



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Это цифровая копия книги, хранящейся для потомков на библиотечных полках, прежде чем ее отсканировали сотрудники компании Google в рамках проекта, цель которого - сделать книги со всего мира доступными через Интернет.

Прошло достаточно много времени для того, чтобы срок действия авторских прав на эту книгу истек, и она перешла в свободный доступ. Книга переходит в свободный доступ, если на нее не были поданы авторские права или срок действия авторских прав истек. Переход книги в свободный доступ в разных странах осуществляется по-разному. Книги, перешедшие в свободный доступ, это наш ключ к прошлому, к богатствам истории и культуры, а также к знаниям, которые часто трудно найти.

В этом файле сохранятся все примечания, комментарии и другие записи, существующие в оригинальном издании, как наименование о том долгом пути, который книга прошла от издателя до библиотеки и в конечном итоге до Вас.

Правила использования

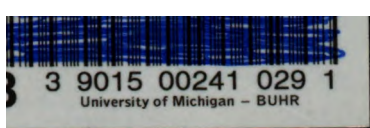
Компания Google гордится тем, что сотрудничает с библиотеками, чтобы перевести книги, перешедшие в свободный доступ, в цифровой формат и сделать их широкодоступными. Книги, перешедшие в свободный доступ, принадлежат обществу, а мы лишь хранители этого достояния. Тем не менее, эти книги достаточно дорого стоят, поэтому, чтобы и в дальнейшем предоставлять этот ресурс, мы предприняли некоторые действия, предотвращающие коммерческое использование книг, в том числе установив технические ограничения на автоматические запросы.

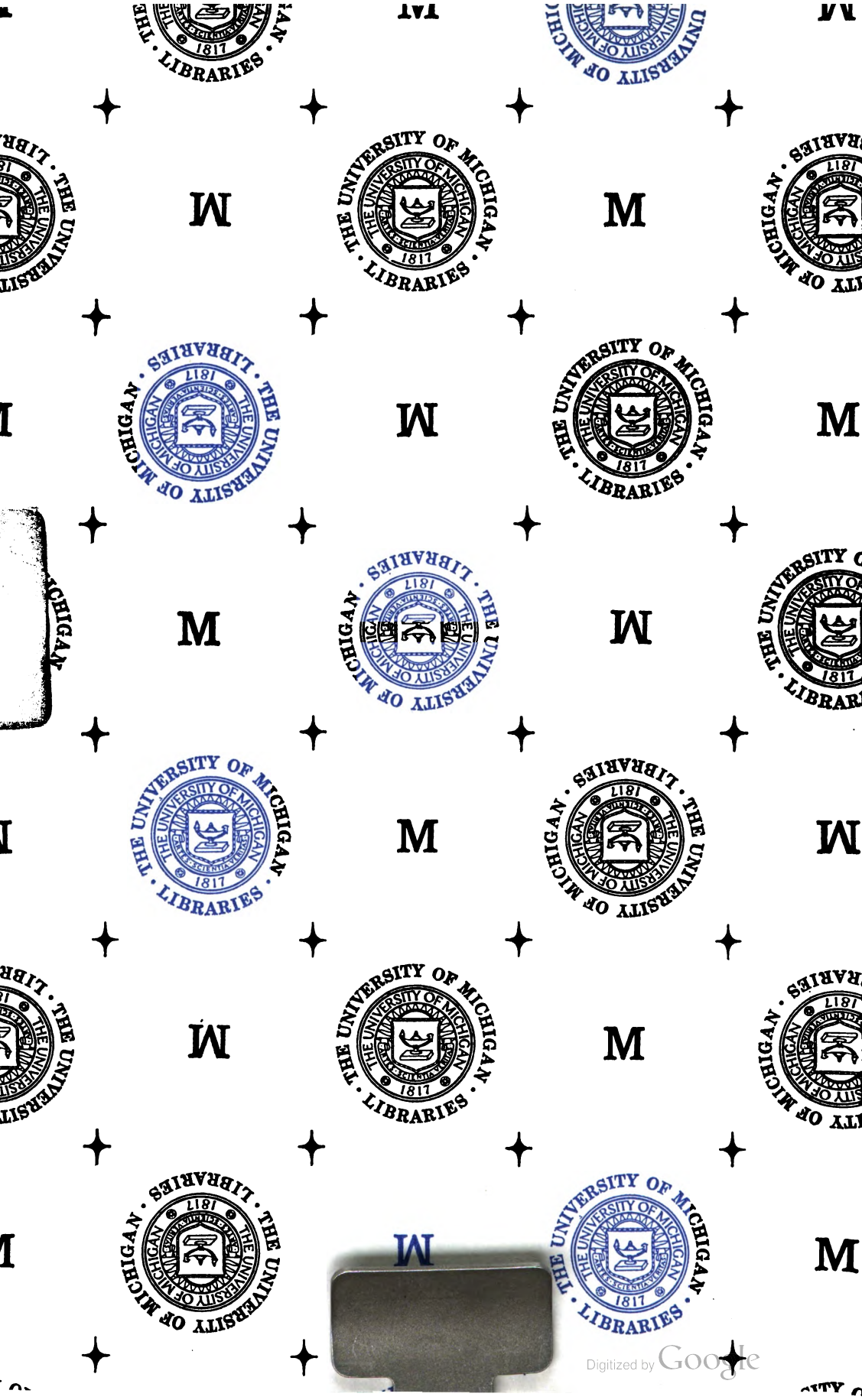
Мы также просим Вас о следующем.

- Не используйте файлы в коммерческих целях.
Мы разработали программу Поиск книг Google для всех пользователей, поэтому используйте эти файлы только в личных, некоммерческих целях.
- Не отправляйте автоматические запросы.
Не отправляйте в систему Google автоматические запросы любого вида. Если Вы занимаетесь изучением систем машинного перевода, оптического распознавания символов или других областей, где доступ к большому количеству текста может оказаться полезным, свяжитесь с нами. Для этих целей мы рекомендуем использовать материалы, перешедшие в свободный доступ.
- Не удаляйте атрибуты Google.
В каждом файле есть "водяной знак" Google. Он позволяет пользователям узнать об этом проекте и помогает им найти дополнительные материалы при помощи программы Поиск книг Google. Не удаляйте его.
- Делайте это законно.
Независимо от того, что Вы используете, не забудьте проверить законность своих действий, за которые Вы несете полную ответственность. Не думайте, что если книга перешла в свободный доступ в США, то ее на этом основании могут использовать читатели из других стран. Условия для перехода книги в свободный доступ в разных странах различны, поэтому нет единых правил, позволяющих определить, можно ли в определенном случае использовать определенную книгу. Не думайте, что если книга появилась в Поиске книг Google, то ее можно использовать как угодно и где угодно. Наказание за нарушение авторских прав может быть очень серьезным.

О программе Поиск книг Google

Миссия Google состоит в том, чтобы организовать мировую информацию и сделать ее всесторонне доступной и полезной. Программа Поиск книг Google помогает пользователям найти книги со всего мира, а авторам и издателям - новых читателей. Полнотекстовый поиск по этой книге можно выполнить на странице <http://books.google.com/>







M

M



M



M



M

M



M



M



M

M



M



M

Sokolov, Andrii I.

КУЛЬТЪ, КАКЪ НЕОБХОДИМАЯ ПРИНАДЛЕЖНОСТЬ РЕЛИГИИ.

ПОЛЕМИКО-АПОЛОГЕТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВСКОЕ ИЗСЛѢДОВАНИЕ.

А. Соколова.

Для того и теперь стоитъ въ мірѣ Церковь Святая со всѣми ея учрежденіями, для того Богослуженіе, таинства, обряды, для того посты,—чтобы очищать и освящать чадъ Божіихъ ради соединенія съ всеблаженнымъ Существомъ, въ Троицѣ славимымъ: Отцемъ, Сыномъ и Духомъ Святымъ» (О. Іоаннъ Ильичъ Сергіевъ, прот. Кронштад. См. *Моя жизнь во Христѣ*. М. 1894. Т. I, стр. 306.).

КАЗАНЬ

Типо-литографія Императорскаго Университета.
1900.

BL

600

.568

По опредѣленію Собрѣта Казанской духовной академіи отъ 24 января
1900 года печатать разрѣшается.

Ректоръ академіи Еп. **Антоній**.

Stacks
Arch
ib. Acad of Sci
8-19-74
1069355-293

Предисловіе.

Слова: „религія“, „культъ“ хорошо извѣстны всякому образованному человѣку. Уже въ періодъ малосознательной жизни каждый изъ насъ имѣетъ возможность слышать эти слова отъ старшихъ, а какъ скоро лучъ сознанія озаритъ жизнь человѣка, и послѣдній, возвысившись надъ чисто-животной стороной своего бытія, ощутитъ въ себѣ сверхъземное „я“, онъ и самъ необходимо какъ-нибудь уразумѣетъ содержаніе, обозначаемое указанными словами, и такъ или иначе, положительно или отрицательно, отнесется къ нему. Не обратить никакого вниманія на это здравый человѣкъ не въ силахъ: религіозные вопросы навязываются ему самымъ его существованіемъ и пройти ихъ молчаніемъ нельзя. Одни развѣ идіоты или люди, опустившіеся до степени животнаго и всецѣло утратившіе въ себѣ духовный обликъ человѣка, могутъ не спрашивать себя: кто они? откуда и зачѣмъ явились въ міръ? Что такое этотъ „міръ“, видимый ими, и нѣтъ ли чего-нибудь и кого-либо за предѣлами его?.. Корень, основа и начало всѣхъ такихъ вопросовъ—въ идеѣ безусловнаго, или въ идеѣ премудро-всемогущей Личности. Идея же эта присуща процессу нашего самосознанія въ качествѣ необходимой составной его части и потому совершенно неустранима изъ него. Едва начнетъ человѣкъ мыслить себя отдѣльной отъ міра, опредѣленной и самосознающей величиною,—разумной субстанціею, онъ, по основ-

ному закону своего мышления, неизбежно представляет подобное себѣ, душевно имъ чувствуемое, личное бытіе, также опредѣленное и самосознающее, но безгранично высшее его, безконечное и безусловное. Здѣсь—источникъ необходимой для него религіи и всякаго богословствованія. Не имѣя никакой возможности избѣжать мысли о Богѣ и религіи, человѣкъ по этому же самому безсиленъ не отозваться и на всѣ существенной важности религіозныя проблемы. Сосредоточивая вниманіе свое на высочайшемъ Объектѣ своего религіознаго чувства, онъ непремѣнно долженъ опредѣлить, уяснить и тѣ отношенія къ Нему, въ какихъ, по его мысли, ему обязательно стоять къ Божеству. Темныя и произвольныя формы обнаруженія первичнаго религіознаго движенія, сокрытаго внутри человѣка, въ его живой и дѣятельной душѣ, становятся предметомъ сознательнаго наблюденія и анализа, и такимъ образомъ выдвигается работа человѣка надъ формами своей религіозной, хотя и несложной еще, жизни и надъ отношеніемъ ихъ къ существующимъ готовымъ формамъ таковой жизни другихъ людей и цѣлыхъ обществъ. А эти вопросы религіи, большею частью касающіеся внѣшняго обнаруженія внутренней жизни религіознаго духа, въ существѣ дѣла суть вопросы прежде всего о культѣ. Во власти каждаго, конечно, рѣшить ихъ въ положительномъ или отрицательномъ для себя смыслѣ, соотвѣтственно своему интеллектуально-моральному развитію и склонностямъ. Для насъ же сейчасъ важно лишь то несомнѣнное, что такъ или иначе рѣшить вопросъ о культѣ обязанъ каждый здравомыслящій человѣкъ, разсуждающій о Богѣ и религіи. Рѣшить же его онъ долженъ, какъ видимъ, въ силу тѣснѣйшей связи даннаго вопроса съ сущностью самой религіи, ибо именемъ ея слѣдуетъ обозначать не только внутренній религіозный процессъ отдѣльныхъ людей, но и формы обнаруженія и проявленія его вовнѣ и тѣ средства, коими онъ поддерживается, точно также—и религіозную жизнь цѣлыхъ обществъ, и средства ея и отчасти даже результаты для всего человѣчества.

III

Важный для каждого человека въ силу своей связи съ вопросомъ о религіи, вопросъ о культѣ имѣетъ сугубую важность для православныхъ богослововъ. Для нихъ, призванныхъ по мѣрѣ возможности защищать истину отъ нареканій и отрицанія, упомянутый вопросъ получаетъ особое значеніе въ виду очень распространенныхъ за послѣднее время неправильныхъ и даже прямо отрицательныхъ воззрѣній на культъ, его сущность и отношеніе къ религіи. Причина такихъ воззрѣній весьма понятна: нежеланіе многихъ безъ предубѣжденія самимъ взглянуть на дѣло, изслѣдовать психологическимъ путемъ основы культа, установить истинное опредѣленіе его существа въ зависимости единственно отъ анализа коренныхъ потребностей человѣческаго духа и, не подчиняясь сомнительнымъ авторитетамъ, по законамъ здоровой логики и несомнѣннымъ даннымъ психологіи и этнографіи самостоятельно выяснить его значеніе въ области религіозной жизни людей. Избѣгая подобной работы, большинство старается лишь применить къ какому-либо авторитету отрицательнаго направленія и успокоиться на выводахъ его, подѣ-часъ, завѣдомо тенденціозной мысли. Но бываетъ и другая крайность: человекъ, испытующій глубину философско-богословскихъ вопросовъ, видитъ неудовлетворительность какой-либо одной исторической формы культа, страшится ея грубости, извращенности или нецѣлесообразности и отсюда дѣлаетъ никакъ не вытекающее изъ посылокъ принципиальное заключеніе о непригодности существованія вообще какого бы то ни было культа. Такія явленія приходится нерѣдко наблюдать въ исторіи, свидѣтельствующей, какъ тотъ или другой мыслитель и цѣлыя народныя массы, не понимая надлежащимъ образомъ того, что отрицаютъ, трактуютъ о вымираніи и излишествѣ всей виѣшней стороны религіи, тогда какъ имъ на ихъ основаніяхъ можно говорить только о преходящемъ значеніи извѣстной ея формы. Тѣмъ не менѣе православному богослову надлежитъ бороться за объективную правду въ нашемъ вопросѣ и съ подобными ея про-

тизниками. Выполненіе его задачи замѣтно облегчится, если онъ основательно познакомится съ главными своими врагами и ихъ взглядами, а знакомство это можетъ дать ему всегда исторія вопроса о культѣ въ связи съ указаніемъ главныхъ моментовъ въ развитіи отрицательнаго въ отношеніи къ нему направленія. Вотъ почему и мы, желая представить посильный опытъ полемико-апологетическаго богословскаго изслѣдованія о культѣ, рѣшаемся предпослать самому изслѣдовагію краткое историко-критическое введеніе.



ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

А) Историко-критическій обзоръ отрицательнаго направленія въ его отношеніи къ культу.

I.

а) *Враги культа въ древнее время.*—Все, что имѣетъ жизнь, съ самаго перваго момента своего бытія уже встрѣчаетъ себѣ противника, оспаривающаго у него права на его существованіе. Такъ было и есть и въ мірѣ физическомъ, и въ мірѣ нравственномъ. Съ тѣхъ поръ, какъ появились на землѣ грѣхъ и ложь,—и истина, во всѣхъ своихъ видахъ, нашла въ нихъ сильнаго врага себѣ. Неудивительно, поэтому, если и истинное значеніе культа и его принадлежность религіи подверглись отрицанію уже въ весьма далекой древности. Отживавшее въ то время язычество, напрасно трудившееся надъ удачнымъ рѣшеніемъ мировыхъ вопросовъ бытія и жизни, выставило изъ среды своей разочарованныхъ во всемъ мыслителей, кои осмѣяли и его самого, и многое изъ того, что оно выработало и имѣло. Религіозный культъ тоже не избѣжалъ этой участи. Индифферентное отношеніе къ нему, замѣтное у отдѣльныхъ лицъ вездѣ и всегда, въ языческой философіи постепенно подыскивало для себя вѣскіе доводы. Климентъ Александрійскій свидѣтельствуетъ, что попытка отрицательнаго отношенія къ обрядовой внѣшности народной религіи на философской почвѣ, заслуживающая вниманія, сдѣлана была еще въ *софистикѣ*—у Продика (вѣроятно,

автора известнаго „Геркулеса на Перекресткѣ“ и усерднаго синонимиста) ¹⁾. Впрочемъ, не у одного Продика встрѣчается такое анти-культовое и анти-религіозное направленіе. Оно замѣтно также и у другихъ софистовъ—у Горгія, Критія, Діогора (въ соч. „*Τοῦτοι Λόγοι*“). Но убѣжденный и рьяный антагонизмъ къ культу начинается собственно позже—съ киниковъ и киренцевъ.

Киники (пиники), исходя изъ того положенія, что только одна добродѣтель имѣетъ цѣну, остальное же все равно ничего не значить, проповѣдывали равнодушіе, граничащее съ презрѣніемъ, къ обычнымъ житейскимъ благамъ, ко всякаго рода радостямъ, наслажденіямъ и удовольствіямъ. По ихъ воззрѣніямъ (Антисѣенъ Аѣинскій, Діогенъ Синопскій), истинный мудрецъ—кинискъ есть совершенно свободная, самостоятельная и самодовлѣющая единица, не знающая никакихъ потребностей, обладающая всѣмъ, что необходимо для ея счастья, не испытывающая никакихъ случайныхъ огорченій и волненій. Поэтому, онъ не можетъ и не долженъ зависѣть отъ чего-либо, стѣсняться чѣмъ-нибудь, признавать какой-либо авторитетъ выше себя и руководствоваться имъ. Онъ самъ себѣ руководство и авторитетъ; единственная цѣль его дѣятельности—самоудовлетвореніе отъ добродѣтели, путь къ которой—жизнь, строго сообразная съ природою; а потому его не должны больше связывать никакія частныя и общественныя отношенія, ни законы, ни обычаи, ни предрасудки. Отсюда само собою слѣдуетъ презрѣніе, или—въ лучшемъ случаѣ—безразличное отношеніе къ религіи и къ ея обрядамъ. Культъ религіозный кинику казался неестественнымъ, излишнимъ бременемъ, стѣсняющимъ его свободу, и онъ никакъ не могъ понять разумности и необходимости его существованія и примириться съ нимъ ²⁾.

Прямую противоположность киникамъ въ ученіи о высшемъ благѣ человѣка представляютъ *киренцы*, идонисты (Аристиппъ, Эвгемеръ, Θεοδωρ, Гегезій). Философія послѣднихъ не такъ сурова, какъ первыхъ. Они не учили объ удаленіи

¹⁾ Клим. Алекс. Строматы. Кн. VII, гл. 7. Рус. пер. Н. Корсунскаго. Ярослав. 1892.

²⁾ Справн. Виндельбандъ. Исторія древн. филос. Рус. пер. СПб. 1893. Стр. 118—122.

отъ свѣтскаго міра и объ отреченіи отъ его благъ. Напротивъ, высшею цѣлью всякаго разумнаго созданія, по представленію киренцевъ, было открытое и свободное пользованіе въ мірѣ возможно бѣльшими плотскими (безболѣзненными) и чисто духовными удовольствіями по указанію разума ¹⁾. А такъ какъ наслажденіе счастливой минутою только тогда и дѣйствительно, когда оно совершенно свободно и независимо, когда не чувствуешь никакихъ сдерживающихъ препятствій, стѣсненій и тревогъ, то идонисты неизбѣжно должны были придти къ всецѣлому отрицанію религиозныхъ учрежденій и обрядовъ, какъ вѣрной узды для себялюбивой плоти. И они, дѣйствительно, пришли къ нему. Объявивъ культъ нелѣпнымъ созданіемъ грубыхъ предковъ, киренцы утверждали, что истинному мудрецу, ради лучшаго наслажденія удовольствіями, необходимо освобожденіе также и отъ культа и отъ всякихъ религиозныхъ преградъ ²⁾.

Подобное вольномысліе упомянутыхъ философовъ, какъ ни безмысленно оно, не исчезло съ уничтоженіемъ ихъ школы. Оно нашло себѣ отголосокъ въ одной изъ позднѣйшихъ эпохъ классическаго просвѣщенія. И этика, и атеизмъ киренцевъ-идонистовъ воскресли для новыхъ соблазновъ въ *эпикуреизмѣ*. Эпикурейцы такъ же строго и рѣшительно отнеслись къ религиозному культу. Правда, Эпикуръ еще, именемъ коего названа вся ихъ доктрина и который въ своей теоріи-метафизикѣ былъ послѣдовательнымъ ученикомъ Демокрита изъ Абдеры, индифферентно относившагося къ религіи,—просто и безъ ироніи отрицалъ религиозные культы ³⁾, безъ раздраженія и гнѣва устранивъ ихъ, чтобы они не могли нарушать спокойствія, поставленнаго имъ главнымъ условіемъ удовольствія-высшаго блага жизни. Дальнѣйшіе же послѣдователи его въ этомъ отрицаніи дошли до дерзкаго и насмѣшливо-презрительнаго глумленія надъ всѣмъ божественнымъ вообще. Припомнимъ Тита Лукреція, ревностнаго до фанатизма эпикурейца. Слѣдую основ-

¹⁾ Ф. А. Ланге. Ист. матеріализма. Пер. Н. Страхова. СПб. 1881. гл. 2.

²⁾ М. Т. Cicer. De natur. deor. ad M. Brutum. Ed. Aug. Nabbe 1828. Lib. 1, с. 42; см. с. 1, 23; сравн. Минуцій Феликсъ. Октавій. Гл. 8 (Сочин. древн. апологетовъ. Изд. свящ. П. Преображ.).

³⁾ Cicer De nat. deor. Lib. 1, с. 30, 44.

ному правилу своего учителя, Лукрецій написалъ цѣлую поэму „О природѣ вещей“ (De rerum natura) съ цѣлью удалить все то, что такъ или иначе препятствуетъ человѣку невозможно наслаждаться своею жизнью. Начавъ съ осмѣянія національной религіи, ея многочисленныхъ боговъ и обрядовъ, названный поэтъ-философъ такъ увлекся своей работою, что призналъ въ ней излишнимъ существованіе всякихъ религіозныхъ культовъ и даже вообще религіи, какъ взаимоотношенія между богами и человѣкомъ. Однако, онъ не былъ безусловнымъ атеистомъ: у него были свои боги и своя теологія; только боги эти не принимали никакого участія въ судьбѣ человѣка и не могли вступать съ нимъ ни въ какія отношенія. Живой богочеловѣческій союзъ, предполагаемый культомъ, въ принципѣ отрицался Лукреціемъ, какъ печальный продуктъ невѣжественной выдумки. На этомъ же основаніи отрицались имъ и всякія попытки и стремленія войти въ близкое общеніе съ богами—богослуженіе, молитвы, жертвы, посты, обѣты ¹⁾).

Но злая насмѣшка философовъ эпикурейской школы надъ религіею, религіознымъ чувствомъ и разнообразными формами воплощенія его во внѣ не могли дать дѣйствительнаго удовлетворенія высшимъ потребностямъ пытливаго человѣческаго духа. Онѣ могли, напротивъ, лишь разочаровать людей ихъ эпохи въ возможности достигнуть положительныхъ результатовъ въ исканіи религіозной истины и привести къ не менѣе самого эпикуреизма жалкому и безплодному явленію-скептицизму. И въ самомъ дѣлѣ, въ образованномъ греческомъ обществѣ вслѣдъ за *эпикурействомъ*, какъ его ближайшая реакція, занялъ господствующее положеніе ядовитый *скептицизмъ*. Между представителями языческаго скепсиса II вѣка (по Рожд. Хр.) самое видное мѣсто, безспорно, принадлежитъ греку Лукіану Самосатскому, извѣстному антиохійскому адвокату и впослѣдствіи странствующему ритору. Въ своихъ произведеніяхъ: „Диалоги боговъ“ и „Собраніе боговъ“ Лукіанъ въ карикатурномъ видѣ изобразилъ современное ему язычество и тонко, умѣло осмѣялъ его религіозные обычаи и суевѣрія, рельефно подчеркнувши въ нихъ скрытую пу-

¹⁾ Прот. Н. Виноградовъ. Взглядъ Лукреція Кара на религію. Каз. 1896. Стр. 8, 52 и др.

таницу и противорѣчія. Сатирически характеризую различныя формы греческой религіи и безпощадно порицаю ихъ, опъ объявилъ не имѣющимъ внутренняго смысла и правъ на дальнѣйшее существованіе весь языческій культъ, всякую обрядность. Культъ въ глазахъ скептика былъ лишь смѣшнымъ абсурдомъ, а самое ученіе о немъ нелѣпой баснею. Ниспровергнувши своимъ словомъ всѣ культы, бывшіе въ употребленіи въ первые два вѣка нашей эры, Лукіанъ не оставилъ безъ вниманія и христіанскій культъ. Его злая насмѣшка коснулась и послѣдняго въ сочиненіи „О смерти Перегрина“, иллюстрируя еще разъ завѣтную мысль автора его объ излишествахъ въ религіи культовыхъ формъ вообще ¹⁾.

Отрицаніе культа въ системахъ атеистическихъ, разсматриваемыхъ до сихъ поръ, не должно возбуждать удивленія, какъ выводъ вполне логичный и естественный. Гораздо неожиданнѣе встрѣтитъ такого же рода отрицательное отношеніе къ нему у представителей философскихъ направленій, близко граничащихъ, повидимому, даже съ самимъ христіанствомъ. Разумѣемъ неоплатонизмъ и стоицизмъ. *Неоплатонизмъ*, признававшій божественное откровеніе главнымъ источникомъ истины и стремившійся найти вѣрныя средства къ примиренію божества съ человѣчествомъ,—и тотъ выставилъ изъ среды своей противниковъ внѣшняго богопочтенія. Собственно говоря, основатель философіи неоплатониковъ—Плотинъ (въ III в. по Р. Хр.) еще не былъ врагомъ обрядовыхъ формъ; но, сдѣлавъ попытку объяснить аллегорически многочисленныя языческія церемоніи, одухотворить ихъ и свести къ христіанской простотѣ ²⁾, опъ тѣмъ самымъ далъ своимъ послѣдователямъ значительный поводъ къ отрицанію религіозной внѣшности во имя духовнаго служенія Богу. Духовное богослуженіе это неправильно понято было уже ближайшимъ ученикомъ Плотина—Порфиріемъ и заставило его пренебречь культомъ ради мнимо-возвышеннаго ученія о богопочтаніи. По его мнѣнію, истинное служеніе божеству должно состоять единственно въ богопознаніи, въ благочестивомъ настроеніи

¹⁾ Проф. М. Корелинъ. Паденіе античн. міросозерданія. СПб. 1895. Гл. VI и X.

²⁾ Проф. М. Владиславлевъ. Философія Плотина. СПб. 1863. Стр. 212—213.

духа, въ добродѣтели. „Богу подобаетъ благочестивая жизнь, а не длинныя молитвы и жертвы, и Онъ придаетъ значеніе не языку человѣка, а дѣламъ. Ему мы не должны предлагать ничего чувственного, даже провозносимыхъ рѣчей, ибо все чувственное для Него нечисто; чтить же Его нужно въ безусловномъ благоговѣніи святыми помыслами... Истинный храмъ Божій-душа мудреца, жрецъ-самъ мудрецъ“,—говоритъ Порфирій ¹⁾).

Такія же идеи о чисто нравственномъ богослуженіи, какъ единственно-истинномъ культѣ, встрѣчаемъ и у нѣкоторыхъ *стоиковъ*. Не презирая рѣшительно обрядовъ язычниковъ и въ то же время не придавая имъ никакого значенія, стоики учили, что истинное богослуженіе должно носить только моральный характеръ. „Тотъ почитаетъ Бога, кто Его знаетъ“, пишетъ Сенека. „Почитать Бога прежде всего значитъ вѣровать въ Него, признавать Его величіе и благость, безъ которой нѣтъ величія; знать, что Онъ господствуетъ надъ міромъ, что Ему подчиняется вселенная“. „Кто хочетъ угодить Богу, —говоритъ Эпиктетъ,—долженъ стараться походить на Него: долженъ быть вѣрнымъ, какъ Онъ вѣренъ, милостивымъ, какъ Онъ милостивъ, свободнымъ, какъ Онъ свободенъ, великодушнымъ, какъ Онъ великодушенъ... Я—разумное существо, и мой долгъ славословить Бога“. Проповѣдуя необходимость добродѣтельной жизни и славословія Богу, стоики, однако, отдѣляли мораль отъ религіи и считали само міровое божество безличной первосилою, промышленіе которой о мірѣ совпадаетъ съ судьбою, съ необходимостью. Съ такимъ божествомъ, понятно, не можетъ быть у человѣка религіознаго взаимоотношенія: его нельзя ни благодарить, ни хвалить, ни обращаться къ нему съ молитвою или жертвою. Поэтому, вполне согласно съ основнымъ положеніемъ своей теологіи поступилъ Сенека, когда ясно и опредѣленно заявилъ, что „культъ въ существѣ дѣла—абсурдъ“. Это съ неумолимою логикой слѣдовало изъ его стоическихъ принциповъ. Но Сенека и здѣсь сдѣлалъ небольшую уступку духу своего времени, какъ и его

¹⁾ Проф. М. Корелинъ. Цит. соч. Гл. VII. Сравни. Ор. Новицкій. Постиженіе развитія древн. филос. ученій въ связи съ разв. яз. и вѣрованій. Ч. IV. Кіевъ. 1861. Стр. 226—227.

царственный ученикъ Маркъ Аврелій. Онъ нашелъ возможнымъ сказать: „мудрецъ будетъ соблюдать всѣ религиозныя церемоніи не потому, что онѣ пріятны богамъ, а потому, что ихъ предписываютъ установленные законы... Культъ вообще—дѣло обычая, а не вѣры“. Маркъ же Аврелій ограничился лишь тѣмъ, что допустилъ, противно своимъ убѣжденіямъ, для спокойствія имперіи отправлять существовавшіе въ его время культа и запретилъ вводить новые, которые „способны возбуждать умы людей“. ¹⁾ И тотъ, и другой подобнымъ поведеніемъ встали въ рѣзкое, не оправдываемое моралью стоицизма, противорѣчіе съ собственными воззрѣніями, наложивъ на себя лишнее пятно въ исторіи.

Отдѣльные ревнители указанныхъ школъ—киической, киренской, эпикурейской, скептической и стоической—вотъ и всѣ, пожалуй, противники культа на почвѣ языческой философіи. Ихъ отрицательныя идеи, достойный плодъ развращеннаго и заблуждавшагося ума язычниковъ, не производя особенно сильнаго, неотразимо-увлекающаго впечатлѣнія на современниковъ, не прошли и совершенно безслѣдно для нихъ: нѣкоторыя мысли языческихъ философовъ нашли себѣ сочувствіе даже у христіанъ—плохихъ послѣдователей новой въ то время религіи. Имъ казалась привлекательно-высокою, напр., мысль неоплатониковъ о необходимости одного только духовнаго служенія Богу. Въ первые вѣка, по рожденіи Христа Спасителя, среди христіанъ жили въ незначительномъ количествѣ раціоналисты, которыхъ Климентъ Александрійскій называлъ „*продикіанами*“ и къ коимъ вполнѣ примѣнно наименованіе древнихъ „псевдо-спиритуалистовъ“. Это—простые сектанты, изгонявшіе изъ богослуженія все видимое, внѣшнее. По ихъ разсужденію, въ христіанскомъ служеніи Творцу не должно принимать участія тѣло наше и потому все тѣлесное, чувственное должно быть устранено; слѣдовательно, всякій культъ, вмѣстѣ съ его обрядами, знаками и таинствами, излещенъ для истинныхъ поклонниковъ Отца Небеснаго. Въ частности, названные мыслители возставали противъ молитвы. Но отрицаніе умѣстности и цѣлесообразности послѣдней съ большою ясностью и опредѣленностью выражено было уже нѣсколько позже—*предестинаціанами*.

¹⁾ Проф. М. Корелинъ. Цит. соч. Гл. IV, V и X. И. Невзоровъ. Мораль-стоиц. и христ. нравовѣніе. Каз. 1892. Ч. 1, стр. 16—23

Предестинаціане впервые пытались доказать неразумность и бесполезность молитвы на основаніи мнимой непримиримости ея съ христіанскимъ догматомъ о предопредѣленіи Божіемъ. Исходя изъ ложнаго предположенія, будто человекъ не располагаетъ свободою нравственнаго выбора, будучи стѣсняемъ божественнымъ предопредѣленіемъ, они учили о чисто страдательномъ, пассивномъ отношеніи ко всему, что происходитъ въ жизни человѣческой, порицали всякое стремленіе къ противодѣйствию злу и къ совершенію добрыхъ дѣлъ ради спасенія души,—говорили, что бесполезны, даже вредны и противны Провидѣнію и нравственные подвиги, и молитва, какъ акты непохвальнаго произвола. Зачѣмъ, для чего молиться,—недоумѣвали предестинаціане,—когда неизбѣжно случится все, что случится?... „Во-первыхъ,—софистически разсуждали они,—если Богъ предвидитъ будущее, и оно должно наступить (ибо предвѣдѣніе Божіе не ложно), то молиться безразсудно. Во-вторыхъ, если все происходитъ по волѣ Божіей, и ея опредѣленія неизмѣнны, и ничто изъ того, чего Онъ хочетъ, не можетъ быть предотвращено, то молиться опять-таки безразсудно“...¹⁾ Подобныя лжеумствованія предестинаціанъ покоятся всецѣло на невѣрномъ пониманіи ими предвѣчнаго всевѣдѣнія Божія въ его отношеніи къ дѣятельности человека. Ихъ ошибка ясна и легко устранима съ точки зрѣнія православнаго ученія объ этомъ предметѣ. Такъ именно и разбиралъ заблужденія ихъ церковный учитель III вѣка Оригенъ, написавшій по поводу ихъ цѣлый трактатъ „О молитвѣ“ и обстоятельно доказавшій, что Божественное предвѣдѣніе отнюдь не стѣсняетъ свободы человека въ выборѣ имъ добра или зла и что человекъ самъ, своими силами, лишь Богу содѣйствующу, долженъ устроить свою жизнь и свое спасеніе.²⁾

¹⁾ См. сочин. Оригена «О молитвѣ»—рус. пер. въ Яросл. Епарх. Вѣд. 1884 г. № 11—37 (особ. 13, 16).

²⁾ Ученіе предестинаціанъ, или предестинатовъ, было возобновлено съ особенной энергіею въ V в., въ сѣверо-западной Африкѣ, почитателями Блаж. Августина, доведшими до нелѣпой крайности его мысли о Божественномъ предопредѣленіи (за ними собственно и упрочилось впослѣдствіи названіе *praeordinati vel praeordinatiani*—Migne, *Patrolog. Latina*, t. LIII, col. 587—690), въ Европѣ—въ IX в. извѣстнымъ Готтшалкомъ и, наконецъ, въ XVI в.—Кальвиномъ и прочими реформатами.

Иного рода были *гностики*—еретики разных толковъ и видовъ, долго волновавшіе и смущавшіе слабыхъ членовъ Христовой Церкви. Ихъ воззрѣнія были сложнѣе и хитроумнѣе предестинаціанскихъ; борьба съ ними не легка была для апологетовъ истины и стоила имъ не малыхъ усилій. Касательно культа-внѣшнихъ знаковъ и обрядовыхъ предписаній-у гностиковъ встрѣчаются довольно своеобразныя сужденія. Какъ извѣстно, древніе гностики дѣлили людей на „душевныхъ“ (*ψυχικοί*)¹⁾ и „духовныхъ“ (*πνευματικοί*) и полагали между тѣми и другими существенное различіе. Для первыхъ-„душевныхъ“, какъ низшихъ, они признавали обязательнымъ весь культъ, соблюденіе установленныхъ порядковъ въ практической жизни, исполненіе обрядовъ, участіе въ богослуженіи; для „духовныхъ“ же, къ коимъ гностики причисляли только себя, обрядовая сторона религіи не имѣла никакого значенія. „Духовные“, какъ высшіе люди, постигшіе истинный гносисъ, считались свободными отъ всякой религіозной внѣшности, даже отъ слова Божія и таинствъ: они стояли выше всего этого—выше всего того, что было необходимо для обыкновенныхъ смертныхъ. Заблужденіе очевидное и пагубное: на практикѣ оно должно было привести рьяныхъ гностиковъ, не знавшихъ никакого сдерживающаго начала, къ двумъ крайностямъ—къ дикому разврату или къ извращенному аскетизму. Достаточно припомнить здѣсь имена знаменитыхъ въ своемъ родѣ—Епифана, семнадцатилѣтняго юноши, погибшаго отъ разврата, и Маркіона, предававшагося неразумному и ложному аскетизму, —чтобы убѣдиться, какъ безразсудно и нелѣпо отрицать предписанія религіознаго культа и, подъ предлогомъ высшей морали и гносиса, не обращать надлежащаго вниманія на церковную внѣшность и религіозныя установленія²⁾.

¹⁾ Къ нимъ же можно отнести и допускавшуюся гностиками категорію людей—„*ὑληικοί*“, „*χοϊκοί*“ (См. Neander. Christlich. Dogmengeschichte. Berl. 1857. Th. 1, s. 134).

²⁾ Г. Мартенсенъ. Христ. ученіе о нравственности. Пер. А. Лопухина. СПб. 1890. т. 1 §§ 126—127. М. Олесницкій. Изъ сист. нрав. богословія. § 37 (Труд. Киев. Д. Ак. 1890. т. 2). Aug. Neander. Allgem. Geschichte d. christl. Relig. u. Kirche. B. II. Abschn. 4, ss. 774—784, 820—824; Christl. Dogmengeschichte, Neander. Th. 1, ss. 45—47.

Съ гностиками сходны въ нѣкоторыхъ воззрѣніяхъ крайніе *монтанисты*. Они вѣрили въ возможность полученія отъ Бога внутренняго непосредственнаго откровенія, или вдохновенія, и на основаніи такого мистическаго откровенія считали необходимымъ измѣнять церковныя постановленія. Подобная реформаторская склонность первыхъ монтанистовъ, благонамѣренная вначалѣ, какъ исходившая изъ желанія ихъ ввести въ христіанскомъ обществѣ строгій аскетизмъ, скоро перешла въ открытую оппозицію церкви и религіозному культу. Отдѣлившись, далѣе, отъ церкви въ самостоятельную секту и признавши экзальтированное вдохновеніе главнымъ источникомъ богопознанія и единственнымъ орудіемъ спасенія (въ связи съ подвигами суроваго аскетизма), монтанисты пришли къ окончательному отрицанію церкви, іерархіи и богослуженія: „духовные“, какъ называли они себя въ отличіе отъ остальныхъ вѣрующихъ, не нуждаются, будто-бы, ни въ чемъ иномъ, кромѣ собственнаго пророческаго вдохновенія, ни въ какой другой церкви, кромѣ церкви „духовной“, состоящей изъ озаренныхъ духомъ (т. е. монтанистовъ).

