамъ былъ бѣднѣе другихъ. Нерѣдко приходилось ему самому чинить свои сапоги—денегъ на покупку ихъ не было!.. Когда молодому Добрецькому оставался одинъ годъ до окончанія курса, онъ, хотя былъ въ числѣ лучшихъ воспитанниковъ, за недостаткомъ средствъ едва не прекратилъ ученія. Отцу его нужно было отдавать въ ученіе младшаго сына; на содержаніе двоихъ дѣтей средствъ не хватало, и вотъ старшій—какъ уже поучившійся, долженъ былъ остаться дома... И только случайная помощь одного сердобольнаго помѣщика дала возможность сдѣлать первый взносъ за содержаніе въ семинарію и начать послѣдній годъ ученія. А дальше? Слѣдующаго взноса отецъ все такъ сдѣлать не могъ. Тогда во вниманіе къ прекраснымъ успѣхамъ покойнаго и его бѣдственному положенію онъ былъ назначенъ, какъ тогда называли, старшимъ къ воспитанникамъ, выбраннымъ въ архіерейскій хоръ, и былъ принятъ на казенное содержаніе. Тяжелое то время было для усопшаго! Все свободное отъ уроковъ время приходилось посвящать на занятія со ввѣренными ему питомцами—онъ былъ и ихъ наставникомъ и репетиторомъ, освобождался онъ только къ ночи, но опять

для того, чтобы приготовиться къ лекціямъ слѣдующаго дня—приготовить и свои уроки.—Въ это же время успѣшнымъ исполненіемъ ввѣреннаго ему дѣла онъ обратилъ на себя вниманіе тогдашняго Владыки, Пресвященнаго Филарета. Въ 1851 году покойный окончилъ курсъ ученія. Какъ лучшему изъ окончившихъ курсъ воспитанниковъ, ему предположено было дать и лучшее изъ имѣвшихся тогда свободныхъ священническихъ мѣстъ — въ с. Бобринкѣ, Сумскаго уѣзда. Но въ то время вслѣдствіе жалобы вышнему духовному начальству помѣщицы с. Павловокъ графини Бутурлиной на то, что въ Павловкахъ уже два года остается празднымъ мѣсто священника, подлежала крайняя необходимость назначить священника въ Павловки поскорѣе и съ выборомъ. Выборъ палъ на покойнаго о. Захарія. Такъ мимо человѣческихъ расчетовъ устроилась Божіимъ Промысломъ жизнь усопшаго.

Покойный вступилъ въ бракъ и былъ посвященъ въ санъ священника. Въ бѣдности онъ выросъ, и подругу жизни избралъ бѣдную сироту. Къ тому же времени умеръ его отецъ, и на его заботахъ осталась осиротѣвшая семья. Отъ службы въ приходѣ не предвидѣлось довольства матеріальнаго. Приходъ въ Павловкахъ былъ многочисленный—это было имѣніе богатѣйшихъ помѣщиковъ, но въ немъ крестьяне—крѣпостные буквально нищенствовали. Покойный о. Захарій вспоминалъ, какъ одинъ разъ, обходя съ предразличною молитвою дома своихъ прихожанъ, онъ нашелъ старуху, полуживую отъ голода; несчастная не могла уже двигаться и объ одномъ молила Господа—поскорѣе прекратить ея страданія—послать ей смерть, потому что уже третій день, какъ она ѣла!.. И это былъ не исключительный случай. Между тѣмъ отъ щедротъ такой бѣдности завсѣло все матеріальное благосостояніе священника. Оставалось попросить помощи у свѣдѣнаго тогда управителя (самы помѣщики не жили тогда въ Павловкахъ). И попросилъ ее о. Захарія... За имѣніемъ церковной квартиры онъ былъ помѣщенъ въ экономическую простую хатѣ—холодной и сырой. Осенью онъ отправился къ управляющему поклонотать насчетъ оконныхъ зимнихъ рамъ, которыхъ не было въ хатѣ. Выслушавши просьбу, о. Захарія, хозяинъ предварительно предложилъ ему выпить съ нимъ по рюмкѣ водки и; когда тотъ отказался, отговариваясь тѣмъ, что онъ никогда не пилъ ея, то управляющій сказалъ: «а ты выпей для меня»... Слова послѣдовалъ отказъ. Тогда хозяинъ велѣлъ убрать водку, а самъ молча направился во внутреннія комнаты, давая тѣмъ понять, что бесѣдовать съ батюшкой овъ болѣе не желаетъ. Такъ и осталась квартира о. Захарія безъ зимнихъ рамъ!.. Не лучше того жилось и въ нравственномъ отношеніи о. Захарія, какъ пастырю своихъ прихожанъ. То было время почти неограниченнаго произвола владѣльцевъ и ихъ управителей надъ

крестьянами при полномъ поправіи правъ послѣднихъ. Въ тяжеломъ положеніи оказывался священникъ. Быть заступникомъ за беззащитныхъ—значило навлечь на себя гнѣвъ сильныхъ; мшрволить послѣднимъ—значило закрыть свой слухъ и сердце для стоновъ часто бозъ вины угнетенныхъ... Первое и болѣе тяжелое положеніе избралъ для себя о. Захарія—онъ сталъ на сторонѣ слабѣйшихъ и постоянно былъ за нихъ ходатаемъ и челобитчикомъ предъ помѣщиками. Понятно, какъ на первыхъ порахъ встрѣчены были его ходатайства помѣщиками. Вскорѣ послѣ поступленія о. Захаріи въ Павловки управляющій павловскимъ имѣніемъ донесъ въ Петербургъ владѣлицѣ, что вновь поступившій священникъ постоянно ходатайствуетъ за народъ и проситъ для крестьянъ всякихъ льготъ, вмѣшиваясь, такъ обр., въ дѣла управленія. Владѣлица пишетъ управляющему: «япшиши подробно, что это за священникъ—новаторъ? Разузнай подробно о его жизни и если что узнаешь, сообщи, и мы его въ 24 часа удалимъ изъ Павловокъ». Управляющій одно только могъ отвѣтить, что *изъ несчастью*, кромѣ порока ходатайства и заступничества за крестьянъ, *во всемъ безупреченъ*. Другой случай былъ съ однимъ хуторскимъ помѣщикомъ, жившимъ въ приходѣ о. Захаріи. Послѣ страшныхъ звѣрскихъ истязаній женщины помѣщикомъ за то только, что она не уберегла отъ вороны цыпленка, о. Захарія написалъ этому помѣщику трогательную просьбу быть хоть сколько нибудь помилостивѣе къ крестьянамъ. Но тотъ еще болѣе ожесточился и, не показывая нида, что онъ зоръ на о. Захарію, прислалъ къ нему лошадь съ любезнымъ предложеніемъ пожаловать на чай. Тайпо извѣщенный добрымъ прихожанномъ что, его зовутъ не на чай, «а панъ хоче побыть, шобъ не мішався до его» о. Захарія, не поѣхалъ. Впрочемъ эта борьба злого самоуправства помѣщика съ пастырскимъ самоотверженіемъ о. Захарія окончилась въ пользу послѣдняго. Смирился помѣщикъ, вошелъ въ дружбу съ о. Захарію и сдѣлался его послушнымъ прихожанномъ. Лучше стали относиться къ о. Захаріи и другіе помѣщики. Съ большимъ успѣхомъ принимался и его ходатайства за крестьянъ.