Этими фактами и заканчиваются, въ сущности, печальныя страницы печальной исторіи нашего вопроса. Конечно, и послѣ гностиковъ и монтанистовъ существовали, вѣроятно, подобныя имъ аномаліи, враждебно относившіяся къ культовой обрядности, да никто ничего не повѣдалъ о нихъ ихъ потомству. Нельзя пройти только молчаніемъ *евхитовъ* или *мессалианъ* („молящихся“), поставлявшихъ свою созерцательную молитву выше церковной и пренебрегавшихъ всѣмъ богослуженіемъ,—и пресловутыхъ *иконоборцевъ*, такъ много зла и бѣдствій причинившихъ вѣрующимъ въ теченіе VIII и IX столѣтій. Иконопочитаніе и связанные съ нимъ обряды составляютъ одинъ изъ важныхъ пунктовъ культа же, и его то именно и оспаривали въ былое время названные лютые враги церкви христіанской. Корень еретическаго ученія ихъ скрывается въ давней ненависти къ иконамъ еще іудеевъ, усматривавшихъ въ почитаніи священныхъ изображеній нарушеніе второй заповѣди закона Моисеева. Злобная вражда евреевъ къ иконамъ и ко всему, что было у христіанъ, приобрѣла себѣ не мало новыхъ adeptовъ-приверженцевъ въ IV вѣкѣ, когда императоръ Юліанъ Отступникъ, въ угоду язычеству и іудейству, воздвигъ жестокое гоненіе на почитателей

истиннаго Бога, и въ V-мъ, когда нѣкто Ксенеасъ или Филоксенъ, бѣглець изъ Персіи, и его единомышленники всѣмъ проповѣдывали, что почитаніе иконъ есть служеніе (*λατρεία*) имъ, обоготвореніе ихъ, стало быть,—идолопоклонство. Они открыто глумились и издѣвались надъ св. Крестомъ и прочею церковною внѣшностью, даже выносили вонъ изъ церквей освященные богослуженіемъ предметы ¹⁾. Въ VII столѣтіи къ прежнимъ хульникамъ св. иконъ присоединились еще мусульмане, тоже упрекавшіе христіанъ въ идолопоклонствѣ, такъ что къ началу VIII вѣка противниковъ иконопочитанія стало уже довольно много. Число отступниковъ отъ правой вѣры пополнилось тогда и нѣсколькими епископами-измѣнниками. Ересь замѣтно разрасталась; ряды богоотступниковъ увеличивались, и еретики ликовали. Надлежало торжественно обличить ихъ и защитить истину. И истина была ограждена отъ напрасныхъ нареканій безсмертнымъ рѣшеніемъ богопросвѣщенныхъ отцевъ VII вселенскаго собора. Соборное опредѣленіе гласило, что иконопочитаніе не есть „богопоклоненіе (*λατρεία*)“, еже подобаетъ единому Божескому естеству“, а только „почтительное поклоненіе“ (*τιμητικὴ προσκύνησις*), воздаваемое первообразу запечатлѣннаго на иконѣ лика и выражаемое различными способами ²⁾. Такимъ образомъ невѣжественныя суевѣрія были устранены, недоразумѣнія разсѣяны, враги посрамлены и поправы; однако ересь не прекратилась. Она и послѣ собора 787 года продолжала существовать, хотя и при постоянномъ пораженіи ея апологетами православія ³⁾, поднимая по временамъ свою разбитую голову въ сектахъ петробруссіанъ, каѳаръ (альбигенсовъ), вальденсовъ, павликіанъ, богомиловъ, виклефитовъ и др.

Упомянутые сектанты мало разнились отъ своихъ древнихъ предшественниковъ и не дали новой постановки и новаго обоснованія отрицанію тѣхъ или другихъ пунктовъ хри-

¹⁾ Архим. (преосвящ.) Иннокентій. Богосл. обличительное. Каз. 1863. Т. IV. Стр. 56—68. Сравни. Начерт. церк. ист. Его-же. М. 1838. Т. 2, отд. 1, стр. 417—430.

²⁾ См. Дѣянія VII всел. соб. Каз. Т. 7. 1873.

³⁾ 19 Февр. 842 г. благочестивая царица Теодора снова устроила торжество православной вѣры и церкви, возстановивъ христіанскій культъ во всей его полнотѣ и чудномъ блескѣ

стіанскаго культа. Попытки же серьезнаго отрицательнаго отношенія къ церковной обрядности, съ явнымъ стремленіемъ найти для себя твердую почву какъ въ коренномъ догматѣ христіанства о церкви и оправданіи человѣка, такъ и въ философіи, начинаются лишь съ реформациі — въ протестантиствѣ и особенную силу получаютъ въ лютеранствѣ, привлекая къ борьбѣ съ культомъ даже философію и сообщивъ ей надолго свой колоритъ, свои идеи. Протестантизмъ, да отчасти предшествовавшій ему средневѣковый мистицизмъ и составляютъ прямой переходный мостъ къ этому важному моменту въ исторіи нашего вопроса, когда богословіе стало занимать собою умы и великихъ философовъ двухъ ближайшихъ къ намъ столѣтій.

II.

б) *Оппозиція культу въ средневѣковомъ мистицизмѣ и въ протестантизмѣ XVI—XVIII вв.* — Въ средніе вѣка культъ встрѣтилъ противниковъ себѣ въ лицѣ западныхъ мистиковъ, задававшихъ реформаторскими цѣлями въ лонѣ папской церкви. Отрицательное отношеніе мистиковъ къ церкви и предлагаемымъ ею средствамъ спасенія людей вытекаетъ съ необходимостью изъ самой сущности мистицизма. Существо послѣдняго — въ стремленіи людей достигнуть ближайшаго и тѣснѣйшаго богообщенія путемъ внутренняго, непосредственнаго чувства, возбуждаемаго и возгрѣваемаго аскетическими подвигами отреченія отъ міра и его благъ и умерщвленія плоти, страстей. Единеніе съ Божествомъ происходитъ тогда, когда мистикъ — аскетъ приходитъ въ экстатическое, изступленное, въ высшей степени напряженное состояніе восхищенія или умнаго созерцанія. По представленію мистиковъ, въ этотъ моментъ человѣкъ какъ бы погружается въ Бога, теряется въ Немъ, утрачивая свою личность, свое сознаніе, свою волю, — испытываетъ сладостное блаженство и вмѣстѣ съ тѣмъ непосредственно отъ Бога получаетъ сверхъестественное откровеніе. Откровеніе такого рода, полученное въ религіозномъ экстазѣ непосредственно отъ Бога, т. е. — говоря иначе — личное субъективное чувство, якобы озаренное и просвѣтленное присутствіемъ Божества, служить, по мнѣнію мистиковъ, единственно истиннымъ и надежнымъ руководствомъ во всей

жизни и источникомъ вѣроученія. Вотъ вкратцѣ основныя мысли западнаго мистицизма ¹⁾. Строго логическимъ выводомъ изъ нихъ, естественно, было полное отрицаніе необходимости видимой церкви Христовой, какъ совершительницы нашего спасенія, высокоумное пренебреженіе всѣми церковными учрежденіями, какъ богоустановленными средствами къ дѣйствительному общенію человѣка съ Богомъ, и горделивое отдѣленіе отъ самаго живого союза истинно вѣрующихъ, объединенныхъ между собою согласнымъ исповѣданіемъ вѣры, священноначаліемъ и таинствами. Самообольщенному мистіку, непосредственно и собственными лишь силами устроявшему свое спасеніе и въ своей дѣятельности слѣдовавшему исключительно индивидуальному, личному внутреннему чувству, понятно, не нужны были никакіе авторитеты, никакія постороннія религіозныя средства и помощь: все это, казалось ему, могло отвлечь его вниманіе отъ Бога къ чувственнымъ, матеріальнымъ предметамъ и чрезъ то повредить ему, воспрепятствовать вождельному сліянію его съ Божествомъ.

Надобно замѣтить, впрочемъ, что мистицизмъ на западѣ не вдругъ дошелъ до такихъ результатовъ: крайне пантеистическая форма его, съ антагонизмомъ къ существующей церкви и положительнымъ средствамъ спасенія, слагалась постепенно, въ теченіе цѣлыхъ столѣтій. Умѣренная оппозиція церкви и культу стала проявляться въ западной мистикѣ даже съ эпохи крестовыхъ походовъ, когда нѣкоторыми ревнителями вѣры высказывалось несочувствіе многимъ обрядовымъ нововведеніямъ папства и отрицаніе ихъ нравственной пользы. Затѣмъ, чѣмъ дальше шло время, тѣмъ больше развивались и крайности мистицизма, тѣмъ громче, энергичнѣе, ожесточеннѣе выражались его послѣдователями и разнообразныя протесты противъ іерархическаго строя церкви. Съ XII вѣка, въ періодъ развитія такъ называемой церковной мистики, имѣвшей своими агентами многихъ ученыхъ людей среди представителей папистическаго ортодоксальнаго богословія, антицерковное движеніе уже значительно увеличивается. Такъ извѣстно, напр., что и знаменитый Бернардъ Клервосскій, этотъ

¹⁾ Мысли эти западныхъ мистиковъ не новы и не самостоятельны: онѣ представляютъ изъ себя дальнѣйшее развитіе того, что уже дано было въ древнихъ мистико-пантеистическихъ ученіяхъ браманизма и буддизма, неоплатонизма, гностицизма и монтанизма.

замѣчательный средневѣковый дѣятель и богословъ-мистикъ, въ концѣ своей дѣятельности не находилъ возможнымъ признавать обрядовую сторону церковнаго богопочтенія важною и необходимою принадлежностью христіанства. Будучи непримиримымъ врагомъ отвлеченно разсудочной богословской схоластики и убѣжденнымъ поборникомъ мистическаго взгляда на чувство, какъ на источникъ богопознанія и богообщенія, а на строгій аскетизмъ, какъ на вспомогательное средство къ этому, Бернардъ увлекся нравственною реформою западнаго духовенства и порицаніемъ религіознаго формализма и неминуемо сталъ въ оппозицію ко всей внѣшней церковной сторонѣ христіанской религіи. Соглашаясь съ мистическими принципами своего міровоззрѣнія и заподозривъ въ папистическомъ богослуженіи скрытые корыстолюбивые замыслы духовенства, онъ отвергъ пользу всего церковно-богослужебнаго культа. По его пониманію, видимая, культовая обрядность пригодна развѣ только для грубой, невѣжественной толпы, а для мистика-аскета она положительно вредна, такъ какъ можетъ мѣшать его самоуглубленію и высшему, созерцательному настроенію.

Аналогичное же умаленіе и даже отрицаніе церковнаго культа встрѣчаемъ и въ дальнѣйшей исторіи мистицизма—въ XIII вѣкѣ, во Франціи, у Гуго Сентъ-Виктора и Ричарда Сентъ-Виктора (настоятелей аббатства св. Виктора въ Парижѣ) и ихъ единомышленниковъ. И Гуго и Ричардъ, какъ послѣдовательные мистики, допускавшіе полный субъективизмъ въ жизни и выдвигавшіе вездѣ на первый планъ личное внутреннее чувство и настроеніе человѣка, не могли мириться съ тѣми объективными, внѣшними средствами къ достиженію нравственнаго совершенства и общенія съ Богомъ, какія предлагала и предлагаетъ церковь. Поэтому они оба объявили безполезными и ненужными для истинно вѣрующихъ богослужебные обряды, таинства и самое подчиненіе голосу и авторитету церкви. Церковный культъ снова былъ признанъ для спасающихся личными усиліями излишнимъ. Это рѣшительное слово отрицанія культа упомянутыхъ мистиковъ (теософовъ) долго повторялось во Франціи и отдѣльными учениками—подражателями ихъ, и цѣлыми мистическими (теософическими) обществами—мужскими и женскими¹⁾.

¹⁾ См. подробн. въ ст. А. Вертеловскаго: «Западная средневѣк. мистика и отнош. ея къ католицизму», В. и Раз. 1886 г., т. 1, ч. 2; 1887 г., т. 1, ч. 1—2; 1888 г., т. 1, ч. 1 (отд. церк.).

Въ XIV вѣкѣ западная средневѣковая мистика вступаетъ въ новый фазисъ своего развитія, найдя для себя удобную почву въ нѣмецкомъ обществѣ. Въ Германіи она явилась прежде всего, какъ реакція противъ господствовавшей въ то время схоластической теологіи, старавшейся о возможно бѣльшемъ вліяніи церкви на жизнь вѣрующихъ и о выдвигеніи внѣшне благодатныхъ средствъ оправданія и спасенія и объективнаго авторитета свящ. писанія, преданія и церковной іерархіи. Думая избѣжать тѣхъ возрѣній, какія не нравились ей въ схоластикѣ, и высказывая полное сочувствіе и одобреніе кореннымъ принципамъ предшествовавшаго мистицизма, западно-европейская мистика и здѣсь обнаружила грубое отрицаніе видимой церкви, таинствъ и всего церковнаго культа. Виднымъ выразителемъ нѣмецкой мистики и такого отрицательнаго отношенія ея къ внѣшней церкви въ указанномъ столѣтіи былъ ученый доминиканскій монахъ, докторъ богословія, Мейстеръ Эккартъ съ учениками. Эккартъ училъ, что мистикъ тѣмъ лучше и скорѣе достигаетъ таинственнаго единенія съ Божествомъ, чѣмъ менѣе онъ бываетъ стѣсненъ чѣмъ-либо внѣшнимъ, и тѣмъ удобнѣе, безпрепятственнѣе совершаетъ свой путь нравственнаго очищенія и обновленія, чѣмъ менѣе подчиняется какому-либо стороннему руководительству и чьей-либо помощи. Разумѣется, при такомъ самообольщенномъ субъективизмѣ мистика въ религіозныхъ вопросахъ, субъективизмѣ, ведущемъ къ пантеизму и антиномизму, не можетъ быть и рѣчи о необходимости въ дѣлѣ освященія и возрожденія человека церкви, ея іерархіи и таинствъ, словомъ—какого бы то ни было посредства между Богомъ и людьми. И Эккартъ съ своими послѣдователями опредѣленно и ясно засвидѣтельствовалъ это, когда утверждалъ, что мистикъ долженъ устроить въ сердцѣ своемъ невидимую, истинно духовную церковь, а видимую презирать, что онъ можетъ соединиться съ Богомъ во внутреннемъ чувствѣ безъ всякихъ культовыхъ средствъ, что каждый вѣрующій христіанинъ долженъ быть священникомъ для себя и потому-де никакой особой іерархіи не нужно. Вообще, по Эккарту, церковно-богослужебная вѣщность малопѣнна и бесполезна. Въ храмъ Божій ходить не слѣдуетъ, принимать церковныя таинства тоже, молиться надобно безъ словъ, безъ движеній и т. д.,—вотъ его любимыя мысли.

Проповѣдь Эккарта и его почитателей оказала немало-важное вліяніе и на позднѣйшую судьбу нѣмецкаго мистицизма. Она скоро откликнулась въ религіозномъ ученіи сектантовъ-мистиковъ. Съ половины XIV вѣка, какъ извѣстно изъ исторіи, въ Германіи замѣчается усиленное религіозное движеніе, проявившееся въ цѣломъ рядѣ сектъ съ болѣзненно мистическимъ характеромъ. Возникши подъ вліяніемъ разныхъ мѣстныхъ условій, этотъ сектантскій мистицизмъ, подобно многимъ другимъ сектамъ, былъ сперва вполне понятнымъ и неопаснымъ выраженіемъ благочестиваго настроенія нѣмецкаго общества. Ужасныя бѣдствія страны, какъ-то: опустошительный налетъ сараци (въ 1338, 1342 и 1343 г.г.), моровая язва (въ 1348 г.), частыя землетрясенія (въ 1346, 1348 и 1356 г.г.) и проч., естественно, вызвали въ испуганныхъ папистахъ, ежеминутно ожидавшихъ смерти или новаго горя, необычайный подъемъ религіозности, сокрушеніе о грѣхахъ и желаніе начать иную, лучшую жизнь. Покаянный духъ многихъ не удовлетворялся даже положенными папскимъ уставомъ постами и обѣтами и стремился къ большому, „сверхдолжному“. Многія изъ пылкихъ натуръ изобрѣтали свои способы умиловить Бога и нерѣдко, въ порывахъ религіознаго экстаза, сообщая, въ отдѣльныхъ собраніяхъ, при пѣніи особенныхъ стиховъ, предавались самоистязанію, варварскимъ самобичеваніямъ (отъ чего и прослыли за „флагеллянтовъ“ — „бичующихся“), хотя и продолжали считаться попрежнему сынами папской церкви. Но церковь эта скоро и совсѣмъ оттолкнула ихъ отъ себя. Отъ ревнителей благочестія не укрылись ни злоупотребленія папизма церковной обрядностью, ни безнравственная жизнь духовенства и простыхъ мірянъ, ни соблазнительная, сопровождавшаяся запрещеніями богослуженія по всей имперіи, борьба изъ-за свѣтской власти святѣйшихъ папъ съ императорами, и они перестали тяготѣть къ Риму. Мало того: они еще возымѣли намѣреніе возвратить родной церкви ея первоначальную чистоту и святость и устранить изъ нея все ненужное. Такого рода реформаторскія идеи распространены были отчасти въ общинѣ „Братства Креста“ и особенно въ другой, болѣе популярной и прочной сектѣ средневѣковыхъ мистиковъ, организованной Николаемъ Базельскимъ (1308 — 1393) въ общество „Друзей Божіихъ“. Отвергнувъ то въ папизмѣ, что требовало осужденія, община „Друзей Божіихъ“ не оставила у себя по-

чти ничего изъ церковнаго культа. Завѣтная мечта каждаго мистика практически достигнуть непосредственнаго единенія съ Божествомъ, или „Божественной дружбы“, при помощи созерцательной молитвы и аскетизма, едва допускала лишь пѣніе и „круженіе“ съ „друзьями“, удалившимися отъ папскаго міра; все же прочее рѣшительно отрицала. Обличая недостатки римскаго папизма, мистики пренебрегли съ теченіемъ времени и іерархіею и всею вообще церковностью. Хотя они и вели монашескій образъ жизни, тѣмъ не менѣе уклонялись отъ обязательнаго выполненія церковныхъ уставовъ, не посѣщали богослуженія, не соблюдали постовъ и другихъ аскетическихъ подвиговъ, предписываемыхъ церковью. Благолѣніе церковное считали „суетнымъ тщеславіемъ, неугоднымъ Господу“, и всѣ богослужебныя дѣйствія объявляли неимѣющими въ дѣлѣ спасенія никакого значенія. Одному ученику Николая Базельскаго (Мартину Майнскому) было поставлено даже въ вину совершеніе имъ богослуженія, напоминающаго церковный культъ, въ опредѣленные часы. Усвоивъ себѣ наивную мысль, что сущность благочестія и полнаго осуществленія религіозной потребности заключается единственно въ квіэтистическомъ—созерцательномъ настроеніи духа, при которомъ для истиннаго мистика возможно, будто бы, божественное озареніе, наитіе Св. Духа и тѣснѣйшее общеніе со Христомъ, община „Друзей Божіихъ“ открыто учила, что для единенія съ Богомъ вполне достаточно, если кто мысленно и съ любовью погрузится въ созерцаніе Христа и Его спасительныхъ страданій; а потому для этой цѣли совершенно излишни какъ всѣ церковныя таинства, такъ и центральное между ними—евхаристія, равнымъ образомъ и всякіе обряды и моленія. Внѣшняя молитва, преимущественно церковная, тоже была отвергнута мистиками. Они признавали необходимость только созерцательной, умной молитвы, какъ внутренняго акта благочестиво настроенной души, и игнорировали словесную форму первой. Стало быть, въ разсматриваемомъ мистицизмѣ весь культъ христіанскій подвергся безпощадному отрицанію, въ особенности въ доктринахъ послѣдующихъ руководителей секты „Друзей Божіихъ“—Рульмана Мерсвина, Рюисброка, Іоанна Таулера и др.

Подобное же презрительное и враждебное отношеніе къ культу было присуще средневѣковымъ мистико-пантеистическимъ и спиритуалистическимъ сектамъ іоакимитовъ (послѣ-

дователей Иоахима Флоридскаго, существовавшихъ съ конца XII в. до конца XV в.), амальриханъ (послѣдователей французскаго богослова-философа Амальриха, † 1207 г.), ортлибаръ (появившихся въ Германіи съ начала XIII стол.), сектъ (съ соціально - коммунистическимъ оттѣнкомъ) Беггардовъ (или „братевъ и сестеръ свободнаго духа“) и ея отраслямъ—Тюрлипеновъ, Разумныхъ людей, бегиновъ и адамитовъ, послѣдователямъ Бегейма, а также и нѣкоторымъ инымъ, болѣе мелкимъ еретическимъ обществамъ. Въ XVII и XVIII столѣтіяхъ оно повторилось вновь у квакеровъ, піетистовъ и гернгутеровъ, отчасти у „пляшущихъ“ (въ Нидерландахъ) и „джумперовъ“ (во Франціи и Германіи)¹⁾. Но—что всего важнѣе—западная средневѣковая мистика ближайшимъ образомъ дала и подготовила весьма удобную почву для реформаціи Мартина Лютера.

Лютеръ, какъ и мистики, началъ свою реформаторскую дѣятельность съ протеста же противъ чрезмѣрно замудрствовавшагося папизма. И не только однороднымъ протестомъ знаменитый реформаторъ примыкаетъ къ мистицизму: и основное положеніе его доктрины близко соприкасается съ послѣднимъ. Тѣ, къ чему стремились „друзья Божіи“ и прочіе мистики, въ лютеранствѣ стало главнымъ пунктомъ, получивъ въ немъ болѣе ясную и обоснованную формулировку и болѣе широкое развитіе. Это—мысль, будто сущность благочестія и спасенія человѣка заключается въ непосредственномъ,—никѣмъ и ничѣмъ не стѣсняемомъ,—внутреннемъ общеніи съ Богомъ, достигаемомъ однимъ исключительно религіознымъ настроеніемъ вѣрующаго. Вотъ идея, которую Лютеръ постарался развить и развилъ по-своему въ цѣлое еретическое, живущее до нашихъ дней, направленіе. Сознавъ неудовлетворительность папства въ вопросѣ о спасаемости людей больше видимыми добрыми дѣлами, чѣмъ вѣрою во Христа, сверхдолжными заслугами нѣкоторыхъ избранниковъ — святыхъ, папскими индульгенціями, таинствами (*ex opere operato*), покорнымъ исполненіемъ обрядовъ и уставовъ римской церкви, и соблазнившись многочисленными злоупотребленіями духовенства церковною

¹⁾ См. подробн. у Preger'a (*Geschichte d. deutsch. Mystik im Mittelalter*. Leipz. 1881. Th. 1—2) и у А. Вертеловскаго (*Западн. мистика*. В. и Раз. 1889 г., т. 1, ч. 1—2; 1890 г., т. 1, ч. 1; 1891 г., т. 1, ч. 1; 1893 г., т. 1, ч. 1; 1894 г., т. 1, ч. 2; 1895 г., т. 1, ч. 2; 1896 г., т. 1, ч. 1; 1897 г., ч. I (отд. церк.).

обрядностью и формализмомъ, слишкомъ стѣснявшими свободу вѣрующей паствы, М. Лютеръ рѣшилъ освободить изъ-подъ гнета папства личность спасаемыхъ уничтоженіемъ всѣхъ этихъ аномалій. Онъ нашелъ, что папство своимъ ученіемъ о спасительныхъ средствахъ совершенно исказило истинное христіанство и самую идею Христовой церкви, воплотивши ее въ бесполезный грубо матеріальный институтъ, съ іерархією и сложнымъ богослуженіемъ, и тѣмъ превративши чисто духовное служеніе Богу въ идолопоклонство новаго типа. Такая церковь, по его представленію, является исключительно внѣшнимъ учрежденіемъ, принудительно дѣйствующимъ на вѣрующихъ,—не тѣмъ, чѣмъ бы должна быть. Іерархическія же и богатныя средства ея не только не достигаютъ цѣли и не спасаютъ людей, но еще больше удаляютъ ихъ отъ Бога, служа для нихъ поводомъ къ мертвой, фарисейской праведности и преградой къ дѣйствительному богообщенію. А потому Лютеръ призналъ за лучшее для спасаемыхъ — отвергнуть всю папистическую систему о средствахъ оправданія, какъ нецѣлесообразную, нелѣпую и вредную выдумку своекорыстнаго духовенства. По его личному мнѣнію, человѣкъ и самъ можетъ спастись или быть оправданнымъ предъ Богомъ, безъ всякаго посредства іерархіи или какого бы то ни было посредства, своей личной вѣрою въ Искупителя. Кромѣ и сверхъ спасающей богатной вѣры, для человѣка ничего не нужно: она одна приближаетъ его къ Богу, оправдываетъ и возсоединяетъ его съ Нимъ во внутреннемъ актѣ таинственного взаимообщенія. Въ сущности, значить, Богъ его всецѣло спасаетъ, даруя ему вѣру туне, незаслуженно; Онъ же его и научаетъ истинамъ религіи, просвѣщаетъ Духомъ Своимъ непосредственно. Отсюда отрицаніе руководящихъ авторитетовъ для вѣрующихъ и путь къ самообманчивому слѣдованію cadaго изъ нихъ непосредственному озаренію св. Духа.

Измѣнивъ папистическое ученіе о спасеніи и, въ противобѣсъ ему, преувеличивъ въ дѣлѣ оправданія человѣка божественный элементъ на счетъ человѣческаго, нѣмецкій новаторъ необходимо долженъ былъ дальше создать, соотвѣтственно главнымъ принципамъ своей теологіи, новое ученіе и о церкви и замѣнить имъ ложное папское толкованіе этого догмата. Само собою понятно, что церковь въ смыслѣ виѣшняго богоучрежденнаго союза людей, предназначеннаго для ихъ же спасенія, рефор-

маторъ долженъ былъ устранить,—и онъ устранилъ ее. Не церковь внѣшняя спасаетъ человѣка, сказалъ онъ, но вѣра. А такъ какъ вѣра есть чисто духовное начало, видимое Богомъ и никому болѣе недоступное; то и церковь, имѣющая въ основаніи своемъ такую вѣру, можетъ быть только духовною, невидимою. Поэтому, вмѣсто видимой, обрядовой, смѣшанной церкви должна существовать лишь одна невидимая. Истинная, все-ленская церковь едина; она есть нравственно духовный, невидимый, живой и свободный союзъ душъ вѣрующихъ, обновляемыхъ непосредственнымъ дѣйствіемъ Духа Святаго,—союзъ, не ограниченный ни пространствомъ, ни временемъ,—общество святыхъ и праведныхъ, возглавляемое Христомъ. Смѣшивать эту церковь съ видимой, внѣшней—грубая, непростительная ошибка: между ними глубокая и непримиримая разность. Тогда какъ основнымъ положеніемъ второй служить іерархическое посредничество между Богомъ и людьми, въ первой священство является достояніемъ каждаго христіанина по духу, не будучи преимуществомъ немногихъ избранниковъ: въ ней всякій вѣрующій—храмъ Духа Святаго и носитель Его непосредственныхъ откровеній. Долгъ вѣрующихъ принадлежать къ духовной, невидимой церкви, ибо съ ней спасающій Господь, а внѣ ея нѣтъ спасенія. Къ церкви же видимой, обрядовой можно и не принадлежать, такъ какъ она не имѣетъ никакого значенія для оправданія людей, развѣ своими обрядами и таинствами можетъ поколебать вѣру и благочестіе въ нихъ¹⁾. Слѣдовательно, безъ ущерба для спасаемыхъ, даже съ пользою для нихъ можно совершенно уничтожить и ее (внѣшнюю церковь), и весь ея культъ.

Такой выводъ логически вытекалъ изъ главныхъ основъ протестантизма, и Лютеръ не преминулъ высказать его, хотя выводъ этотъ былъ равносильнъ полному отрицанію и идеи церкви. Въ самомъ дѣлѣ, если видимой, внѣшней стороны церкви не должно быть, то не обратиться ли и „истинная“—то, невидимая сторона ея въ пустую мечту, въ утопію, въ химеру? Не заблужденіе ли—существо чувственно-тѣлесному

¹⁾ Сравни. Преосв. Хрисанъ. Характеръ протест. и его истор. развитіе. Спб. 1871. Гл. II. Ч. Бэрдъ. Реформація XVI в. Рус. пер. Е. Звягинцева. Спб. 1897. Лекц. 4. С. Маргаритовъ. Лютер. ученіе въ истор. разв. при жизни Лютера. М. 1895. Гл. II—III.

считать себя дѣйствительнымъ членомъ какой-то отвлеченной, абстрактной идеи? Да и самый-то союзъ (церковь), долженствующій находиться въ мірѣ, чтобы возродить его, можетъ ли быть абсолютно духовнымъ, невидимымъ?!. Очевидно, признать существованіе только невидимой, духовной церкви, безъ внѣшней стороны или формы ея, нельзя; должна быть и видимая сторона истинной церкви. Въ такомъ случаѣ каковы же именно признаки этой стороны церкви, отличающіе истинную церковь отъ ложной, и въ какомъ нормальномъ отношеніи должна стоять невидимая церковь къ видимой, земной? Вотъ вопросъ, который съ роковою неизбѣжностью предсталъ предъ М Лютеромъ и его послѣдователями, едва явилась настоящая потребность точнѣе опредѣлить новое вѣроученіе,—и вопросъ этотъ окончательно запуталъ лютеранъ въ вопіющихъ противорѣчіяхъ.

Противорѣчія начались съ того, что самъ реформаторъ вынужденъ былъ своими противниками значительно видоизмѣнить объявленное имъ ученіе о церкви чисто духовной, невидимой, составляющей лишь предметъ благочестиваго вѣрованія. Это случилось по поводу столкновенія Лютера съ такъ называемыми „небесными“ (цвиккаускими) пророками, крайними мистиками, съ А. Карлштадтомъ во главѣ. Исходя изъ мысли о непосредственномъ общеніи съ Богомъ и дѣйствіи въ человѣкѣ Духа Святаго, они стали проповѣдывать, будто можно достигнуть спасенія путемъ одного внутренняго обращенія къ Богу, помимо церкви, съ ея благодатными средствами, и даже слова Божія. Подобно имъ, и анабаптисты (въ XVI в.) придавали слову Божію слишкомъ ничтожное значеніе въ дѣлѣ спасенія и жизни христіанина. Лютеру, въ началѣ своей проповѣди подчинившему св. писаніе вѣрѣ, такой взглядъ на отношеніе между вѣрою и словомъ Божіимъ показался неправильнымъ, и онъ попытался исправить его. Но, исправляя ошибку противниковъ, онъ внесъ поправку въ собственное ученіе объ этомъ предметѣ, поставивъ Божественное писаніе уже выше вѣры и сдѣлавъ его, какъ нѣчто неизмѣнное, руководящей нормою вѣры, какъ начала измѣняющагося, неустойчиваго. Мало того: доказывая великую важность Писанія для церковной жизни, онъ допустилъ, что Духъ Св. дѣйствуетъ *только въ связи съ Писаніемъ*, положилъ слово Божіе въ основаніе церковной жизни, отвѣда ему первое мѣсто, и призналъ его необходимымъ знакомъ истинной церкви.

Столкновеніе Лютера, затѣмъ, съ анабаптистами и швейцарскими реформаторами по вопросу о таинствахъ заставило его указать еще внѣшній признакъ для истинной церкви — таинства. Отдѣлившіеся отъ папскаго міра и мечтавшіе основать чистую церковь, духовное царство Христово, анабаптисты принимали въ свое общество новыхъ членовъ чрезъ крещеніе (перекрещиваніе), видя въ немъ простой человѣческій обрядъ, лишенный какого бы то ни было сакраментальнаго характера. Таинствъ и какихъ-либо установленныхъ Богомъ формъ церковной жизни они вообще не признавали. По мнѣнію М. Лютера, для такихъ сужденій со стороны еретиковъ не было достаточныхъ основаній въ свящ. писаніи. Руководясь словомъ Божиимъ, онъ защищалъ необходимость и нѣкоторой, Богомъ предначертанной нормы — порядка церковной жизни, и таинства крещенія въ частности. Только таинство самое онъ понималъ не въ настоящемъ его смыслѣ: желая избѣжать крайностей во взглядахъ на крещеніе анабаптистовъ и папистовъ, онъ придавалъ ему одно символическое значеніе, какъ видимаго знака благодатнаго состоянія оправданнаго Богомъ человѣка. Такой же символизмъ у него сказался и въ воззрѣніи на таинство евхаристіи, обнаруженное имъ въ преніяхъ съ Цвингли. Цвингли совершенно отвергалъ таинственную, сверхъестественную силу въ евхаристіи, уча о ней, какъ о символѣ искупленія. Лютеръ же нашелъ нужнымъ допустить дѣйствительное соприсутствіе Христа въ таинствѣ причащенія чрезъ проицаніе евхаристическихъ видовъ — хлѣба и вина Своимъ Тѣломъ и Своею Кровію. Развивая это положеніе о таинствѣ причащенія противъ разныхъ мечтателей — мистиковъ, онъ горячо отстаивалъ самую внѣшность таинства, поставляя въ зависимость отъ хлѣба и вина таинственное соприсутствіе въ немъ Христа, и вмѣстѣ съ *крещеніемъ* и словомъ Божиимъ причислилъ *причащеніе* къ разряду неустрашимыхъ *онъшнихъ признаковъ* нормальной церкви¹⁾.

Такимъ образомъ, хотя нѣмецкій реформаторъ и признавалъ, въ пылу начальнаго увлеченія реформою папства, возможность существованія одной невидимой церкви, хотя съ

¹⁾ Сравн. А. Шавровъ. Протест. ученіе о церкви. Прав. Об. 1864. Т. 15; стр. 114 — 126. Д. Ивановскій. Отношеніе протест. къ церк. пред. Чт. въ общ. Люб. дух. пр. 1879. Кн. 3.

презрѣніемъ отринуть въ принципѣ видимую церковь, ея обряды и всякое богослуженіе, тѣмъ не менѣе, какъ видимъ, подѣвліаніемъ историческихъ условій онъ долженъ былъ допустить нѣчто и въ родѣ церкви внѣшней, видимой. Указавъ на употребленіе и объясненіе въ церкви слова Божія и правильное совершеніе принятыхъ имъ таинствъ, онъ чрезъ то впалъ въ рѣзкое противорѣчіе съ собою самимъ. Правда, онъ силится потомъ сгладить эту рѣзкость, объясняя, что внѣшнее выраженіе церкви невидимой въ пользованіи таинствами и свящ. писаніемъ не относится къ существу истинной церкви, какъ знакъ, форма, и потому не можетъ ниспровергать его ученіе о церкви духовной: однако и такая уступка нисколько не помогаетъ дѣлу. Ибо если церковь духовная можетъ обойтись безъ видимыхъ знаковь, то они излишни, и незачѣмъ ихъ выдумывать и объявлять въ качествѣ необходимыхъ; если же внѣшняя сторона, сколь бы ни проста была она, непременно должна присутствовать въ истинной церкви, которая безъ нея не осуществима, то ясно, что церковь абсолютно духовная и невидимая не можетъ быть таковою въ дѣйствительности, не рискуя обратиться въ отвлеченную идею, въ абстрактъ, и обязательно должна имѣть для себя и внѣшніе знаки, и видимую форму выраженія.

Устранить всѣ свои несообразности въ ученіи о церкви Лютеръ, разумѣется, былъ не въ силахъ, не отказавшись отъ основныхъ своихъ взглядовъ. Работу эту онъ оставилъ на долю продолжателей его реформы. Но и имъ достигнуть этого не удалось. Миролюбивый и разсудительный Меланхтонъ, пытавшійся согласить между собою и объединить спорящія протестантскія партіи, опредѣляя признаки истинной церкви, какъ общества святыхъ, въ числѣ ихъ назвалъ тоже и признаки видимой — чистое проповѣданіе слова Божія и правильное совершеніе таинствъ¹⁾, а въ одномъ мѣстѣ включилъ даже въ число членовъ своей невидимой, духовной церкви и людей дурныхъ, порочныхъ²⁾. Не мало было противорѣчій и у Цвингли, рьянаго противника церковнаго культа, и у Кальвина и другихъ протестантовъ въ обширномъ смыслѣ этого слова,

¹⁾ I. A. Detzter. Symbolisch. Glaubenschrift. d. Evangel.—luther. Kirche Münch. 1830.—Augsburg. Confession, 7 Artik.

²⁾ Augsburg. Confess., 8 Artik.

не сумѣвшихъ указать вѣрныхъ признаковъ истинной церкви и ея настоящихъ членовъ. У нихъ выходили или двѣ самостоятельныя церкви, или уничтожалась видимая въ пользу невидимой, а чрезъ такое отрицаніе внѣшней, реальной церкви теряла всякую опредѣленность и существованіе и духовная, идеальная, — общество святыхъ и праведныхъ по вѣрѣ во Христа, — пребывая только въ воображеніи. Послѣдовательнымъ лютеранамъ оставалось лишь порельефнѣе очертить свои воззрѣнія и откровенно сознаться, что на землѣ нѣтъ истинной церкви и потому неразумно и бесплодно толковать о признакахъ ея, о спасительности видимой церкви, объ обязательности церковнаго культа. Такъ именно и поступили извѣстные крайніе протестанты — К. Швенкфельдъ, С. Франкъ, І. Денкъ, Серветъ и другіе. А нѣкоторые прямо заявляли, что съ чисто протестантской точки зрѣнія внѣшней церкви не можетъ существовать даже и въ качествѣ простого предмета вѣры (Менкенъ), — или, подобно Неандеру, могли съ глубокою скорбью говорить о своемъ вѣроученіи: „все объективное въ религіи мы отвергли; мы думали, что возможна только субъективная религія, и обманулись“¹⁾.

При такомъ положеніи дѣла въ протестантскомъ мірѣ, когда теологи путались въ разнообразныхъ абсурдахъ лютеранства и реформатства и при этомъ постоянно высказывали свое пренебреженіе къ іерархическому строю и культу папской церкви, на помощь богословію явилась философія. Кантъ первый сдѣлалъ попытку послѣдовательно развить на философской почвѣ протестантскій догматъ о видимой и невидимой церкви. Онъ принялъ на себя задачу на началахъ своей моральной философіи представить удовлетворительное рѣшеніе означеннаго вопроса, поставленнаго еще въ XVI вѣкѣ и ждавшего обстоятельнаго отвѣта и освобожденія отъ массы наслоений и противорѣчій почти три столѣтія до самаго конца XVIII вѣка. Его опытъ — единственный въ своемъ родѣ и заслуживаетъ особеннаго вниманія какъ вообще по ученію автора его о церкви, такъ и по своеобразному отношенію Канта къ культу въ частности.