Такъ трудно было усопшему пастырствовать на первыхъ порахъ. А между тѣмъ Божіимъ смотрѣніемъ готовился для о. Захаріи крестъ—одичъ пѣтъ самыхъ тяжелыхъ въ его жизни. Въ 1856 году послѣ четырехлѣтней супружеской жизни скончалась его жена. Оставался ранній вдовецъ съ двумя малолѣтними сиротками. Лишился отецъ ближайшаго и незамѣнимаго друга, съ которымъ могъ дѣлиться и радостію, и горемъ; лишился дѣти материнской любви и нѣжнаго ея попеченія. Тяжкое для всякаго, а тѣмъ болѣе тяжкое для священника горе. Но безропотно принялъ о. Захарія этотъ тяжелый крестъ отъ Господа, и съ честью пронесъ его черезъ всю свою долготѣю жизнь! Подросли дѣти, ушли въ школы,

оставался о. Захарія у себя въ домѣ одинъ, какъ перстъ. Тогда-то со всею силою обнаружилось его всегдашнее стремленіе послужить своему приходу, всего себя отдать дѣлу руководительства своихъ духовныхъ чадъ. Не говоря объ исполненіи покойнымъ своихъ прямыхъ пастырскихъ обязанностей—не было такой нужды въ приходѣ, на которую не отзывался бы онъ со всею горячностію своей цѣльной натуры. Не было въ Павловкахъ школы, и онъ открылъ ее. Его же остановило то обстоятельство, что школу пришлось помѣстить на другомъ концѣ села въ 2 верстахъ отъ его квартиры, но тамъ нашлось даровое помѣщеніе, гдѣ проживалъ и его единственный помощникъ въ школьныхъ трудахъ—отставной солдатъ, а свои личныя неудобства, какъ всегда и во всемъ, очевидно, оставался на заднемъ планѣ. И о. Захарія ежедневно аккуратно ходилъ въ школу и всегда пѣшкомъ—лошади не было, да и купить ее не за что было. Учениковъ набралось много—были здѣсь и 40 и 30 лѣтніе и дѣти 7 лѣтъ. По отзыву ихъ учителя, съ великовозрастными учениками заниматься устными предметами было легко—они быстро усвоили ученіе, но учить письму—очень трудно. Сидитъ, напр. за столомъ такой ученикъ съ перомъ въ одеревѣвшей рукѣ; потъ градомъ съ него катитъ, но писаніе плохо дается. «Чого, съ недоумѣніемъ вопрошаетъ онъ батюшку: воно такъ не уморылся съ сокирою въ рукахъ, якъ съ перомъ?» И эта просвѣтительная дѣятельность въ тиши продолжалась до открытія земскихъ школъ, безъ всякаго вознагражденія. Не было въ то время въ деревняхъ никакой медицинской помощи—онъ началъ врачевать и тѣлесныя недуги своихъ насомыхъ. Тѣ элементарныя свѣдѣнія по медицинѣ, которыя онъ приобрѣлъ въ семинаріи, онъ пополнилъ чтеніемъ и разспросами у врачей, приобрѣлъ медикаментовъ и приступилъ къ лѣченію. Лѣченіе это было весьма просто, но очень успѣшно. И какихъ только болѣзней не приходилось лѣчить о. Захарію. Сохранилась его книга, въ которую онъ подробно вписывалъ имя паціента, родъ болѣзни, время заболѣванія, средства лѣченія. Тутъ встрѣчаются и карбункулы, и сибирскія язвы, которые онъ разрѣзалъ перочиннымъ ножомъ, и переломы костей, которыя онъ забинтовывалъ въ простые лубки, и раны отъ удара лошадиного копыта, которыя онъ зашивалъ иглой. Особенно онъ сдѣлался извѣстнымъ лѣченіемъ глазныхъ болѣзней. Глаза онъ лѣчилъ какою-то примочкою, которую выписывалъ изъ Харькова отъ одной старухи. Капли эти въ свое время были химически изслѣдованы и признаны безвредными. И этими каплями онъ просто чудеса творилъ. Какъ объ искусномъ глазомъ врачѣ молва о немъ разнеслась вездѣ, даже въ предѣлахъ Курской губ.; изъ разныхъ селъ пріѣзжали больные, нанимали себѣ квартиры и утромъ и вечеромъ приходили къ нему на лѣченіе;

и были случаи, когда даже въ періодъ сильнаго заболѣванія больные получали полное выздоровленіе. Замѣчательно, что въ Павловкахъ за время пастырства о. Захаріи не было ни одного слѣплого.—Между бумагами о. Захаріи сохранилось отношеніе къ нему Сумской Земской Управы отъ 1873 года; въ этомъ отношеніи управа „ввиду того благодѣтельнаго участія, какое о. Захарію оказываетъ страждущему человечеству“ проситъ его провѣрить донесенія фельдшера относительно оказавшихся въ Павловскомъ приходѣ больныхъ заразою болѣзнію. Лѣченіе свое о. Захарія производилъ, безмездно. Но мужички цѣнили трудъ безкорыстнаго лѣкаря. По приговорамъ общества они преподносили ему по 100 и 50 руб. не разъ. Помѣщаемъ цѣлкомъ одинъ изъ такихъ приговоровъ, оказавшійся, между бумагами о. Захаріи.—„Павловское вол. правленіе отъ 13 апр. 1869 г. № 171 его преподобію священнику с. Павловокъ О. З. Добрецкому. Крестьяне собственники Павловской волости общественнымъ приговоромъ опредѣляли назначить вамъ денежное пожертвованіе за ваши труды и безвозмездное лѣченіе больныхъ по Павл. волости; деньги, собранныя по сему приговору самими крестьянами, 103 руб. 80 коп., представлены въ Правленіе; каковыя деньги Павл. Вол. Правл. Вашему Преподобію при семъ имѣетъ честь препроводить“. О другомъ подобномъ фактѣ помѣщена замѣтка въ Епарх. вѣдомостяхъ за 1879 годъ подъ заглавіемъ „Признательные прихожане“. Наступилъ знаменательный для крестьянъ годъ освобожденія ихъ отъ крѣпостной зависимости. Во многихъ селахъ крестьяне, волнуемые ложными слухами и опасеніями, отказались принять отъ помѣщиковъ землю на выкупъ; произошли бунты и эзекуціи. Та же опасность угрожала и Павловкамъ. Но самоотверженно выступилъ о. Захарій къ своимъ, уже волновавшимся духовнымъ чадамъ—и здѣсь обнаружилось то великое ихъ довѣріе къ своему пастырю, которое онъ у нихъ списалъ—волненіе прекратилось. Признавая въ данномъ случаѣ заслугу исключительно за о. Захарію владѣльцы с. Павловокъ тогда же выдали ему денежное вознагражденіе при слѣдующемъ отношеніи: „Хотѣнское вотчинное управленіе отъ 28 марта 1863 г. № 42 священнику с. Павловокъ о. Захаріи Добрецкому. Его сіятельство графъ П. С. Строгановъ изволилъ предписать сему правленію выдать вамъ въ воздаяніе за труды и хлопоты по крестьянскимъ дѣламъ вашего прихода, а равно и за особую вашу заботливость къ удержанію крестьянъ въ должномъ повиновеніи властямъ и закону во время сильнаго волненія, бывшаго въ селѣ Ястребенномъ ¹⁾),—къ предстоящему празднику Пасхи—100 р. Кромѣ того его с-ву угодно было выразить вамъ особую благодарность за то, что порядокъ, спокой-

1) С. Ястребенное—сосѣднее съ Павловками тѣхъ же владѣльцевъ.

ствіе и самыя миролюбивыя отношенія между крестьянами и владѣльцемъ, весьма рѣдкія въ настоящее время въ цѣломъ имѣніи, состоящемъ изъ 6 селеній, водворились наиболѣе всего вслѣдствіе вашего истинно-ревностнаго и безукоризненнаго исполненія вами священныхъ вашихъ обязанностей и безпредѣльной любви вашей къ своимъ прихожанамъ“.

Случался-ли въ приходѣ о. Захаріи пожаръ, оставлявшій многія семейства безъ крова, пищи и самыхъ необходимыхъ предметовъ домашняго обихода, и о. Захарія съ 2, 3 подводами уже объѣзжалъ село и приглашалъ крестьянъ къ пожертвованіямъ въ пользу погорѣльцевъ. И жертвовали и отъ избытка, и отъ скудости. И холсты, и лишняя ветхая одежда, и хлѣбъ, и горшокъ, и лишнее колесо—все принималъ онъ съ благодарностію, и потерпѣвшіе всегда получали самое необходимое на первыхъ же порахъ. Конечно, первымъ и самымъ щедрымъ жертвователемъ былъ самъ о. Захарія. Огорчалась его старушка—мать, видя, какъ онъ опустошалъ свое хозяйство, раздавая и направо, и налево. „Богъ дастъ,—все будетъ!“ утѣшалъ ее сынъ.

Ревность о. Захаріи въ исполненіи своихъ прямыхъ пастырскихъ обязанностей доходила до того, что свидѣтелямъ его жизни казалась даже превосходящей мѣру, когда напр., онъ буквально не доѣдалъ куска хлѣба, не допивалъ своего стакана чаю, чтобы спѣшить напутствовать больного и часто даже не опасно больного. Относительно вознагражденій за требоисправленіе онъ былъ настолько нестяжательнымъ, что часто отказывался даже отъ предлагаемой платы, если видѣлъ, что это было стѣспительно для предлагавшаго. Это происходило нерѣдко. На первыхъ порахъ члены причта считали себя обиженными и негодовали на таковой образъ дѣйствій своего настоятеля, яко бы лишившаго ихъ дохода, добровольно предлагаемаго,—но открылось, что о. Захарія въ такихъ случаяхъ въ книгу братскихъ доходовъ плату за требоисправленіе записывалъ полностью, какъ полученную имъ, и так. обр. изъ своихъ средствъ удовлетворялъ остальныхъ членовъ причта.

И поняли простымъ сердцемъ духовныя чада всю силу любви своего пастыря къ нимъ и отвѣтно возлюбили его. Заболѣлъ о. Захарія одно время катарромъ гортани, лечился и въ Харьковѣ, и въ Кіевѣ, насколько позволяли ему его небольшія матеріальныя средства, задолжалъ и леченія не окончилъ за неимѣніемъ денегъ. Тогда прихожане сами предложили ему помощь. Общественнымъ приговоромъ постановили выдать ему 200 р на леченіе. Такъ окрѣпла взаимная любовь между отцомъ духовнымъ и его духовными чадами. Явились, так. обр., самыя благоприятныя условія для сѣянія слова Божія; съ увѣренностію можно было ожидать и обильныхъ пло-

довъ сѣянiя, тѣмъ болѣе, что усопшій во всю службу свою былъ учительнѣйшимъ пастыремъ, неопустительно проповѣдая слово Божіе и за богослуженіемъ и при всѣхъ удобныхъ для того случаяхъ. Онъ обладалъ искусствомъ импровизаціи, — и живое слово умудреннаго жизненнымъ опытомъ пастыря всегда производило сильное впечатлѣніе на слушателей. — Примерно пастырская дѣятельность о. Захарія въ своемъ приходѣ спискала ему глубокое уваженіе и довѣріе и со стороны чужихъ прихожанъ. Былъ такой случай. Въ сосѣдствѣ съ Павловками гор. Бѣлопольѣ при выборѣ старосты къ Преображенской церкви произошли недоразумѣнія между епархіальнымъ начальствомъ и прихожанами. Было назначено слѣдствіе. Тогда прихожане обратились къ епархіальному начальству съ просьбой назначить для производства слѣдствія о. Захарію: „мы ему только одному вѣримъ“ мотивировали они свою просьбу. Просьба эта была уважена, хотя о. Захарія не состоялъ въ то время въ соотвѣтственной данному случаю должности.

Въ 1874 г. преосвященный Нектарій предложилъ о. Захарію мѣсто въ богатой слободѣ Сватовой Лучкѣ. Это была милость со стороны преосвященнаго. Но не такъ принялъ это о. Захарія. Онъ поспѣшилъ въ Харьковъ и со слезами просилъ преосвященнаго оставить его въ Павловкахъ и тому пришлось успокаивать о. Захарію: „Богъ съ вами — я насильно васъ не перевозжу. Я предложилъ вамъ это мѣсто, какъ достойному, но если вы сроднились съ своею паствою, ѣдьте себѣ съ миромъ восвояси“. Предложенное мѣсто было несравненно богаче Павловокъ, по мнѣнію о. Захарія было таково: „меня любятъ прихожане, я ихъ люблю — это для меня самый богатый приходъ!“...

Прошло сорокъ лѣтъ пастырства о. Захарія въ Павловкахъ; онъ уже былъ старикъ. Съ большою увѣренностію можно было ожидать, что конецъ жизни онъ проведетъ въ Павловкахъ спокойно, какъ любимѣйшій пастырь среди возлюбленныхъ имъ прихожанъ. Но Богъ судилъ иначе.