¹⁾ Преосв. Хрисановъ. Характеръ протестантства... Стр. 8; Ч. Бэрдъ. Реформація XVI в. Лекц. 6.

III.

в) *Попытка Иммануила Канта обосновать протестантские принципы на почве моральной философии.*—Въ „критикѣ чистаго разума“¹⁾ и въ „критикѣ практическаго разума“²⁾ Кантъ не разъ говорилъ о единствѣ цѣлей міровъ духовнаго и матеріальнаго и замѣчалъ, съ другой стороны, что такою конечною цѣлью для всего мірозданія, завершающею собою весь „порядокъ цѣлей“ и объединяющею ихъ въ себѣ одной, можетъ быть только цѣль бытія человѣка. Послѣдній, какъ существо нравственно разумное и притомъ совмѣщающее въ себѣ и чисто духовное, и чувственно матеріальное бытіе, можетъ служить цѣлью для себя самого и чрезъ себя самого осуществлять цѣлесообразность всей наличной дѣйствительности. Конечная же цѣль человѣка моральное благо, добро, совершаемое свободною волею человѣка въ силу необходимаго требованія его практическаго разума,—или царство Божіе, которое должно быть достигнуто человѣческими усиліями и воплощено на землѣ. Въ этомъ цѣль каждого отдѣльнаго человѣка и всѣхъ людей вмѣстѣ. Осуществить ее и тѣмъ выполнить свое назначеніе трудно и возможно только путемъ безусловнаго подчиненія нравственному закону и совершеннаго уничтоженія дурныхъ наклонностей, влекущихъ ко злу. А такъ какъ самое то зло это, по источникамъ своего происхожденія, бываетъ личное (источникъ коего только въ личной волѣ извѣстнаго субъекта, поврежденнаго грѣхомъ отъ природы) и общественное (источникъ—въ дурномъ вліяніи на него другихъ лицъ), то и борьба наша должна направляться противъ того и другого вмѣстѣ³⁾. Для успѣшной борьбы съ первымъ нужно радикально измѣнить моральную настроенность, внутренне возродиться и оставить естественное, ненормальное состояніе;

¹⁾ Критика чист. разума. Рус. пер. М. Владиславлева. СПб. 1867. Стр. 600—602.

²⁾ Критика практич. разума. Рус. пер. Н. Смирнова. СПб. 1879. Гл. 5, стр. 144, 145; 151—153 и др.

³⁾ Im. Kant. Die Religion innerh. d. Grenzen d. bloß. Vernunft («Thilos. Bibliothek». — I. H. v. Kirchmann'a. Berl. 1869. B. 17). Stück III, Abth. 1, c. I; ср. St. 1, c. II—III.

для противодѣйствія же второму необходимо образованіе особаго, нравственнаго союза изъ всѣхъ людей, ибо отдѣльными стараніями человѣческихъ особей нельзя уничтожить коллективное зло, и очень часто случается даже, что общественное зло силою пагубнаго примѣра подавляетъ доброе настроеніе и хорошія стремленія отдѣльныхъ лицъ. Нерѣдко общество совсѣмъ развращаетъ человѣка, дѣлаетъ его грубымъ и безнравственнымъ; масса разныхъ пороковъ берутъ свое начало и находятъ весьма благопріятную почву для своего развитія въ обществѣ же. Поэтому, вполне цѣлесообразнымъ будетъ, если для искорененія такого зла люди сплотятся между собою и, въ единствѣ мира и любви, станутъ содѣйствовать общими силами торжеству добраго принципа ¹⁾.

Такой союзъ „народа Божія“ можно, по справедливости, назвать царствомъ добродѣтели, этическимъ государствомъ, хотя оно ни въ какомъ случаѣ не должно напоминать собою гражданскаго общества или государства. Основной рычагъ даннаго союза—свободное согласіе всѣхъ въ нравственныхъ истинахъ по понятіямъ своего разума. Отличительная черта его членовъ—ничѣмъ не стѣсняемое моральное настроеніе къ добру. Авторитетовъ въ немъ не должно быть никакихъ; значеніе и силу для всякаго должны имѣть одни лишь моральные законы, одинаково присущіе всѣмъ и каждому. Подобное общество мыслится Кантомъ и какъ идеальное царство Божіе на землѣ, или какъ истинная церковь ²⁾. Въ дѣйствительности этого

¹⁾ Stück III, Abth. I, с. II—III.—Здѣсь, въ разсужденіяхъ Канта, замѣчается странное логическое противорѣчіе, которое въ свое время ядовито подчеркнул Кирхманъ въ своихъ «Объясненіяхъ» къ Кантовой «Религіи въ предѣлахъ одного (чистаго) разума» (Erläuter. 18): одно и то же сообщество обыкновенныхъ людей у нашего философа трактуется и какъ источникъ зла, и какъ надежное средство къ его искорененію.

²⁾ Ученіе Канта о царствѣ Божіемъ въ его отношеніи къ государству и видимой церкви, по его сочиненію «Die Relig. innerh. d. Grenz. d. bloss. Vernunft», въ основныхъ пунктахъ изложено въ статьѣ А. Кириловича: «Ученіе Канта о церкви» (В. и Раз. 1893, т. 1, ч. 2, отд. церк.), во многихъ мѣстахъ представляющей почти буквальный переводъ подлиннаго текста. Мы передаемъ ученіе Канта о церкви примѣнительно къ нашему предмету—подробнѣе и непосредственно по его названному произведенію, причѣмъ стараемся придерживаться соответствующей терминологіи самого философа, располагая его матеріалъ по своему плану.

царства Божія (или церкви), сознается Кантъ, пока еще не существуетъ, хотя оно будетъ существовать несомнѣнно. Когда осуществится конечная цѣль нравственныхъ стремленій человека, т е., когда наступитъ полное торжество добраго начала надъ злымъ и Самъ Высочайшій Законодатель Богъ будетъ „во всѣхъ“, тогда придетъ и желанное, идеальное царство. Значитъ, истинная церковь въ настоящее время только идеаль, имѣющій когда-то стать реальнымъ; слѣдовательно, она невидима. Сейчасъ это, пожалуй, одна идея „соединенія всѣхъ вѣрныхъ“ подъ непосредственнымъ моральнымъ міроправленіемъ Божиимъ“, а не фактъ, не предметъ опыта.

Но неосуществленная всецѣло, истинная церковь, по Канту, можетъ имѣть нѣкоторое свое дѣйствительное подобіе и теперь въ формѣ видимой церкви, устроенной, насколько это возможно, соотвѣтственно ей, невидимой и идеальной. Видимая церковь, такимъ образомъ, является въ своемъ существѣ соединеніемъ людей въ тѣсную, неразрывную общину, сообразно съ идеаломъ церкви невидимой, въ виду наилучшаго достиженія ими ожидаемаго царства Божія на землѣ. Въ ней, какъ и въ ея прототипѣ, не должно быть также никакого дѣленія членовъ ея на подчиненныхъ и начальствующихъ, на священниковъ и мірянъ, или пастырей и пасомыхъ; въ ней нѣтъ и слѣда какой либо іерархической организаціи и неразрывной съ нею субординаціи; отсюда не можетъ произойти никогда и печальнаго сектантства или ереси. Въ этой церкви всѣ равны и всѣ полноправны, потому что всѣ обладаютъ одной и той же моральной истиною, руководятся въ жизни одними и тѣми же нравственными правилами и всѣ одинаково вѣрятъ, что сдѣлаться совершенными и пріятными Богу можно исключительно лишь чрезъ моральное настроеніе, путемъ чистой добродѣтели. Словомъ, церковь эта—не общество различныхъ кастъ, связанное внѣшними узами, а „всеобщее и свободное братское единеніе душъ“. Её правильнѣе будетъ называть „семействомъ, во главѣ котораго находится Единный Отецъ—Богъ, сообщающій свою волю каждому въ его моральномъ настроеніи, а не въ жертвыхъ и стѣснительныхъ статутахъ—повелѣніяхъ“. Принимая же во вниманіе четыре Кантовыхъ категоріи: качества, количества, отношенія и модальности, ей можно дать слѣдующее, соотвѣтствующее имъ, болѣе полное и точное опредѣленіе: истинная, хотя и видимая цер-

ковь есть человѣческій союзъ съ моральными законами, не допускающій въ себѣ суевѣрій и ложнаго, искаженнаго богопочтенія (по категоріи качества), единый, не распадающійся на секты и касты (—количества), свободный, безъ іерархіи и авторитетовъ (—отношенія), и неизмѣнный по своему прочному устройству на постоянныхъ нормахъ (—модальности) ¹⁾.

Такую благоустроенную, нормальную церковь можетъ обосновать, по Канту, только истинная религія или чистая религіозная вѣра, почерпающая свое содержаніе единственно изъ всеобщихъ понятій нашего разума ²⁾. „Истинная религія (разсматриваемая съ субъективной точки зрѣнія), говоритъ Кантъ, есть познаніе всѣхъ нашихъ обязанностей, какъ божественныхъ заповѣдей. Та религія, въ которой я долженъ знать прежде, что нѣчто—божественная заповѣдь, чтобы потомъ признать это моимъ долгомъ, обязанностью, есть *откровенная* или нуждающаяся въ мнимомъ откровеніи религія; напротивъ,—та, въ которой я долженъ сначала знать, что нѣчто—мой долгъ, прежде чѣмъ могу признать это божественной заповѣдью, есть *естественная*, настоящая, раціональная *религія*“ ³⁾. Истина едина, и религія истинная одна, а потому существовавшія и существующія доселѣ религіи не суть на самомъ дѣлѣ таковыя, это лишь разныхъ видовъ и формъ историческія статутарныя, богослужебныя *вѣры* (языческая, іудейская, мухаммеданская и др.) ⁴⁾. Онѣ всѣ основаны на статутахъ—постановленіяхъ отъ имени Божества, тогда какъ разумная, моральная религія не содержитъ въ себѣ ничего, кромѣ нравственныхъ законовъ, т. е. такихъ практическихъ принциповъ, безусловную обязательность для себя коихъ каждый изъ насъ можетъ знать своимъ собственнымъ разумомъ (не эмпирически) ⁵⁾. Статуты да многочисленныя богослужебныя и обрядовыя предписанія—вотъ сущность историческихъ вѣръ, по мнѣнію Канта. Люди возмнили, разсуждаетъ нашъ философъ, что, помимо нравственнаго образа жизни, посредствомъ какихъ-то особенныхъ дѣйствій имъ можно сдѣлаться

¹⁾ Stück III, Abth. 1, c. IV.

²⁾ Ibid. c. V.

³⁾ Stück. IV, Th. I.

⁴⁾ St. III, c. V.

⁵⁾ St. IV, Th. 2, § I.

угодными Богу; увѣрили себя, будто акты вѣшняго богослуженія сами по себѣ приближаютъ къ Богу и низводятъ на нихъ Божіе благоволеніе, и стали исполнять ихъ въ ущербъ своему моральному настроенію. Но это—ужасное религіозное заблужденіе (*Religionswahn*), породившее въ исторіи человѣчества всѣ искаженныя, ложныя вѣры (*Afterdienst, Fetischmachen, Idolatrie*) и вмѣстѣ съ ними—почитаніе и служеніе Богу (*Tempelsdienst, Kirchendienst*), прямо противоположное требуемому Имъ Самимъ служенію (чистою моралью). Оно дѣлаетъ Божество лицепріятнымъ, фетишемъ, идоломъ, а Его поклонниковъ лѣнтяями, фаворитами. Тѣмъ не менѣе, на всемъ протяженіи вѣковъ и дикими и культурными народами всегда и вездѣ совершалось Богу именно такое кощунственное служеніе. Жертвы, молитвы, празднества, публичныя игры, паломничество, покаяніе, посты, умерщвленіе плоти разными способами—все это считалось само по себѣ сильнымъ и дѣйствительнымъ средствомъ очистить грѣхи людскіе, умиловитъ Божество или боговъ и слѣлать ихъ добрыми, благосклонными къ цѣлому народу или отдѣльнымъ личностямъ. Чѣмъ безполезнѣе, ничтожнѣе въ дѣйствительности были подобныя обрядовыя дѣйствія и правила статутарныхъ религій, чѣмъ менѣе они имѣли въ виду нравственное усовершенствованіе людей, тѣмъ больше нравились они послѣднимъ и тѣмъ охотнѣе ими исполнялись, говоритъ Кантъ. Поглощенные всецѣло обрядовою, вѣшнею стороною своей вѣры, люди приписывали этой именно формальной сторонѣ ея чудодѣйственную силу спасать человѣка и примирять его съ Божествомъ и потому съ усердіемъ дѣлали то, что не имѣло никакой моральной цѣны и лишь могло отвлекать ихъ отъ высоконравственного образа жизни. Они заблуждались, приписывая значеніе самой цѣли тому, что могло имѣть достоинство только средства для нея—для возбужденія моральнаго настроенія и для укрощенія страстей, чувственности,—заблуждались частію безсознательно, частію сознательно: ибо легче быть послушными фаворитами боговъ, чѣмъ ихъ настоящими слугами ¹⁾).

Съ такой же невысокой точки зрѣнія, исходя изъ общаго понятія о статутарной, богослужебной вѣрѣ, рассматриваетъ Кантъ и христіанскую религію въ ея современномъ ему со-

¹⁾ St. IV, Th. 2, § I.

стояніи. И въ христіанствѣ, по наблюденіямъ философа, замѣчается подобный же фетишизмъ, что и въ прочихъ положительныхъ религіяхъ, подобная же идолатрія: надѣются угодить Богу не нравственнымъ благоповеденіемъ, а ласкательнымъ поклоненіемъ, культовымъ служеніемъ, обрядовымъ дѣйствіемъ. Путемъ единственно точнаго исполненія предписаній и формъ религіознаго культа, соблюденія церковной дисциплины и принятія таинствъ христіане думаютъ достигнуть своего оправданія предъ Богомъ и вступить съ Нимъ въ какое-то ближайшее общеніе, не обаяваясь нисколько быть добрыми. Языческое суевѣріе, самообольщеніе и сумасбродство, заключаетъ философъ, не чужды, стало быть, и послѣдователямъ Христовой религіи. Ихъ водворило и поддерживаетъ въ ней особое, жреческое сословіе (священство), которое встрѣчается всюду, гдѣ не моральные принципы, а правила и статуты составляютъ существо вѣры ¹⁾. Въ началѣ же своего появленія въ мірѣ христіанство не знало ни современнаго фетишизма, ни статутонъ; оно было далеко отъ нихъ, какъ далеко былъ отъ искаженія истинной религіи въ пользу статутаризма и Высочайшій Основатель его І. Христосъ. Христосъ, продолжаетъ Кантъ, былъ первымъ учредителемъ на землѣ истинной видимой церкви на началахъ разумной религіи. Онъ училъ о моральной вѣрѣ, добрыми дѣлами споспѣшествуемой, какъ объ единой спасающей людей и дѣлающей ихъ святыми. Поставивъ конечною цѣлью человѣческихъ стремленій святость, богоподобіе (Мѣ. V, 48), Божественный Наставникъ призналъ, что не соблюденіемъ гражданскихъ или церковныхъ статутарныхъ предписаній, а только лишь искренней, сердечной нравственной настроенностью можно угодить Господу Богу (—20—47). Оттого въ Его пониманіи имѣли не маловажное значеніе и грѣхи мыслью, какъ и грѣхи дѣломъ, оттого Онъ часто и настойчиво проповѣдывалъ о необходимости нравственнаго, внутренняго возрожденія и новой, лучшей жизни для вступленія въ царство Божіе, о любви ко всѣмъ людямъ, объ измѣненіи и уничтоженіи низшихъ, животныхъ салонностей человѣческой природы. И Самъ Онъ жилъ согласно со Своимъ ученіемъ и, пострадавъ и умерши незаслуженною, позорною смертію, оставилъ людямъ возвышенныя идеи о чистой

¹⁾ — §§ 3 и 2.

моральной вѣрѣ и живой, наглядный образецъ примѣрной, доброй жизни, идеаль угоднаго Богу человѣка. Христосъ, говоритъ Кантъ, не зналъ ничего, кромѣ моральнаго долга, моральной религіи, и явилъ въ Себѣ царство одной добродѣтели, не прибѣгая къ какому-либо сумасбродному суевѣрію. Къ суевѣрію же, къ богослуженію, къ статутарной, обрядовой вѣрѣ Онъ относился всегда сурово и отрицательно. Такую вѣру Онъ называлъ вѣрою наградъ, своекорыстныхъ расчетовъ, считалъ ее ничтожною и потому осуждалъ многократно. Не разъ обличалъ Онъ за слѣпую привязанность къ ней фанатиковъ—іудеевъ (фарисеевъ и книжниковъ), внушая имъ, что не ласками, не жертвами благоугождается Богъ, а правымъ путемъ жизни, добрымъ нравственнымъ поведеніемъ, открытымъ и дѣятельнымъ послѣдованіемъ Ему,—послѣдованіемъ добровольнымъ, проистекающимъ изъ радостнаго моральнаго настроенія, изъ коего, какъ изъ хорошаго зерна или сѣмени, должно постепенно возрасти на землѣ царство Божіе, торжество истинной религіи и церкви (Мѡ. 13, 1—33) ¹⁾.

Но такое, совершенно новое для міра, ученіе Христа и Его моральная „естественная“ религія не могли быть сразу усвоены людьми во всей своей первоначальной чистотѣ. Грубые предрасудки, привязанность къ чувственности и къ обрядамъ такъ глубоко пустили корни въ народныя массы, что послѣднимъ трудно было вдругъ отстать отъ всего этого ради великой, но мало понятной для нихъ, истины. Язычники и іудеи еще и во времена Иисуса продолжали наивно вѣрить въ спасительную силу внѣшней формы ихъ религіи—обрядовъ, мистерій и всего культа. Благоразуміе требовало, поэтому, постепенно отучать ихъ отъ подобной пагубной мечты, доказывая имъ бесполезность всякой богослужебной внѣшности и, придавъ ей другой смыслъ и иное содержаніе, стараться заставить ихъ посредствомъ ея же дойти до совершенной религіи. Первые проповѣдники христіанства такъ именно и поступили, думаетъ нѣмецкій философъ. Зная слабость своихъ современниковъ въ отношеніи къ культу—ихъ увлеченіе богослужебной обрядностью, они и въ Христовой церкви допустили присутствіе чувственнаго, видимаго элемента, какъ такое нѣ-

¹⁾ Stück IV, Th. I, Abshn. 1; cp. St. III, Abth. 2 (c. VII).

что, безъ чего трудно было бы обойтись при низкомъ религіозно-нравственномъ состояніи человѣчества. Дозволивъ кое-что изъ обрядовой внѣшности, исповѣдники истинной религіи путемъ ея, при помощи чувственныхъ средствъ, надѣялись лишь стать болѣе понятными народной массѣ, удобнѣе и скорѣе благотворно повліять на нее, сдѣлать доступною для нея и распространить во вселенной чистую религіозную вѣру. Къ сожалѣнію, сѣтуетъ Кантъ, что было рассчитано вначалѣ на предрасудки и грубость невѣжественныхъ массъ, то въ послѣдствіи неразумными людьми положено было въ основаніе церкви и сдѣлалось сущностью самой вѣры. Отъ этой главной ошибки произошло полное забвеніе моральной религіи Христа; ея мѣсто занялъ развившійся до крайнихъ предѣловъ культъ, съ его многочисленными церемоніями и таинствами, и отъ христіанства въ міровой исторіи не осталось ничего, кромѣ цѣлаго моря зла и бѣдствій, коими оно такъ ярко ознаменовало свою ненормальную жизнь: мистическія секты, ереси, расколы, ожесточенные споры, кровавыя войны—вотъ его краснорѣчивый слѣдъ вплоть до нашихъ дней, замѣчаетъ Кантъ. Такимъ жалкимъ, по мнѣнію его, мы видимъ христіанство и сейчасъ: и теперь оно—таже статутарная, искаженная внѣшностями, церковная вѣра, какою была и въ средніе вѣка, и не далеко ушла отъ языческой, мухаммеданской и іудейской вѣры. Зерно истины—проповѣданная І. Христомъ и Его ближайшими преемниками единая правая, моральная религія въ ней почти совсѣмъ заглушена подъ твердой оболочкою, подъ грубой формой культа ¹⁾).

Послѣ столь рѣзкаго взгляда Им. Канта на историческое христіанство вполне понятно его суровое, отрицательное отношеніе и вообще къ культу. Да оно, къ тому же, необходимо требовалось и его принципиальною точкою зрѣнія касательно истинной, спасительной религіи и раціональнаго богопочтенія. Въ истинной церкви не должно быть никакого культа, рѣшительно заявляетъ этотъ великій философъ. „Я, говоритъ онъ, принимаю слѣдующее положеніе, какъ не нуждающееся ни въ какомъ доказательствѣ: все, что, кромѣ добраго образа жизни, человѣкъ думаетъ сдѣлать для того, чтобы быть угоднымъ

¹⁾ St. IV, Th. I, Abschn. 1; St. III, Abth. 2. (c. VII); St. IV, Th. 2, § 3.

Богу, есть религиозное безуміе и искаженіе богочтенія, искаженное служеніе Богу (суетвѣріе). Говорю: „думаетъ сдѣлать“ самъ (своими силами), хотя этимъ не отрицается, что сверхъ всего, что мы можемъ сдѣлать, въ тайнахъ высочайшей Премудрости можетъ быть нѣчто такое, что въ состояніи совершить только Богъ съ цѣлью сдѣлать насъ угодными Себѣ людьми“¹⁾. Но этой тайны сверхчувственного намъ, смертнымъ, не дано и не должно знать: *super naturalium non datur scientia*“. Иначе человѣкъ легко впадетъ въ самообольщеніе, въ самообманъ, и тогда заблужденіямъ его не будетъ конца. Молитвы и духовные обѣты его незамѣтно смѣняются матеріальными жертвами, потомъ отреченіемъ отъ міра и его благъ, отъ собственной воли (факиры, анахореты) и т. д.,—и все это будетъ сдѣлано для того, чтобы много не трудиться надъ жизнью своей, надъ воспитаніемъ моральной настроенности и выработкою себѣ постоянного, непоколебимаго характера. Конечно, будутъ говорить, что въ жертвахъ этихъ, въ отреченіи отъ міра и самоистязаніяхъ проявляются благія намѣренія и доброе сердце, пылающее искренней любовію къ Богу; на самомъ же дѣлѣ—нѣтъ, умствуетъ Кантъ. Въ исполненіи каждаго предписанія церковной вѣры, въ совершеніи любого акта ея культа обнаруживается лишь тонкій, скрытый расчетъ сдѣлать полезное, выгодное для себя лично. Вездѣ, словомъ, въ мысляхъ людей, исповѣдующихъ статутарную вѣру, можно подмѣтить эгоистическое желаніе снискать себѣ милость и расположеніе Божества внѣшнимъ путемъ—какими либо подвигами, обѣтами, жертвами, даже цѣною тяжелыхъ самоубиеній, мученій, страданій. Они, люди эти, не хотятъ понять, что въ сущности-то, вѣдь, всѣ ихъ обрядности, молитвы и жертвы—извращеніе вѣры, идолопоклонство, безсмысліе (*fides mercenaria, servilis, statutaria, cultus spurius*)²⁾. Вообще, по мысли Канта, культъ, каковъ бы онъ ни былъ, не терпимъ; его иго—бремя для людей, неудобноносимая тяжесть, деспотизмъ, насилующій человѣческую свободу; между тѣмъ „иго“ моральной религіи—„благо“, и „бремя“ ея—„легко“, скажемъ словами Спасителя. Культъ можетъ только вредить истинной вѣрѣ, можетъ даже убивать ее своею внѣшностью. Приписывая оправ-

¹⁾ St. IV, Th. 2, § 2.

²⁾ St. III, Abth. 1, c. 6—7; ср. St. IV, Th. 2, §§ 2 и 3,—Th. 1, Abschn. 2.

дывающую человѣка силу внѣшнему богочитанію, онъ создаетъ этимъ самымъ дикій, языческій фетишизмъ и отдаляетъ людей отъ добродѣтели, единственно могущей спасать ихъ и содѣйствовать открытію на землѣ царства Божія, отвлекаетъ ихъ отъ моральнаго настроенія (чистой религіи—*fides ingenua*) и отъ стремленія къ этическому совершенству. А потому онъ излишенъ для истинныхъ поклонниковъ Бога—Духа, и его слѣдуетъ изгнать изъ церкви, тѣмъ болѣе, что онъ способенъ производить въ ней распри, раздоры, смуты, расколы и нежелательное дѣленіе людей на правовѣрныхъ, иновѣрныхъ и невѣрныхъ ¹⁾).

Но Божественная идея не умереть, философствуетъ Кантъ, и истинное ученіе Христово должно когда-нибудь воскреснуть снова во всей своей первоначальной чистотѣ и совершенствѣ. Правда, въ настоящее время громадное большинство еще полагаетъ существо христіанства въ статутаризмѣ, сущность богочтенія—въ обрядахъ и культѣ, однако и сознаніе ничтожества обряда, сознаніе того, что можно угодить Богу и спастись и безъ вѣроисповѣдныхъ и культовыхъ статутъ, благодаря лишь одной живой, моральной силѣ добродѣтели, столь сильно стало въ обществѣ, что возвращеніе къ первобытному христіанству, къ истинной вѣрѣ становится почти несомнѣннымъ. Пусть возвращеніе это для всѣхъ людей пока идеаль, пусть царство Божіе и торжество разумной религіи еще только близится, пусть даже не все человѣчество теперь для нихъ созрѣло,—для насъ въ данную минуту, утѣшаетъ Кантъ, и то не мало значить, что во многихъ уже пошатнулась вѣра въ богослужебныя мечтанія и ужъ не всѣхъ удовлетворяютъ собою обряды и церемоніи. Стало быть, пора умственного и религіознаго младенчества въ развитіи человѣчества скоро совсѣмъ исчезнетъ и вмѣсто нея настанетъ періодъ зрѣлости мужа, когда всякія узы церковной вѣры, какъ стѣснительныя, неизбѣжно будутъ сброшены и сокрушены. Такъ какъ у каждаго возраста бываютъ свои потребности и то, что свойственно, напр., ребенку, никогда не удовлетворитъ собою совершеннолѣтняго, то есть надежда, что человѣчество и въ религіозномъ отношеніи перестанетъ довольствоваться искаженной, исторической вѣрою, коль скоро путемъ естественнаго прогресса

¹⁾ St. IV, Th. 2, § 3; ср. § 2 и др. м.

достигнетъ высшаго развитія. Тогда оно само сознаетъ необходимость для себя единой спасающей религіи чистаго разума и ее одну будетъ содержать и исповѣдывать. Слѣдовательно, наступитъ такое время, когда всѣ, безъ исключенія, примутъ моральную истину и соединятся въ этическомъ царствѣ. Царство это и будетъ давно ожидаемымъ царствомъ Божіимъ, концемъ міра и церкви, концемъ зла и господства статутарной вѣры. При такомъ блаженномъ состояніи людей будетъ царить на землѣ лишь одна чистая моральная религія, безъ культа, безъ статутовъ, безъ сектъ, да всеобщее равенство на началахъ свободы, при полномъ владычествѣ добра и на вѣки нерушимомъ мирѣ ¹⁾).

Въ настоящее же время, пишетъ названный богословъ-философъ, долгъ каждаго благоразумнаго человѣка всѣми силами содѣйствовать скорѣйшему наступленію этой счастливой эпохи, т. е., говоря иначе и прямѣе, каждый долженъ способствовать возстановленію прежней чистоты Христовой вѣры или истинной, совершеннѣйшей религіи безкорыстной нравственности. А способствовать распространенію разумной религіи и освобожденію христіанства отъ излишнихъ и вредныхъ наслоеній можно при помощи самого же христіанства, ибо и въ немъ есть небольшая доля истины, облеченная въ неподходящую для нея обрядовую форму. Слѣдуетъ удалить эту форму, скорлупу, чтобы дать свободно произрасти и развиться хорошему зерну; только надобно постепенно удалять ее, такъ какъ бѣлая часть лкдей сильно еще привязана къ ней. За образецъ можно взять поведеніе первыхъ проповѣдниковъ христіанства, примѣнявшихъ къ воззрѣніямъ и понятіямъ неразвитыхъ современниковъ. Они пользовались для введенія моральной религіи въ народѣ его обрядовымъ культомъ, стараясь воспитать въ людяхъ убѣжденіе въ необходимости нравственнаго усовершенствованія и излишествъ статутовъ. Такъ, говоритъ Кантъ, нужно поступить и теперь. Устранивъ изъ церковной практики все лишнее, безъ чего и невѣжественная масса можетъ обойтись, и оставивъ ей то, безъ чего она, при наличномъ состояніи своего развитія, не можетъ отказаться, должно одухотворить въ глазахъ ея этотъ культовой остатокъ,

¹⁾ St. III, Abth. 2,—с. VII.

придать ему чисто духовный, моральный смысл и разубѣдить толпу въ догматическомъ, спасительномъ его значеніи. Пусть будетъ хотя несложный культъ; вреда онъ принесетъ немного, зато станетъ возбуждать религіозно-нравственную настроенность въ отзывчивыхъ душахъ, рвеніе къ благочестивой жизни, любовь къ добродѣтели ¹⁾).

Подобное же требуется сдѣлать и въ отношеніи къ Библии, на которой основано историческое христіанство. Въ Писаніи заключаются не одни статутарныя, обрядовыя предписанія и узаконенія, а есть и моральная истина,—слабый отголосокъ ученія І. Христа. Для того, чтобы отобрать и сохранить истину, разсѣянную по разнымъ мѣстамъ Библии, и чтобы подготовить людей къ принятію совершенной религіи разума, Кантъ рекомендуетъ особенный, таинственный способъ толкованія свящ. писанія. Онъ совѣтуетъ объяснять подходящіе къ его тенденціи тексты въ моральномъ смыслѣ, сообразно съ его принципами; а тѣ мѣста, кои никакъ нельзя истолковать небуквально, прямо опускать, какъ внесенныя въ Библию позднѣйшими извратителями вѣры ²⁾).

Такимъ образомъ, Им. Кантъ, рыаный противникъ всякой богослужебной обрядности, допустилъ, какъ видимъ, въ христіанской церкви въ своихъ цѣляхъ осмысленное, съ нѣкоторыми ограниченіями, употребленіе чувственного элемента. Сдѣлавъ чрезъ это громадную уступку своимъ принципамъ, доходящую даже до прямого противорѣчія съ ними, онъ, однако, не смущается своею двусмысленностью и продолжаетъ разсуждать въ такомъ же противорѣчивомъ духѣ. Сознавъ, что большинство нынѣшнихъ поколѣній не въ силахъ еще усвоить себѣ истиннаго пониманія моральной религіи и духовной церкви и сразу осуществить на дѣлѣ отвлеченную идею этического сокза и потому нуждается во внѣшнихъ обрядахъ, символахъ, наглядно представляющихъ ему эти религіозно-нравственныя идеи, Кантъ рѣшилъ дать нѣкоторое мѣсто культу и въ своей нормальной, видимой церкви. Мощный въ области теоретической логики, отринувшій вначалѣ культъ церковный со всею горячностью убѣжденного борца за мнимую

¹⁾ St. IV, Allgem. Anmerk.

²⁾ St. III, Abth. 1, c. VI; St. IV, Allgem. Anmerk.—§ 3.

правду, этотъ философъ, значить, вынужденъ былъ жизнью уступить и своей неподкупной логикѣ, и своей принципиальной точкѣ зрѣнія и примириться съ обрядностью ради немощей человѣческихъ. „Весьма вѣроятно,—уже болѣе сдержанно разсуждаетъ онъ,—что многіе, по слабости нравственнаго развитія, совѣмъ не усовершенались бы морально, еслибъ не напоминать имъ именно обрядами культа объ ихъ обязанностяхъ къ Богу, а иные не въ состояніи были бы устранить препятствій на пути ихъ нравственнаго преуспѣянія. Въ обоихъ случаяхъ нужно признать за культомъ нѣкоторую пользу и даже родство съ требованіями разума, потому что иные обряды, совершаемые во имя Бога, можно назвать даже истиннымъ служеніемъ Господу“¹⁾. Въ силу этого, хотя народная масса, по его мнѣнію, и до сихъ поръ думаетъ о культѣ неправильно, обращая его изъ средства въ цѣль и сообщая ему характеръ неизмѣннаго, священнаго и чудеснаго божественнаго учрежденія, Кантъ, наконецъ, допустилъ и его въ свою церковь,—впрочемъ, съ большими ограниченіями. Въ предѣлахъ религіи чистаго разума культъ допустимъ лишь подъ тѣмъ условіемъ, что онъ служить ея побочнымъ средствомъ—орудіемъ возбужденія и укрѣпленія моральнаго настроенія, для раскрытія и распространенія въ людяхъ рациональной религіи и этического царства. Молитва, посѣщеніе общественныхъ храмовъ и обряды крещенія и причащенія, если соединять съ ними правильный взглядъ на дѣло, исключительно пригодны для указанной цѣли, по мысли великаго нѣмецкаго философа. Кантъ понимаетъ каждый изъ упомянутыхъ актовъ посвоему.

Молитва занимаетъ, по Канту, подобающее ей мѣсто въ моральной религіи только какъ внутреннее, духовное служеніе Богу. Исходя изъ благоговѣйнаго сердца, она можетъ способствовать просвѣтленію нравственнаго сознанія молящагося, укрѣпленію его воли въ добръ, отрѣшая человѣка отъ всего земнаго, житейскаго и сосредоточивая его вниманіе на предметахъ нравственной важности. Молитва всегда должна быть искреннею, выходящею непосредственно изъ благочестиваго настроенія. Поэтому, нельзя требовать, чтобы каждый произносилъ общую съ другими молитву; пусть всякій молится такъ,

¹⁾ St. III, Abth. I, c. VII; St. IV, Th. 2, § 3.

какъ подсказываетъ ему его собственное сердце,— „въ духѣ и истинѣ“, даже вовсе не выражая вонѣ словами и жестами своихъ нелицемѣрныхъ чувствъ. Въ противномъ случаѣ, говорить Кантъ, молящійся легко привыкнетъ вѣрить въ чудодѣйственную силу готовыхъ молитвенныхъ формулъ, священныхъ изреченій и дѣйствій, тогда какъ все существо молитвы лишь въ моральномъ настроеніи, въ непрерывномъ стремленіи людей къ нравственному совершенству, что ясно засвидѣтельствовалъ и Самъ Божественный Учитель въ своей краткой молитвѣ ¹⁾).

Посѣщеніе храма (хожденіе въ церковь—Kirchengehen) тоже, по мнѣнію Канта, вліяетъ на человѣка благотѣльно, пробуждая въ немъ моральную настроенность и поднимая нравственную энергію. Храмъ, молитвенное собраніе вѣрующихъ, является въ глазахъ ихъ эмблемою нравственнаго союза, символомъ всеобщаго царства Божія и тѣснаго единенія людей между собою. Кромѣ того, общественная молитва имѣетъ для себя разумныя основанія и въ томъ отношеніи, что примѣромъ общаго одушевленія она нерѣдко привлекаетъ къ нравственному настроенію и хорошей жизни и отдѣльныхъ лицъ: примѣръ въ житейской практикѣ всегда бываетъ заразителенъ... Однако, не слѣдуетъ вѣрить въ спасительность и этого акта, не должно считать его средствомъ, оправдывающимъ насъ предъ Богомъ. Вѣрить въ подобную нелѣпость все равно, что признать, будто Оливскія стѣны явились сами собою вслѣдствіе народныхъ молитвъ,—замѣчаетъ Кантъ ²⁾).

Крещеніе, по Канту, торжественный обрядъ исповѣданія крещаемымъ или другими (свидѣтелями, поручителями) вмѣсто него истинной вѣры. Онъ означаетъ вступленіе извѣстнаго лица въ этический союзъ, въ моральное царство. Вещественнымъ знакомъ крещенія служить вода, аллегорически изображающая нравственное обновленіе человѣка и вступленіе на путь новой, добродѣтельной жизни. Значенія таинства, т. е. особаго благодатнаго средства, крещенію приписывать также нельзя ³⁾). Равнымъ образомъ и причащеніе, или вкушеніе

¹⁾ St. IV, Th. 2, Allgem. Anmerk. 1.

²⁾ Ibid. — Allgem. Anmerk. 2.

³⁾ Ibid. — Allgem. Anmerk. 3.

отъ одной трапезы, принимать за таинство, по Канту, сущее неразуміе, глупая религіозная фантазія. Обрядъ этотъ есть только какъ бы наглядный символъ нравственнаго единства вѣрующихъ, да будущаго обисвленія и моральнаго совершенства церковнаго общества. Весь смыслъ его въ томъ, что онъ развиваетъ въ людяхъ благую мысль о всеобщемъ равенствѣ ихъ въ этическомъ царствѣ ¹⁾.

Вообще таинствъ (*Gnadenmittel, mysterium, sacramentum*) въ истинно христіанскомъ смыслѣ Кантъ не признаетъ, хотя и заявлялъ раньше, что Богъ воленъ совершить за насъ то, что мы не въ силахъ сдѣлать для нашего спасенія ²⁾. „Желать воспринимать въ себя небесныя вліянія—вредное для религіи самообольщеніе“, говоритъ онъ ³⁾. Впрочемъ, у него есть свои тайны, таинства. Ихъ три: тайна бытія Бога, Творца разумно-свободныхъ тварей и Высочайшаго Міроправителя, тайна избранія (призванія) людей для моральнаго царства и тайна благочестиваго настроенія (или реальнаго спасенія) ⁴⁾.

Таково своеобразное богословіе Иммануила Канта. Не входя здѣсь въ подробное указаніе всѣхъ странностей такого богословствованія, ограничимся немногими краткими замѣчаніями. Существеннѣйшая ошибка Канта, заставившая его отрицательно отнестись къ церковному культу, состоитъ въ совершенномъ искаженіи имъ понятія объ истинной религіи. Онъ трактуетъ въ своихъ сочиненіяхъ о двухъ формахъ религіи: низшей, исторической или откровенной, предписывающей своимъ послѣдователямъ исполнять нравственный законъ въ силу того только, что онъ данъ Богомъ, и высшей, истинной, разумной, въ коей люди исполняютъ законы изъ уваженія къ нимъ самимъ, ради моральной важности ихъ. Первую изъ нихъ Кантъ признаетъ искаженной, наемничьей, сумасбродной вѣрою; вторую же, наоборотъ, считаетъ единою въ мірѣ истинною и спасительною религіею, почему всячески восхваляетъ и превозноситъ ее. Между тѣмъ общечеловѣческое сознаніе стояло и всегда стоитъ за первую форму религіи, за положи-

¹⁾ Ibid. — Allgem. Anmerk. 4.