Съ 1885 года Павловки совершенно неожиданно и случайно сдѣлались разсадникомъ новаго лжеученія, весьма опаснаго для государства и церкви. Появилась павловская толстовщина. Распространителемъ новаго лжеученія явился мѣстный землевладѣлецъ, князь Хилковъ. Въ этомъ году кн. Хилковъ по выходѣ въ отставку изъ военной службы явился въ Павловки горячо убѣжденнымъ послѣдователемъ гр. Толстого. Сначала онъ часто посѣщалъ о. Захарію и велъ съ нимъ продолжительныя бесѣды, преимущественно религіознаго характера. Казалось, что поколебавшись въ истинахъ православія, онъ для себя искалъ разъясненій правоты православія. Но скоро увидѣлъ о. Захарія, что не истины ищетъ князь — слишкомъ яростно отъ началъ отстаивать свои неправославныя и противуправитель-

ственные взгляды, а отторженія крестьянъ отъ православной вѣры. Сильно встревожился о. Захарія за своихъ возлюбленныхъ прихожанъ. Убѣдительно просилъ отъ князя не внушать своего ученія довѣрчивымъ простымъ поселянамъ, которые могутъ увлечься его княжескимъ положеніемъ и усвоить себѣ взгляды, въ будущемъ могущіе имъ доставить одно несчастіе. И честию благороднаго дворянина, и во имя человеколюбія заклиналъ о. Захарія князя не принимать на себя роли соблазнителя простодушныхъ. Но тщетно!..

И началъ князь Хилковъ пропагандировать свое пагубное ученіе, но предварительно постарался всѣми мѣрами расположить къ себѣ крестьянъ—одаривалъ дѣтей (особ. школьниковъ) сластями, книжечками, письменными принадлежностями, наконецъ, отдѣливши свою часть имѣнія отъ матери (около 400 дес. земли),—онъ подъ видомъ крайне дешевой продажи (по 36 р.) роздалъ ее ближайшимъ по мѣсту жительства крестьянамъ, выдѣливши и себѣ участокъ въ 3 дес. Провѣдуя необходимость для всѣхъ крестьянскаго физическаго труда, онъ самъ одѣлся въ крестьянское платье, собственноручно исполнялъ всѣ полевые работы и домашнія черныя. Въ глухомъ уголкѣ поля на своемъ участкѣ онъ устроилъ себѣ избу и дѣятельно припаялся за пропаганду. Онъ приглашалъ къ себѣ крестьянъ, угощалъ ихъ, читалъ имъ Евангеліе и, превратно толкуя его, убѣждалъ ихъ не молиться Богу, въ церковь не ходить, не чтить св. креста и иконъ, не присягать, въ военную службу не поступать, судовъ и власти не признавать, при этомъ о Государѣ такъ непочтительно говорилъ, что крестьянамъ даже страшно было слушать его, какъ они сами выражались. Немного на первыхъ порахъ было послѣдователей у кн. Хилкова—слишкомъ опасно было его ученіе. Но когда колеблющіеся узнали, что о дѣйствіяхъ князя извѣстно начальству и духовному и свѣтскому, что за нимъ учрежденъ тайный полицейскій надзоръ, и что, не смотря на это, князь безпрепятственно пропагандируетъ свое пагубное ученіе, отношеніе ихъ къ этому повому ученію сразу измѣнилось. Явились открытые уже послѣдователи его. И около семл лѣтъ свободно сѣялъ Хилковъ плевелы между крестьянами—преграды не было. Обыкновенно свѣтское начальство отвѣчало: это секта чисто религіозная, пусть борется съ ней духовенство. На рамена о. Захарія ложился новый тягчайшій крестъ—борьбы за души своихъ пасомыхъ. Всѣ способы убѣжденія переиспыталъ онъ съ колеблющими и совращенными, и одинъ на одинъ, и приглашая ихъ къ себѣ на домъ. Сначала на бесѣды въ домъ о. З. являлся и самъ Хилковъ, но скоро пересталъ бывать. Бесѣды эти не приносили благихъ результатовъ. Когда на предложенные отъ сектантовъ вопросы давались полные и ясные

отвѣты и указывались мѣста Св. Писанія, которыми совершенно уничтожались ихъ взгляды и убѣжденія, они при очевидной петанѣ, не будучи въ состояніи продолжать вести бесѣды, упорно молчали. „Что же вы теперь убѣждались, что вы заблуждались и неправы были?“ спрашивалъ о. Захарій. А они отвѣчали: „пойдемъ къ князю, какъ скажетъ“. А князь опять имъ объяснить недоумѣнія согласно своимъ предвзятымъ идеямъ. Потомъ, когда число совращенныхъ увеличилось, бесѣды стали вестись каждое воскресенье въ школь, куда нерѣдко являлся и Хилковъ. Не было такого установленія церковнаго и государственнаго, на которое бы не нападалъ Хилковъ и все на основаніи Слова Божія, неправильно, конечно разъясняемаго. На бесѣдахъ этихъ, какъ равно и частныхъ, совопросники вели себя грубо, дерзко, кощунственно—насмѣшливо ко всему православному. Скоро стало ясно, что не религіозные вопросы ихъ интересуютъ. Какъ ни маскировались они, что якобы „истины они ищутъ“ очевидно было чего они ищутъ и чего хотятъ. Хилковъ подъ прикрытіемъ религіи проповѣдывалъ имъ крайній социализмъ. Сразу понялъ о. Захарій ихъ ученіе, цѣль и желанія и все имъ указывалъ, что Хилковъ проповѣдуетъ ученіе антихристіанское и антигосударственное, но ему не вѣрили, или не хотѣли вѣрить. Разъ пришелъ къ о. Захарію одинъ изъ совращенныхъ съ раскаяніемъ въ прежней ереси и съ обращеніемъ опять въ лоно православія. На вопросъ, что побудило и расположило его обратиться, онъ чистосердечно повѣдалъ: „когда князь объясняетъ намъ Евангеліе, то кажется, что все то правда, что онъ говоритъ, а приѣду къ вамъ, да вы объясните, то выходитъ князь ошибается, а вы правы; опять иду къ князю и опять кажется правда на его сторонѣ. Я и говорю князю: пойдите вдвоемъ къ батюшкѣ, вы съ нимъ будете спорить, а я буду слушать..., а онъ мнѣ говоритъ: братецъ, намъ Евангеліе ни по чемъ; не вѣра намъ нужна, а намъ нужно.... и тутъ такого наговорилъ, что страшно стало, я перекрестился, да и ушелъ, чтобъ больше не слышать такихъ рѣчей“. Последнія печальныя событія въ Павловкахъ многое разъяснили уже. А все таки бесѣды продолжались, да и не вести ихъ нельзя было. Зло шло. Нужно было хотя другихъ ограждать отъ увлеченія пагубнымъ ученіемъ. Нужно замѣтить, что въ первые пять лѣтъ появленія толстовщины въ Павловкахъ, не было еще ни Епархіальнаго Миссіонерскаго Совѣта, ни спеціального епархіальнаго миссіонера, ни готоваго руководства для бесѣдъ. Но о. Захарія вышелъ на борьбу во всеоружіи Слова Божія, яко доблій воинъ. Онъ ночи проводилъ надъ Библіею и составилъ полный конспектъ тѣхъ мѣстъ Библии, которыя необходимы были въ бесѣдахъ съ сектантами, и настолько полный, что этому удивлялись даже лица спеціально подготовленныя къ миссіонерству. Главное достоинство покойнаго было въ этихъ бесѣдахъ его кротость, глубокое

смиреніе, любовь сострадательная къ отпадшимъ. Они глумятся, язвятъ, оскорбляютъ, а онъ всегда ровный, тихій, любящій, только на лицѣ его выражалась та сердечная скорбь, которую онъ переживалъ въ данное время.