²⁾ St. IY, Th. 2, § 2.

³⁾ Ibid.

⁴⁾ St. IV, Th. 2, Allgem. Anmerk.

тельную, культовую вѣру и никакъ не мирится съ сухой и безжизненной „раціональной“ религіею. Ибо что такое она? Въ существѣ своемъ не болѣе, какъ простая, чистая мораль, исключая собою возможность живого взаимоотношенія между Богомъ и человѣкомъ. Въ теоріи, пожалуй, Кантъ и готовъ допустить отчасти подобное богочеловѣческое общеніе; однако на практикѣ, въ его разумной религіи, для реального единенія нравственнаго существа съ Божествомъ нѣтъ никакого мѣста, и одно уже стремленіе къ такому единенію между ними объявляется вредною для истинной религіи мечтой и дерзостью. „Все, что, кромѣ добраго образа жизни, человѣкъ думаетъ сдѣлать для того, чтобы стать угоднымъ Богу, есть религіозное заблужденіе и искаженіе богопочтенія (суетвѣріе)... Стремиться къ общенію съ Божествомъ и ощущать Его въ себѣ—пустая мечтательность. Всякое дѣйствіе наше должно быть представляемо нами происходящимъ отъ насъ самихъ, а не отъ вліянія внѣшней, высшей причины... Хотѣтъ воспринимать въ себя небесныя вліянія—самообольщеніе, дѣло неразумія“,—говоритъ Кантъ въ своемъ твореніи: „Религія въ предѣлахъ одного (чистаго) разума“¹⁾. Но не такого пониманія религіи надобно для религіознаго сознанія людей. Существенныя потребности нашего духа не ограничиваются стремленіемъ къ одному моральному совершенству. Безсмертный духъ нашъ жаждетъ живого и тѣснаго общенія со своимъ Творцемъ и Спасителемъ. Ради этой цѣли человѣкъ не только самъ старается быть добрымъ, милостивымъ, а желаетъ также и Бога сдѣлать милостивымъ къ нему, дуступнымъ и близкимъ. Для этого именно онъ ревностно и строго блюдетъ законъ Божій, свято исполняетъ всѣ предписанія его, всѣмъ, чѣмъ можетъ, угождаетъ Господу: благочестивою жизнью, подвигами, обѣтами, приношеніями и пр.; наконецъ, идетъ въ мѣсто особеннаго, чрезвычайнаго, по его представленію, присутствія Божества; здѣсь забываетъ все земное, тлѣнное и обращаетъ умъ свой горѣ—къ небесному, произноситъ искреннія молитвы и слезно проситъ любвеобильнаго Бога—Отца услышать его моленіе, снзойти до него грѣшнаго и недостойнаго, пріобщить его къ Своему Существо, къ Своей жизни и тѣмъ пролить въ его

¹⁾ St. IV, Th. 2, § 2.

страждущую душу блаженный миръ и покой. Ужели это-праздныя мечты и фантазіи, притомъ вредныя для религіи?!. Думается, одно уже то обстоятельство, что мнимыя фантазіи эти были присущи человѣчеству, въ томъ или другомъ видѣ, на всѣхъ ступеняхъ его культуры и цивилизаціи и всегда и вездѣ выражались имъ въ тѣхъ или иныхъ внѣшнихъ формахъ культа (въ религіозныхъ обрядахъ, церемоніяхъ, молитвахъ, жертвахъ, аскетическихъ подвигахъ и т. д.), ясно доказываетъ принадлежность ихъ самому существу нашей богообразной природы въ качествѣ неустрашимыхъ, никогда не покидавшихъ человѣка, ея коренныхъ требованій и стремленій.

Обращаясь къ тщательному анализу психологическихъ основъ религіи, не можемъ не видѣть, что истинная религія есть живой процессъ, обнимающій собою всего человѣка, всѣ его способности, всѣ его силы. Слѣдовательно, существо ея не въ морали только, но и въ признаніи особаго рода истинъ и въ особой настроенности сердца или въ особаго рода чувствованіяхъ. Мало того: какъ живой союзъ между Богомъ и человѣкомъ, религіозность выражается въ ней не столько въ умѣ и волѣ, сколько въ чувствѣ, въ движеніяхъ любящаго сердца. Вѣдь лишь въ чувствѣ тѣсно сближаются другъ съ другомъ человѣческія души; въ чувствѣ же, естественно, человѣкъ бываетъ болѣе близокъ и къ Богу, какъ и Богъ къ нему. Вспомнимъ здѣсь богомудрыя слова св. Ап. Іоанна: „Богъ любви есть, и пребывая въ любви, въ Бозѣ пребываетъ, и Богъ въ немъ пребываетъ“ (1 Іоан. 4, 16),—ясное свидѣтельство того, что въ чувствѣ именно, въ любви происходитъ религіозное единеніе Бога съ человѣкомъ.¹⁾ Вотъ почему вообще христіанство такъ настойчиво и проповѣдуетъ о высшемъ чувствѣ—любви (сн. Лк. 10, 27; 1 Кор. 13, 1—3 и др. м.), дѣлая его какъ бы центральнымъ пунктомъ своего правоученія (куда входитъ и доброе направленіе ума и воли). А какъ скоро возникнетъ чувство любви, оно не замедлитъ проявиться такъ или иначе во внѣ (въ молитвѣ, поклонѣ, обрядѣ), ибо такова ужъ природа чувства, что оно всегда выражается въ какой-нибудь видимой формѣ. Но здѣсь уже и начало культа, источникъ всякаго внѣшняго богопочитанія. Значить, въ укорѣ

¹⁾ Сравн. А. Кириловичъ. Ученіе Канта о перевѣ. В. и Раз. 1893 г., ж 15.

великому философу можно сказать еще и то, что онъ напрасно уклонился отъ ближайшаго психологическаго анализа частныхъ религіозныхъ чувствованій и проистекающихъ изъ нихъ дѣйствій: анализъ этотъ никогда не привелъ бы его къ тому результату и къ тѣмъ противорѣчямъ, къ какимъ онъ самъ пришелъ при рѣшеніи вопросовъ о религіи и богослужебномъ культѣ, игнорируя безпристрастное и всестороннее изслѣдованіе ихъ съ психологической точки зрѣнія.

Другая, не менѣе первой важная, погрѣшность Канта— протестантская тенденція объ оправданіи человѣка, безъ какого либо видимаго посредства, и въ связи съ нимъ—о церкви. Какъ у протестантовъ, такъ и у этого философа человѣкъ разсматривается „радикально злымъ“, однако устраивающимъ свое спасеніе лично, безъ участія іерархіи и церкви, свободно. Только у лютеранъ Богъ непосредственно оправдываетъ человѣка, по его вѣрѣ, и ведетъ къ царству небесному; у Канта же Богъ вовсе устраняется отъ спасающагося, разъ его избравши для моральнаго царства. По его убѣжденію, кто живетъ сообразно съ нравственнымъ идеаломъ, осуществляетъ въ своей жизни нравственныя предписанія своего разума, тотъ и спасается чрезъ это самъ. Искреннее, дѣятельное, ничѣмъ и никѣмъ не стѣсняемое моральное настроеніе—единственный Искупитель и Спаситель человѣка. Конечно, при такомъ легкомъ взглядѣ на спасеніе, признающемъ за несомнѣнное, что одно личное настроеніе людей имѣетъ безусловную, искупительную цѣну предъ Божественнымъ Правосудіемъ, нелѣпо и излишне говорить о церкви, какъ о Божескомъ спасительномъ учрежденіи. Послѣдовательно, поэтому, и отрицаніе церковнаго культа, такъ какъ онъ не можетъ имѣть ровно никакого значенія для спасаемыхъ однимъ субъективнымъ настроеніемъ. Но ужъ совсѣмъ непослѣдовательно при указанной точкѣ зрѣнія ратовать за какой-то этической союзъ, за какую-то единую, истинную и святую (хотя составленную, нужно замѣтить, изъ злыхъ по природѣ людей) церковь, съ небольшимъ остаткомъ культа, долженствующаго воспитывать людей и содѣйствовать спасенію ихъ. Между тѣмъ Кантъ это именно и проповѣдуетъ, тогда какъ его основные принципы, его теорія объ индивидуальной, чистой и автономной морали требовали только субъективнаго, личнаго, независимаго спасенія и оправданія и совершенно исключали собою всякую возможность существованія какой бы то ни было церкви.

Наконецъ, крайне односторонне понималъ Кантъ и самый культъ церковный. Онъ соединялъ съ этимъ словомъ очень узкій смыслъ, разумѣя подъ нимъ лишь обрядовую, внѣшне-богослужебную сторону религіи (отожествивъ съ нимъ и понятіе о христіанской, исторической церкви). На самомъ дѣлѣ понятіе о культѣ шире. По нашему мнѣнію, культъ не обрядность только, обнимающая собою разныя церковныя церемоніи, акты, ритуальныя предписанія и пр.; онъ представляетъ изъ себя всякое воплощеніе вовнѣ всѣхъ внутреннѣхъ состояній религіозно-настроеннаго духа: его чувствованій, желаній, стремленій, волненій и т. п. Культomъ слѣдуетъ называть все внѣшнее, во что можетъ облакаться, какъ въ неизбѣжную для себя форму, религіозно-нравственная жизнь человѣка, и даже все то, что можетъ поддерживать, укрѣплять и развивать ее, какъ таковую. Кантъ же призналъ культъ единственно въ смыслѣ богослужебныхъ, обрядовыхъ формъ, долженствующихъ спасать людей (*ex opere operato*) и дѣлать ихъ угодными Богу. Весьма вѣроятно, что на подобное ограниченіе Кантомъ разсматриваемаго понятія могли въ извѣстной степени повліять ненормальности, безпорядки относительно культа въ папизмѣ. Культъовая обрядность въ папской церкви, какую приходилось ему наблюдать, дѣйствительно доведена была къ его времени до послѣднихъ, максимальныхъ предѣловъ: истинное значеніе богослужебнаго культа часто ускользало изъ религіознаго сознанія и внѣшней формѣ его нерѣдко приписывалась спасительная сила; духовенство чрезъ мѣру злоупотребляло таинствами, отправленіемъ церковныхъ службъ и требъ, ученіемъ объ индульгенціяхъ и т. п. Быть можетъ, аномаліи и злоупотребленія такого рода отчасти и побудили Канта отрицать всякое значеніе культа для человѣка и отождествить его съ извращенною внѣшностью церковно-богослужебнаго характера. Конечно, никто не будетъ оспаривать, что неправильное употребленіе и пользованіе обрядовыми формами христіанской религіи вполне возможны, какъ возможны злоупотребленія и во всякой другой области человѣческой жизни и дѣятельности. Однако отсюда далеко еще до заключенія, будто вообще культъ не имѣетъ для человѣка ровно никакого смысла, будто онъ не есть необходимая и существенная принадлежность разумной религіи и потому-де его безъ ущерба для религіозныхъ потребностей духа можно изъять изъ цер-

ковной практики, отбросить, какъ ненужную и вредную вещь, изгнать, зачеркнуть, уничтожить¹⁾). Справедливость требовала бы въ настоящемъ случаѣ говорить только о прекращеніи разныхъ злоупотребленій въ сферѣ внѣшняго богопочтенія, а не о непригодности и излишествѣ всего послѣдняго, такъ какъ ложное пользованіе предметомъ свидѣтельствуеетъ только о себѣ самомъ—о ложномъ пользованіи и о томъ, что данный предметъ получилъ въ общежитіи совсѣмъ несвойственное ему, несообразное съ его назначеніемъ употребленіе. Заключать же о нецѣлесообразности, неразумности чего либо на основаніи исключительно злоупотребленій имъ людьми, на основаніи извращенныхъ о немъ понятій невѣжественной толпы—нелогично и недостойно философскаго ума: истина сама по себѣ имѣетъ цѣну и ея объективное достоинство никогда не должно быть отрицаемо ради бессмысленныхъ и противорѣчивыхъ мнѣній о ней неразвитыхъ личностей...

г). *Ненависть къ культу представителей независимой (автономной) или безрелигіозной морали.*—Много и другихъ недосмотровъ и погрѣшностей у Канта, но о нихъ можно и совсѣмъ не упоминать. Гораздо существеннѣе для насъ отмѣтить теперь, что, не смотря на всѣ такого рода промахи въ его доктринѣ, послѣдняя нашла себѣ не мало подражателей въ дальнѣйшей исторіи философской мысли. Даже болѣе того: ученіе Канта о независимой, автономной морали легло въ основу новой, возникшей въ настоящемъ столѣтіи, школы, также съ отрицательнымъ направленіемъ въ отношеніи къ религіозному культу. Разумѣемъ школу защитниковъ такъ называемой „независимой морали“. Въ изложеніи Канта истинная мораль автономна въ томъ смыслѣ, что является единственно плодомъ собственнаго, безкорыстнаго и свободнаго стремленія человѣка къ нравственному совершенству ради моральнаго блага,—стремленія его къ намѣченной имъ же самимъ цѣли дѣйствованія въ силу только разумности этой цѣли. Всякій другой импульсъ, мотивъ къ нравственной дѣятельности, помимо ея разумности и моральнаго значенія, особенно идущій отвнѣ, является уже гетерономією (инозаконіемъ), будто бы нарушающею нравственную свободу личности,

¹⁾ Сравни. Erläuterung. zu Kant's Religion innerh. d. Grenz. d. bloß. Vern.—I. H. v. Kirchmann'a (Philos. Bibl., B. 21). Erläuter. 40, 41, 44 и др.

лишающею мораль ея естественности, независимости и потому нетерпимую. Если автономія воли попирается религіею, то религія должна быть поставлена въ такое положеніе къ нравственности, чтобы мораль нисколько не стѣснялась ею. Надобно сдѣлать не религію источникомъ нравственности, а, наоборотъ, чистую нравственность источникомъ религіи. Такъ и поступилъ Кантъ, признавъ религію лишь постулатомъ автономной морали. Ученики же этого философа пошли дальше, сдѣлавъ мораль совершенно безрелигіозною. Мысль о безрелигіозной морали была въ ходу въ Англіи еще въ XVII столѣтіи, когда жили знаменитые—Гоббсъ, Шефстбѣри, Болинброкъ, Гутченсонъ и др. деисты. Но большаго распространенія она достигла въ концѣ XVIII в. въ эпоху горячихъ споровъ деистовъ и автономистовъ противъ теологической (клерикальной) морали, подъ вліяніемъ именно Кантовой этики. Возбудивъ, затѣмъ, сочувствіе къ себѣ въ нѣмецкомъ обществѣ и сообщивъ своеобразную окраску и тонъ дальнѣйшей протестантской нравственной философіи, иеика Им. Канта, доведенная до крайности, завоевала громадныя симпатіи въ легкомысленной Франціи и пользовалась въ ней замѣчательнымъ успѣхомъ. Движеніе, произведенное здѣсь ученіемъ объ автономной, свободной отъ всякихъ авторитетовъ морали, было весьма продолжительнымъ и сильнымъ. Особенно многочисленны были его агенты во второй половинѣ текущаго столѣтія. Въ 1865 г. въ Парижѣ вышелъ первый выпускъ новаго журнала подъ громкимъ именемъ „Независимая мораль“. Основнымъ девизомъ означеннаго еженедѣльнаго журнала представлялась полнѣйшая автономія человѣческой нравственности, а главною цѣлью ея усердная пропаганда. По мысли дѣятелей „Независимой морали“, въ какого бы Бога мы ни вѣровали, какъ бы ни поклонялись Ему, всѣ мы, какъ люди, имѣемъ и безъ того свои непреложныя обязанности, одинаково священныя... Совѣсть—вотъ единственный законъ, основанный на самой нашей природѣ; не нужно искать другого закона, который видитъ свое начало въ людскихъ мнѣніяхъ, или въ мнѣніяхъ эпохи объ отношеніяхъ къ недоступному Творцу вещей“¹⁾. Вообще, основатели журнала или игнорировали

¹⁾ Прав. Собес. 1885 г., т. 2. Перев. ст. о «Независимой морали» (по XII т. богослов. энциклоп. проф. Лихтенбергера). Стр. 117.

христіанську религію, со всѣмъ ея культомъ, наравнѣ съ прочими религіями міра, или даже открыто трактовали ее излишнею и вредною для истинной, автономной нравственности и ради мнимой чистой морали отвергали ее совсѣмъ. Такъ же враждебно, какъ и они—вожаки (Моренъ, Бриссонъ, Массоль и пр.), относились къ положительной религіи и вѣшнему богочтенію и другіе французскіе ученые, каковы, напр., Вуазенъ, Гепенъ, Литтре и мн. иные. Самымъ типичнымъ и горячимъ защитникомъ этого направленія, кажется, былъ Прудонъ. Онъ обрекалъ религію прямо на смерть и выражалъ надежду, что въ недалекомъ будущемъ человѣчество совершенно освободится отъ стѣснительныхъ оковъ религіознаго культа и мистицизма. Письмо Прудона, гдѣ заключалось это, радостное для автономистовъ, пророческое слово его, было процитовано и въ самомъ журналѣ „Независимая мораль“ (1868 г., вып. отъ 8-го нсяб.). Вотъ отрывокъ изъ этого пророчества: „не будетъ тогда (при высшей культурѣ и цивилизаціи человѣчества),—фантазируетъ Прудонъ,—ни поклоненія, ни обожанія, ни культа; мы будемъ въ самыхъ вѣдрахъ нравственной правды, гипотеза религіи сведется къ нулю. Отнынѣ всякій авторитетъ, претендующій на божественный, слѣдуетъ выбросить изъ сознанія; истинный Богъ—человѣкъ; человѣку и должно поклоняться. Если принципъ правды въ Богѣ, то это произволь, который владычествуетъ надъ нами, а произволь есть насиліе, притѣсненіе, что въ свою очередь безнравственно. Когда религіозная идея вмѣшивается въ мораль, то она оскверняетъ ее. Общества, кои будутъ находиться подъ такимъ вліяніемъ, предназначены заживо разлагаться, подобно золотушному дитяти“¹⁾. Такіе же рѣзкіе, фанатически отрицательные взгляды на религію и культъ Прудонъ высказалъ и въ своей книгѣ: „О правдѣ въ революціи и въ церкви“, надѣлавшей тоже много шума во Франціи.

Многіе моралисты ближайшаго къ намъ времени отрицаютъ религію и богослужебный культъ тоже ради автономной или чисто разсудочной морали. Они проповѣдуютъ, будто религія, а тѣмъ болѣе культъ, можетъ дѣлать человѣка даже безнравственнымъ, поскольку заставляетъ его поступать такъ или иначе по чисто корыстнымъ разсчетамъ. Религія,

¹⁾ Тамъ же. Стр. 123—124.

будто бы, настолько фанатизируетъ людей, что религіозный человекъ способенъ даже проклинять не принадлежащаго къ его культу. А подобное поведеніе вредить чистой морали. Поэтому, въ виду собственнаго блага людей лучше оставить религію и ея неизбѣжные атрибуты, какъ пустую, даже зло-вредную выдумку, и жить внѣ всякой зависимости отъ авторитетовъ, для блага всего человѣчества. „Мы,—хвалятся они,— первые выставили идеаль чистаго самоотверженія, безъ своекорыстныхъ цѣлей, тогда какъ вашъ идеаль своекорыстный, связанъ съ мыслью о личной наградѣ, съ расчетомъ и надеждою. Наше безсмертіе мы полагаемъ въ благодѣтельномъ дѣйствіи цѣлой жизни нашей; мы хотимъ жить не для себя лично, а для всего человѣчества“ ¹⁾. Это—мечты Дж. Ст. Милля, Жоржа Эліота, Шаррона, отчасти Куанье и иныхъ представителей либеральнаго морализма, Ричля и его учениковъ (Германа, Бендера и пр.), Фридр. Йодля и многочисленныхъ поборниковъ новѣйшаго нѣмецкаго „общества этической культуры“, и многихъ другихъ, имъ подобныхъ, тонкихъ атеистовъ, прикрывающихъ свое безбожіе соблазнительною мантіею ратоборства за чистую мораль, за безкорыстное служеніе человечеству ²⁾. Провозглашая безрелигіозную нравственность, моралисты глубоко ошибаются, думая, что очень легко очистить нашу жизнь отъ религіозныхъ идей и мотивовъ, и представляя богослужебный культъ какой-то совершенно отдѣльной отъ нормальной жизни формою. Ясно, что они опускаютъ изъ вниманія самое главное—органическую связь религіозныхъ формъ со всею нашею жизнью,—забываютъ, насколько тѣсно соединена жизнь наша съ вѣрою, обычныя дѣйствія наши, чувствованія и мысли съ религіозными проявленіями. Если бы они знали и помнили, что въ силу этой связи религіи, какъ живого и сложнаго процесса, со всею и преимущественно нравственною дѣятельностью человека невозможно отдѣ-

¹⁾ Сравни. перев. ст. К. П. Н. «Конечная цѣль жизни». Прав. Об. 1877 г., т. 3, стр. 401.

²⁾ Къ упомянутымъ моралистамъ примыкаютъ и извѣстные — писатель Макс Нордау и философъ Ницше. Они тоже ратуютъ за автономную, безрелигіозную нравственность, а религіозную мораль называютъ произвольной и безнравственною (рабскою, моралью стадныхъ животныхъ), годной лишь для эгоистовъ и трусовъ.

литель отъ жизни людей съ религіозное начало: иначе прекратится, погибнетъ и самая жизнь вѣрующаго, обратится въ ничто и его личность; то они, полагаясь, никогда и не пытались бы обособлять религію и нравственность, уничтожать частные культовые акты съ цѣлью уничтоженія всякаго культа и основного источника религіи—религіозной способности. Словомъ: новѣйшіе моралисты не хотятъ уяснить себѣ правильного взаимоотношенія между религіею, съ ея внѣшними обнаруженіями, и моральною дѣятельностью человѣка,—не хотятъ понять, что и нравственность—то самая немислима въ дѣйствительности безъ истинной религіозности, что въ религіи ничѣмъ не стѣсняется нравственная свобода личности и не разслабляется морально, напротивъ,—только облагораживается и укрѣпляется, сохраняя полную свою идеальную автономію.

IV.

д) *Отрицаніе культа во имя такъ называемой „естественной религіи“.*—Ратуя за ложную свободу человѣка, рационализмъ породилъ въ умственномъ развитіи Европы иного рода направленіе съ отрицательнымъ отношеніемъ въ культу. Это—попытки основать „естественную“ религію, которая не была бы бременемъ для людей и давала бы широкій просторъ разуму. Въ XVIII в. французскіе либералы провозгласили даже прямо религію одного разума, культъ его богинѣ,—конечно, въ существѣ дѣла исключающій собою всякую религію и всякій культъ,—руководясь тѣмъ соображеніемъ, что истинная вѣра должна быть „естественной“ въ смыслѣ полного отсутствія обычныхъ формъ обрядности и культа. Естественная религія „разума“, однако, скоро оказалась на практикѣ неестественною, непригодною для человѣка и пала, просуществовавъ въ теоретическихъ умахъ пылкихъ фантазеровъ очень короткое время. Въ 50-хъ годахъ нынѣшняго столѣтія въ французскомъ обществѣ снова возникъ интересъ къ „естественной“, чисто рационалистической религіи. Явилось желаніе даже обосновать ее на мнимо научныхъ доводахъ, научнымъ же путемъ ниспровергнуть истину христіанской религіи и ея богослужебнаго ритуала и собрать во едино все то, что сказано было противъ христіанства предшествовавшими

поколѣніями. О такой именно зачатѣ и мечтали два ученыхъ француза—Симонъ и Ларокъ. Они утверждали, что религія естественная, будучи свободнымъ внутреннимъ дѣйствіемъ души, не терпитъ никакого обязательства и не можетъ облекаться въ какую-либо однообразную внѣшнюю форму, а потому не должна имѣть ни храмовъ, ни священниковъ, ни богослужебныхъ обрядовъ.

Увлеченіе модной, „естественной“ религіею было не въ одной только Франціи: оно охватило собою и Германію и Австрію ¹⁾, и съ особенной силою распространилось въ Англіи ²⁾. Въ англійской литературѣ, правда, научная или „естественная“ религія приняла нѣсколько другой оттѣнокъ, сдѣлавъ предметомъ религіознаго поклоненія „естество“, природу. Потребность создать естественную религію явилась въ англійской интеллигенціи, какъ реакція противъ господствовавшего въ ней скептически-отрицательнаго и индифферентнаго отношенія къ христіанской вѣрѣ въ формѣ папизма и протестантства. Когда наука и жизнь уже окончательно были отрѣшены отъ церковнаго культа и его обрядовыхъ статутовъ, тогда общество почувствовало настоятельную нужду въ свободной, необременительной для себя религіи, согласовавшейся въ то же время и съ его сочувствіемъ къ естествознанію. Такое общественное настроеніе, духъ времени въ Англіи удачно подмѣтилъ проф. Силэй (Seeley) и предложилъ англичанамъ систематическое изложеніе своей новоизмышленной „Естественной религіи“ (въ сочин. того же имени — *Natural Religion*). По Силэю, теологія должна быть наукою, Богъ ея—природа. Каждый человѣкъ обязанъ исповѣдывать религію природы или науки. Научная или естественная религія, говоритъ Силэй, имѣетъ всѣ характерныя особенности вѣры. И она, какъ и всякая другая религія, требуетъ поклоненія своему Богу, что видно изъ самаго понятія о религіозномъ поклоненіи. „Поклоненіе, поясняетъ ав-

¹⁾ Въ Германіи и Австріи въ XIX ст. существовали «общины безвѣровъ», *Die confessionslose Religionsgesellschaft*, съ нѣлѣпнымъ «служеніемъ разуму». См. о нихъ вкратцѣ въ «Чтен. въ Общ. Люб. дух. просв.», 1889 г., отд. 2, Февр., стр. 68 и д.

²⁾ Ф. А. Ланге. *Ист. матеріализма*. Т. 1, отд. 3 и 4.

торъ „Естественной религіи“, есть восхищеніе, созерцательное наслажденіе, иногда соединенное съ чувствомъ страха и ужаса, иногда оно просто любовь въ связи съ чувствомъ единенія нашего съ предметомъ, которымъ мы восхищены“¹⁾. Всѣ эти признаки поклоненія находятъя будто бы и у науки по отношенію къ объекту ея поклоненія. Для человѣка науки природа—предметъ самаго дивнаго созерцанія и поклоненія; ни одна религія не давала для средняго своего исповѣдника такого грандіознаго своей безпредѣльностью и мощью объекта обожанія. Поставляемая на мѣсто Божества бездушная природа, по толкованію защитниковъ „естественной религіи“, однако, не должна разсматриваться только какъ совокупность жестокихъ, неумолимыхъ законовъ и грозныхъ явленій: въ природѣ много и весьма пріятныхъ и полезныхъ для людей процессовъ и законовъ, побуждающихъ ихъ, напр., къ филантропической дѣятельности, къ социальнымъ учрежденіямъ, къ семейной жизни, къ искусству и проч. Подобное освѣщеніе понятія о природѣ, какъ предметъ будущей религіи, заставляетъ Силэа внести небольшое ограниченіе и въ самое опредѣленіе „естественной религіи“. Религія представляется у него, въ заключеніе трактата, уже поклоненіемъ не вообще природѣ или видимому естеству, а лишь тому единственно, „что въ извѣстной намъ вселенной достойно обожанія“.

Не трудно замѣтить, что центръ тяжести „естественной религіи“ лежитъ въ культурѣ человѣческой, и высшая моральная жизнь отождествляется съ жизнью по этой новѣйшей культурѣ и цивилизаціи. Здѣсь, такимъ образомъ, религія дѣлаетъ шагъ уже къ пресловутой эволюціи и въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи неизбежно граничитъ съ нею. Этому сближенію естественной, натуралистической религіи съ эволюціонной теоріею весьма много способствовалъ сподвижникъ Силэа на поприщѣ религіозной реформаціи—вѣкто Франсисъ Гальтонъ (въ „Исслѣдованіи о способностяхъ человѣка и ихъ развитіи“). Сущность религіи, по Гальтону, „глубочайшее религіозное благоговѣніе къ тому, что добыто культурой (эволюціей). Человѣкъ долженъ сознательно содѣйствовать улучшенію или усовершенствованію міра и обычаевъ путемъ, ука-

¹⁾ Рус. Богат. 1883 г., т. 3. Ст. «Попытки основ естеств. религіи».

зываемымъ разумомъ, и чувствами, выработанными тою же эволюціей“¹⁾. Т. е. религія цивилизованной націи сводится на степень простого прогресса въ отношеніи къ природѣ; когда всѣ люди, благодаря удивительнымъ успѣхамъ естествознанія, дойдутъ до яснаго сознанія своего высокаго положенія въ природѣ, то ихъ религія будетъ состоять исключительно въ какомъ-то непонятномъ, „благотворительномъ сотрудничествѣ съ неизвѣстнымъ Творцомъ въ повышеніи великаго созданія“. А то, что считалось прежде и считается до сихъ поръ священнымъ по неразумію, будетъ отвергнуто образованнымъ народомъ; христіанскій и всякій другой культъ не найдетъ уже для себя мѣста въ этой лучшей религіи культурныхъ людей, по реформѣ и Силэя, и самого Гальтона. Истинная, естественная религія, по ихъ мнѣнію, можетъ существовать и безъ внѣшнихъ, положительныхъ формъ, дикихъ и суевѣрныхъ образовъ и обычаевъ, только въ сознаніи ея высокоразвитыхъ носителей, въ благотворительномъ ихъ сердцѣ и умѣ.

Понятно само собою, что всѣ раціоналистическія „естественныя“ религіи въ существѣ своемъ не религіи и не достойны этого наименованія. Онѣ лишены того, что составляетъ основу и корень каждой религіи, — ученія о взаимоотношеніи человѣка съ личнымъ, самосознающимъ и чувствующимъ Богомъ; въ нихъ теряется и сглаживается все положительное, живое, конкретное. По образному и мѣткому выраженію Шлейермахера, „естественная религія раціоналистовъ есть религія, не имѣющая никакого собственнаго культа, никакой собственной системы сосудовъ, никакого темперамента, никакой ассимилирующей силы и никакой опредѣленности“²⁾... Неразумно домогаясь мнимой свободы религіозной личности, раціонализмъ отнялъ у религіи всякую форму и тѣмъ лишилъ ее возможности существованія, такъ какъ, по словамъ того же Шлейермахера и Ф. Паульсена, религія безъ положительной формы не можетъ существовать и быть

¹⁾ Тамъ же.

²⁾ Red. üb die Religion. Aufl. 3. Red. 5, s. s. 240—241. Сравни О. Орнатскій. Ученіе Шлейермахера о религіи. Кіевъ. 1884. Стр. 59—60, 214—215.

воспринятой людьми: только въ историческихъ вѣроисповѣданіяхъ она реально существуетъ для насъ и воспринимается нами ¹⁾. Такое же искаженіе религіи встрѣчаемъ дальше и въ разныхъ теоріяхъ эволюціонистовъ и пантеистовъ, гдѣ отъ нея остается лишь одинъ безжизненный скелетъ, абстрактъ логическій.

е) *Культъ въ доктринахъ новѣйшихъ эволюціонистовъ и пантеистовъ.* — Радужныя мечтанія англійскихъ мыслителей XIX вѣка о постепенномъ и непрерывномъ прогрессѣ въ жизни рода человѣческаго и всего прочаго міра природы, стоящія, безъ сомнѣнія, въ прямой, причинной зависимости отъ новѣйшихъ открытій въ области естественныхъ наукъ (Чамберса, Ламарка, Дарвина, Гексли), за послѣднее время развились въ широкую и популярную систему эволюціонизма, принимающую разныя видоизмѣненія въ сферѣ почти всѣхъ отраслей нашего знанія. Эволюція стала въ наши дни настолько заманчивой теоріею, что встрѣчаетъ сочувствіе во всей Европѣ. Она всюду проникла теперь, вездѣ нашла себѣ примѣненіе и увлекаетъ собою ученыхъ различныхъ направленій, возрѣній и специальностей: и историковъ, и естественниковъ, и филологовъ, и даже богослововъ—философовъ. Самымъ виднымъ представителемъ ея въ научно-философскомъ умозрѣніи на далекомъ западѣ сейчасъ справедливо можно считать англичанина Герберта Спенсера, извѣстнаго европейскому образованному обществу своими разнородными трудами. Обращаясь непосредственно къ его взглядамъ на религію, мы находимъ, что Г. Спенсеръ построилъ ихъ исключительно на эволюціонной точкѣ зрѣнія, показавъ намъ наглядно на нихъ же всю непригодность такого приложенія эволюціи къ религіозной области. Увѣривши себя въ томъ, что каждая высшая форма жизни беретъ свое начало въ низшей, бывшей нѣкогда плодомъ дикости невѣжественныхъ предковъ, Спенсеръ хочетъ видѣть источникъ и современныхъ религій, съ ихъ обрядами и церемоніями, также въ неразуміи первобытныхъ людей. По его изслѣдованію, законъ, обычаи и религія имѣютъ одинаковое происхожденіе

¹⁾ Ф. Паульсенъ. Введен. въ философію. М. 1894. Кн. 1, гл. 2, стр. 339.

изъ глубокой древности. „Какъ бы мало вѣроятнымъ это ни казалось намъ теперь,—говоритъ Г. Спенсеръ,—мы всетаки найдемъ, что власть религіи, власть законовъ и власть обычаевъ составляли вначалѣ одну общую власть: божество, правитель и церемоніймейстеръ были первоначально тождественны,—и изъ этого одного корня произрасли и правила этикета, и статьи свода законовъ, и заповѣди церкви“ ¹⁾). Воля сильнаго владыки была въ ту давнюю эпоху единственнымъ закономъ, а чувство покорности, почтенія и страха предъ нимъ, окруженнымъ мнимою сверхъестественностью, единственной религіею, прототипомъ всѣхъ позднѣйшихъ. Формы первобытнаго религіознаго культа, зародыши всевозможныхъ обрядовъ и символовъ, стояніе, поклоны, обнаженіе головы, поверженіе на землю, молитвенныя обращенія—все это выродилось, по мнѣнію Спенсера, изъ первоначальныхъ способовъ обращенія некультурныхъ предковъ нашихъ съ своимъ бого-государемъ, изъ поклоненія, воздававшагося ему его подданными — рабами, изъ приличій того времени, изъ привѣтствій, наконецъ, изъ чисто житейскихъ обычаевъ и порядковъ и т. д. ²⁾). Но подобныя формы, вполне естественныя въ жизни человѣческой отдаленныхъ вѣковъ, впоследствии получили у людей исключительно религіозный характеръ и упрочились надолго въ церковной практикѣ. Однако, утративъ свой коренной смыслъ, онѣ чрезъ это стали смѣшною глупостью въ глазахъ христіанскихъ народовъ, сдѣлались совершенно лишними, подверглись публичному осмѣянію и убійственной критикѣ и потому неизбежно должны когда-нибудь пасть, погибнуть безвозвратно. „Формы, переставшія служить для облегченія и ставшія препятствіями,—замѣчаетъ Г. Спенсеръ,—будутъ ли то формы религіозныя, политическія или иныя, должны быть уничтожены, и дѣйствительно бываютъ уничтожаемы во всѣхъ случаяхъ. Нѣтъ недостатка въ признакахъ близкой перемены. Толпы сатириковъ уже нѣсколько лѣтъ трудятся надъ тѣмъ, чтобы предать презрѣнію наши поддѣльныя празднества, наши мод-

¹⁾ Г. Спенсеръ. Научные, политич. и философ. опыты. Р. пер. подъ ред. Тиблена. СПб. 1866. Т. 1, стр. 362 и сл.

²⁾ Тамъ же. Стр. 368—369, 374—378 и др.

ныя глупости, и, въ своемъ добродушіи, бѣольшая часть людей смѣется надъ суетностями, на которыя поддаются и они и весь свѣтъ. Насмѣшка была всегда революціоннымъ агентомъ. То, чего начинаютъ касаться насмѣшка и сарказмъ, не можетъ уже долго держаться. Учрежденія, потерявшія корни свои въ уваженіи и вѣрѣ людей, невозвратно осуждены, и день ихъ гибели не далекъ. Приближается время, когда въ нашей системѣ общественныхъ приличій долженъ совершиться кризисъ, изъ котораго она выйдетъ очищенная и сравнительно упрощенная“¹⁾... День окончательной гибели формъ общественной религіи еще не пришелъ; онъ настанетъ тогда, когда все человѣчество достигнетъ высшаго уровня своего развитія и ясно сознаетъ свое самостоятельное положеніе въ мірѣ, независимое отъ церковныхъ обязательствъ. Въ этомъ свѣтломъ будущемъ эволюціи позорная смерть постигнетъ и культъ, держащійся до сихъ поръ лишь по недоразумѣнію, ко неразвитости нѣкоторыхъ, отставшихъ отъ общаго умственнаго движенія, лицъ. И гибель обрядоваго ритуала не въ томъ будетъ состоять, „чтобы, вмѣсто нелѣпыхъ обычаевъ (религіозныхъ), ввести разумные, а въ изложеніи той тайной, безотвѣтственной силы, которая налагаетъ на насъ эти обычаи“²⁾, что равно почти полному уничтоженію всей обрядовой, внѣшней стороны вѣры и самаго существа ея... Итакъ, просвѣщенному міру не нужны будутъ скоро ни культъ богослужебный, ни церковная вѣра; историческія формы положительной религіи исчезнутъ, къ общему удовольствію эволюціонистовъ; обряды наши будутъ сданы, за ненадобностью, въ архивъ европейской цивилизаціи. Что же останется тогда у образованнаго человѣка вмѣсто религіи съ культомъ? Останется, отвѣчаютъ эволюціонисты, религія же, только религія чистая, разумная, состоящая въ благоговѣйномъ созерцаніи и наслажденіи саморазвивающимся міровымъ цѣлымъ, часть коего представляетъ изъ себя и самъ человѣкъ. Это—конечный пунктъ эволюціонизма, гдѣ онъ замѣтно сливается съ пантеизмомъ.

¹⁾ Тамъ же: Стр. 406—407.

²⁾ Стр. 409—410.