Тяжела была для о. Захаріи эта борьба. Но какъ ни трудно было это дѣло, все таки ничто въ сравненіи съ тяжестью нравственною, которую приходилось испытывать при томъ соблазнѣ, которой производили сектанты среди православныхъ. Не говоря уже о томъ, что сектанты въ церковь не ходили, не говѣли, отказывались крестить своихъ дѣтей, убрали изъ своихъ домовъ св. иконы, они старались не пропустить и малѣйшаго случая, чтобы не поглумиться надъ всѣмъ, что дорого для каждаго вѣрующаго.

Настанетъ страстная пятница, православные спѣшатъ въ храмъ поклониться плащаницѣ послѣ почти цѣлодневнаго поста, а сектантъ стоитъ на улицѣ и ѣсть напоказъ всѣмъ сало; возвращаются православные отъ церковной службы въ день Св. Пасхи, а сектантъ вывозитъ изъ двора навозъ въ поле. Былъ такой случай. Хоронили умершаго. За гробомъ въ числѣ другихъ шли и сектанты, всѣ въ шапкахъ. О. Захарія обратился къ нимъ съ предложеніемъ снять шапки, ему съ насмѣшкой отвѣтили, что онъ самъ въ шапкѣ, а о. Захарія былъ, по обыкновенію, въ камизавкѣ. Съ тѣхъ поръ и въ лѣтній зной и зимній холодъ о. Захарія всегда провожалъ умершихъ на кладбище съ непокрытою головою, совершенно почти лишенною волосъ.

Для о. Захаріи этимъ не ограничилась тяжесть его нравственнаго состоянія. Слишкомъ смутно было то время въ жизни Павловскаго прихода, а потому и естественно, что всякому недоразумѣнію могло быть тамъ мѣсто. И вотъ въ одинъ изъ этихъ трудныхъ годовъ о. Захарія неофициально было предложено однимъ изъ начальственныхъ лицъ въ Епархію уступить въ Павловкахъ мѣсто болѣе достойному. Легко представить, съ какими чувствами явился къ Преосвященному Амвросію о. Захарія съ просьбою не о переводѣ на другое мѣсто, а объ увольненіи его заштатъ. „Нѣтъ, сказалъ Преосвященный, не могу—Вы мнѣ еще нужны. Просите мѣста гдѣ нибудь въ городѣ“. О. Захарія сказалъ: „Дайте мнѣ мѣсто въ Воробьевкѣ (сосѣднее село съ Павловками). Преосвященный съ удивленіемъ воскликнулъ: „меня это поражаетъ. Всякій, даже недостойный проситель, желаетъ лучшаго, несоотвѣтствующаго ему мѣста, а вы проситесь въ Воробьевку“. О. Захарія отвѣчалъ: „мнѣ ничего не нужно. Если мнѣ не суждено умереть въ Павловкахъ, то я хочу хотя вблизи Павловокъ дожить“... „Могу и въ Воробьевкѣ дать вамъ мѣсто, но я васъ не гоню и изъ Павловокъ. Пользайтесь съ Богомъ, живите и трудитесь“. Между тѣмъ прихожане, узнавъ о цѣли поѣздки о. Захаріи въ Харьковъ, возротажи и рѣшили отстаивать своего любимаго пастыря. На сходкѣ составили приговоръ о подачѣ

прошенія Преосвященному, чтобы о. Захарію оставили въ Павловкахъ; назначили и уполномоченныхъ для подачи прошенія лично Преосвященному. Просто, но въ высшей степени трогательно нечислѣнныя прихожане незабвенные 40 лѣтніе труды своего пастыря, и постановили „покорнѣйше просить Его Высокопреосвященство не оставить ихъ безъ такого добраго и примѣрнаго приходскаго пастыря, какъ прот. о. Захарія Добрецькій, а предоставить ему быть ихъ пастыремъ и блюстителемъ Закона Божія до его жизни“. Вскорѣ была получена о. Захаріемъ телеграмма отъ ключаря собора слѣд. содержанія: „Кромѣ глубокаго чувства благодарности за ваши истинно пастырскіе, многолѣтніе труды Владыка ничего не имѣетъ противъ васъ. Успокойте прихожанъ и себя. Владыка посылаетъ свое архипастырское благословеніе вамъ и вашимъ прихожанамъ за ихъ сыновнюю любовь къ своему доброму пастырю“. Въ числѣ подписавшихся подъ приговоромъ было и нѣсколько сектантовъ, которые выразились такъ: „хотя мы его не признаемъ своимъ священникомъ, но онъ добрый, хорошій человѣкъ“. Такого же мнѣнія былъ и кн. Хилковъ. „Это лучший изъ жрецовъ“, говорилъ онъ (называя жрецами всѣхъ православныхъ священниковъ).— Но „спасется претерпѣвый до конца“ это всегда имѣлъ въ виду о. Захарія. Блиско знавшіе его и преданные ему люди говорили: „да оставь Павловки, вѣдь ты достаточно потрудился, ты правъ и предъ Богомъ, и предъ людьми, и предъ своею совѣстью, можно на старости и покойнѣе найти мѣсто“. Онъ отвѣчалъ: „Какъ! значить быть паемникомъ, который видитъ волка грядуща, оставляетъ овцы и бѣгаетъ. Я умру тутъ. Штундисты угрожаютъ убить меня (онъ неоднократно получалъ анонимныя письма съ подобными угрозами). Чтожъ, если Богу угодно, я готовъ душу свою положить здѣ“.

Тяжелъ былъ крестъ, посланный Господомъ о. Захарію, въ видѣ совращенія части его прихожанъ въ штунду, но Господу же угодно было, чтобы и этотъ крестъ не былъ послѣднимъ... Новое горе ожидало его. Въ Сумскомъ уѣздѣ, верстахъ въ 30 отъ Павловокъ, въ селѣ Рогозномъ священствуетъ сынъ о. Захарія о. Михаилъ, котораго онъ навѣщалъ очень часто. Здѣсь, въ кругу многочисленной согласной семьи, онъ видимо отдыхалъ душой. Лишенный познаго семейнаго счастья, давно одинокій, здѣсь онъ былъ главой счастливой семьи; окруженный внуками, онъ былъ похожъ на патріарха, какъ многіе его и называли. Забывалось спротство, тяготы жизни, отогрѣвалось родственною любовію сердце! Но скоро и здѣсь онъ лишился утѣшенія. Въ 1895 скончалась жена о. Михаила, оставивъ послѣ себя 6 душъ дѣтей, изъ которыхъ старшей дочерп было около 14 лѣтъ, а меньшому сыну 1 годъ. Незмыслимо было горе осиротѣлаго мужа и дѣтокъ, потерявшихъ вѣжвную мать. Надрывалось сердце посторонняго

зрителя при видѣ такого несчастія еще недавно счастливой семьи. Что же пришлось испытать о. Захарію, извѣдавшему на опытѣ всю горечь раняго вдовства? Горько рыдалъ онъ надъ безвременной могилой, схоронившей такъ нужную для другихъ жизнь! Но не первое это было горе въ жизни о. Захарія, чтобы бесплодно проливать слезы, — нужно было дѣйствовать — помочь сыну и его семьѣ. Приходъ с. Рогознаго весь состоитъ изъ хуторовъ, нѣкоторые изъ нихъ удалены отъ Рогознаго на разстояніе до 12 верстъ, въ приходѣ 3 школы — слѣдовательно, о. Михайлъ долженъ проводить большую часть дня вѣ дома. Кто же присмотритъ за дѣтьми въ его отсутствіе? Неужели для этого взять изъ училища старшую дѣвочку? Такія мысли занимали въ то время о. Захарію. И, какъ всегда, скорый на дѣйствованіе — такъ и теперь о. Захарія думалъ недолго. Еще не успѣли высохнуть первыя слезы осиротѣлой семьи, какъ имъ уже послано было прошеніе объ увольненіи его за штатъ. Онъ рѣшился сдѣлаться пѣстуномъ своихъ малолѣтнихъ внуковъ и помощникомъ удрученнаго горемъ сына. Припоспалъ въ жертву даже кровная любовь къ Павловкамъ! Не замедлила послѣдовать и резолюція на прошеніе. Преосвященный Амвросій написалъ на немъ: *„Съ благодарностію за долговременную и честную службу увольняю просителя за штатъ“*. — Глубоко трогательно было прощаніе о. Захарія съ своею паствою. Въ свое время объ этомъ сообщалось на страницахъ журн. „Вѣра и Разумъ“ 1895 г. № 22-й. Отецъ Захарія поселился въ Рогозномъ Жаль было видѣть этого величественнаго старца, уже ослабѣвшаго тѣломъ, но съ свѣтлымъ, недюжиннымъ умомъ, умудреннаго долготѣніемъ опытомъ жизни, со взоромъ проникавшимъ въ самую глубину души — слишкомъ узко было поле дѣятельности для такого мощнаго духа!...

Съ 1898 г. уже видимо становилось, что о. Захарія медленно, но неуклонно приближается къ закату своей многотрудной жизни. Давившій ревматизмъ съ болѣзнію почекъ постепенно разрушалъ его здоровье. Въ июлѣ наст. года болѣзнь его обострилась. Стало очевиднымъ, что ему уже немного осталось жить. 13 августа надъ болящимъ было совершено таинство елеосвященія и онъ былъ напутствованъ св. тайнами. Весь августъ мѣсяцъ и начало сентября состояніе о. Захарія все ухудшалось. Много тяжкихъ дней пришлось выстрадать о. Захарію при этомъ медленномъ умираиіи!... Только твердая преданность волѣ Божіей и молитва къ Богу утѣшали его страданія. Когда появился послѣдній, сдѣлавшійся роковымъ, приступъ болѣзни, то для послѣдняго напутствованія о. Захарія пришлось пригласить молодого священника изъ ближайшаго села. Около часу продолжалась исповѣдь. Сильно растроганнымъ вышелъ отъ о. Захарія его случайный духовникъ. „Я счастливъ“, говорилъ онъ послѣ, „что Господь

удостоить меня принять такую святую исповѣдь“. Послѣ слѣдовавшаго затѣмъ причащенія Св. Тайнъ наступили послѣдніе часы жизни о. Захарія. Тяжко страдалъ онъ, но даже и въ полубезсознательномъ состояніи съ его коснѣющаго уже языка срывались только отдѣльныя слова молитвъ и ослабѣвшая рука его сплзлась сотворить крестное знаменіе. 18 сентября, въ 6 час. пополудни, о. Захарія тихо скончался. 20 сент., послѣ утрени, былъ совершенъ выносъ тѣла почившаго въ храмъ и затѣмъ отслужена заупокойная литургія мѣстнымъ благочиннымъ, протоіереемъ о. Алексѣемъ Чугаевымъ, въ сослуженіи 4 священниковъ. Въ отпѣваніи тѣла усопшаго участвовали 12 священниковъ, между которыми были и оба павловскіе священники и 5 діаконовъ.

При погребеніи было произнесено два надгробныхъ слова, изъ которыхъ первое было посвящено воспоминанію выдающейся личности усопшаго, по истинѣ мужа сльзнаго въ словѣ и дѣлѣ. Другое надгробное слово было сказано старшимъ изъ павловскихъ священниковъ; главнымъ предметомъ его было то полное любви воспоминаніе, которое еще такъ сильно въ бывшихъ духовныхъ чадахъ почившаго—павловскихъ крестьянахъ и которое, вѣроятно, не скоро еще тамъ заглохнетъ.—По окончаніи отпѣванія гробъ съ тѣломъ усопшаго былъ вынесенъ изъ храма священнослужителями, обнесень вокругъ церкви и, согласно завѣщанію покойнаго, опущень въ могилу у алтаря, вблизи престола Божія, служенію предъ которымъ онъ посвятилъ большую часть жизни и лучшія силы свои. По возвращеніи изъ церкви въ домъ, гдѣ жилъ почившій, послѣ краткой аптин, по общему желанію, было прочтано завѣщаніе покойнаго о. Захарія, вполне дорисовавшее образъ почившаго. Указавъ весьма подробно мѣсто для погребенія, о. Захарій въ завѣщаніи распредѣлилъ и оставшіяся послѣ него деньги. Непного ихъ было—всего—360 р., собранныхъ уже на покой изъ пенсін. Распредѣляясь они такимъ образомъ: 100 р. на павловскую церковь, 100 р. на сорокоустъ при той же церкви, остальные—поименованнымъ въ завѣщаніи дальнимъ и очень бѣднымъ родственникамъ. Сыну и замужней дочери—отказывалъ покойной оставшееся послѣ него платье. „Стыжусь и прощенья прошу, что такъ бѣдно оставляю“ обращаясь онъ въ завѣщаніи къ своимъ дѣтямъ. Но кто зпалъ жизнь усопшаго, его широкую благотворительность, его взглядъ на деньги, именно только какъ на средство помочь неимущему—для того ясно было, что завѣщаніе и не могло быть инымъ. Не такія сокровища собиралъ себѣ всю жизнь о. Захарій!.. Вѣруемъ и надѣемся, что усопшій о. Захарія, представъ предъ Домовладыку и Судію услышитъ отъ него благодѣныя слова: „благій и вѣрный рабе, види въ радость Господа своего“.