Въ основѣ пантеизма, какъ и эволюціонизма, лежитъ предположеніе о постепенномъ и безусловномъ движеніи впередъ въ области религіозныхъ обнаруженій. Еще скептикъ Юмъ, исходя изъ того историческаго факта, что первобытное человѣчество все почти было погружено во мракъ идолопоклонства, утверждалъ, будто самую начальную формою религіозныхъ вѣрованій должно быть признано грубѣйшее язычество (политеизмъ). Прогрессъ въ религіозной сферѣ, такимъ образомъ, направляется отъ низшаго къ высшему, отъ несовершеннаго къ совершенному ¹⁾. Затѣмъ Кантъ ²⁾ поддержалъ идеи Юма, доказывая постоянное развитіе религій отъ несовершенства къ совершенству, отъ объективнаго — внѣшняго къ субъективному — внутреннему ³⁾. Эту же теорію объ естественномъ развитіи изложилъ, съ своеобразнымъ колоритомъ, и Шеллингъ въ своей „Философіи міеологіи и откровенія“; ее же и Гегель, нѣмецкій идеалистъ нашего (XIX-го) вѣка, сдѣлалъ краеугольнымъ камнемъ всего своего пантеистическаго міровоззрѣнія, указавъ естественный переходъ эволюціи въ пантеизмъ. По Гегелю, постепенное и непрерывное развитіе въ мірѣ и родѣ человѣческомъ есть саморазвитіе Божества, необходимое для его собственнаго самосознанія или отличенія себя отъ единичнаго въ мірѣ чрезъ это самое совершенствующееся единичное. Говоря иначе: Божество Гегеля есть абсолютный міровой процессъ, совершающійся разумно, проходящій разныя формы въ сво-

¹⁾ Natural history of religion. Sect. V. Сравни. Архим. (впосл. преосвящ.) Хрисановъ. Религіи древн. міра въ ихъ отнош. къ христ. Т. I. СПб. 1873. Стр. 37—38 и д.

²⁾ См., напр., Religion in d. Grenz. d. blos. Vernunft. St. III, Abth. 2, с. VII.

³⁾ Мысль Юма и Канта и ихъ единомышленниковъ о грубости первоначальной религіи и о постепенномъ, постоянномъ ея усовершенствованіи неправильна въ самомъ своемъ основаніи и въ настоящее время уже достаточно опровергнута, на несомнѣнныхъ данныхъ историческихъ свидѣтельствъ и преданій древнихъ народовъ, какъ въ иностранной, такъ и русской литературѣ. См., напр., кромѣ цитованнаго капитальнаго труда преосвящ. Хрисанова, ст. проф. В. Д. Кудрявцева »О единобожіи, какъ первонач. видѣ религіи« и его »Чтенія по философіи религіи« (т. 2, вып. 2. Изд. его сочин. Брат. преп. Сергія. Серг. Пос. 1892 г.).

емъ развитіи и включающій въ себя даже человѣка. Все существующее въ мірѣ входитъ въ этотъ процессъ, и самъ человѣкъ, поскольку онъ часть міроваго цѣлаго, обнимается абсолютнымъ бытіемъ или общимъ процессомъ, т. е. Божествомъ. Отсюда личное самосознаніе каждаго отдѣльнаго человѣка есть сознаніе имъ себя самого въ качествѣ предмета или момента въ развитіи абсолютнаго бытія или въ саморазвитіи Божества; а слѣдовательно, его религіозное сознаніе должно быть яснымъ сознаніемъ своего единенія (доходящаго даже до тождества или сліянія) съ нимъ, съ абсолютомъ.

Значить, формою религіи, по Гегелю, естественно, является та форма, въ которой выражается вообще наше самосознаніе, т. е. форма знанія; низшая форма религіи есть, стало быть, знаніе на низшей своей ступени. Развиваясь прогрессивно, начиная съ низшей формы, религія должна послѣдовательно пройти различныя формы сознанія или знанія: формы воззрѣнія, представленія, разсудочной рефлексіи и разумаго мышленія. Въ заключеніе всѣхъ своихъ формацій религія становится истинною религіею въ чистомъ, спекулятивномъ мышленіи, принимая уже высшую форму человѣческаго сознанія—форму философіи. Теперь и философія и религія существуютъ отдѣльно другъ отъ друга, потому что не уничтожено еще различіе между ними, препятствующее ихъ полному сліянію. Различіе это въ формѣ, въ которую облечено ихъ общее содержаніе (вѣчная истина о Богѣ, раскрывающемся въ мірѣ и человѣкѣ). Между тѣмъ какъ философія, подъ формою отвлеченнаго умозрѣнія, мыслить Божество или абсолютъ какъ всеобщее и вмѣстѣ съ тѣмъ единое во всемъ видимомъ множествѣ, религія, напротивъ, въ сознаніи нашемъ противопоставляетъ абсолюту, безконечному и всеобщему наше конечное, условное, индивидуальное „я“ и устанавливаетъ отношеніе между ними, какъ противоположными сторонами. Въ философскомъ сознаніи этого нѣтъ: въ немъ и божественное и человѣческое взаимно примиряются и созерцаются въ высшемъ единствѣ абсолютнаго духа, какъ два момента въ его міровомъ развитіи. Все различіе здѣсь между религіею и философіею, замѣчаетъ Гегель, только въ формѣ: одна и та же истина въ первой сознается подъ низшею формою знанія—въ формѣ представленія, въ послѣдней подъ самую высокую—въ формѣ понятія. Въ бу-

дущемъ же должно произойти то, что представленіе уступить свое мѣсто понятію, религія—философіи. Назначеніе религіи, какъ посредствующей стадіи въ развитіи человѣческаго самосознанія до степени философскаго мышленія, будетъ выполнено тогда, и она исчезнетъ, уничтоживъ самоё себя. Не будетъ нужды и въ христіанской церкви, и во всемъ ея богослужебномъ культѣ, такъ какъ высшее, актуальное состояніе уничтожаетъ собою низшее, потенціальное, т. е. сокровенный, потенціальныи въ религіи духъ вполнѣ раскрывается и дѣлается активнымъ уже помимо нея—въ государствѣ и философіи.

Но церкви и культъ необходимы для людей — нефилософовъ и сейчасъ. Одни философы возвышаются надъ церковной обрядностью и пользуются привилегіею отрицать ее во имя своего философскаго образованія, какъ всякое философское понятіе возвышается надъ наивнымъ представленіемъ и исключаетъ его собою. Всѣ же люди тогда только будутъ свободны отъ религіознаго культа, когда они *всѣ* достигнутъ высшаго интеллектуальнаго развитія, когда весь человѣческій родъ станетъ философски просвѣщеннымъ. До наступленія такого философскаго періода въ ихъ жизни обрядовая религія должна оказывать имъ громадную услугу, замѣняя въ данномъ случаѣ философію. Чтѣ философія имѣетъ въ своемъ созерцательномъ мышленіи—сознаніе единства конечнаго съ міровымъ цѣлымъ во всеобщемъ процессѣ развитія абсолюта, то религія доставляетъ вѣрующему, религіозному субъекту особымъ практическимъ способомъ—въ богослуженіи, въ культѣ. Въ культѣ, или, точнѣе,—въ благоговѣніи, въ чувствѣ, возбуждаемомъ обрядами церкви, — раздѣленіе, противоположность между конечнымъ и безконечнымъ уничтожается для сознанія благочестиво-настроеннаго человѣка, и онъ чувствуетъ себя въ ближайшемъ общеніи съ Божествомъ. Однако различіе это между нимъ и Божествомъ больше видимое, чѣмъ дѣйствительное, реальное; потому и самой религіозной личности ея религіозность, благоговѣніе представляется чѣмъ-то внѣшнимъ, даннымъ внѣ ея стоящимъ бытіемъ. Слѣдовательно, и въ культѣ не происходитъ полнаго единенія единичнаго „я“ съ абсолютнымъ. Оно возможно, повторяетъ Гегель, исключительно для философа, умѣющаго въ своемъ мышленіи уничтожить конечность своего „я“ и сознать себя

въ Божествѣ или Божество въ себѣ. А философамъ, по нему, какъ мы видѣли, не надо ни церкви, ни богослуженія, ни культа ¹⁾...

Итакъ. въ общемъ очень неприглядная будущность рисуется культу по Гегелевой доктринѣ: она общаетъ ему уничтоженіе его, какъ отживающей формы прогрессирующаго человечества, и всецѣлое забвеніе. То же почти ожидаетъ его и по другимъ пантеистическимъ системамъ. Возьмемъ, напр., близко примыкающаго къ Гегелю пантеиста Фихте. Проведя нѣсколько времени въ колебаніи между атеизмомъ и идеализмомъ, Фихте въ концѣ разныхъ блужданій повторилъ ученіе Гегеля о блаженномъ исчезновеніи нашего „я“ въ жизни Божества и о сущности религіи, какъ сознанія нашего тождества съ абсолютнымъ. По нему, какъ и по Гегелю, историческая религія, съ ея культовыми формами, есть лишь переходная ступень въ развитіи человѣческаго ума и неизбежно погибнетъ вмѣстѣ съ всеобщимъ распространеніемъ философіи ²⁾.

Подобныя же пантеистическія мысли о духовномъ процессѣ въ мірѣ встрѣчаются отчасти у Шеллинга, Шлейермахера, Фризе, Штрауса и проч., изъ новѣйшихъ—особенно у Гартмана. Нашъ знаменитый германскій современникъ Э Гартманъ, въ результатѣ своихъ историко-философскихъ изслѣдованій о степеняхъ развитія религіознаго духа, пришелъ къ убѣжденію, что религіею будущаго (если таковая возможна) надобно считать философскій пантеизмъ, обезличенное божество коего и міръ тождественны. Пантеизмъ этотъ, по мнѣнію Гартмана, можетъ доставлять высокаго религіознаго удовлетвореніе человѣку тѣмъ, что онъ, человѣкъ, всегда будетъ сознать себя въ неразрывномъ общеніи съ своимъ Божествомъ,

¹⁾ G. W. F. Hegel. Vorlesung. üb. die Philos. d. Religion. Werke Hegel's. Berl. 1840. Bd. 11, Th. 1. «Das relig. Verhältniss» u. «D. Cultus», преимущ. стр. 206—252. Bd. 12 (Berl. 1832.). Th. 2, с. 1, с; II, с; III, с; Th. 3, с. III. Сравни. O. Pfleiderer. Die Religion, ihr Wesen u. ihr Geschichte. Leipz. 1869. Bd. 1, Abth. 1, с. I. В. Д. Кудрявцевъ. Сочин. т. 2, в. 1, стр. 245—254. М. Каринскій. Обзоръ послѣдн. періода Герм. философіи. СПб. 1873. Стр. 75—83.

²⁾ O. Pfleiderer. Cit. op. В. 1, Abth. 1, с. I; Кудрявцевъ, В. Д. Соч. т. 2, в. I, стр. 270.

видя въ себѣ самомъ его явленіе и обнаруженіе. Отныпѣ, говоритъ названный философъ, каждый изъ насъ долженъ стремиться къ этому воздержанному состоянію: каждый долженъ освободиться отъ дѣятельнаго участія въ міровомъ процессѣ, погрузиться въ абсолютное міра до самозабвенія, умереть для лично-сознательной жизни и никогда больше не возражаться къ ней. Вотъ въ чемъ картина будущей религіи по міросозерцанію Гартмана, приближающемуся здѣсь сильно къ буддійскому ученію о нирванѣ. Пессимистъ Гартманъ не далъ въ ней никакого мѣста ни культу, ни христіанской церкви,—не далъ потому, что, по его предположенію, все историческое христіанство съ теченіемъ времени само себя уничтожить, разложится на свои составные элементы и, подобно какому-нибудь газу, улетучится изъ сознанія просвѣщенныхъ людей ¹⁾).

Насколько нелѣпъ и безразсуденъ изложенный сейчасъ нами эволюціонный и пантеистическій атеизмъ, это не трудно видѣть и изъ краткихъ замѣчаній. Онъ одностороненъ, такъ какъ совершенно игнорируетъ психологическій анализъ духовной жизни человѣка и забываетъ о существованіи цѣлой области ея—сердца. Это главный недостатокъ эволюционистовъ и пантеистовъ, помимо того, что они въ своихъ теоріяхъ проповѣдуютъ явный, хотя и тонкій атеизмъ, безбожіе, принимавшее различные виды и направленія въ исторіи человѣчества и прикрывавшееся разными привлекательными масками. Гизо дѣлаетъ о нихъ такую замѣтку: „новѣйшая нѣмецкая философія въ своихъ послѣднихъ результатахъ сходится съ гуманизмомъ Пьера Леру, позитивизмомъ Ог. Конта и атеизмомъ Прудона. На мѣсто прежняго культа она хочетъ поставить культъ гуманности и основать этотъ новый культъ безъ Бога и безъ нравственности въ собственномъ смыслѣ. Нѣтъ болѣе богословія, а есть только антропологія, потому что духъ человѣческій есть реализованный духъ божественный. Нѣтъ иного благочестія, кромѣ служенія цѣлямъ человѣчества, нѣтъ иной молитвы, кромѣ созерцанія духа человѣческаго... Да будетъ воля человѣческая—вотъ принципъ новаго

¹⁾ Die Selbstzersetz. d. Christenthums u. die Religion d. Zukunft. Leipz. 3 Aufl., с. 8—9 (s. s. 116—122); сравн. C. F. Heman. E. v. Hartmann's «Religion d. Zukunft». Leipz. 1875. с. 1, III.

закона человеческой дѣятельности“¹⁾. Таково, дѣйствительно, послѣднее слово всякаго пантеизма.

ж) *Атеизмъ и социализмъ; „религія будущаго“ у социаль-демократовъ и экономистовъ XIX-ю вѣка.*—Отъ пантеистическаго и эволюціоннаго, такъ сказать, прикровешнаго атеизма обыкновенно отличаютъ атеизмъ открытый, прямо отвергающій основную религіозную истину—истину бытія Божія. Такой атеизмъ, дерзающій отрицать бытіе Бога, естественно, долженъ отвергнуть всякое значеніе, всякую разумность и всѣхъ тѣхъ религіозныхъ учрежденій, обрядовъ и дѣйствій, кои покоятся на этой истинѣ, какъ на главномъ своемъ основаніи. Неудивительно, поэтому, что тѣ или другіе безбожники на протяженіи всемірной исторіи не разъ объявляли и культъ вообще, и культъ христіанскій въ частности произведеніемъ неразвитаго ума или плодомъ произвольной, даже иногда злонамѣренной выдумки, и обрекали всякое богослуженіе на гибель. И тѣ, которые считали религію, съ ея формами и установленіями, вымысломъ ради своей выгоды со стороны жрецовъ, законодателей, мудрецовъ и т. под. личностей, и тѣ, которые производили ее изъ низшихъ, эгоистическихъ стремленій примитивнаго, дикаго человѣка или изъ случайныхъ причинъ (изъ страха предъ грозными явленіями природы или благодарности и почтенія къ благодѣтельнымъ ея феноменамъ и пр.), и видѣвшіе, наконецъ, въ религіозныхъ обнаруженіяхъ и самой религіи одно лишь самообольщеніе, самообманъ человѣка, боготворившаго себя и поклонявшагося своему идеализованному „я“ (Фейербахъ),²⁾—всѣ они одинаково и согласно другъ съ другомъ признавали безсмысленность, нелѣпость и бесполезность обрядоваго ритуала и ратовали за всеобщее и повсемѣстное уничтоженіе его. Впрочемъ, это вполне понятно съ ихъ точекъ зрѣнія и составляетъ необходимый логическій выводъ изъ ихъ сумасбродныхъ фантазій въ области теологіи.

Въ Западной Европѣ атеизмъ достигъ очень широкаго распространенія въ XVIII в., когда адептами его явились многочисленныя партіи революціонеровъ - анархистовъ. Энци-

¹⁾ Гизо. Размышленія о соврем. состояніи христ. вѣры. См. библ. замѣтку А. В. въ Труд. Киев. Д. Ак. 1867 г., т. 4, стр. 384.

²⁾ Real-Encyclopädie, v. Herzog. Gotha. 1860. Religion.

эпопеическая философія XVIII-го столѣтія была вся проникнута отрицаніемъ религіи и безвѣріемъ; а потому не безъ основаній и считается историками Франціі одною изъ главныхъ причинъ революціи ¹⁾. Чтобы убѣдиться въ справедливости сказаннаго нами, достаточно вспомнить злыя насмѣшки Вольтера надъ обрядами религіи, матеріалистическія воззрѣнія Гельвенія и Гольбаха, безбожіе Д'Аламбера, Де-ла-Метри, Дидро и пр. ²⁾. Философы этой послѣдней эпохи съ какою-то ожесточенною яростью нападали на церковь, на іерархію, на духовныя учрежденія, на культъ и догматы, какъ будто окончательно хотѣли ниспровергнуть всякую богослужебную вѣру и съ корнемъ вырвать изъ жизни все христіанство. Революціонеры даже гордились своимъ анти-религіознымъ направлениемъ, какъ доблестію. Мирабо, напр., менѣе чѣмъ чрезъ годъ послѣ того, какъ началась революція, секретно писалъ королю: „Сравните новое положеніе дѣлъ съ прежнимъ порядкомъ; вотъ откуда можно почерпнуть утѣшеніе и надежду... Развѣ пустяки освободиться отъ парламента, отъ штатовъ, отъ духовной корпораціи (отъ власти церкви), дворянства, привилегированныхъ лицъ?..“ ³⁾ Подобное же торжество героевъ революціи, провозгласившихъ свободу отъ обязательности религіозныхъ установленій, какъ разоблаченнаго, будто бы, вымысла праздныхъ людей, сквозитъ также и въ декретѣ отъ 10 ноября 1793 года ⁴⁾. Революціонеры 1793 г. всенародно опредѣляли уничтожить религію, низвергнуть церковь, искоренить въ народѣ всякое воспоминаніе о христіанствѣ. Ихъ кошунственные дѣйствія, отмѣченныя исторіею, къ этому именно и направлялись. Поборники атеизма и революціи публично оскверняли освященные храмы, Св. Дары, иконы и другіе церковныя предметы и принадлежности и публично же поносили доховенство и богослуженіе. Во время этой первой французской революціи духъ отрицанія былъ настолько силенъ

¹⁾ См. Гизо. Истор. цивилизац. въ Европѣ. СПб. 1860. Гл. XIV.—Токвилъ. Старый порядокъ и революція. М. 1896. Кн. 1, гл. 2—3, и др. изслѣд.

²⁾ Ср. Геттнеръ. Истор. литерат. XVIII в. Франц. лит. Т. 2. СПб. 1897 г.—Д. Писаревъ. Сочин. т. X. СПб. 1869. Ст. «Популяризаторы отрицат. доктринъ».

³⁾ Токвилъ. Стар. порядокъ и революція. Кн. 1, гл. 2, стр. 25.

⁴⁾ Real—Enciclopädie, v. Herzog. Revolution.

и такъ распространился, что даже очень многіе и изъ духовныхъ лицъ папскаго міра измѣняли своей вѣрѣ и присоединялись къ хулителямъ ея ¹⁾).

Усилившееся въ триумфѣ французской революціи, злобезпощаднаго отрицанія религіи и религіозныхъ формъ легко передано было, какъ наслѣдство, и XIX-му вѣку. Въ настоящемъ столѣтіи атеизмъ свилъ себѣ гнѣздо тоже въ социалистическихъ и коммунистическихъ кружкахъ и былъ особенно проченъ во второй половинѣ нашего, именуемаго просвѣщеннымъ, вѣка (послѣ 3-й французской революціи). Пропаганда социально-атеистическихъ идей въ это время велась во Франціи усердно и оживленно. Не мало выходило тогда въ свѣтъ новыхъ книгъ и брошюръ, гдѣ ихъ авторы всячески издѣвались надъ существующею христіанскою церковью, ея духовенствомъ и учрежденіями. Таковы были труды Вильгельма Блооса, Дуэ, І. Ф. Беккера и нѣкот. другихъ. Появлялись даже социалистическія пѣсни съ глумленіемъ надъ священными предметами вѣры и съ проповѣдью всеобщаго безвѣрія. Было основано нѣсколько газетъ и повременныхъ изданій съ цѣлью проповѣди атеизма же. Въ газетахъ этихъ и изданіяхъ социалисты не стѣснялись въ своихъ сужденіяхъ о будущемъ религіи и церкви и открыто выражали свои отрицательные взгляды. Первый параграфъ, напр., Бакунинской программы („Союзъ социальной демократіи“) гласилъ: „Союзъ объявляетъ себя атеистическимъ; онъ желаетъ отмѣны богослуженія, замѣны вѣры наукою и божественной справедливости человѣческою“ ²⁾. Въ „Еженедѣльной газетѣ Фюртера“, дальше, говорилось: „Социализмъ есть дитя атеизма и введеніе въ великій атеистическій періодъ культуры“ ³⁾. А социально-демократическій органъ „Народное государство“ серьезно пытался доказать, что будущее должно принадлежать всецѣло атеизму, ибо только въ немъ найдетъ себѣ спасеніе человѣчество, которое такъ долго

¹⁾ См. ст. «Первая франц. революція и церковь»—въ Пр. Обзор. 1878, Апр.

²⁾ Тесчутъ. Die Internationale, ihr Wesen u. ihre Bestreibung. Leipz. 1872. s. s. 17—29 и др.

³⁾ 1872 г., № 51.

продавало свои права цѣною заблужденія ¹⁾. „Логика всемір-ной исторіи,—замѣчаетъ „Соціальный демократъ“,—строже вашей логики: небо исчезло, народъ теперь имѣетъ право требовать себѣ землю“... ²⁾).

Вотъ итогъ новѣйшаго соціалистическаго атеизма. Какъ видимъ, въ представленіяхъ позднѣйшихъ соціаль-демократовъ атеизмъ рисуется единственно возможной „религіею“ будущаго. Соціальная демократія, по ихъ мнѣнію, есть единая нормальная міровая „религія“ и спасительная „церковь“, имѣющая дѣйствительно „искупить“ людей отъ ихъ золь и страданій. Она дастъ страждущему человѣчеству не мечтательное счастье, —нѣтъ: она даруетъ ему истинное, реальное благополучіе, освободивъ его отъ всѣхъ земныхъ бѣдствій и улучшивъ его благосостояніе путемъ правильной общественной организаціи умственного и физическаго труда. Надобно уничтожить преобладаніе однихъ классовъ надъ другими, надо стереть съ лица земли религію съ ея произвольнымъ дѣленіемъ людей на касты, съ ея общаніями народу воображаемаго, химеричнаго блаженства въ молитвахъ, въ таинствахъ, въ будущей жизни, съ ея одними вздохами о наличномъ злѣ,—и тогда будетъ настоящее искупленіе людей отъ ихъ бѣдствій и страданій. Его и дастъ соціальная демократія. Поэтому, долгъ каждаго образованнаго человѣка, по ученію соціалистовъ, стремиться къ широкому распространенію этой „искупительной религіи“ и постепенно отставать отъ созданныхъ самими людьми боговъ и религій.

Такое же самообольщеніе составляетъ сущность проповѣди и современныхъ намъ соціаль-экономистовъ, достойныхъ учениковъ Сень-Симона и Карла Маркса. Карлъ Марксъ, мечтавшій о немедленномъ и насильственномъ преобразованіи общества, желалъ сначала тоже разрушить повсюду „троны и алтари“ и потомъ уже начать организацію новаго общества, основаннаго на началахъ, совершенно противоположныхъ настоящимъ. Въ послѣднее время своей жизни онъ стоялъ во главѣ интернаціонала—крайней соціалистической партіи, главнымъ

¹⁾ 1872 г., ЖЖ 102—103.

²⁾ 1865 г., отъ 12 марта (привед. въ брош. I. Губера: «Die Religiöse Frage»; рус. перев. см. въ Прав. Обзор. 1877 г., окт.).

девизомъ которой служить и до сихъ поръ всеобщее разрушеніе и преобразованіе общества на принципахъ труда,—и привилѣ къ нему свои отрицательныя воззрѣнія ¹⁾. По убѣжденію же С.-Симона, вся прежняя жизнь человѣчества представляетъ несовершенную попытку „искупленія“ или освобожденія людей отъ зла. Но искомаго искупленія не могла дать людямъ ни одна религія, ни даже христіанская. Цѣль эта будетъ достигнута, по нему, только въ социализмѣ, и только чрезъ социалистическую реформу, имѣющую улучшить бытъ бѣднаго класса рабочихъ, человѣчество на самомъ дѣлѣ освободится отъ бѣдствій и страданій. За такую нелѣпую идею С.-Симонъ прослылъ среди своихъ послѣдователей „посланныкомъ новой религіи, обновляющей міръ“.

Сенъ-симонисты твердо держались, а нѣкоторые даже донинѣ держатся ученія своего учителя. Въ публичныхъ чтеніяхъ первыхъ симонистовъ (В. Анфантенъ, О. Родригъ, Базаръ, Бюше, Лоранъ и др.), изданныхъ отдѣльной книгою подъ заглавіемъ: „Ученіе С.-Симона“, говорится также, что историческое христіанство не есть высшая, совершеннѣйшая форма религіи, что его главный недостатокъ въ санкціонированіи имъ неравенствъ людей и въ противоположности между духомъ и тѣломъ. Въ истинномъ христіанствѣ, по ихъ представленіямъ, неравенство и противоположность эти будутъ устранены. Оно еще впереди, но скоро наступитъ и несомнѣнно приведетъ людей къ золотому вѣку. Отсюда основное стремленіе с.-симонистовъ достигнуть общечеловѣческаго благополучія посредствомъ уничтоженія капитализма, христіанской церкви съ ея культомъ, какъ учрежденія, будто бы организованнаго исключительно въ интересахъ капиталистовъ и въ ущербъ пролетаріату, успокоиваемому единственно фантастическими наградами въ будущей жизни, на „небеса“,—и пропорціональнымъ соотношеніемъ между трудомъ и наслажденіемъ житейскими благами ²⁾. Къ нимъ примыкаютъ и коммунисты нашихъ дней и недавняго прошлаго—поклонники идей Т. Мора, Т. Кампанеллы, Ш. Фурье, Р. Оуэна, Э. Кабе,

¹⁾ Сюдръ. Ист. коммунизма. СПб. 1870. Стр. 424—425.

²⁾ Ист. социальн. системъ. Д. Щегловъ. Т. 1. СПб. 1870. Гл. IV, стр. 335 и др., въ прилож. стр. 347—349; гл. V, стр. 386, 397 и др.

Луи-Блана и др ¹⁾). Анти-религіозное заблужденіе ихъ,—всѣхъ социалистовъ, экономистовъ, коммунистовъ и имъ подобныхъ,—очевидно. Такъ отзываться и думать о церкви и ея установленіяхъ, по справедливому замѣчанію Этвеша, можетъ лишь невѣжество, да злобное памфленіе ²⁾).

V.

з) *Враждебное отношеніе къ культу въ принципиальномъ ученіи г-р. Л. Толстого и толстовцевъ, штундистовъ, баптистовъ, пашковцевъ, духоборцевъ, молоканъ, немоляковъ, хлыстовъ, скопцовъ и др. русскихъ сектантовъ—раціоналистовъ и мистиковъ.*—Переносясь мысленно изъ предѣловъ западной Европы на континентъ нашего отечества, прежде всего встрѣчаемъ здѣсь родственное отчасти только что упомянутымъ социально-экономическимъ теоріямъ и близко соприкасающееся съ доктринами философовъ-моралистовъ религіозно-философъ-

¹⁾ Одни изъ названныхъ социалистовъ совсѣмъ игнорировали религіозный культъ, какъ вещь ненужную для людей (Луи-Бланъ, Фурье); другіе отрицали его во имя религіи чистаго раціонализма, хотя и оставляли ради приличія и для желающихъ (Т. Моръ, Кампанелла); а иные вмѣстѣ съ обычнымъ отрицаніемъ религіи и культа старались особенно подчеркнуть ихъ безполезность для народа (Ж. Кабе). Для иллюстраціи этой послѣдней мысли любопытно припомнить здѣсь разговоръ (въ духѣ Кабе) о религіи въ Икаріи, помѣщенный въ журналѣ Эжена. По просьбѣ Вильяма Вальморъ объясняетъ ему религіозную систему Икаріи. «Ваша религія не есть религія», сказалъ между прочимъ Вильямъ Вальмору, — «вы совсѣмъ не имѣете религіи». «Что разумѣешь ты подъ именемъ религіи?» — возразилъ ему Вальморъ. «Чтобы имѣть религію, нужно ли вѣрить въ Бога съ человѣческою фигурою, съ привычками и страстями человѣка?... Если бы ты не прервалъ меня, то ты увидѣлъ бы, что этотъ вопросъ рѣшенъ соборомъ, потому что соборъ спросилъ: *полезна ли для икарійцевъ какая-нибудь систематическая религія, имѣющая особый культъ?*» — и онъ единогласно отвѣтилъ: *нѣтъ*. Что скажешь на это? Соборъ, составленный изъ священниковъ, наставниковъ, лучшей части народа и можно сказать изъ всего народа, сказалъ: *нѣтъ*... «И соборъ поступилъ основательно», замѣчаетъ съ своей стороны Эженъ (Д. Щегловъ. Ист. социальн. сист. Т. 2. СПб. 1889. Стр. 433—434, въ прилож.).

²⁾ В. Щегловъ. Характер. современ. строя зап.—европ. государствъ. Каз. 1883. Стр. 304—305.

ское міровоззрѣніе графа *Л. Н. Толстого*, весьма распростра-
ненное въ Россіи. „Христіанство“ *Л. Толстого* противно
подлинному ученію Христа и враждебно православію. Отрица-
тельное отношеніе его къ существующей православной церкви,
ея іерархіи и культу есть результатъ неправильнаго взгляда
графа на религію вообще и въ частности на истинное
христіанство. Религію *Л. Толстой* полагаетъ въ совокупности
нѣсколькихъ моральныхъ предписаній съ прибавленіемъ, въ
качествѣ объясненія къ нимъ, метафизическихъ представленій
о Божествѣ и человѣкѣ ¹⁾. Конечная цѣль религіи, по нему,
состоитъ въ томъ, чтобы указать людямъ вѣрные пути къ
достиженію ими земного благополучія, общаго матеріальнаго
благосостоянія или счастья, истиннаго блага жизни, и со-
дѣйствовать имъ въ достиженіи этого ²⁾. Все, что не способ-
ствуетъ указанной цѣли, должно быть устранено изъ религіоз-
наго ученія, т. е. ученія объ образѣ жизни, о средствахъ или
правилахъ избавить людей отъ страданій и бѣдствій и сдѣлать
ихъ счастливыми. А такъ какъ понятіе о Живомъ и Личномъ
Богѣ, промышляющемъ всегда о мірѣ, и о вѣчной, безсмерт-
ной жизни личности человѣческой не мирится съ устроеніемъ
людьми исключительно лишь счастья и благосостоянія себѣ и
другимъ въ предѣлахъ земного существованія, то гр. Толстой
нашелъ и его излишнимъ для религіи и устранилъ изъ своей
доктрины ³⁾. Такимъ образомъ отъ религіи у него осталась
единственно вѣра въ смыслъ жизни ⁴⁾. Съ этой же ограничен-
ной точки зрѣнія онъ смотритъ и на христіанскую религію,
низводя и ее на степень служебнаго орудія утилитарно социаль-
нымъ интересамъ человѣчества ⁵⁾. „Ученіе Христа,—пишетъ
Л. Толстой,—какъ и всякое религіозное ученіе, заключаетъ
въ себѣ двѣ стороны: 1) ученіе о жизни людей,—о томъ, какъ
надо жить каждому отдѣльно и всѣмъ вмѣстѣ,—этическое и
2) объясненіе, почему людямъ надо жить именно такъ, а не

¹⁾ *Л. Н. Толстой*. Въ чемъ моя вѣра? Жен. 1891. Стр. 203.

²⁾ *Л. Н. Толстой*. Исповѣдь. Жен. 1888. Стр. 71 и др.

³⁾ *Испов* Стр. 75; сравн. Въ чемъ моя вѣра? Стр. 213.

⁴⁾ *Церковь и госуд.* 1885 (житогра.). Стр. I. Сн. Въ чемъ моя вѣра? Стр.
106—107; 146—148; *Царство Бож. внутри васъ*. Берл. 1894. Ч. I, стр. 125.

⁵⁾ Въ чемъ моя вѣра? Стр. 93—98, 114—117.

иначе,—метафизическое учение. Одно есть слѣдствіе и вмѣстѣ причина другого. Человѣкъ долженъ жить такъ потому, что таково его назначеніе, или назначеніе человѣка таково, и потому онъ долженъ жить такъ. Эти двѣ стороны всякаго ученія находятся во всѣхъ религіяхъ міра. Такова религія Браминовъ, Конфуція, Будды, Моисея; такова же и религія Христа. Она учитъ жизни, какъ жить, и даетъ объясненіе, почему именно надо такъ жить“ ¹⁾. Но, сожалѣетъ нашъ философъ-богословъ, христіанство не удержалось на высотѣ первоначальнаго Христова ученія. Явились люди, которые стали разяснять метафизическую сторону истиннаго христіанства такъ, что этическія требованія, будто бы, дѣлались необязательными и замѣнялись постепенно внѣшнимъ богопочтеніемъ—обрядами. Явленіе это, правда, обще всѣмъ религіямъ, по мнѣнію графа; однако нигдѣ не выражалось оно съ такою рѣзкостью, какъ въ христіанствѣ. Въ христіанствѣ же оно выразилось особенно рѣзко „потому, что ученіе Христа есть самое высшее ученіе; а самое высшее оно потому, что метафизика и этика ученія Христа до такой степени неразрывно связаны и опредѣляются одна другою, что отдѣлить одну отъ другой нельзя, не лишивъ все ученіе его смысла, и еще потому, что Христово ученіе есть уже само по себѣ протестантизмъ, т. е. отрицаніе не только обрядныхъ постановленій іудаизма, но и всякаго внѣшняго богопочтенія“ ²⁾. Вслѣдствіе этой причины въ христіанствѣ разрывъ между этикою (моралью) и метафизикою долженъ совершенно извратить истинное ученіе и лишить его всякаго смысла. Такъ оно и было, по мнѣнію Толстого. Разрывъ между ученіемъ о жизни и объясненіемъ жизни, по Толстому, начался съ проповѣди Ап. Павла, якобы не знавшаго Евангельскаго—Христова ученія о нравственности, и окончательно совершился при византійскомъ императорѣ Константинѣ, когда, будто бы, представители христіанской вѣры нашли возможнымъ облечь въ христіанскія одежды весь языческій строй, безъ измѣненія, и назвать его православнымъ, богоугоднымъ ³⁾.

¹⁾ Тамъ же. Стр. 192.

²⁾ Тамъ же. Стр. 105.

³⁾ Въ чемъ моя вѣра? Стр. 105; см. Церковь и госуд. Стр. 7—9.

Со времени царя Константина центр тяжести христіанства переносится на метафизическую его сторону. Послѣдняя, все больше и больше уклоняясь отъ истиннаго своего смысла, получаетъ мало-по-малу, въ связи съ культовою обрядностью, первенствующее, главное значеніе въ христіанствѣ и вытѣсняетъ собою этику. Христіанство, говорятъ Л. Толстой, наконецъ, доходитъ до настоящаго своего положенія: оно объясняетъ недоступныя уму человѣческому тайны небесныя, даетъ сложнѣйшіе обряды богослужебные и не имѣетъ никакого религіознаго ученія о жизни земной ¹⁾).

Съ этого пункта гр. Толстой переходитъ уже въ грубый, рѣзкій тонъ въ отношеніи къ православной церкви и безъ стѣсненія взводитъ на нее тяжкія обвиненія и клеветы. Такъ, по его мнѣнію, всѣ религіи, кромѣ церковно-христіанской, требуютъ отъ исповѣдующихъ ихъ, помимо обрядовъ, исполненія еще заповѣдей,—хорошихъ поступковъ и воздержанія отъ дурныхъ. Въ іудействѣ, мухаммеданствѣ и другихъ религіяхъ видное мѣсто занимаютъ моральныя правила, и только въ псевдо-христіанствѣ ихъ нѣтъ. Въ немъ нѣтъ ничего,—говоритъ нашъ лжеучитель,—что бы обязательно долженъ былъ дѣлать христіанинъ и отъ чего онъ долженъ бы былъ обязательно воздерживаться, если не считать постовъ и молитвъ, самую церковь признаваемыхъ необязательными. Все, что нужно для псевдо-христіанства,—это таинства. Но и таинство не дѣлаетъ самъ вѣрующій, а надъ нимъ его производятъ другіе. Псевдо-христіанинъ ничего не обязанъ дѣлать и ни отъ чего не обязанъ воздерживаться для того, чтобы спастись; надъ нимъ церковью совершается все, что для него нужно: его и окрестятъ, и помажутъ, и причастятъ, и осякобуютъ, и исповѣдаютъ—даже глухою исповѣдью, и помолятся за него,—и онъ спасенъ“... ²⁾ Словомъ, по увѣренію Толстого, церковь со времени Константина Великаго не требовала никакихъ нравственныхъ дѣйствій отъ своихъ членовъ. Освятивъ языческій образъ жизни и поведеніе мнимыхъ христіанъ, она приписала спасительную силу своимъ обрядамъ и съ ними омертвѣла навсегда. Теперь ужъ нѣтъ въ ней и объясненія

¹⁾ Въ чемъ моя вѣра? Стр. 105—106.

²⁾ Тамъ же. Стр. 106.

смысла жизни, нѣтъ и слѣда Христова ученія; остались лишь мертвыя слова да иконы, храмы да парча ¹⁾),—одинъ внѣшній культъ идолопоклонства съ его „дикими, нелѣпыми суевѣріями“ ²⁾).

Входя въ ближайшій анализъ православнаго благочестія, Л. Толстой слишкомъ сгущаетъ тѣни для мрачной обрисовки его. Сужденія графа о русскомъ иконопочитаніи, о свящ. предметахъ и таинствахъ очень рѣзки, богохульны и явно противорѣчатъ дѣйствительности. По его представленію, все наше благочестіе заключается въ языческомъ почитаніи святыхъ мощей, иконъ, въ приношеніи имъ разныхъ жертвъ, какъ-то: масла, свѣчей, ладана и пр., и въ ожиданіи отъ нихъ исполненія желаній ³⁾),—въ хожденіи въ храмъ, въ поклонахъ предъ разрисованными досками, въ подаваніи записочекъ на проскомидію и въ поминовеніи усопшихъ, въ пѣніи молебновъ и панихидъ, въ цѣлованіи рукъ у священниковъ и архіереевъ и т. под. ⁴⁾). Въ этомъ вся вѣра наша, увѣряетъ Толстой, и вотъ эта-то вѣра, а не иная, называется даже православной, т. е. настоящей вѣрою, которая, подъ видомъ христіанской, всѣми силами въ продолженіи многихъ вѣковъ и съ особеннымъ напряженіемъ внушается народу русскимъ духовенствомъ ⁵⁾). Само же духовенство, проповѣдуя извращеніе вѣры и распространяя среди темныхъ людей суевѣрія и идолопоклонство, давно уже, будто бы, не вѣритъ въ истинность проповѣдуемаго имъ ученія ⁶⁾). А проповѣдуетъ оно сознательный обманъ потому, что ему выгодно это дѣлать,—объясняетъ цитуемый лжеучитель ⁷⁾). Церковные іерархи, по нему, выдумали, вопреки ученію Христа, и обряды, приписавъ имъ чудодѣйственную силу, и самую церковь,—понятіе, въ коемъ

¹⁾ Въ чемъ моя вѣра? Стр. 196, 8—9; Сравни. Кратк. излож. Евангелія. Жен. 1890. Стр. 16, 19—20.