Только что вышла изъ печати и поступила въ продажу

НОВАЯ КНИГА:

ДРУГЪ ЦЕРКОВНАГО ИМПРОВИЗАТОРА.

Практическое пособіе для проповѣдниковъ слова Божія, содержащее въ себѣ краткіе конспекты проповѣдей догматическаго, нравственнаго и церковно-практическаго характера.

Всѣхъ конспектовъ 1000. Стр. XXXIV+576.

Составилъ протоіерей, магистръ богословія, Григорій Дьяченко.

Цѣна книги 1 р. 50 к. безъ пересылки: съ перес. 1 р. 80 к. Главный складъ ея у издателя М. Я. Нарадѣлова: Москва, Большая Никитская, противъ Никитскаго монастыря, антикварный магазинъ древностей и рѣдкостей М. Я. Нарадѣлова. Книгопродавцамъ, епархіальнымъ книжнымъ складамъ, православнымъ братствамъ, о.о. благочиннымъ уступка отъ 20 до 30% смотря по количеству экземпляровъ.

Означенная книга продается также въ книжныхъ магазинахъ: въ Москвѣ у И. Д. Сытина близъ Ильинскихъ воротъ, д. Титова, и на Никольской въ домѣ Заиконоспасскаго монастыря; А. Д. Ступина Никольская, домъ Ремесленной Управы; у В. В. Думнова (наслѣдн. бр. Салаевыхъ) Мясницкая, домъ Обидиной; у Вольфа—Кузнецкій мостъ; Суворина—Неглинный проѣздъ; Карбасникова—Моховая и др.; въ С. П.-Бургѣ у И. Л. Тузова—Садовая, Гостинный дворъ, 45 и во всѣхъ лучшихъ книжныхъ магазинахъ имперіи.

Того же автора печатается Искра Божія. Сборникъ рассказовъ и стихотвореній, приспособленныхъ къ чтенію дѣвочекъ средняго возраста.

Изд. М. Я. Нарадѣлова.

ИКОНОСТАСНАЯ ФАБРИКА

Ивана Ефимовича Гетмана съ С-ми

ВЪ ТАМАРОВКѢ,

Курской губерніи, Бѣлгородскаго уѣзда.

(Серебр. мед. на всерос. выст. 1887 г. въ Харьковѣ)

ПРИНИМАЕТЪ ЗАКАЗЫ НА УСТРОЙСТВО

ИКОНОСТАСОВЪ И КЮТОВЪ

въ православныхъ церквахъ, написаніе въ нихъ живописи и украшенія стѣнъ альфрейной росписью.

заказы исполняются прочно, аккуратно и по умѣреннымъ цѣнамъ, гдѣ нужно—съ разсрочкой платежа.

ФАБРИКАНТЪ ЦЕРКОВНОЙ УТВАРИ

ТОРГОВАГО ДОМА

АНДРЕЯ ЗАХРЯПИНА СЫНОВЬЯ.

Имѣю честь довести до свѣдѣнія г.г. покупателей
въ нашихъ магазинахъ.

I.

Въ Москвѣ

Никольская ул., верх-
ніе торговые ряды
№№ 82, 155, 156, 227,
228, 229.

II.

Въ г. Воронежѣ

Московская ул., про-
тивъ Духовной Кон-
систоріи. Магазины
открыты съ 1-го ок-
тября 1902 г.

III.

Въ ярмаркахъ Ниже-
городской

по шоссе противъ
флаговъ.

Въ Вологдѣ и Ро-
стовѣ

Ярославской губ.

Всегда имѣется полный и большой выборъ всей церковной утвари, лучшаго издѣлія, художественной работы, собственной фабрики, всевозможныхъ размѣровъ и рисунковъ какъ-то: паникадила, люстры, подсвѣчники, лампы, хоругви, запрестольныя иконы, евангелія, кресты, сосуды, ковчеги, вѣнцы, металлическія свѣчи, чаши водосвятныя, плащаницы, гробницы, иконы, парча для облаченія и пр. и пр., также имѣются и серебряныя вещи 84⁰, а также принимаются заказы на всевозможную церковную утварь, металлическія, такъ равно и серебряныя 84⁰ и ризы на иконы, одежды на престолъ и жертвенники, царскія двери, кресты на главы, и рѣшетки по колеѣ и пр. и пр., какъ лично, также и заочно, посредствомъ переписки.

По требованію при заказѣ, Торговый Домъ высылаетъ смѣты и рисунки, а также въ случаѣ надобности высылаются довѣренныя, для личныхъ переговоровъ и принятія заказа.

Принимаются всякаго рода починки и ремонтірованіе старыхъ вещей церковной утвари золоченіе и серебряніе исполняются въ точности безъ замедленія.

Цѣвы на церковную утварь существуютъ одинаковыя какъ въ Московскомъ магазинѣ, также въ Воронежскомъ магазинѣ и ярмаркахъ.

При заказѣ и покупкѣ товаровъ для небогатыхъ храмовъ, дѣлается разсрочка въ платежѣ.

Фабрика наша существуетъ болѣе 50 лѣтъ и имѣетъ при себѣ около 500 человекъ мастеровъ, благодаря лучшаго производства вырабатываемыхъ въ ней предметовъ и усовершенствованія, всѣми необходимыми средствами, для выработки церковной утвари, скорого и аккуратнаго исполненія заказовъ, приобрѣла самый громадный кругъ г.г. покупателей и заказчиковъ. Фабрика и главная контора въ г. Переславлѣ Заслѣскомъ Влад. губ.

При выпискѣ товаровъ, просимъ обозначать адресъ, чрезъ кого посылать товаръ, по желѣзной дорогѣ, до какой станціи, или чрезъ контору и адресъ почтовый.

Искреннею надеждою, что Вы не оставите насъ своимъ благосклоннымъ вниманіемъ, а также и посѣщеніемъ нашихъ магазиновъ въ Москвѣ и гор. Воронежѣ.

Торговый Домъ Андрея Захряпина С-вья.