²⁾ Царство Бож. вн. вась. Берд. 1894. Ч. I. Стр. 107, 112. Сн. Въ чемъ моя вѣра? Стр. 41.

³⁾ Царство Бож. вн. вась. Ч. I. Стр. 102—103; Сравни. Иисовѣдъ. Стр. 81—84, 86—87.

⁴⁾ Царство Бож. вн. вась. Ч. I. Стр. 103—121.

⁵⁾ Тамъ же. Ч. I, Стр. 106.

⁶⁾ Тамъ же. Ч. II. Стр. 93, 88—92.

⁷⁾ Тамъ же. Ч. I. Стр. 118.

коренится—де весь обманъ православія,—выдумали для того, чтобы обезпечить себя и составить себѣ положеніе: одному нужны лепешки и лица, другому—дворецъ и шелковая ряса ¹⁾).

Такое псевдо-христіанство не имѣетъ для себя прочныхъ основъ, по мнѣнію Л. Толстого, и не можетъ уже больше существовать. Въ настоящее время ничто ужъ не содѣйствуетъ церкви и все отвернулось отъ нея. Наука стала враждебна къ ней; искусство, прежде служившее одной церкви, теперь тоже ушло изъ нея. Мало того: вся жизнь эмансипировалась отъ церкви и даритъ ее лишь презрѣніемъ, пока церковь не вмѣшивается въ дѣла жизни, да ненавистью, какъ только церковь пытается напомнить ей свои прежнія права. „Если же еще существуетъ та форма, которую мы называемъ церковью, —разсуждаетъ нашъ философъ-писатель,—то только потому, что люди боятся разбить сосудъ, въ которомъ было когда-то драгоценное содержимое; лишь этимъ и можно объяснить существованіе въ нашъ вѣкъ католичества, православія и разныхъ протестантскихъ церквей“ ²⁾). Всѣ онѣ, названныя церкви, по мысли гр. Толстого, похожи на караульщиковъ, заботливо охраняющихъ плѣнника, тогда какъ плѣнникъ давно уже ушелъ изъ плѣна и ходитъ среди нихъ, даже воюетъ съ ними ³⁾). Караульщики эти находятся въ самообольщеніи и продолжаютъ стеречь того, кто уже свободенъ; когда они со-звѣютъ, что стеречь имъ больше некого, они и не будутъ караульщиками. Подобная же участь предстоитъ и православной церкви (равно и католичеству (папизму) и протестантству): какъ только она сознаетъ, что ея миссія кончена, что она, со своимъ обрядовымъ культомъ, никому не нужна, даже излишня истиннымъ послѣдователямъ Христа,—она неизбежно сама собою уничтожится, погибнетъ, исчезнетъ на вѣки. Въ сознаніи людей церковь—уже отжившій, омертвѣвшій органъ, и его надо поскорѣе спрятать куда-нибудь подальше, какъ зарываютъ въ землю, напр., пуповину и дѣтское мѣсто, слѣлавшіяся ненужными кусками мяса ⁴⁾). Значить, конецъ

¹⁾ Церк. и государ. Стр. 6—8.

²⁾ Въ чемъ моя вѣра? Стр. 197.

³⁾ Тамъ же. Стр. 197—198.

⁴⁾ Тамъ же. Стр. 207.

псевдо-православнаго христіанства близько и неизбежно, поученію Толстого, и никакія человѣческія усилія не могутъ уже больше поддержать, спасти его.

Лжеученіе гр. Л. Толстого, какъ ни богохульно оно, тѣмъ не менѣе приобрѣло себѣ массу поклонниковъ. Особенно ихъ много стало за послѣднее время въ нашихъ южныхъ губерніяхъ. Въ 80-хъ годахъ истекающаго столѣтія въ одной изъ нихъ (въ Харьковской) появился ревнитель толстовской вѣры—кн. Д. Хилковъ, съ двоюроднымъ своимъ дядей—дворяниномъ Н. Джунковскимъ, поставившій себѣ задачею пропагандировать ученіе Толстого среди простыхъ крестьянъ. Міровоззрѣніе Хилкова, какъ и Джунковского, есть повтореніе міровоззрѣнія самого Толстого, съ едва замѣтными отъ него уклоненіями. Какъ и гр. Толстой, кн. Хилковъ училъ о служеніи Богу только духомъ—моральною дѣятельностью и отрицалъ обрядовое богопочтеніе; отвергалъ необходимость для спасенія человѣка благодати Божіей и таинствъ, всей церкви и ея установленій—постовъ, подвиговъ, праздниковъ, отрицалъ всякую внѣшнюю молитву, почитаніе св. иконъ, мощей и Животворящаго Креста; смѣялся надъ православнымъ духовенствомъ, какъ надъ фарисеями, возсѣвшими на Моисеево сѣдалище, и надъ всею религіозною жизнью русскихъ христіанъ ¹⁾. Таково же отрицательное отношеніе къ православной церкви и у другихъ агентовъ Толстого: И. Мухи, дерзко глумившагося надъ храмами Божіими и таинствомъ причащенія, бр. Дулченковыхъ, И. Клобскаго, Киселевича, Ге и многихъ иныхъ ²⁾. Да и всѣ другіе, не Харьковскіе только, толстовцы теперь такъ же рѣзко и кощунственно порицаютъ и отрицаютъ все православное, какъ и ихъ первоучители. Они, напр., публично сжигаютъ христіанскія иконы, зло и оскорбительно для чувства вѣрующихъ надсмѣхаются надъ изображеніями Божіей Матери, надъ Св. Угодниками, надъ таинствами и церковными службами; для себя же считаютъ ненужными и лишними и всякія религіозныя собранія, и

¹⁾ См. Журн. Засѣд. Миссіон. Сов. по сект. дѣл. Харьков. епарх., б. 2—5 сент. 1896 г.—Лист. для Харьк. Епарх. № 22—въ В. и Раз. 1896 г., нояб. Кн. 2. Стр. 597—599.

²⁾ Тамъ же. Стр. 597, 601, 606—609.

молитвенныя пѣснопѣнія и богослужебныя дѣйствія, довольствуясь лишь социалистическими ожиданіями лучшаго будущаго ¹⁾).

Къ толстовцамъ съ подобнымъ направленіемъ въ настоящее время легко примкнули ихъ сосѣди по мѣсту жительства (въ южныхъ губерніяхъ)—*штундисты*,—сектанты, враждебно же настроенные къ культовой сторонѣ религіи; даже обнаружили попытку слиться съ ними въ одну антирелигіозную общину. Обстоятельства благоприятствуютъ этому: толстовцы идутъ на встрѣчу штундистамъ, а самъ Левъ Толстой, будто бы, написалъ для нихъ „Катихизисъ“ въ примиряющемъ духѣ. Ученіе штундистовъ зиждется главнымъ образомъ на понятіи о религіи, какъ чисто духовномъ поклоненіи Богу. Вслѣдствіе такого пониманія ими религіи вся обрядовая внѣшность православной церкви становится бесполезною, почти вредною въ дѣлѣ спасенія людей. Штундизмъ и проповѣдуетъ, дѣйствительно, что христіанскимъ культомъ искажается духъ откровенной религіи и нарушается заповѣдь Христа о поклоненіи Отцу только духомъ и истинною. Слѣдовательно, для правовѣрныхъ не нужно ни церкви съ ея таинствами, ибо таинства одна лишь выдумка корыстолюбиваго духовенства, ни храмового богослуженія вообще, такъ какъ каждый можетъ совершать истинное служеніе Богу въ своемъ храмѣ, т. е. въ сердцѣ—храмѣ Св. Духа, ни иконъ, потому что онѣ богопротивные идолы, ни какихъ-либо обрядовъ или праздниковъ и постовъ ²⁾). „Какъ я вамъ говорилъ,—увѣщевалъ слушателей одинъ изъ Киевскихъ пропагандистовъ штунды,—такъ и вѣруйте: всѣ эти такъ называемыя таинства и обряды церковные—чистый обманъ; не принимайте ихъ и не исполняйте: всемогущій Богъ не нуждается ни въ какой помощи, ни въ какихъ жертвахъ со стороны слабаго человѣка“ ³⁾).

Такая проповѣдь штундистскихъ руководителей, съ отрицательнымъ отношеніемъ къ христіанской церкви, въ полномѣ привилась къ юной отрасли штундизма—къ младоштундистамъ.

¹⁾ Тамъ же. Стр. 602, 603—613.

²⁾ Тамъ же. Стр. 578—590; Сравни. «Обличен. заблужд. штунд.» М. Тропцкаго. Кіевъ. 1891. Гл. 4 и 5. Стр. 139—214.

³⁾ Вѣстн. Евр. 1881 Кн. VII, т. IV. Ст. «Рус. раціоналисты». Стр. 304—305.

Отвергнувъ весь ієрархическій строй православной церкви, всю обрядовую и сакраментальную сторону религіи, младоштундисты не соглашаются принимать крещеніе и причащеніе даже въ смыслъ простыхъ обрядовыхъ, символическихъ дѣйствій, безъ всякаго таинственнаго значенія (какъ поступила другая вѣтвь штундизма—староштундисты). По ихъ вѣрованію, „достаточно одного духовнаго крещенія, чтобы войти въ царство небесное, и каждый вступающій въ штунду уже крестится по духу“. Крещеніе водою излишне, ибо оно можетъ омыть только тѣло, а не душу, не волю, не умъ, не сердце¹⁾. Оно совершено однажды навсегда Іоанномъ Крестителемъ, а послѣ Крестителя должно замѣниться уже духовнымъ—вѣрою въ смерть и воскресеніе Христа, „водою живою“. Причащеніе должно быть тоже чисто духовнымъ и состоять въ близкомъ единеніи („сообщеніи“) со всею церковью, которая есть тѣло Христово. Что же касается прочей видимой и богослужебной стороны вѣры, то мѣсто ея можетъ вполне занимать слово Божіе (чтеніе и слушаніе его), сильнѣйшее всего наружнаго²⁾.

Не трудно видѣть и изъ сказаннаго нами о штундизмѣ, что положительнаго въ немъ мало: въ немъ больше выступаетъ на видъ отрицательный элементъ въ отношеніи къ православной церкви—то умѣренный, то рѣзкій и грубый. Въ наши дни къ штундизму близко подошелъ и даже, можно сказать, вошелъ въ него, какъ часть въ цѣлое, родственныи ему по духу, по общимъ началамъ и оппозиція къ господствующей церкви—*баптизмъ*. Существеннаго, вѣроисповѣднаго различія между ними почти нѣтъ никакого (за исключеніемъ перекрещиванія у баптистовъ вновь присоединяющихся изъ христіанъ къ ихъ сектѣ и запрещенія крестить младенцевъ). Нельзя не отмѣтить только болѣе ожесточенной сравнительно съ штундистами, болѣе злобной вражды баптистовъ къ православію. Кошачество и богохульство ихъ въ ихъ отношеніяхъ къ православной святынѣ достаточно засвидѣтельствовано официальными актами. Баптисты не ограничиваются простымъ отрицаніемъ церковной обрядности, иконъ, таинствъ, а стремятся

¹⁾ Сравни. В. Маврицкій. Ст. «Штундисты»,—Пр. Обзор., 1881 г., февр.

²⁾ «Вѣроучен. малор. штундистовъ»,—Ушинскаго. Кіевъ. 1886. «Исповѣд. Чаплинск. секты». Бес. 15—16 и стр. 265—266.

поиздѣваться, надругаться надъ всѣмъ этимъ публично, предъ глазами самихъ христіанъ. Они не довольствуются заявленіями, что весь культъ христіанской церкви нелѣпъ и имъ противенъ и ненуженъ, что иконы—идолы, раскрашенныя доски, что молитвы къ Святимъ—обманъ духовенства; имъ мало этого: баптисты стараются бросать иконы и другіе священные предметы въ нечистыя мѣста, рубить ихъ въ щепки, топить въ рѣкѣ съ приговорами: „ты (угодникъ такой-то) спасалъ другихъ, говорятъ; такъ спаси же теперь самъ себя“¹⁾),—и устраивать всяческія въ такомъ же духѣ окорбительныя для православнаго ученія продѣлки. Изъ угодниковъ Божіихъ еретики особенно не расположены къ Св. Николаю Чудотворцу: онъ то, будто бы, и ввелъ православную вѣру... Къ духовенству нашему относятся съ презрѣніемъ и ненавистью, называя его корыстолюбивымъ, лицемернымъ, ради денегъ проповѣдующимъ идолопоклонство и служащимъ антихристу²⁾). И много иныхъ подобнаго рода понятій циркулируетъ въ ихъ средѣ и усердно распространяется между православными христіанами съ цѣлью подорвать въ послѣднихъ уваженіе къ пастырямъ и привязанность къ церковной вѣрѣ.

Гораздо болѣе развитою, по сравненію съ штундизмомъ и баптизмомъ, представляется близкая къ нимъ секта—*пашковщина*, пользующаяся довольно широкою популярностію среди образованныхъ классовъ нашего общества. Пашковцы открыто признаютъ свое родство съ штундистами, называютъ ихъ братьями и стараются пропагандировать свое ученіе рукою—руку съ штундистами и баптистами, предоставляя имъ вести это дѣло среди простого народа, за собой же оставивъ высшую, интеллигентную сферу. Въ пашковщинѣ нагляднѣе, чѣмъ въ другихъ нашихъ сектахъ, обнаружился и протестантскій принципъ объ оправданіи человека одною вѣрою во Христа, безъ посредства церкви, таинствъ и иныхъ учрежде-

¹⁾ См. Дѣло Екатеринослав. консистор. о Кичкасскихъ баптистахъ и «о Волосскихъ сектантахъ»; сравн. Екатериносл. Епарх. Вѣд. 1888. № 9, ст. «Распространители баптизма предъ Ек. Окр. Суд.» и «Протоколъ Миссіонер. Комитетовъ».

²⁾ Сравн. Н. Кутеповъ. Кратк. ист. рус. рачіон. и мистич. ересей. М. 1891. Стр. 62—67.

ній. „О, грѣшникъ!—читаемъ мы въ одной пашковской брошюрѣ,—не полагайся на твои заслуги, на твое доброе сердце, на твои добродѣтели, на твою благотворительность... Ни воспріятіе св. таинствъ, ни соблюденіе наружныхъ обрядовъ, ни символъ вѣры, ни даже сама церковь не можетъ спасти тебя... Иные полагаются еще на своего духовника, разрѣшающаго имъ ихъ грѣхи въ таинствѣ покаянія. О, заблужденіе изъ заблужденій! Духовникъ твой такой же грѣшный человѣкъ, какъ и ты. Онъ не можетъ спасти собственной грѣховной души, какъ же ты хочешь ожидать отъ него, чтобы онъ спасъ твою душу? Другіе обращаются съ мольбой объ ихъ спасеніи къ ангеламъ, къ св. угодникамъ Божиимъ, къ мученикамъ, но и это вотще... Въ самомъ свящ. писаніи сказано: „единъ посредникъ между Богомъ и человѣками—человѣкъ Христосъ Иисусъ“. Такъ не ищи же другого ходатая, другого посредника“¹⁾. Господь Иисусъ Христосъ сказалъ,—пишется въ другой брошюрѣ пашковцевъ:—„Я есмь дверь; кто войдетъ Мною, тотъ спасется“. „Ясно, что тутъ представляется дверью Самъ Христосъ, а не совершеніе таинства или обряда. Я не спрашиваю тебя, дорогой читатель, былъ ли ты крещенъ, пріобщался ли Св. таинъ, принадлежишь ли ты къ православной или другой какой-либо церкви; но я спрашиваю, вошелъ ли ты чрезъ Христа (т. е. чрезъ вѣру въ Него) во дворъ овчій. Если ты не вошелъ этою дверью, то ты не принадлежишь къ стаду Христову. Остерегайся и не полагайся на одно исповѣданіе вѣры или на принадлежность къ какой-либо церкви... Итакъ, кто бы ты ни былъ, къ какому вѣроисповѣданію ни принадлежалъ, каковы бы ни были прежняя жизнь и грѣхи твои, если ты войдешь этою дверью, если искренно обратишься ко Христу, то будешь спасенъ“²⁾. Мысль о томъ, что спасеніе человѣка совершается по одной вѣрѣ въ Искупителя, безъ посредства церкви, безъ участія въ таинствахъ,—излюбленная мысль пашковцевъ и очень часто повторяется ими въ разныхъ брошюрахъ и статьяхъ. Въ „Бесѣдѣ

¹⁾ Брош. «Прійди ко І. Христу». Стр. 38—39. (Содержаніе пашковскихъ брошюръ и подробное изслѣдованіе объ историческомъ развитіи самой секты. м. чит. въ соч. Г. Терлецкаго: «Секта пашковцевъ». СПб. 1891).

²⁾ Брош. «Путь ко спасенію», стр. 4—5; см. стр. 3.

двухъ друзей о возрожденіи“, напр., говорится: „ниспосланіе благодати получается не чрезъ церковь и таинства, а по молитвѣ каждаго человѣка“ ¹⁾, а въ брошюрѣ „Прійди ко Іисусу Христу“ добавляется къ этому: „ни воспріятіе таинствъ, ни соблюденіе обрядовъ—ничто не можетъ спасти тебя“ ²⁾.

Исходя изъ указанной тенденціи о ненужности для оправданія человѣка церкви, благодатныхъ средствъ и добрыхъ дѣлъ, пашковцы должны были рѣшительно и настойчиво отрицать всю внѣшнюю, культовую сторону въ христіанствѣ. И они отвергли весь православный—общественное богослуженіе, молитву, обряды, посты. Въ ихъ брошюрахъ нерѣдко встрѣчаются замѣчанія вродѣ слѣдующихъ: „ни посты, ни молитва, ни десятина не могутъ служить умиловленіемъ“ ³⁾,—или: „церковное богослуженіе можетъ быть безъ ущерба замѣнено бесѣдою о словѣ Божіемъ въ частныхъ домахъ“ ⁴⁾, или еще: „не жди хожденія твоего въ церковь для принесенія твоей молитвы; молиться можешь ты вездѣ“ ⁵⁾. Пашковъ не совѣтуетъ своимъ послѣдователямъ даже посѣщать православные храмы, держать у себя иконы, зажигать предъ ними лампадки и творить крестное знаменіе, тѣмъ болѣе слушать богослуженіе и исполнять обряды: „да не скажутъ вамъ,—пояснялъ онъ,—будто можно достигнуть спасенія, присутствуя въ извѣстныхъ мѣстахъ при богослуженіи или соблюдая различныя формы и обряды“ ⁶⁾. Ненависть Пашкова ко всему православному доходила до такой степени, что онъ отказывалъ иногда въ благодѣяніи тѣмъ изъ своихъ учениковъ, кто такъ или иначе проявлялъ свои симпатіи къ

¹⁾ «Бесѣда двухъ друзей о возрожд.», стр. 12.

²⁾ «Прійди ко І. Христу», стр. 38.—Та же самая мысль развивается во многихъ статьяхъ, помѣщенныхъ въ журналѣ «Русскій Рабочій», напр., въ ст. «Одно сокровище» (1883 г., № 6), «Кто эти люди» (1885 г., № 4), «Ап. Іоаннъ» (1885 г., № 5), «Христосъ Утѣшитель» (1885 г., № 12), «Двѣ ленты» (1884, № 8), «Куда ты смотришь» (1885 г., № 1) и др. Отрицаніе таинствъ ясно выражено въ брош. «Прійди ко І. Христу», «Пшеница или солома», «Дружескія бесѣды» и проч.

³⁾ Брош. «Мытарь и фарисей», стр. 11, сравн. стр. 10.

⁴⁾ Въ брош. «Два помолодѣвшихъ старца».

⁵⁾ Брош. «Прійди ко І. Христу», стр. 54.

⁶⁾ Брош. «Путь ко спасенію», стр. 3.

чему-нибудь православному ¹⁾. Самая праведность православных христіанъ называется у пашковцевъ обидными именами, какъ-то: губительнымъ и ненужнымъ „хламомъ“ ²⁾ и проч., сравнивается съ грязными лохмотьями ³⁾, съ гнилой доской, переброшенной чрезъ рѣку для перехода по ней съ одного берега на другой ⁴⁾, и т. под. предметами.

Серію иного рода сектъ открываетъ собою такъ называемое *духоборчество*, ведущее свое начало еще изъ ереси Дмитрія Тверитинова (XVIII в.) и чрезъ нее примыкающее нѣсколько къ лжеученіямъ М. Бакшина и Θεодосія Косого (XVI в.), стригильниковъ (конц. XIV в.) и русскихъ богомиловъ (XI в.). Характерною чертою духоборцевъ, какъ и прочихъ раціоналистическихъ сектантовъ, является тоже полное отрицаніе ими всей религіозной внѣшности во имя поклоненія Богу духомъ и истиною. Любопытно, что и самое названіе: „*духоборцы*“ они объясняютъ примѣнительно именно къ этому: *духоборецъ*—тотъ, говорятъ они, кто со врагами спасенія и истины *борется* однимъ *духомъ* и покланяется Богу только въ *духъ*, не нуждаясь въ дѣлахъ вѣры ни въ чемъ внѣшнемъ, видимомъ, не *духовномъ* ⁵⁾. Главнымъ догматомъ духоборцевъ служитъ ученіе ихъ о возможности для человѣка непосредственнаго, тѣснаго общенія съ Богомъ и непосредственнаго же откровенія (вдохновенія свыше). Откровеніе это, или внутреннее Слово Божіе, живущее въ каждомъ духовномъ христіанинѣ и отождествляемое иногда съ Сыномъ Божіимъ, признается духоборцами почти единственнымъ и безусловнымъ источникомъ вѣры и оправданія: оно научаетъ ихъ истинной религіи, оно же и спасаетъ ихъ предъ Богомъ, соединяя духовныхъ христіанъ въ особое общество, именуемое духовною церковью. Понятно само собою, что такія разсужденія духоборцевъ исключаютъ всякое значеніе въ ихъ жизни церкви видимой—Богоучрежденной, іерархіи, свящ. писанія и преданія, таинствъ, всѣхъ священнодѣйствій и обрядовъ. Немудрено,

¹⁾ См. «Открытыя письма г. Пашкову Е. Богдановича», стр. 10 (въ подстрочн. примѣч.).

²⁾ Въ брош. «Выгода отъ потери», стр. 6.

³⁾ Въ брош. «Два старика», стр. 12.

⁴⁾ Въ брош. «Новая азбука», стр. 19.

⁵⁾ Сравн. Прав. Собес. 1859. Ч. I. Стр. 298 и дал.

поэтому, что духоборчество дѣйствительно и отвергло весь церковный культъ, какъ несогласный съ проповѣдуемымъ имъ ученіемъ о духовной церкви, о духовномъ служеніи Богу и лишній для духовныхъ поклонниковъ Небеснаго Владыки; таинства же объяснило въ чисто духовномъ смыслѣ. „Мы крещаемся, т. е. по примѣру Христа страдаемъ; причащаемся Христу чрезъ слово животное¹⁾, чрезъ вѣру, чрезъ сердечное желаніе; у насъ всѣ равны и всѣ іереи Божіи по духу“, — учатъ духоборцы о крещеніи, причащеніи и священствѣ²⁾).

Въ концѣ прошлаго столѣтія изъ духоборчества выдѣлилось въ особую секту *молоканство*, представляющее собою лишь нѣкоторое видоизмѣненіе вѣроученія духоборцевъ. Молокане оставили нелѣпую мысль послѣднихъ о спасающемъ внутреннемъ Словѣ Божіемъ, живущемъ въ каждомъ человѣкѣ, или о вдохновеніи вѣрующихъ Духомъ Св. и источникомъ вѣроученія, взаимѣнъ этого, сдѣлали свящ. писаніе (преимущественно Новаго Завѣта), толкуемое ими въ иносказательномъ, аллегорическомъ смыслѣ. Обличая духоборцевъ за неуваженіе къ писанному слову Божію, молокане учатъ, что и самое спасеніе получается путемъ неуклоннаго послушанія правиламъ Писанія, путемъ добраго настроенія и нравственной, духовной жизни, по руководству слова Божія. Однако, не смотря на слѣдованіе ихъ во всемъ Библии, вопреки духоборамъ, они удержали у себя очень много духоборческихъ заблужденій и во взглядахъ на православную церковь, ея іерархію и богослужебный культъ остались также вѣрными духоборческой ереси. Вотъ почему и правительство наше въ 1842-мъ году такъ характеризовало молоканскую секту: „молокане хотя, повидимому, держатся свящ. писанія, тѣмъ не менѣ берутъ изъ него только то, что имъ нравится. Не признаютъ никакихъ таинствъ, никакой іерархіи“³⁾). Но, отрицая необходимость существованія видимой, православной церкви, іерархію

¹⁾ «Слово животное» или книга животная — сборникъ изъ псалмовъ Давида, изреченій изъ другихъ книгъ ветхозав. писанія, изъ христіанскихъ пѣснопѣй и собственно духоборческихъ стиховъ, — сборникъ, живущій въ памяти духоборцевъ и замѣняющій имъ собою Библию.

²⁾ Ор. Новицкій. О духоборцахъ. Кіевъ. 1832. Стр. 73—77.

³⁾ См. Высоч. повел. отъ 29 дек. 1842 г. (сравни. Вѣстн. Евр. 1881 г., т. IV, кн. 7. Стр. 274).

ея, храмы, догматы, внѣшнее богочтеніе и не имѣя у себя ни иконъ, ни обрядовъ, ни таинствъ, молокане стараются обосновать свои мысли на свящ. писаніи. Тѣмъ въ немъ, что указываетъ на установленіе таинствъ, они понимаютъ духовно. Такъ, крещеніе, по ихъ мнѣнію, состоитъ въ наученіи отъ слова Божія, возгрѣвющаго въ душѣ любовь; покаяніе—въ сокрушеніи сердца предъ Богомъ; причащеніе—въ принятіи Христова ученія и въ исполненіи его и т. дал.,—и въ этомъ одномъ полагается все значеніе упомянутыхъ таинствъ ¹⁾. На основаніи словъ Спасителя (Іоан. 4, 24) молокане стоятъ за чисто духовное служеніе Богу, безъ храмовъ и обрядовъ, безъ молитвъ, безъ поклоновъ, безъ пѣснопѣній и проч. Все видимое, внѣшнее, обрядовое, вѣрятъ они, придумано православными учителями въ IV-мъ по Р. Хр., съ какого времени и перестала существовать истинная церковь. За это православную церковь они называютъ языческою церковью; себя же именуютъ „истинно духовными“ христіанами ²⁾.

Нѣсколько позже молоканства отъ духоборческой секты отпала новая вѣтвь—толкъ „*немоляцкій*“. Какъ показываетъ самое названіе толка, существенная особенность ученія „немоляковъ“ или „немоляево“ заключается въ томъ, что они не молятся Богу, не молятся, не произносятъ, не читаютъ никакихъ молитвъ, совершенно не признаютъ внѣшняго богочтвенія. Такое поведеніе свое немоляки основываютъ на нѣкоторыхъ изреченіяхъ свящ. писанія, злоупотребляя ими. Христосъ сказалъ, напримѣръ: *молящися не лишите малолите, якоже язычники: мнятъ бо, яко во многослованіи своемъ*

¹⁾ Прав. Соб. 1853 г., ч. 3. Стр. 51—57 (ст. «Историч. свѣд. о молок. сектѣ»).

²⁾ Мы изложили вкратцѣ основныя положенія вѣроученія молоканъ двухъ распространенныхъ толковъ—тамбовскаго (успенскаго) и владимірскаго; третій молоканскій толкъ—донской удержалъ многое изъ церковно-богослужебнаго культа. Не мѣшаетъ упомянуть также, что къ молоканству обычно причисляютъ нѣкоторыя мелкія секты молокано-духоборческаго характера, отрицающія важность и необходимость религіознаго культа и враждебно относящіяся къ православной церкви, каковы: *субботники* (старой секты іудействующихъ, талмудисты и караймиты), *воскресники*, *общіе* (коммунисты), *прируны* (сопуны, духовидцы), *десное братство* или *сіонская вѣсть*, *безъ-образники* (новѣе иконоборцы) и друг.

услышани будутъ: Не подобитея убо имъ: вѣсть бо Отецъ вашъ, ихже требуетъ, прежде прошенія вашего (Мѡ. 6, 7—8); слѣдовательно, заключаютъ они, Господь запретилъ намъ всякую молитву ¹⁾. „Худое дѣло,—говорятъ немоляки,—уподобляться язычникамъ—произносить или читать языкомъ какія-либо молитвы дома или въ собраніяхъ: во многоглаголаніи нѣтъ спасенія. Да и умомъ нѣ для чего молиться Богу—это дѣло излишнее и бесполезное: ибо вѣсть Отецъ Небесный, безъ нашего прошенія, въ чемъ мы нуждаемся“ ²⁾. Немоляки отвергли не одну молитву; они отвергли и все прочее богослуженіе, весь культъ. У нихъ нѣтъ ничего, что бы могло напоминать о религіозныхъ обрядахъ. Въмѣсто внѣшняго благочестія и богопочтенія они проповѣдуютъ строгую, аскетическую нравственность.

Къ немолякамъ близки „воздыханцы“ или „воздыхатели“ (охохонцы). На основаніи своеобразныхъ исчисленій и толкованій седмины Даніиловыхъ воздыхатели утверждаютъ, что въ настоящее время наступила предсказанная пр. Даніиломъ „мерзость запустѣнія“ и что теперь нѣтъ и не должно быть ни жертвы, ни возліянія, т. е. что на землѣ теперь нѣтъ ни истинной церкви, ни таинствъ, не должно быть и никакихъ обрядовъ. Въ виду этого ничего не остается больше дѣлать, какъ „воздыхать“ о „запустѣніи“ и просить Бога, чтобы Онъ, „имиже вѣсть судьбами“, спасалъ оставленныхъ Имъ людей. Принявъ такое ученіе, воздыханцы прекратили всѣ дѣйствія внѣшняго богопочтенія, перестали креститься и иконы прятали на чердаки, сожалься, что прежде напрасно сожгли предъ ними очень много свѣчъ и масла ³⁾. Такъ какъ не стало уже на землѣ истинной церкви, спасительныхъ таинствъ и обрядовъ, то не нужно совсѣмъ и ходить въ церковь,—проповѣдуютъ они. Да и что такое церковь теперь? „Такъ себѣ—домъ простой, „овощное хранилище“, съ досками (иконами)

¹⁾ По объясненію отцевъ и учителей церкви (Свв. Аванасія Вел., Василія Вел., Іоанна Злат., Блаж. Теофилакта и др.), въ приведенныхъ словахъ Спасителя этой мысли не содержится.

²⁾ Отсюда—отрицаніе немоляками даже умной, внутренней молитвы. —Сравни. Дух. Бес. 1863 г., т. 17, № 9, стр. 270; Чт. въ Общ. Ист. и Др. Рос. 1864 г., т. IV, стр. 49—131.

³⁾ Рус. Вѣд. 1871 г. № 32.

и подсвѣчниками предъ ними“,—отвѣчаютъ воздыхатели ¹⁾. Въ такомъ храмѣ и молиться нельзя. Молиться можно и должно лишь въ истинномъ, нерукотворенномъ храмѣ—въ сердцѣ, молиться только умомъ, безъ кривляній и маханій“,—говорятъ они. По мнѣнію воздыханцевъ, внѣшняя молитва не угодна Богу, какъ не угодно Ему и вообще всякое внѣшнее служеніе, ибо Самъ Онъ сказалъ: *духомъ и истиною до-стоитъ кланяться*. Дѣйствія внѣшняго богопочтенія не имѣютъ для насъ никакого значенія,—разсуждаютъ сектанты. Все это было, да прошло. Въ Ветхомъ Завѣтѣ было царство Бога—Отца, въ Котораго тогда и вѣровали,—оно прошло; въ Новомъ Завѣтѣ царство Бога—Сына, начавшееся съ Рождества Христова,—и это тоже прошло; съ восьмой же тысячи лѣтъ (отъ сотворенія міра) идетъ царство Св. Духа; поэтому, намъ ужъ слѣдуетъ поклоняться Богу Духу и вѣровать въ Него по духу истинному, чрезъ воздыханіе. Потому-то и говорятся-де: „слава Отцу, и Сыну, и Св. Духу“ ²⁾...

Мистическая тенденція о непосредственномъ общеніи человека съ Богомъ и внутреннемъ откровеніи, имѣвшая мѣсто во многихъ изъ указанныхъ нами мистико-раціоналистическихъ сектахъ, въ особенно грубой и крайне рѣзкой формѣ выразилась въ сумасбродномъ ученіи нашихъ *хлыстовъ* и *скопцовъ*. Близко соприкасаясь по основнымъ принципамъ своихъ вѣрованій съ многочисленными древними и средневѣковыми мистиками, они и на Руси нашли нѣчто общее съ своей системою въ туманномъ мистицизмѣ франкль-масоновъ (каменьщиковъ) и тайныхъ обществъ XVI—XVII вв. Центральная догма хлыстовъ (людей Божіихъ) и скопцовъ—это увѣренность въ дѣйствительномъ пребываніи въ нихъ Духа Св., съ Его благодатными дарами, и даже въ реальномъ воплощеніи въ нихъ Самого Христа Спасителя. Соблазнительная мысль, будто Божество непосредственно вселяется въ cadaго „Божьяго“ и „духовнаго“ человека, воплощается въ него и образуетъ изъ него „Христа“ или „Сына Божія“ и будто человекъ уже во все не нуждается въ чемъ-либо и какомъ бы то ни было по-

¹⁾ Калуж. Епарх. Вѣд. 1873 г., № 2—3.

²⁾ Сравн. Домашн. Бес. 1873 г., № 16—17; Москов. Епарх. Вѣд. 1873 г., № 11; Петерб. Вѣд. 1873 г., № 209.

средствъ ни для своего спасенія, ни для руководства въ жизни, пустила въ этомъ грубомъ мистицизмѣ очень глубокіе корни и сильно привилась къ простому народу. А такая вѣра, такіа фантастическія мечтанія, естественно, породили въ хлыстахъ и скопцахъ горделивое мнѣніе ихъ о себѣ, какъ объ истинныхъ духовныхъ христіанахъ, носящихъ въ себѣ Бога—съ одной стороны, и съ другой—высокомѣрное, презрительное отношеніе ихъ къ православнымъ христіанамъ и къ господствующей церкви. И вотъ въ результатѣ снова получается старый, но упорно и до сихъ поръ повторяемый, отрицательный взглядъ на св. церковь, на Богоучрежденную іерархію, на таинства и обряды, на весь культъ, на все внѣшне-церковное богопочтеніе. Хотя сектанты и стараются скрывать („страха ради“) подобный свой взглядъ на православную церковь и на ея установленія, однако при случаѣ, въ своихъ собравіяхъ, не стѣсняются выражать и открыто то, что съ необходимостью слѣдуетъ изъ ихъ положительнаго вѣроученія. Такъ, лицо, неоднократно присутствовавшее на богослужебныхъ сборищахъ хлыстовъ и обратившееся изъ ихъ ереси къ православію, говоритъ: „между прочими разговорами они (хлысты) хулили греко-россійскую христіанскую вѣру, со всѣми ея обрядами, и почитали ее хуже всѣхъ вѣръ; крещеніе младенцевъ, исповѣдь и св. причастіе совсѣмъ отвергали; священниковъ называли жидами, фарисеями и распинателями Христовыми, а христіанъ еретиками“¹⁾... Вообще показаніями очевидцевъ установлено, что непріязнь упомянутыхъ сектантовъ къ церкви Божіей и церковному культу доходитъ до страшной ненависти, до неприличной брани, до богохульства.

Богохульство это и высокомѣріе сектантовъ можно видѣть нѣсколько при разсмотрѣніи частныхъ воззрѣній, напр., хлыстовъ на церковь и таинства. По представленію хлыстовъ, церковь православная есть внѣшняя, несовершенная, ветхозавѣтная церковь; она служитъ прообразомъ церкви совершенной, духовной, новозавѣтной, каковою является „корабль“ (собраніе) хлыстовскій, и потому должна всецѣло уступить

¹⁾ Прав. Соб. 1858 г., ч. 2, стр. 366. Ст. «Общество людей Бож.».

свое мѣсто церкви, прообразуемой ею. Равнымъ образомъ и таинства ея, какъ прообразы обрядовъ и радѣній сектантскихъ, должны быть замѣнены этими послѣдними, нисколько не препятствующими, будто бы, духовному поклоненію Богу. Таинства же и обряды православной церкви, яко бы, затемняютъ истинную вѣру и мѣшаютъ чтить Бога духовно. Они суть еретическое, антихристово измышленіе. Поэтому принимать церковныя таинства и исполнять обряды не нужно, иконамъ „кланяться“—тоже. Тѣмъ не менѣе, чтобы не подавать повода къ подозрѣнію въ принадлежности къ сектѣ, хлыстамъ не возбраняется ходить и въ храмъ Божій, даже молиться (разумѣется, лицомъ рно, съ крестомъ на виду, съ хулою на сердцѣ).

Хлыстовщина приняла у насъ много частныхъ развѣтвленій, которыя, впрочемъ, различаются между собою болѣе своими названіями, чѣмъ сущностью дѣла (какъ-то: шалопуты, монтаны, щегловщина, богомолы, труховѣры, искатели Христа и проч.) ¹⁾. И само скопчество, надо полагать, представляетъ собою лишь дальнѣйшую стадію въ развитіи хлыстовства. За исключеніемъ характернаго своего признака (оскопленія) вѣроученіе скопцовъ въ главныхъ положеніяхъ во всемъ почти согласно съ вѣроученіемъ хлыстовъ, и отрицательное отношеніе къ св. церкви и заповѣдуемому ею внѣшнему богочтению у первыхъ вполне подобно таковому же у послѣднихъ.

и) *Богослужебная обрядность по взгляду большинства русской „свѣтской“ интеллигенціи.*—Уже по одному тому факту, что весьма многія и разнообразныя секты съ враждебнымъ отношеніемъ къ Христовой церкви свили себѣ прочное гнѣздо и находятъ поощреніе въ Россіи, можно судить, какого духа большинство русскаго общества. Нечего грѣха таить, что значительная часть его, высшая по положенію, „свѣтская“ часть исполнена „духа лестча“, по выраженію Апостола (1 Иоан. 4, 2). Легкомысленная, надменная, съ расшатанными нравственно-соціальными устоями, въ большинствѣ своемъ поставившая себѣ кумиромъ матеріальное благополучіе, она

¹⁾ См. подр. о нихъ въ ст. Г. Протопопова: „Опытъ историч. обозр. мнст. сектъ въ Россіи“—Тр. Кіев. Д. Ак. 1867 г., т. IV.

готова признать ненужною для себя опекою и церковь, и ея культъ. Этимъ направлениемъ и невысокимъ интеллектуально-моральнымъ складомъ ея и объясняется современное увлеченіе лжеучениемъ Л. Толстого, В. Пашкова и другихъ, заявившихъ печатно свою оппозицію православію. Вотъ какими чертами характеризуетъ нашъ духъ времени и нашихъ интеллигентовъ Преосвящ. Амвросій (архіепископъ Харьковскій): „Они,—пишетъ уважаемый Архипастырь,—господственно относятся къ церкви. Они считаютъ себя въ правѣ вѣровать по выбору какъ въ книги слова Божія и въ христіанскіе догматы, такъ и въ силу церковныхъ уставовъ. Они предъявляютъ ко всему въ церкви сомнѣнія и возраженія; на предметы вѣры требуютъ доказательствъ не догматическихъ, преподанныхъ Христомъ Спасителемъ и Апостолами и представляемыхъ исторією вѣры и церкви, а философскихъ, т. е. основанныхъ на началахъ разума. Они требуютъ въ церкви реформъ, согласныхъ съ духомъ времени и примѣнительно къ порядкамъ свѣтской жизни. Ихъ главный характеръ—любопытность и отрицаніе“ ¹⁾. И дѣйствительно, весьма многіе образованные „свѣтскіе“ люди, обсуждая и видоизмѣняя по своему произволу религіозное ученіе христіанства, и церковь понимаютъ въ смыслѣ учрежденія, къ которому, какъ и ко всѣмъ ея установленіямъ, можно относиться вполне свободно, по личному усмотрѣнію cadaго, какъ кому вздумается. Неудивительно, поэтому, что повсюду встрѣчаются личности, требующія отмѣны обрядности и богослуженія церковнаго, говоряція о бесполезности и стѣснительности постовъ и праздниковъ, желающія сбросить съ себя узы всякаго культа. Такое совершенно отрицательное къ внѣшней сторонѣ религіи настроеніе общества доходитъ до того, что люди высшаго, „свѣтскаго“ круга стыдятся даже молиться, принимать благословеніе отъ священника и участвовать въ совершеніи тѣхъ или иныхъ священнодѣйствій. Л. Н. Толстой прекрасно подмѣтилъ это настроеніе ихъ и рельефно изобразилъ его въ своихъ сочиненіяхъ. Въ „Исповѣди“, напр., графъ рассказываетъ, какъ одинъ его знакомый, умный и правдивый человѣкъ, пересталъ молиться, ходитъ въ храмъ Божій, говѣть и причащаться единственно потому, что услы-

¹⁾ Вѣра и Раз. 1891 г., № 4. Стр. 228.

шалъ отъ своего брата насмѣшливое, колкое замѣчаніе: „а ты все еще дѣлаешь это?“... „И вотъ уже тридцать лѣтъ,— сообщаетъ Толстой,—онъ не молится, не причащается и не ходитъ въ церковь. И не потому, чтобы онъ зналъ убѣжденія своего брата и присоединился бы къ нимъ,—не потому, чтобы онъ рѣшилъ что-нибудь въ своей душѣ, а только потому, что слово это, сказанное братомъ, было какъ толчокъ пальцемъ въ стѣну, которая готова была упасть отъ собственной тяжести“¹⁾... Очевидно, у подобныхъ выведенному здѣсь господъ нѣтъ вовсе религіозныхъ убѣжденій, а вмѣсто нихъ лишь одно „пустое мѣсто“, какъ ядовито говорить о нихъ Л. Толстой, индифферентизмъ или постыдное равнодушіе къ существующей вѣрѣ, могущее всегда при удобномъ случаѣ перейти въ открытый антагонизмъ къ ней. Вообще презрительно-отрицательное отношеніе къ культу современной интеллигенціи и иногда простое игнорированіе имъ засвидѣтельствовано неоспоримыми фактами.

Но горшее зло еще въ томъ, что заблуждающіеся стараются оправдать такое непохвальное поведеніе свое доводами разума, научнымъ путемъ и даже подчасъ изреченіями самого свящ. писанія. Оправданія эти, изобрѣтаемыя коварствомъ въ данномъ случаѣ, разнообразны, многочисленны и общеизвѣстны. Стоить отмѣтить здѣсь лишь то, что многіе интеллигенты наши, образованные и полуобразованные люди, объявивъ церковь, со всею ея церковностью, отжившимъ и бесполезнымъ для нихъ институтомъ, признаютъ ее необходимою для простого народа—для крестьянъ и мѣщанъ въ качествѣ сдерживающей узды. Подобное дѣленіе людей, напоминающее древне-гностическія касты „пневматиковъ“ и „психиковъ“, присуще сознанію многихъ представителей „высшаго“ міра. Приходится нерѣдко наблюдать, какъ обрядовая внѣшность, посѣщеніе общественнаго богослуженія, молитва, таинства и т. п. вѣняются въ ничто для „образованнаго человѣка“ потому, что это принадлежность невѣжественныхъ, низшихъ сословій. Образованный человѣкъ, говорятъ, можетъ смотрѣть

¹⁾ Исповѣдь. Жен. 1888. Стр. 6.

на всё эти вещи свободнѣе. Что съ точки зрѣнія простого народа грѣхъ, то съ точки зрѣнія людей „образованныхъ“, „развитыхъ“ и „современныхъ“—не грѣхъ или, по крайней мѣрѣ, дѣло не важное, „пустая обрядность“¹⁾. Иногда встрѣчаются даже и такіе факты, когда въ семьяхъ изъ самаго аристократическаго круга нашего общества прямо запрещается дѣтямъ творить на себѣ крестное знаменіе на томъ только основаніи, что „тѣхъ, молъ, дѣлають одни мужики“²⁾... Въ особенности же вправѣ относиться свободно и свысока къ богослужебному культу православной церкви, по сужденію свѣтской морали, люди высокоразвитые, выдающіеся чѣмъ-нибудь, талантливые, геніальные. Эти люди,—говорятъ,—сами для себя законъ: нельзя же, вѣдь, измѣрять ихъ по мѣркѣ „обыкновеннаго человѣка“ и повелѣвать или запрещать имъ все то, что повелѣвается или запрещается „обыкновенному человѣку“³⁾... Такія разсужденія до крайности наивны и вовсе ужъ недостойны „просвѣщенныхъ“ поколѣній конца XIX-го вѣка; тѣмъ не менѣе въ нихъ видна сама жизнь, сущая правда. Просвѣщенные, образованные люди, видимо, ошибаются въ своихъ умствованіяхъ потому, что забываютъ самую простую, обыденную истину, что, когда дѣло касается религіи и религіозныхъ вопросовъ, каждаго изъ насъ должно разсматривать и цѣнить прежде всего какъ „человѣка“, а не какъ таланта или генія, и въ силу этого ко всякому человѣку и ко всѣмъ классамъ общества (и высшимъ, и низшимъ, и образованнымъ, и необразованнымъ) необходимо примѣнять одинъ и тотъ же критерій и одну и ту же мѣрку—мѣрку

¹⁾ Сравн. сужденія «Подростка» у Ф. М. Достоевскаго (Подростокъ. СПб. 1882. Стр. 348).

²⁾ См. подобный жизненный фактъ, приводимый кiev. проф. М. Оленицкимъ въ его «Системѣ нрав. богословія» (Тр. Киев. Д. Ак. 1890. Т. 2. Стр. 222 и д.). Сравн. замѣч. Маронъ Тимоф. въ «Дворян. глѣздѣ» Н. С. Тургенева (изд. Маркса. 1898. Т. 3. Стр. 308): «класть земные поклоны—не дворянская замашка»...

³⁾ М. Оленицкій. Тр. К. Д. Ак. 1890, II, 222.

психо-физической природы человека и откровенной воли Божией.

Общее замѣчаніе объ отрицательной критикѣ въ ея отношеніи къ культу и намѣченныя ею задачи для настоящаго полемико-апологетическаго богословскаго изслѣдованія.— Бросая бѣглый взглядъ на все сказанное нами объ историческомъ развитіи отрицательнаго направленія касательно обрядовой стороны религіи, мы не можемъ не замѣтить, что главная причина непріязни къ ней многихъ отдѣльныхъ лицъ и сектъ заключается въ неправильномъ пути, избираемомъ ими для рѣшенія нашего вопроса. Большинство въ этомъ случаѣ отдавало преимущество сужденіямъ и доводамъ собственнаго разума и совершенно забывало объ анализѣ чисто сердечной жизни. Отъ такой постановки дѣла въ результатѣ получались и одностороннее опредѣленіе самого культа и религіи, и негѣрный выводъ относительно существованія основныхъ формъ религіозной жизни въ религіи будущаго. Рѣшать религіозные вопросы вообще можетъ и не одна только наука или философствующій разумъ: въ разсмотрѣніи ихъ непременно должно принимать дѣятельное участіе и живое чувство, непосредственное, безпристрастное религіозно-нравственное сознаніе. Въ виду этого и вопросъ о культѣ,—о томъ, нуженъ-ли онъ для благочестиво-настроенной личности или излишенъ, долженъ-ли онъ въ скоромъ времени окончательно погибнуть, уничтожиться, или же будетъ существовать всегда, доколѣ жить будутъ на землѣ богобоязненные люди,—долженъ быть обсуждаемъ не столько съ точки зрѣнія отношенія его къ наукѣ, противорѣчія или непротиворѣчія чистому разуму, сколько съ точки зрѣнія удовлетворенія имъ, культомъ, запросовъ всего человѣческаго духа, потребностей и вѣрующаго сердца. Слѣдовательно, дѣйствительное удовлетвореніе коренныхъ нашихъ духовныхъ требованій и высокое, благотворное, облагораживающее вліяніе на индивидуумовъ и общество служатъ единственно надежнымъ ручательствомъ за неоспоримое достоинство культа, за его важное значеніе, и гарантіею его вѣчнаго существованія въ качествѣ необходимой принад-

лежности истинной религіи, хотя бы онъ, культъ, многимъ казался и несомѣстимымъ съ требованіями ихъ развращеннаго разума и хотя бы даже тѣ или другія частныя формы его проходили со временемъ и замѣнялись новыми. А значитъ, и болѣе цѣлесообразнымъ путемъ въ рѣшеніи поставленнаго нами вопроса будетъ путь всесторонняго и обстоятельнаго психологическаго анализа основныхъ потребностей человѣческаго духа на несомнѣнныхъ датахъ религіозно-нравственнаго сознанія человѣчества, при постоянномъ руководствѣ наукъ психологіи, филологіи и исторической антропологіи (этнографіи).

Только указанный мѣтодъ и можетъ привести къ основательному положительному раскрытію задачъ настоящаго изслѣдованія. Задачи же эти намѣчены самими отрицательными критиками. Такъ какъ весьма многіе изъ нихъ враждебно относились и относятся къ культу лишь потому, что слишкомъ узко понимали и понимаютъ и его и даже религію, то намъ прежде всего необходимо установить болѣе *широкій и правильный*, отвѣчающій существу предмета, взглядъ на культъ, какъ на *всякое воплощеніе во-внѣ субъективной стороны религіи*, въ связи съ выясненіемъ *его психологическихъ основъ и сущности самой религіи*. Такъ какъ, дальше, враги культа принципиально отвергали и отвергаютъ вообще необходимость его, какъ учрежденія якобы отжившаго, бесполезнаго и потому ненужнаго для образованныхъ людей; то, во-вторыхъ, намъ должно показать *неизбѣжность* культа въ смыслѣ *естественнаго выраженія психической жизни религіознаго индивидуума* и въ смыслѣ *существеннаго элемента въ дѣлѣ удовлетворенія основной религіозной потребности каждаго чловѣка* (въ отдѣльности)—стремленія къ Богообщенію—во всякой религіи и въ религіи будущаго. Наконецъ, такъ какъ отрицатели культа возражали и возражаютъ противъ него, какъ излишняго ритуала общественнаго богослуженія; то наша задача, въ-третьихъ, должна состоять въ обоснованіи необходимости культа въ качествѣ важной для религіи и людей *внѣшней формы религіозно-нравственной жизни цѣлаго религіознаго общества*, причемъ слѣдуетъ обратить вниманіе на *неизмѣнность* его главныхъ, *сакраментальныхъ* формъ. Въ виду же того обстоятельства, что въ настоящее время

появилось очень много доводовъ противъ разумности культа въ смыслѣ обязательной для всѣхъ вѣрующихъ видимой формы церковно-общественной жизни, считаемъ нужнымъ посвятить подробному разбору нѣкоторыхъ изъ нихъ особую, спеціальную главу.

Вотъ главныя, общія наши задачи. Послѣ историко-критическаго введенія, ясно обрисовавшаго ихъ предъ нами, теперь можно перейти уже прямо и къ ихъ выполненію.

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ.

Б) Культъ, какъ естественное, неизбѣжное и потому необходимое въ религіи выраженіе религіозной жизни человѣка.

Глава I.

Опредѣленіе и психо-физиологическая основа культа въ связи съ истиннымъ понятіемъ о сущности религіи.

По боговдохновенному изреченію Св. Ап. Іоанна: „*Богъ есть любовь*“ (І Іоан. 4,8). Полнота же Божественной любви требуетъ полного и взаимнаго единенія съ *другимъ*. А для такого единенія нужно самостоятельное и самодѣтельное отношеніе этого *другого* къ Богу. „*Другой*“, предназначенный для блаженнаго единенія съ Божествомъ, долженъ быть подобнымъ Ему существомъ, т. е. разумно-свободною личностью, способною пребывать всегда въ особенно близкомъ взаимодействіи съ Вседержителемъ ради возжелѣннаго и тѣснѣйшаго съ Нимъ общенія. Личное существо такого рода и есть *человѣкъ*, созданный по образу и подобию Божію (Быт. I, 26). Давши бытіе человѣку, любовь Божественная сообщила ему и соотвѣтственную его конечной цѣли организацію, вложила въ его бессмертный духъ то основное стремленіе и тѣ коренныя способности, которыя постоянно влекли бы его къ Высочайшему Источнику жизни и удовлетворялись бы только въ полномъ и реальномъ Богообщеніи. Такимъ образомъ, благодать Творца премудро образовала между Собою и Своимъ твореніемъ — человѣкомъ тѣсную связь, отличную отъ связи съ остальнымъ міромъ природы и превосходящую ее, особый союзъ, взаимоотношеніе. Начало этому союзу, взаимоотношенію положилъ Самъ Богъ, создавъ человѣка.

именно *человѣкомъ*, непосредственно вдунувъ въ лице его дыханіе жизни и сообщивъ ему Свой Собственный Образъ (сравн. Быт. 1,26; 2,7; 5,1). И едва впервые забилося сердце въ груди человѣка, онъ сталъ жить жизнью о Богѣ и въ Богѣ, постепенно приближаясь къ предопредѣленному ему идеалу. Божественная жизнь, насколько это было возможно для ограниченнаго существа, какъ бы переливалась тихою полною струею въ духъ человѣческій, своими благодатными силами развивая его, возвышая и удовлетворяя. Человѣкъ быстро шелъ по пути совершенства; его союзъ съ Божествомъ становился все ближе и тѣснѣе. Онъ уже наслаждался лицезрѣніемъ Творца и бесѣдовалъ съ нимъ. Словомъ: взаимоотношеніе между нимъ и Божествомъ сдѣлалось очень близкимъ. Такое взаимодействіе, характеризующее постепеннымъ возвышеніемъ къ Богу человѣка, путемъ нормальнаго развитія имъ своихъ силъ, и снисхожденіемъ Бога къ человѣку, въ виду взаимнаго тѣснаго единенія между ними, и были въ раю тѣмъ, что мы обычно называемъ *религіею* или *религіознымъ отношеніемъ*.

Это тѣсное и близкое религіозное отношеніе между Богомъ и человѣкомъ было, однако, скоро ослаблено роковою катастрофою, совершившеюся въ раю и сопровождавшеюся гибельными послѣдствіями для людей. Первый человѣкъ палъ нравственно, согрѣшилъ, самовольно презрѣлъ союзъ съ Своимъ Создателемъ и отторгъ себя отъ Него. Своимъ беззаконіемъ, противленіемъ волѣ Божіей падшій произвелъ глубочайшее средостѣніе между собою и Божествомъ, удаливъ себя отъ Бога и Бога отъ себя на бесконечно-далекое разстояніе: ибо *кое общеніе свѣту ко тмѣ* (2 Кор. 6,14)?... Если можно такъ выразиться, согрѣшившій человѣкъ сталъ подобенъ точкѣ на прямой линіи.—точкѣ, находившейся въ соприкосновеніи съ другою точкой на той же прямой и вдругъ отброшенной въ неизмѣримую даль. Человѣкъ, слѣдовательно, мгновенно оказался разобщеннымъ съ Богомъ. Религіозная близкая связь его съ Нимъ въ значительной степени ослабла, радикально измѣнилась, однако же не порвалась окончательно. Не порвалась она потому, что коренныя способности человѣческаго духа и его основное стремленіе къ Безконечному остались навсегда въ человѣкѣ, хотя и помраченными, поврежденными

его грѣхомъ. Душа его, „по природѣ христіанка“ ¹⁾, удержала въ себѣ образъ Божій и вмѣстѣ съ тѣмъ потребность въ единеніи съ Первообразомъ своимъ, и религиозное общеніе съ Нимъ для нея сдѣлалось, и по паденіи ея, насущною пищею. И этого небольшого остатка религиозной потребности, ставшей съ самаго созданія человѣка существеннымъ элементомъ психической природы его, всетаки достаточно было, чтобы возстановленъ былъ благостію Божіею нарушенный союзъ человѣческій съ Творцемъ и чтобы человѣкъ вновь вступилъ въ общеніе съ Богомъ. Ея довольно было для того, чтобы послужить источникомъ со стороны ограниченной природы человѣческой для образованія и въ зараженномъ зломъ человѣчествѣ религіи уже въ смыслѣ *возстановленнаго* бого-человѣческаго союза.

Возстановленный союзъ между Богомъ и человѣкомъ, значить, по существу своему есть также болѣе или мѣнѣе близкое взаимоотношеніе между ними, вызываемое религиозною потребностью человѣческаго духа и направляемое къ дѣйствительному удовлетворенію ея. Въ чемъ же заключается означенная потребность и какого удовлетворенія она ищетъ для себя въ религіи?

Отличенный въ самомъ твореніи отъ всѣхъ прочихъ тварей, человѣкъ, какъ созданный по образу и подобию Божію, естественно получилъ при твореніи же и отображеніе своего Творца въ себѣ самомъ, въ собственной природѣ, и возможность сознать въ себѣ это отображеніе. Думать иначе нѣтъ никакихъ основаній, потому что отображеніе разумнаго существа въ разумномъ же существѣ должно заключаться не въ механически-точномъ только отпечаткѣ перваго въ послѣднемъ, а и въ сознаніи имъ родства и подобія своего съ прототипомъ. И какъ сынъ, наследующій образъ и подобіе своего родителя, рано или поздно приходитъ къ ясному сознанію сходства съ первообразомъ своимъ и вмѣстѣ съ тѣмъ необходимо имѣетъ заложеннымъ въ самой природѣ своей инстинктивное влеченіе къ нему, такъ несомнѣнно и первый человѣкъ, а чрезъ него и всѣ люди, вмѣстѣ съ образомъ и подобіемъ Верховнаго Создателя получилъ актуальную воз-

¹⁾ Выраженіе церк. учителя Тертуліана.

мѡжность *сознать* въ себѣ въ большей или меньшей степени свое родство съ Нимъ или отображеніе Его въ себѣ ¹⁾ и непреодолимое *влеченіе* къ Нему.

Человѣкъ, сознавая и чувствуя свою конечность, ограниченность въ физическомъ, въ интеллектуальномъ, въ моральномъ и въ другихъ отношеніяхъ, вынуждается и чрезъ это мыслить бытіе нѣкоего сверхъ-природнаго, неограниченнаго, Божественнаго Существа, желать посредничества Его въ своей жизни, стремиться къ общенію съ Нимъ и искать въ этомъ Богообщеніи помощи себѣ, сверхъестественной силы въ освобожденіи отъ стѣсненій собственной и внѣшней природы, къ побѣдѣ надъ природными недостатками. Съ другой стороны, онъ хочетъ не просто освобождаться отъ узъ и преградъ своей природы и жизни въ условіяхъ исключительно животнаго существованія,—онъ хочетъ большаго: его стремленіе направляется къ тому еще, чтобы собственную немощь, слабость человѣческую восполнить незнающею никакой немощи жизнью Божественной; онъ стремится свою природу приобщить къ полнотѣ Божественной жизни, въ себя лично, при воздѣйствіи Божества, воспринять, такъ сказать, благодатныя, неземныя силы, по возможности воплотить въ себѣ самомъ божественное начало истинной жизни, усовершенствовать себя до возможной степени и распространить это личное совершенство свое на всю видимую, матеріальную природу. Но въ этомъ уже и заключается настоящая задача *религіознаго* процесса; это уже и есть сама *религія* въ своей сущности и первоосновѣ. Религія есть сознательно-дѣятельное стремленіе человѣка, при его постоянномъ исповѣданіи немощей и безсилія своего существа и всецѣлой преданности Бо-

¹⁾ Сравн. слова св. Григорія Нисскаго: «Если кто ясною и принципиальною мыслью взглянуть на свою душу, тотъ въ естествѣ ея во всей чистотѣ увидить любовь Божію къ намъ и намѣреніе, какое Онъ имѣлъ при созданіи ея. Ибо, разсматривая ее такимъ образомъ, онъ найдетъ, что съ самою сущностью и природою человѣка соединено стремленіе желанія къ добру и совершенству, и что съ самымъ естествомъ ея сопряжена безстрастная и блаженная любовь къ Тому улопостижаемому и блаженному Образу, Котораго человѣкъ есть подобіе»... Твор. Св. Григ. Нис., ч. 7. М. 1868. Стр. 263.

гу, къ ближайшему единенію съ Высочайшимъ, Безконечнымъ Существомъ ради побѣды надъ собственными недостатками и несовершенствами и восполненія ихъ Его сверхъестественными силами, ради воплощенія въ своей жизни доступныхъ элементовъ жизни идеальной и устроенія высшей, истинно-человѣческой самодѣтельности по руководству воли Божіей, и, наконецъ, ради вѣчнаго блаженства въ тѣсномъ общеніи съ Божествомъ.

Такова *субъективная* сторона религіи, имѣющая въ основѣ своей стремленіе духа человѣческаго къ дѣятельному и блаженному союзу съ Безконечною Личностью. Само собою очевидно, что она предполагаетъ необходимое для себя снисхожденіе къ человѣку и самой безконечной Личности: безъ этого снисхожденія и стремленія ограниченного духа остались бы неудовлетворимыми *стремленіями*, фикціями, и религія была бы невозможна въ качествѣ живого процесса. Для того, чтобы она стала живымъ процессомъ человѣка, нужно особое внѣшнее воздѣйствіе, а чтобы она сдѣлалась дѣйствительнымъ богочеловѣческимъ союзомъ, для этого всегда потребно дѣятельное участіе въ немъ не человѣка только, но и Бога.

Если духъ человѣка всею природою своею стремится приблизиться къ Творцу и, возвысившись, насколько возможно, надъ слабостью и несовершенствомъ своей природы, жаждетъ тѣснѣйшаго общенія съ Богомъ ради полной самодѣтельности и наслажденія истинной жизнью; то, конечно, и Высочайшій Объектъ его стремленій долженъ пойти имъ на встрѣчу и содѣйствовать осуществленію ихъ, долженъ открыться ему, приблизиться къ нему и постоянно воздѣйствовать на него, способствуя его совершенствованію („обоже-ствленію“). Ничто не прятаетъ нашему разуму признать и непрестанное воздѣйствіе Божества ¹⁾ на падшее морально, согрѣшившее человѣчество для спасенія его, для раскрытія его силъ и для начала религіознаго процесса. Высшее достоинство богосозданной природы человѣка и ея коренныя стремленія, понятіе о Совершеннѣйшемъ Творцѣ и Его безпредѣльной любви къ Своему созданію говорятъ за то, что Богъ

¹⁾ Имѣется въ виду общепромыслительное воздѣйствіе Бога вообще на происхожденіе и развитіе религіи въ падшемъ человѣчествѣ, а не особое...

даетъ и первый импульсъ религіозной жизни. Его общее или обычное воздѣйствіе на человѣческій духъ начинается, несомнѣнно, съ первыхъ же дней бытія послѣдняго. Дѣйствуя непосредственно на высшую способность человѣческую (потенціальную), Богъ своимъ дѣйствіемъ, подобно внѣшнимъ, чувственнымъ предметамъ, вынуждаетъ ее реагировать, такъ или иначе отвѣчать на Его дѣйствіе и такимъ путемъ превращаетъ ее уже въ дѣятельную (актуальную), саморазвивающуюся способность. Первоначальное воздѣйствіе Божества на духъ человѣческій и реакція на него высшей духовной способности можетъ ощущаться душою въ формѣ лишь смутнаго, неяснаго *чувствованія*, но, по причинѣ органической связи всѣхъ духовныхъ способностей, оно передается въ область мыслительной и волевой дѣятельности, становясь основаніемъ или зерномъ для познанія о Богѣ и о согласномъ съ требованіями Его воли образѣ жизни человѣческой. Значить, религія, какъ не вполне отчетливый актъ только еще начинающаго развиваться сознанія, все-таки обнимаетъ собою *всю* силы и способности человѣка, *всю* его духовную природу, *всю* его. Какъ состояніе человѣка, она есть органическое сочетаніе въ единомъ и живомъ цѣломъ дѣятельности сердца, ума и воли, и хотя начинается прежде всего съ чувства, внутренняго ощущенія Божества, однако не служитъ исключительно принадлежностью какой-либо одной человѣческой способности. Такимъ же объемлющимъ всего человѣка состояніемъ религія остается навсегда, лишь болѣе и болѣе проясняясь въ своихъ составныхъ элементахъ для сознанія человѣческаго духа, сообразно съ основными его стремленіями, и достигая въ немъ, наконецъ, при непрестанномъ воздѣйствіи на него Божества болѣе или менѣе высокаго раскрытія.

Образовавшіяся подѣ вліяніемъ первичнаго ощущенія отъ воздѣйствія Божества, религіозныя представленія человѣка обычно находятъ чувственное выраженіе себѣ такъ или иначе. Невольно же, по темному и неудержимому инстинкту, выражаетъ человѣкъ вовнѣ, въ понятномъ для него образѣ и движеніи, и всякое свое психическое состояніе религіознаго характера. Религіозная область вѣдь не можетъ составлять исключенія изъ общаго правила внѣшняго обнаруженія душевныхъ волненій и настроеній. Внѣшнія явленія, сопровождающія развичныя душевныя волненія, такъ постоянны и

обыкновенны, что въ настоящее время положительно не оставляютъ поводовъ сомнѣваться въ основномъ психо-физическомъ *законѣ*, по требованію котораго пріятныя и болѣзненныя ощущенія, пріятныя и болѣзненныя наши состоянія стремятся произвести дѣятельныя проявленія вовнѣ, каждое по мѣрѣ своей силы, интенсивности¹⁾. Такъ, напр., пріятная новость вызываетъ на лицѣ улыбку. Болѣзненные ощущенія точно также сопровождаются мускульными движеніями. Неожиданная острая боль заставляетъ судорожно вздрагивать тѣломъ или искажаетъ черты лица. Неудовольствіе часто выражается поднятыми бровями и сморщеннымъ лбомъ, отвращеніе—вздернутой губой, нетерпѣніе—ненужнымъ стучаньемъ пальцами по столу или бѣганьемъ по комнатѣ быстрыми шагами, горе—ломаньемъ рукъ и проч.²⁾. Всѣ подобные факты, какихъ наличная жизнь людей представляетъ цѣлую массу каждый день и часъ, убѣдительно говорятъ о прямой неизбѣжной связи между внутреннимъ состояніемъ человѣка и внѣшнимъ дѣйствіемъ, по требованію коей всякое душевное волненіе или состояніе, пріятное или непріятное — все равно, стремится воплотиться въ тѣлесной дѣятельности и всегда является потому стимуломъ разнообразныхъ мышечныхъ сокращеній и мускульныхъ движеній. Эта общая характерная черта отмѣчаетъ психическую жизнь человѣка на всѣхъ ступеняхъ его развитія и во всѣхъ возрастахъ, съ тѣмъ только различіемъ, конечно, что у дикарей, дѣтей и совершенно неразвитыхъ личностей натуральный выразительный языкъ душевныхъ состояній носить на себѣ

¹⁾ См. В. Вундтъ. Основанія фізіологич. психологіи. М. 1880. Гл. 23. А. Бэнъ. Душа и тѣло. Кіевъ. 1880. Гл. 2.—Шульце. Психич. антропология. Спб. 1835. Отд. 2, § 43.—Кабанисъ. Отнош. между физич. и нрав. природ. человѣка. Спб. 1865. Т. 1—2 (особ. мем. 2 и 3).—Г. Спенсеръ. Научн., политич. и философ. опыты. Спб. 1866. Т. 1,—ст. «Теорія слезъ и смѣха»; т. 2, ст. «Физиологія смѣха», «Возбужд. и воля». — Ч. Дарвинъ. Выражен. ощущеній у челов. и животн. Изд. О. Поповой. Спб. 1896. Гл. 1—3, 6—14 (прилож. къ 2 т. сочин. Ч. Дарвина) и др. изслѣд.

²⁾ Много такихъ примѣровъ приведено Г. Спенсеромъ въ ст. «Происход. и дѣятельность музыки». Научн., политич. и фил. опыты. Т. 1, стр. 139—142.

большій отпечатокъ непосредственности, естественности, у взрослыхъ же—большій отпечатокъ сознательности и сдержанности ¹⁾. Взрослый человѣкъ даже и не ограничивается непосредственными способами выраженій своихъ чувствованій, а сознательно изобрѣтаетъ новыя средства для удовлетворенія указанному закону своей природы (такъ постепенно выработалась осмысленная членораздѣльная рѣчь, поэзія и музыка) и пользуется готовыми.

Если же всякое душевное явленіе неизбѣжно всегда должно выражаться какимъ-нибудь способомъ вовнѣ въ силу коренного свойства нашей духовной природы; то, по требованію того же самаго непреложнаго свойства ея, необходимо должны *всегда* воплощаться въ какихъ-либо внѣшнихъ формахъ, независимо ни отъ культуры или цивилизаціи, ни отъ уровня умственного или нравственнаго развитія людей, и *религіозныя* отношенія ихъ въ Божеству — чувствованія и идеи, какъ *состоянія души*. Религіозная жизнь или религія, какъ живой человѣческій процессъ, никогда, поэтому, не перестанетъ проявляться въ видимыхъ, чувственныхъ знакахъ и дѣйствіяхъ или въ словѣ, ибо слово, какъ непосредственное выраженіе вовнѣ духа, есть наружное, тѣлесное воплощеніе внутренняго психическаго акта. А такъ какъ религія обнимаетъ всего человѣка, всѣ его духовныя способности и ихъ функціи и представляетъ собою сложное психическое явленіе или состояніе, то она, вслѣдствіе существенной потребности душевной жизни обнаруживаться въ тѣлесной дѣятельности,

¹⁾ Человѣкъ съ твердымъ характеромъ бываетъ способенъ *иногда* совсѣмъ задерживать воплощеніе вовнѣ внутреннихъ своихъ состояній и, скрывая ихъ въ глубинѣ своей души на время, не давая возможности наблюдать ихъ постороннимъ лицамъ. Однако и такіе случаи нѣсколько не противорѣчатъ и не опровергаютъ общаго принципа нашей душевной жизни—выражаться въ тѣлесныхъ дѣйствіяхъ, потому что 1) далеко не всѣ психологическія движенія (аффекты, напр., страсти) можно скрыть внутри себя даже и сильному духомъ человѣку и не выразить ихъ какимъ-либо внѣшнимъ, видимымъ образомъ,—и потому еще 2), что при каждомъ подобномъ фактѣ насилуванія своей природы человѣкъ употребляетъ страшныя усилія, напряженіе воли, и эти усилія и напряженіе скорѣе говорятъ въ пользу естественной необходимости внѣшняго проявленія нашихъ внутреннихъ настроеній, чѣмъ противъ нея.

прежде всего должна и будетъ имѣть для себя всегда *общее* выраженіе въ жизни всего организма. Въ виду этого непременно долженъ существовать всегда и культъ въ смыслѣ общаго внѣшняго выраженія индивидуальной религіозной жизни благочестиво-настроенной личности. А поелику религія, какъ живой психическій процессъ, какъ душевное состояніе и настроеніе, въ своемъ первоначальномъ выраженіи есть *сложное* чувство, представляющее собою стройную совокупность или связанное, органическое и нераздѣльное цѣлое нѣсколькихъ элементовъ многихъ другихъ частныхъ и отдѣльныхъ чувствованій, то естественно ожидать, что выраженіе религіознаго чувства, какъ сложнаго душевнаго процесса, будетъ *болѣе сложнымъ*, чѣмъ соотвѣтственное обнаруженіе обычныхъ чувствованій. Сверхъ того, особенная важность высочайшаго Объекта религіознаго чувства и сознаніе религіозно-настроеннымъ существомъ чрезвычайности своихъ отношеній къ Нему (Объекту), мысль объ упорядоченіи и правильности этихъ отношеній и проч. должны, разумѣется, наложить и на самую форму выраженія вонѣ религіознаго чувства печать *наибольшей*, сравнительно съ выраженіемъ другихъ чувствованій, сознательности, разумности, осмысленности и стройности (на высшихъ ступеняхъ развитія чело-вѣка).

Такое, непосредственное сначала, необходимое внѣшнее воплощеніе сложнаго религіознаго чувства, постепенно осмысливаемое по мѣрѣ развитія чело-вѣческаго сознанія, и будетъ тѣмъ нормальнымъ плодомъ неизбѣжныхъ постулатовъ психо-физической природы чело-вѣка, который мы называемъ *куль-томъ*.

Необходимость культа съ этой точки зрѣнія становится еще болѣе ясною, если мы обратимъ надлежащее вниманіе на интенсивность, напряженность религіознаго чувства. Замѣчено, что по своей силѣ и постоянству религіозное чувство превосходитъ всѣ другія чувствованія. Сколь сильно оно, это краснорѣчиво засвидѣтельствовано многовѣковой исторической жизнью рода чело-вѣческаго. Чтó, напр., какъ не религіозное чувство, побуждало людей въ разное время сознательно подвергать себя лишеніямъ и истязаніямъ, голоду, холоду и нищетѣ, предпочитать мірской и удобной жизни, съ ея соблазнами: богатствомъ, славой, почестями и т. п., жизнь строгаго

поста и изнурительныхъ подвиговъ, предпринимать трудныя путешествія? Это и тому подобное совершалось и совершается подъ вліяніемъ именно религіознаго чувства и помимо его никакъ не можетъ быть удачно объяснено. А такъ какъ религіозное чувство навсегда останется для человѣка самымъ сильнымъ психическимъ состояніемъ, то, само собою разумѣется, на немъ скорѣе и лучше, чѣмъ на какихъ либо изъ прочихъ душевныхъ движеній, долженъ постоянно проявляться и основной законъ человѣческой природы. Значить, виѣшнее обнаруженіе такого сильнаго, напряженнаго чувства, каково религіозное, не только *естественно*, но и *безусловно необходимо* и на будущее время твердо гарантировано, обезпечено.

Не меньшая гарантія виѣшняго выраженія религіознаго чувства также и въ его постоянствѣ. Религіозное чувство не принадлежитъ къ разряду такихъ душевныхъ явленій, которыя, подобно искрѣ, мгновенно возникаютъ въ душѣ и очень скоро исчезаютъ. Напротивъ, оно настолько постоянно, что переживаетъ всѣ прочія душевныя состоянія—и мимолетныя, и продолжительныя. Сравнимъ хотя любовь плотскую и любовь, „яже по Бозѣ“,—два хорошо извѣстныя явленія. Вотъ что сказано о нихъ у св. Григорія Богослова: „любовь плотская привязана къ скоропреходящему и сама скоро проходитъ, подобно весеннимъ цвѣтамъ. Какъ пламень, по истребленіи имъ вещества, не сохраняется, но угасаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ, что горѣло; такъ и страсть сія не продолжается послѣ того, какъ увянетъ воспламенившее еѣ. Но любовь по Богу имѣетъ предметомъ постоянное и сама продолжительна“¹⁾. Разъ явившись въ богобоязненной душѣ, религіозное чувство можетъ существовать и развиваться въ теченіе всей земной жизни человѣка. Какъ бы ни измѣнялся послѣдній соотвѣтственно различнымъ возрастамъ и положеніямъ въ обществѣ, какія бы мысли, симпатіи и желанія ни роились въ немъ, или сколько бы радостей и огорченій, несчастій и бѣдъ онъ ни испытывалъ,—религіозное чувство способно бывать перенесено всѣхъ ихъ. Даже самыя сильныя изъ волненій—страсти не могутъ заглушить и искоренить его, если не будетъ

¹⁾ Твор. св. Григорія Бог., ч. 4. М. 1889. Сл. 43. Стр. 59.

совершенно уничтожена нѣкоторая благопріятная почва для его развитія. Религіозное чувство, охватывая все существо человѣка, всегда оживляетъ, одухотворяетъ его и при благопріятныхъ условіяхъ, какъ показываетъ жизнь многихъ подвижниковъ, укрѣпляется и возрастаетъ въ силѣ до самой смерти человѣка. Къ концу дней чувственнаго бытія своего носителя оно еще больше усиливается и возгорается въ благочестивое желаніе человѣка отрѣшиться отъ тлѣнной оболочки своей—тѣла и быть въ тѣсномъ общеніи съ Богомъ (сн. Филип. 1,20—23). *Такое постоянное чувство, при своей великой напряженности и силѣ, безспорно, больше всего нуждается въ наружномъ проявленіи* и потому настоятельно требуетъ прочихъ быстро смѣняющихся чувствованій требуетъ *приложенія къ себѣ* коренного психическаго закона — обнаруживаться въ какомъ-либо постоянномъ тѣлесномъ актѣ, въ какой-либо внѣшней формѣ.