Журналъ „ВѢРА и РАЗУМЪ“ издается съ 1884 года; за первые десять лѣтъ въ журналѣ помѣщены были, между прочимъ, слѣдующія статьи:

Произведенія Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго, какъ-то: „Живое Слово“, „О причинахъ отчужденія отъ Церкви нашего образованнаго общества“, „О религіозномъ сектанствѣ въ нашемъ образованномъ обществѣ“; вромѣ того пастырскія воззванія и увѣщанія православнымъ христіанамъ Харьковской епархіи, слова и рѣчи на разные случаи и проч. Произведенія другихъ писателей, какъ-то: „Какъ всего проще и удобнѣе научиться вѣровать“? Собесѣдованія прот. А. Хойнацкаго.—„Петербургскій періодъ проповѣднической дѣятельности Филарета, митроп. Московскаго“, „Московскій періодъ проповѣднической дѣятельности его же“. Профес. И. Корсунскаго.—„Религіозно-нравственное развитіе Императора Александра I-го и идея священнаго союза“. Профес. В. Надлера.—„Архіепископъ Иннокентій Борисовъ“. Библиографическій очеркъ. Свящ. Т. Буткевича.—„Протестантская мысль о свободномъ в независимомъ пониманіи Слова Божія“. Т. Стоянова (К. Истомина).—Многія статьи о Владиміра Гетте въ переводѣ съ французскаго языка на русскій, въ числѣ коихъ помѣщено „Изложеніе ученія католической православной Церкви, съ указаніемъ разностей, которыя усматриваются въ другихъ церквахъ христіанскихъ“.—„Графъ Левъ Николаевичъ Толстой“. Критическій разборъ Проф. М. Остроумова.—„Образованные евреи въ своихъ отношеніяхъ къ христіанству“. Т. Стоянова (К. Истомина).—„Первоначально-религіозное состояніе Запада и вселенская Церковь“. Свящ. Т. Буткевича.—„Западная средневѣковая мистика и отношеніе ея къ католичеству“. Историческое изслѣдованіе А. Вертеловскаго.—„Язычество и иудейство ко времени земной жизни Господа нашего Иисуса Христа“. Свящ. Т. Буткевича.—Статьи „о штундистахъ“. А. Шугаевскаго.—„Имѣютъ-ли каноническія или общеправныя основанія притязанія мірянъ на управленіе церковными имуществами“? В. Ковалевскаго.—„Основныя задачи нашей народной школы“. К. Истомина.—„Принципы государственнаго и церковнаго права“. Проф. М. Остроумова.—„Современная апологія талмуда и талмудистовъ“. Т. Стоянова (К. Истомина).—„О славянскомъ языкѣ въ церковномъ богослуженіи“. А. Струнникова.—„Теософическое общество и современная теософія“. Н. Глубоковскаго.—„Очеркъ современной умственной жизни“. А. Бѣльева.—„Очерки русской церковной и общественной жизни“. А. Рождествина.—„О церковныхъ плодоприношеніяхъ“. Н. Протопопова.—„Вторая книга „Исходъ“ въ переводѣ и съ объясненіями“. Проф. П. Горскаго—Платонова.—„Очеркъ православнаго церковнаго права“. Проф. М. Остроумова.—„Художественный натурализмъ въ области библейскихъ повѣствованій“. Т. Стоянова (К. Истомина).—„О покой воскреснаго дня“. Доцента А. Бѣльева.—„Мысли о воспитаніи въ духѣ православія и народности“. Шестакова.—„Нагорная проповѣдь“. Свящ. Т. Буткевича.—„О славянскомъ Богослуженіи на Западѣ“. К. Истомина.—„Ученіе Стефана Яворскаго и Теофана Прокоповича о свящ. Преданіи“ М. Савкевича.—„О православной и протестантской проповѣднической импровизаціи“. К. Истомина.—„Отношеніе раскола къ государству“. С. Г. С.—„Ультрамонтанское движеніе въ XIX столѣтіи до Ватиканскаго собора (1869—70 г.г.) включительно“. Свящ. І. Арсеньева.—„Замѣтки о церковной жизни за-границей“. А. К.—„Сущность христіанской нравственности въ отлчій ея отъ моральной философіи графа Л. Н. Толстого“. Свящ. І. Филевскаго.—„Историческій очеркъ единовѣрія“. П. Смирнова.—„Ученіе Канта о Церкви“. А. Кириловича.—„Православенъ-ли integromunio, предлагаемый намъ старокатоликами“. Прот. Е. К. Смирнова.

Въ философскомъ отдѣлѣ журнала помѣщены статьи профессоровъ Академіи и Университета: А. Введенскаго, С. Глаголева, А. Зеленогорскаго, В. Кудрявцева, П. Линицкаго, М. Остроумова, В. Снегирева, П. Соколова, Г. Струве и другихъ. А также въ журналѣ помѣщаются были переводы философскихъ произведеній Сенеки, Лейбница, Канта, Каро, Жаве и многихъ другихъ философовъ.

ОТЪ РЕДАКЦІИ

СВѢДѢНІЯ ДЛЯ ГГ. СОТРУДНИКОВЪ И ПОДПИСЧИКОВЪ.

Адресы лицъ, доставляющихъ въ редакцію „Вѣра и Разумъ“ свои сочиненія, должны быть точно обозначаемы, а равно и тѣ условія, на которыхъ право печатанія получаемыхъ редакціею литературныхъ произведеній можетъ быть ей уступлено.

Обратная отсылка рукописей по почтѣ производится лишь по предварительной уплатѣ редакціи издержекъ деньгами или марками.

Значительныя измѣненія и сокращенія въ статьяхъ производятся по соглашенію съ авторами.

Жалоба на не полученіе какой-либо книжки журнала препровождается въ редакцію съ обозначеніемъ напечатаннаго на адресѣ номера и съ приложеніемъ удостовѣренія мѣстной почтовой конторы въ томъ, что книжка журнала дѣйствительно не была получена конторою. Жалобу на не полученіе какой-либо книжки журнала просимъ заявлять редакціи не позже, какъ по истеченіи мѣсяца со времени выхода книжки въ свѣтъ.

О перемѣнѣ адреса редакція извѣщается своевременно, при чемъ слѣдуетъ обозначать, напечатанный въ прежнемъ адресѣ, номеръ.

Посылки, письма, деньги и вообще всякую корреспонденцію редакція проситъ высылать по слѣдующему адресу: въ г. Харьковъ, въ зданіе Харьковской Духовной Семинаріи, въ редакцію журнала „Вѣра и Разумъ“.

Контора редакція открыта ежедневно отъ 8-ми до 3-хъ часовъ по полудни; въ это-же время возможны и личныя объясненія по дѣламъ редакціи.

Редикція считаетъ необходимымъ предупредить гг. своихъ подписчиковъ, чтобы они до конца года не переплетали своихъ книжекъ журнала, такъ какъ при окончаніи года, съ отсылкою послѣдней книжки, имъ будутъ высланы для каждой части журнала особыя заглавные листы, съ точнымъ обозначеніемъ статей и страницъ.

Объявленія принимаются за строку или мѣсто строки, за одинъ разъ 30 к., за два раза 40 к., за три раза 50 к.

Редакторы: { Рectorъ Семинаріи, Протоіерей Іоаннъ ЗНАМЕНСКІЙ
и Статскій Совѣтникъ, Константинъ КОТОМИЦЪ.