Чтобы нагляднѣе видѣть силу и постоянство религіознаго чувства и вытекающую изъ нихъ необходимость его внѣшняго воплощенія въ священныхъ дѣйствіяхъ и формахъ, рассмотримъ для образца ближе и подробнѣе основной и завершительный моментъ въ религіозномъ чувствѣ истинныхъ христіанъ—чувство любви къ Богу, проникающее во все существо благочестиво настроеннаго христіанина, во всю его индивидуальную жизнь. Что это за чувство—любовь—по своей интенсивности? Древніе подвижники-аскеты христіанскіе представляютъ его самымъ сильнымъ, горячимъ и продолжительнымъ чувствомъ изъ всѣхъ прочихъ чувствованій человѣка. По изображенію, напр., Лѣстницы препод. отца нашего Іоанна, игумена Синайской горы, любовь къ Богу есть пламенное, напряженнѣйшее чувство. Соотвѣтственно этому она и рисуется у него а) подъ образомъ горячей, пылкой любви мужчины къ женщинѣ, или материнской любви и супружеской ревности. „Блаженъ,—читаемъ мы въ Лѣстницѣ,—кто приобрѣлъ такую же любовь къ Богу, какую восторженный любитель имѣетъ къ своей возлюбленной... Не столько мать прилѣплена къ грудному младенцу, сколько сынъ любви приверженъ всегда ко Господу... Блаженъ, кто сталъ такимъ же ревнителемъ добродѣтелей, какими изъ ревности бываютъ мужья въ надзорѣ за своими супругами... Кто истинно любитъ, тотъ непрестанно воображаетъ лицо любимаго. Таковъ не можетъ даже и во снѣ

успокоиться отъ сильнаго желанія, но и въ это время занять мыслью о любимомъ. Такъ бываетъ въ природѣ тѣлесной; такъ бываетъ и въ природѣ безплотныхъ. Нѣкто, уязвленный любовью, сказалъ о себѣ: *азъ сплю* по требованію природы, *а сердце мое бдитъ* по обилію любви (Пѣсн. П. 5,2)¹⁾. У того же препод. Іоанна Лѣстничника любовь къ Богу изображается, дальше, б) подъ символомъ жажды сильной и нескрываемой: „дѣйствіе голода какъ-то не явно и не замѣтно“,—говоритъ св. отецъ; „а дѣйствіе жажды сильно, явно и всякому замѣтно по внутреннему жару. Посему-то пламенѣющій любовью къ Богу говоритъ: *возжада душа моя къ Богу крѣпкому и живому* (Пс. 41,3)²⁾. Не менѣе характернымъ образомъ ея (любви) является, наконецъ, в) огонь палящій и поядающій, или огненный источникъ, все истребляющій собою: „Любовь—огненный источникъ; въ какой мѣрѣ источаетъ питіе, въ такой же мѣрѣ попалаетъ жаждущаго... Святая любовь нѣкоторыхъ поядаетъ, по слову сказавшаго: *сердце наше привлекла еси, сердце наше привлекла еси* (Пѣсн. П. 4,9)³⁾. Отъ того и удовлетвореніе такой любви къ Богу, „воспламеняющейся, возгорающейся въ сердцѣ и попалаяющей душевныя и тѣлесныя страсти“, представляется св. отцами какъ аффективное упоеніе, уподобляемое ими изступленію. Такъ, св. Исаакъ Сиринъ пишетъ: „человѣкъ начинаетъ тогда, при сильной и божественной рачительности и доброй совѣсти, возбуждаться къ Божественной любви, и вдругъ упоевается ею, какъ виномъ; разслабѣваютъ члены его, мысль его пребываетъ въ изумленіи, сердце его отводится въ плѣнь Богу; и такимъ образомъ, какъ я сказалъ, уподобляется онъ упившемуся виномъ. И въ какой мѣрѣ усиливаются внутреннія ощущенія, въ такой усиливается и самое созерцаніе... Временемъ приходится ему не помнить о себѣ самомъ, что носитъ это тѣло, и не знаетъ, въ этомъ ли онъ мірѣ“⁴⁾ (славян.: „своя вся забываетъ, и бываетъ нечувствень отъ всѣхъ страстей грѣха, упоенія ради своего“)⁵⁾.

¹⁾ Препод. Іоанна Лѣстница. М. 1851. Стр. 365—366.

²⁾ Тамъ же. Стр. 367.

³⁾ Тамъ же. Стр. 370, 367. Сравни. Житіе аввы Іоанна, составл. Данииломъ, мон. Ранескимъ. Стр. V.

⁴⁾ Аввы Исаака Сира. Слова подвижнич. М. 1859. Сл. 87. Стр. 592—593.

⁵⁾ Сравни. Слав. перев. Паксія Величкова. М. 1854. Стр. 259, сн. стр. 181.

Если любовь къ Богу, лежащая въ основѣ всей психической жизни религіозно-настроеннаго лица, настолько жива и сильна бываетъ въ человѣкѣ; то вполне естественно, что она не можетъ не имѣть для себя внѣшняго воплощенія въ физической дѣятельности. Чувство любви къ Богу, напряженное и въ высшей степени интенсивное, не покидающее благочестиваго до конца дней его ¹⁾, нельзя, поэтому, удержать въ скрытомъ состояніи—въ глубинѣ благоговѣйной души, и оно необходимо проявится вовнѣ, даже помимо воли человѣка, какъ всякій сильный аффектъ или волненіе. Вотъ почему и свв. отцы и учителя церковные говорили о неизбѣжности внѣшняго обнаруженія любви къ Господу въ видимыхъ измѣненіяхъ и дѣйствіяхъ тѣла. У Исаака Сирина же, слова котораго мы только что приводили, находимъ такую характеристику внѣшнихъ признаковъ любви къ Богу. „Любовь къ Богу,—повѣствуется въ 73 словѣ препод. отца,—естественно горяча, и когда нападетъ на кого безъ мѣры, дѣлаетъ душу ту восторженною ²⁾. Поэтому сердце ощутившаго любовь сію не можетъ вмѣщать и выносить ея, но, въ мѣру качества нашедшей на него любви, усматривается въ немъ необычайное измѣненіе. И вотъ ощутительные признаки сея любви: лице у человѣка дѣлается огненнымъ и радостнымъ и тѣло его согрѣвается. Отступаютъ отъ него страхъ и стыдъ, и дѣлается онъ какъ бы восторженнымъ („якоже изступленъ“). Сила, собирающая во едино умъ, бѣжитъ отъ него, и бываетъ онъ какъ бы изумленнымъ... Симъ духовнымъ упоеніемъ упоевались нѣкогда Апостолы и мученики“ ³⁾. Подобнаго рода отеческія замѣчанія, полныя глубокой психологической правды, сами по себѣ ясны и, въ связи съ предыдущими, прочно устанавливають слѣдующія два положенія: 1) что истинное чувство любви къ Богу, составляющее центральную часть всѣхъ религіозныхъ чувствованій или религіи, какъ психического состоянія, отличается всегда живостью, напряженностью и продолжительностью, и 2) что эти качества его служатъ неоспоримыми факторами, обусловливающими необходимость постояннаго воплощенія его въ какихъ-либо внѣшнихъ актахъ,

¹⁾ Житіе аввы Іоанна. Стр. IV—V, VIII и др.

²⁾ Слав.: «И егда безмѣрно возгорится въ комъ, творить душу ону изступительну» (М. 1854. Стр. 410).

³⁾ Подвижнич. слова. М. 1858. Стр. 528—529.

въ какой-либо внѣшней формѣ. Таково ужъ существенное свойство любви къ Богу, таковъ ея основной законъ, имѣющій дѣйствовать вѣчно. Вслѣдствіе же того, что указанные признаки чувства любви къ Богу обуславливаютъ необходимость внѣшняго обнаруженія его, а само оно (чувство) является центральнымъ въ ряду прочихъ и частныхъ религіозныхъ чувствованій христіанина, думается, заключеніе относительно одного чувства любви, сдѣланное на основаніи коренныхъ особенностей его и по руководству святоотеческихъ твореній, можно резонно распространить и на всѣ другія религіозныя чувствованія, болѣе или менѣе соприкасающіяся съ чувствомъ любви къ Богу и составляющія живую религію каждаго человѣка. Именно, мы вправѣ такъ выразить намъ выводъ: *живость, сила и интенсивность вообще религіознаго чувства или религіи, въ смыслѣ индивидуальнаго субъективнаго настроенія, оказываются для настоящаго времени и становятся на все будущее время вполне достаточными и неустранимыми условіями неизбежнаго выраженія его или ея въ видимыхъ дѣйствіяхъ и движеніяхъ (актахъ, функціяхъ) тѣла.*

Но истинная религіозность невозможна безъ самоопредѣленія религіозно-настроенной личности къ внѣшней, къ нравственной дѣятельности, которая, такимъ образомъ, служитъ необходимымъ внѣшнимъ воплощеніемъ внутреннихъ актовъ самоопредѣленія или воли, неизбежно связанныхъ съ религіознымъ чувствомъ. Потому-то, вѣроятно, у всѣхъ народовъ, переживавшихъ въ себѣ разныя религіозныя чувствованія, наблюдается и присутствіе какихъ-нибудь нравственныхъ предписаній, правилъ, узаконеній и выраженіе ихъ во внѣшней жизни людей, въ отношеніяхъ ихъ (людей) къ окружающему міру и другимъ людямъ. Оба указанные момента религіи, какъ субъективнаго состоянія человѣка, религіозное чувство и волевое самоопредѣленіе къ моральной дѣятельности, предполагаютъ для себя еще третій, новый элементъ, который и обуславливаетъ весь процессъ ихъ прогрессивнаго развитія,—элементъ *интеллектуальный*. Безъ этого элемента не можетъ существовать для нашего сознанія и религіозное чувствованіе, какъ таковое. Вѣдь если всякое другое чувствованіе человѣка опцознается имъ только какъ болѣе или менѣе слабое или сильное, мгновенное или продолжительное ощущеніе удовольствія и неудовольствія, пріятнаго и непріятнаго, и само по себѣ, безъ участія мышленія, не даетъ яснаго и несомнѣннаго *зна-*

нія о природѣ и бытіи объектовъ, вызывающихъ его, то относительно религіозныхъ чувствованій это можно утверждать еще въ большей степени. Каждое чувство строго точный характеръ свой и достоинство, отличающее его въ ряду прочихъ чувствованій, получаетъ лишь отъ характера и сравнительнаго достоинства объективной причины его возникновенія. Слѣдовательно, никакое чувство, какъ бы ни было оно напряженно и пріятно, не можетъ быть опредѣлено со стороны своего достоинства и спеціальнаго характера безъ необходимаго знанія о самомъ его производителѣ. Точно также, чтобы охарактеризовать и религіозное чувство, именно какъ религіозное и притомъ истинное, достойное чувство, вліяющее на всю дѣятельность и жизнь человѣка, нужно обязательно имѣть хотя какое-нибудь познаніе объ его Высочайшемъ Объектѣ. Нужно представлять, по крайней мѣрѣ, что Онъ существуетъ и что Онъ выше ограниченной личности, въ коей силою Его возбуждается особое чувство. А такое необходимое знаніе о бытіи и качествѣ Объекта религіознаго чувства, обуславливающее достоинство, истинность и практическое значеніе послѣдняго, можно почерпнуть изъ чувства же при помощи дѣятельности разсудка или разума (разумъ или *умозрѣніе* и даетъ тотъ критерій, который необходимъ для специфическаго опредѣленія религіознаго чувства, достоинства и истинности его содержанія, въ отличіе отъ всякаго иного чувствованія, — эстетическаго или моральнаго. напримѣръ). Изъ первоначальнаго же религіознаго умозрѣнія развивается постепенно и все познаніе человѣка о мірѣ сверхчувственномъ, божественномъ, и все метафизическое объясненіе природы подъ угломъ воззрѣнія на Верховное Начало, на Божество, на внѣміровой Объектъ религіознаго чувства.

Въ силу этой тѣсной связи религіознаго чувства съ умозрѣніемъ познавательный или интеллектуальный элементъ, и свящ. писаніемъ признаваемый неизбѣжнымъ факторомъ религіи (см. Прем. Сол. 13,1; Рим. 1,18—21; Іоан. 17,3 и др. м.), постоянно и повсюду существуетъ въ людяхъ наряду съ религіозными чувствованіями. Религіозное умозрѣніе, отъ самыхъ зачаточныхъ, низшихъ формъ и до степени цѣлаго научно-богословскаго міросозерцанія и міровоззрѣнія, неразрывно соединяется съ чувствомъ въ религіяхъ современнаго намъ и давно отжившаго человѣчества. Это — фактъ, отмѣчаемый и личнымъ безпристрастнымъ наблюденіемъ всякаго, и

исторією религій. Никакого спора не можетъ быть касательно присутствія религіозныхъ представленій, убѣжденій и разнообразныхъ толкованій видимаго міра и человѣческаго бытія въ религіяхъ всѣхъ полукультурныхъ и культурныхъ, образованныхъ народовъ. Между тѣмъ и для каждаго дикаря религія, если оставить въ сторонѣ ея моральный характеръ, была и есть не только чувство, но вмѣстѣ съ тѣмъ и теогоническая теорія вселенной. Вопросъ только въ томъ: какъ же мыслило и мыслить челоѣчество Бога? При всемъ многообразіи религіозныхъ вѣрованій, на протяженіи всей многовѣковой исторіи своей люди мыслили Божество или боговъ аналогичными себѣ существами, т. е. разумными и свободными личностями, живущими и дѣйствующими подобно людямъ, т. е. представленія и понятія людей о Божествѣ были всегда и всюду до извѣстной степени челоѣкообразными (антропоморфными). Такимъ образомъ отдѣльный внутренній элементъ сложнаго религіознаго процесса—умозрѣніе, явившееся въ религіозномъ міровоззрѣніи, нашло себѣ неустрашимое, съ точки зрѣнія общаго закона психической жизни челоѣка—проявляться вовнѣ, и естественное внѣшнее воплощеніе въ конкретно-чувственной формѣ *антропоморфизма*.

Здѣсь, однако, напрашивается слѣдующее замѣчаніе. Если антропоморфическая форма представленія Божества господствовала въ религіяхъ языческаго міра, то не составляетъ-ли она только его исключительной принадлежности? Не есть-ли она простой плодъ неразвитаго, заблуждавшагося ума древнихъ язычниковъ и потому можетъ-ли имѣть мѣсто у философски-образованныхъ людей новѣйшаго времени, тѣмъ болѣе—допустима-ли въ религіи будущаго просвѣщеннѣйшаго челоѣчества?... Скажемъ по этому поводу, что своего рода антропоморфизмъ присущъ не только языческимъ религіямъ, но и религіи богооткровенной (ветхозавѣтной и новозавѣтной), и что отсюда уже видно, что антропоморфизмъ не есть исключительный продуктъ языческаго измышленія. Признающіе его таковымъ неправильно полагають, будто антропоморфное или чувственно-образное представленіе, какъ низшая форма познанія, необходимо уничтожается высшею формою познанія, а само оно—познаніе, будто бы, можетъ совершенно обходиться безъ всякаго конкретнаго представленія. Въ дѣйствительности дѣло обстоитъ иначе. Подобно тому,

какъ въ жизни физической природы низшая форма всегда уживается съ высшей и не уничтожаетъ ея собою, напр. въ деревѣ корень и стволъ существуютъ вмѣстѣ и одновременно, хотя стволъ—высшая форма развитія по сравненію съ корнемъ, произрастившимъ его, — и въ жизни интеллектуальной самый глубокий и образованный умъ мирится съ конкретными и образными представленіями. Высокое образованіе его и высшія формы его дѣятельности нисколько не исключаютъ собою формъ посредствующихъ и низшихъ. Напротивъ, и высокоразвитый человѣкъ иногда ощущаетъ настоятельную нужду въ нихъ. Такъ должно быть и въ области религіозной: это—законъ природы. Человѣкъ, по причинѣ своей *тѣлесно*-духовной организаціи, не можетъ совершенно отрѣшиться отъ формы конкретнаго, нагляднаго представленія міра сверхчувственнаго, отъ формы антропоморфическаго представленія себѣ Бога. „Если бы онъ могъ это сдѣлать,—говоритъ проф. В. Д. Кудрявцевъ ¹⁾,—онъ пересталъ бы быть человѣкомъ, а былъ бы какимъ-то высшимъ существомъ“. Вообще, значить, антропоморфизмъ не былъ исключительно простою уступкою в не есть лишь снисхожденіе къ умственной неразвитости людей, а былъ и есть по существу своему естественный результатъ нормальнаго требованія чувственно-духовной человѣческой природы, обычно не допускающей уничтоженія низшихъ моментовъ ея жизни съ возникновеніемъ высшихъ. Къ тому же конкретность образовъ и своего рода чувственный элементъ не только не вредитъ религіозному умозрѣнію, но и придаетъ ему незамѣнимыя и весьма важныя качества—особую живость, полноту, цѣлостность и силу неотразимаго мотива къ вѣшной дѣятельности, такъ что уничтоженіе конкретнаго антропоморфизма, во имя высокой образованности, равнялось бы нарушенію цѣлостности и жизненности въ субъективной религіозной сферѣ, привнесенію замѣтнаго пробѣла въ религіозное сознаніе и міровоззрѣніе. Въ виду этого для насъ становится вполне понятною возможность и даже необходимая предполагаемость существованія антропоморфическаго, чувственно-образнаго элемента, въ смыслѣ естественнаго вѣшняго воплощенія интеллектуальной, умозрительной части внутренняго религіознаго процесса, и въ религіи будущаго человѣчества.

¹⁾ Сочин. его, т. 2, вып. 2. Стр. 338.

Чувственно-образный элементъ въ религіозномъ процесѣ навсегда останется тою неустранимою какъ бы призмою, сквозь которую принуждено будетъ уразумѣвать сверхчувственный міръ и грядущее человѣчество. Даже и христіанство, съ своей духовностью, не можетъ уничтожить этой, естественной теперь, потребности. Христіанская религія, подобно другимъ религіямъ, имѣетъ цѣлью сообщить человѣку высшее вѣдѣніе о Богѣ, какъ Первопричинѣ творящей и возсозидающей, о свойствахъ Его и дѣятельности въ отношеніи къ разумному и неразумному міру, о смыслѣ бытія конечнаго и пр. Божественныя же истины, сообщаемыя христіанскою религіею, въ существѣ своемъ непостижимы для ума человѣческаго и, какъ нѣчто непостижимое, таинственное, не могутъ быть доступными ему даже въ качествѣ предмета разумной вѣры до тѣхъ поръ, пока не будутъ облечены въ понятную, въ антропоморфическую или какую-либо натурально-чувственную форму. Безъ посредства послѣдней человѣку невозможно воспринять ни одной религіозной тайны. Прекрасно и глубоко-мысленно разсуждаетъ по этому поводу св. Григорій Богословъ: „Между нами и Богомъ, — читаемъ мы во 2-мъ его „Словѣ о богословіи“, — стоитъ тѣлесная мгла, какъ древле облако между египтянами и евреями. Ибо сіе-то значитъ, можетъ быть: *положи тьму за кровь свой* (Пс. 17,19), т. е. нашу дебелость, чрезъ которую прозрѣвають немногіе и немногo“... И дальше: „намъ, узникамъ земнымъ, какъ говорить блаж. Іеремія (Пл. 3,34),—намъ, покрытымъ этою грубою плотію, извѣстно то, что какъ невозможно обогнать свою тѣнь, сколько бы кто ни спѣшилъ, или какъ зрѣніе не можетъ сблизиться съ зримыми предметами безъ посредства свѣта и воздуха, или какъ породы плавающихъ въ водѣ не могутъ жить внѣ воды,—такъ и находящемуся въ тѣлѣ нѣтъ *никакой возможности* быть въ общеніи съ умосозерцаемымъ (т. е. умосозерцать Бога и все таинственное, чисто духовное) *безъ посредства чего-либо тѣлеснаго*. Ибо всегда привзойдетъ что-нибудь наше, сколько бы ни усиливался умъ прилѣпиться къ сродному и невидимому, какъ можно болѣе отрѣшаясь отъ видимаго и уединяясь самъ въ себя“¹⁾). Значитъ, и по

¹⁾ Твор. св. Григ. Богослова. Ч. 3. М. 1889. Ст. 28, стр. 22.

мысли св. отца, и по даннымъ личнаго соображенія каждаго, для человѣка, съ его *духовно-чувственной* организаціей, *воплощеніе* религіозно-возвышенныхъ *идей* въ живыхъ, наглядныхъ формахъ, образахъ и символическихъ знакахъ является *вполнѣ естественнымъ и необходимымъ*.

Итакъ, всѣ три существенные элемента, составляющіе основу и корень религіознаго процесса въ человѣкѣ, должны имѣть для себя постоянно форму внѣшняго обнаруженія или проявленія. Говоря иначе: *есть религіозный процессъ*, въ своемъ существѣ, или *религія*, какъ извѣстное субъективное психическое состояніе, необходимо должна выражаться тѣмъ или другимъ способомъ и вовнѣ, въ силу никогда и ничѣмъ неустранимыхъ законовъ двучастной, и вдобавокъ—грѣховной, природы человѣка. А такъ какъ составные элементы религіи,—чувство, самоопредѣленіе и умозрѣніе,—требуютъ каждый для себя своего особаго, спеціальнаго, отдѣльнаго внѣшняго проявленія и вмѣстѣ съ тѣмъ всѣ они въ религіозномъ процессѣ такъ тѣсно, неразрывно соединяются другъ съ другомъ, что одинъ предполагаетъ другой и безъ него не можетъ ни существовать внутри, ни обнаруживаться вовнѣ; то, значить, религія каждаго индивидуума должна проявляться всегда въ такой внѣшней, духовно-чувственной формѣ, въ которой могли бы найти себѣ специфическое выраженіе и всѣ ея составныя части. Такого рода сложная религіозная форма и есть *культъ*, какъ *естественное обнаруженіе сложнаго религіознаго процесса, совершающагося въ душѣ человеческой*. Въ немъ, въ культѣ, всегда найдетъ себѣ соответствующее мѣсто и религіозное настроеніе, чувство, и религіозное самоопредѣленіе къ нравственной дѣятельности, и умозрѣніе. Въ частныхъ формахъ правильно-организованнаго культа, въ различныхъ тѣлодвиженіяхъ, знакахъ, словахъ и т. п., религіозно-настроенный человѣкъ всегда невольно встрѣтитъ достойный способъ для воплощенія своихъ благочестивыхъ чувствованій, мыслей и желаній, потому что формы эти—необходимый и естественный продуктъ его же душевныхъ состояній, стремящихся обнаружиться въ физической жизни, въ дѣятельности единственнаго общаго органа психическихъ движеній—тѣла. И въ религіозномъ отношеніи человѣкъ, несомнѣнно, долженъ остаться на вѣки *человѣкомъ* же, т. е. духовно-тѣлеснымъ существомъ, притомъ несвободнымъ совершенно отъ грѣха

и его послѣдствій; а потому *всегда должна существовать непременно и какая-либо сложная форма (культъ) для внѣшняго воплощенія его религіозной внутренней жизни*, по требованію неустрашимыхъ законовъ природы. Послѣ этого вполне разумною и непреложною становится для насъ оспариваемая заповѣдь св. Апостола, завѣщавшаго христіанамъ на всѣ времена: *прославите убо Бога въ тѣлесахъ вашихъ, и въ душахъ вашихъ, яже суть Божія* (1 Кор. 6, 20).

Будучи естественно-необходимымъ выраженіемъ живого, внутренняго религіознаго процесса, культъ уже по одному этому дѣлается существенной и неизбѣжной принадлежностью всякой индивидуальной религіи, — религіи каждаго благочестиво-настроеннаго человѣка. Извѣстно, какое важное значеніе имѣетъ форма для жизни органической. Разрушить форму какого-нибудь органическаго тѣла все равно, что окончательно погубить его для жизни. Мало того: каждый организмъ гибнетъ даже и въ томъ случаѣ, если встрѣтитъ непреодолимые препятствія къ раскрытію свойственной ему формы ¹⁾. Словомъ, безъ формы вообще нельзя представить ни существованія, ни развитія организмовъ; при несоотвѣтственной формѣ совершенно немислимо для нихъ правильное развитіе и раскрытіе. Жизнь человѣческая подчиняется такому же закону. Ученые естествоиспытатели авторитетно подтверждаютъ это своими изслѣдованіями. Такъ, знаменитый Ч. Дарвинъ, напр., пишетъ въ одномъ изъ своихъ сочиненій: „большая часть нашихъ волненій (онъ могъ бы сказать „всѣ“) такъ тѣсно связана съ ихъ выраженіемъ, что при пассивномъ состояніи тѣла они едва-ли могутъ существовать“... ²⁾). Точно такъ же

¹⁾ Сравн. Проф. А. Ө. Гусевъ. Основныя «религіозныя» начала гр. Л. Толстого. Каз. 1893. Стр. 392. — «Ущербъ въ формѣ есть ущербъ въ бытіи, потому что, — какъ замѣтилъ еще Аристотель, — форма даетъ бытіе вещи. Отсюда, быть можетъ, свойство матеріи — упругость, т. е. стремленіе возстановлять первоначальную форму; отсюда же наклонность матеріи принимать опредѣленное строеніе въ молекулярномъ и механическомъ процессѣ. Искаженіе формы чувствуется какъ трата существованія». М. Меньшиковъ. Начала жизни, гл. 2. Книжк. Нед Мартъ. 1899 г.

²⁾ См. у А. Бэна. Душа и тѣло. Гл. 2, стр. 8.

замѣчаетъ Маудсли: „спеціальное движеніе мускуловъ служить не только выразителемъ волненія, но есть существенная часть его: если въ то время, когда черты наши выражаютъ одно волненіе, мы попробуемъ вызвать въ своей душѣ другое настроеніе, то убѣдимся, что это невозможно“ ¹⁾. Таково требованіе всей органической природы. Хотя религіозная жизнь самая высшая изъ всѣхъ видовъ жизни на землѣ, тѣмъ не менѣе и она должна подлежать указанному общему закону наравнѣ со всею остальною жизнью міра и со всякою психическою дѣятельностью человѣка—въ частности. И ее, поэтому, никакъ нельзя мыслить безъ внѣшней формы, безъ видимо-чувственного воплощенія. Культъ, являясь естественнымъ обнаруженіемъ религіозной жизни отдѣльных лицъ и обуславливая собою ея правильное развитіе или раскрытіе, живость, цѣлостность, полноту и опредѣленность, въ то же время обуславливаетъ и самое дальнѣйшее существованіе ея, бытіе. Безъ него, безъ своей внѣшней оболочки религія замерла бы въ человѣкѣ при самомъ возникновеніи своемъ, подобно зерну, брошенному въ засуху или попавшему на каменистую почву, и никогда не могла бы распуститься въ нормальный сложный и живой процессъ. Какъ языкъ не только средство для сообщенія мыслей, но въ немъ именно образуется и создается мысль, имъ собственно она реализуется, получаетъ дѣйствительное, строго и точно опредѣленное бытіе, въ немъ и чрезъ него дается сознанію въ видѣ отдѣльной единицы, отличной отъ прочихъ мыслей и существующей внѣ ихъ; такъ и культъ не есть *исключительно* средство, способъ неизбежнаго внѣшняго воплощенія религіозныхъ моментовъ психической жизни, но *чрезъ него и только въ немъ* находитъ свое *сознательное, конкретное, полное бытіе* живая религія. Безъ внѣшняго выраженія въ какой бы то ни было формѣ субъективная религія даже не сознавалась бы человѣкомъ, какъ таковая, и не существовала бы для него въ качествѣ яснаго реального бытія, которымъ самъ онъ живетъ постоянно, не обняла бы собою всей психической жизни его, не оказала бы надлежащаго вліянія на широкую и разнообразную практическую его дѣятельность и на первой

¹⁾ Тамъ-же.

стадіи своей заглохла бы безъ способности къ дальнѣйшему раскрытію, прогрессу. Аналогичное нѣчто происходитъ нерѣдко въ другой области нашей жизни. Мы иногда сознаемъ, что въ насъ есть мысли, которыхъ мы еще не уловили, не поняли, не схватили, для которыхъ не сумѣли приискать подходящей формы—мѣткого и удачнаго слова или фразы. Это собственно еще не мысли реальныя, съ отличительными чертами, уже опредѣленно существующія въ головѣ, а скорѣе только зачатки или зародыши ихъ ¹⁾. Такими зародышами онѣ будутъ до тѣхъ поръ, пока мы не дадимъ имъ соответствующей словесной формы: форма сообщить имъ въ нашемъ сознаніи и реальность для насъ самихъ, и опредѣленность въ ряду другихъ мыслей; напротивъ, безъ этой формы онѣ были бы неуловимы и, не смотря на всѣ наши усилія овладѣть ими, исчезали бы лишь зародышами зрѣлыхъ мыслей. Подобнымъ же неопредѣлившимся и неразвившимся зачаткомъ или зародышемъ осталась бы навсегда въ душѣ и религія, если бы она не имѣла, вопреки требованію человѣческой организаціи, соотвѣтственнаго себѣ внѣшняго, чувственнаго воплощенія въ тѣлѣ, естественной конкретной формы. Такимъ образомъ законы тѣлесно-духовной природы человѣка требуютъ какой-либо *формы реміиозно-психической жизни*, которая бы (форма), служа неустранимымъ *выраженіемъ* вовнѣ ея внутреннихъ процессовъ, съ тѣмъ вмѣстѣ необходимо обуславливала бы собою и опредѣленное, сознательное для субъекта, реальное существованіе ея, въ отличіе отъ всѣхъ прочихъ психическихъ актовъ, и дальнѣйшее, прогрессивное ея развитіе. А при такомъ положеніи дѣла, при такомъ существенно важномъ и несомнѣнно необходимомъ значеніи для индивидуальной религіи, какъ живого, сознательнаго и центрального во всей душевной жизни человѣка процесса, внѣшней, тѣлесно-чувственной формы вообще, само собою разумѣется, странными должны казаться всѣ попытки оспаривать мысль о постоянной принадлежности и неуничтожимости формы или культа и въ религіи будущаго человѣчества.

¹⁾ Сравни. М. Каррьеръ. Искусство въ связи съ общ. развит. культурн. Т. I, стр. 10, 11, 18.

Глава II.

Историческій фактъ всеобщности вѣшной религіозной формы въ родѣ человѣческомъ и объективное значеніе его въ рѣшеніи вопроса о неизбѣжности культа во всякой религіи.

Говорятъ, однако, будто религіозный культъ не представляетъ собою необходимой принадлежности всѣхъ религій и является изобрѣтеніемъ собственно жреческаго сословія въ его интересахъ. Но это—неправда. Наше время обильно прекрасными изслѣдованіями историко-этнографическими, филологическими, соціологическими и т. п., богато многочисленными монографіями по разнообразнымъ частнымъ вопросамъ изъ исторіи первобытнаго, древнѣйшаго и новѣйшаго человечества,—и между тѣмъ во всѣхъ ученыхъ трудахъ такого рода мы встрѣчаемъ несомнѣнныя даты въ пользу всегдашней принадлежности каждой религіи того или другого культа, даже независимо отъ того, существовало или не существовало особое жреческое сословіе у исповѣдниковъ данной религіи и какъ бы послѣдняя ни была мало развита или элементарна. Научныя изслѣдованія эти—добросовѣстныя работы вполне авторитетныхъ и извѣстныхъ образованному міру лицъ. Нѣкоторые изъ такихъ изслѣдователей представили въ своихъ ученыхъ трудахъ лишь свои личныя наблюденія относительно повсемѣстнаго существованія въ человѣческомъ родѣ религіозныхъ формъ; другіе же изъ нихъ, сверхъ собственныхъ опытовъ, въ особыхъ сочиненіяхъ систематизировали еще и изслѣдованія всѣхъ прочихъ ученыхъ—современныхъ имъ и жившихъ раньше ихъ. Мало того: они не оставили безъ вниманія и свидѣтельства древнихъ писателей—языческихъ и христіанскихъ, ихъ личныхъ показаній и мнѣній ихъ современниковъ. При подобныхъ научныхъ работахъ, представляющихъ неопровержимыя основанія въ пользу всеобщаго существованія въ религіозной части человечества тѣхъ или иныхъ религіозныхъ вѣшнихъ формъ, можно вполне положиться на результаты, добытые безпристрастной наукою, и, слѣдовательно, признать за несомнѣнный фактъ всеобщность культа въ родѣ человѣческомъ (конечно, не въ смыслѣ стройно-организованнаго, религіозно-обрядоваго ритуала, а лишь въ смыслѣ про-

стыхъ, несложныхъ зачатковъ его, какъ внѣшняго воплощенія внутреннихъ, субъективныхъ мыслей, настроеній, чувствованій). Воспользуемся же учеными изслѣдованіями и иллюстрируемъ эту мысль примѣрами изъ жизни различныхъ народовъ міра—дикихъ, полуобразованныхъ, культурныхъ и въ значительной степени цивилизованныхъ.

Самыми дикими, грубыми и некультурными племенами считаются теперь племена, жившія въ былое время и до сихъ поръ пребывающія въ Африкѣ, Америкѣ, Австраліи и Полинезіи. Къ нимъ мы прежде всего и обратимся. Всѣ дикари не лишены какой-нибудь простѣйшей религіозной формы или какихъ-либо внѣшнихъ элементовъ культа. Такъ, напримѣръ, дикіе обитатели южной Африки; Кафры (Зулусы, Амакосаги, Матабелесы) и родственные имъ Чуаны (или Бечуаны) и Сутосы имѣютъ религію, состоящую въ поклоненіи видимымъ фетишамъ и въ суевѣрномъ чародѣйствѣ, сопровождаемомъ особыми внѣшними дѣйствіями обрядоваго характера (метапіемъ копы, сожженіемъ напитка, умерщвленіемъ животнаго—овцы, и проч.). У жителей Конго и Лоанго встрѣчаются капища, въ коихъ хранятся свящ. предметы (деревянное копье, желѣзное било) и эмблемы божествъ (идолы). О религіи смѣшаннаго племени Готтентотовъ есть извѣстіе еще изъ того времени, когда на Готтентотовъ не имѣли ни малѣйшаго вліянія европейцы, что у нихъ было почитаніе луны, животныхъ и насѣкомыхъ съ богослужебными обрядами и даже кровавыми жертвами. Всѣ африканскіе негры воздаютъ внѣшнее почитаніе, поклоненіе верховному Богу и низшимъ божествамъ—добрымъ и злымъ. Негрское племя Отши отличается частыми жертвоприношеніями въ честь боговъ; у Отшисовъ (Очисовъ) развиты человѣческія жертвы, волшебство, жречество; примитивное богослуженіе есть также и у прочихъ негровъ—Ашантиевъ, Горубовъ, Нупійцевъ, Егбовъ и др. ¹⁾ Въ центральной Америкѣ, какъ видно изъ ученыхъ изслѣдованій, жилъ когда-то безвѣстный народъ, о коемъ нѣтъ никакихъ свѣдѣній, за исключеніемъ тѣхъ, которыя можно

¹⁾ Сравн. Эбрардъ. Апологетика. Рус. пер. прот. І. Заркевича. Спб. 1880. Т. II. Отд. 2, гл. 3, стр. 354—375. М. Каррьеръ. Искус. въ связ. съ общ. развит. культ. Т. I. Стр. 95—98.

извлечь изъ сохранившихся послѣ него развалинъ. Въ числѣ этихъ развалинъ, между прочимъ, имѣются остатки жертвенниковъ, фигуръ идоловъ (статуи со всѣми частями человеческого тѣла) и другихъ свящ. принадлежностей религіозныхъ церемоній. Во время открытія, затѣмъ, Фердин. Кортесомъ Мексики, этою страню владѣли Аптеки, пришедшіе сюда, по ихъ собственному преданію, съ шестью родственными имъ племенами Нагуатлаковъ; кромѣ нихъ, еще населяли Мексику въ разное время Тольтеки, Майи, Чичимеки и многія иныя народности дикарей,—и у всѣхъ ихъ этнографы нашли и религію, и внѣшнюю религіозную форму (культъ), въ которую она произвольно и сознательно для людей облекалась ¹⁾. У дикарей Австраліи и Полинезіи наблюдается то же самое явленіе. Папуасы, Негритосы и Альфурусы совершали и совершаютъ внѣшнее почитаніе камней и злыхъ бонговъ (души умершихъ), очень склонны къ чародѣйству, сопровождающемуся различными религіозными актами. У Австраійскихъ островитянъ (Полинезійцевъ) въ большомъ употребленіи были обрядовое поклоненіе предкамъ, гаданія и волшебство (жрецовъ), деревянные идолы, омовенія, молитвы и жертвы (на о. о. Новозеландскихъ, Сандвичевыхъ, Тонгскихъ, Товарищества, Фиджи, Таити и др.). Австраійскіе негры, Альфурусы, Папуасы и другія племена, жившія въ Австраліи и на сосѣднихъ съ нею островахъ, съ теченіемъ времени переселились на острова южной Азіи (Суматру, Малакку, Борнео, Целебесъ, Минданао и пр.) и материкъ передней Индіи (Хуситы) и здѣсь точно также имѣли религіозные обычаи и богослужбный культъ, слѣды коего видны еще и до сихъ поръ ²⁾. Что же касается прочихъ малокультурныхъ, полуобразованныхъ, полудикихъ и дикихъ мелкихъ племенъ и цѣлыхъ націй, жившихъ въ давнопрошедшія времена и доселѣ еще живущихъ, то, основываясь на специальныхъ, серьезныхъ изслѣдованіяхъ о нихъ представителей историческихъ наукъ, должно признать

¹⁾ Эбрардъ. Апологетика. Т. II, стр. 453—536; М. Каррьеръ. Цит. соч. Т. I, стр. 110—112. Чичеринъ Б. Наука и религія. М. 1879. Кн. 3. стр. 309—326.

²⁾ Эбрардъ. Апологетика. Т. II. Стр. 331—354.

у всѣхъ людей существованіе такой или иной внѣшней формы богопоклоненія.

Тѣмъ болѣе несомнѣнною представляется принадлежность культа религіямъ древнихъ культурныхъ народовъ языческаго міра и цивилизованныхъ націй новѣйшаго времени. Кому не извѣстны, напр., религіозные культы Египтянъ, Ассиріянянъ, Вавилонянъ, Финикіянянъ, Хананеевъ, Семитовъ, Арабовъ, Грековъ, Римлянъ? Или кто усумнится въ существованіе богослужебныхъ дѣйствій и церемоніальныхъ религіозныхъ обрядовъ у жителей Ирана, Индіи (Арійцевъ въ широкомъ смыслѣ слова), Китая, Японіи и другихъ азіатскихъ мѣстностей ¹⁾? Даже исповѣдующіе такіа философско-отвлеченныя религіи, какъ буддизмъ, браманизмъ и конфуціанство,—и тѣ не могутъ отрѣшиться отъ видимой, культовой религіозной формы. А что ужъ и говорить объ іудеяхъ и мухаммеданахъ, полагающихъ почти все существо религіи и благочестіе свое во внѣшнихъ обрядахъ и церемоніяхъ и потому до крайностей развившихъ религіозный культъ... Однимъ словомъ: насколько можно судить по сохранившимся до насъ письменнымъ свидѣтельствамъ, по вещественнымъ памятникамъ и другимъ даннымъ, культъ по всей справедливости можетъ быть названъ всеобщимъ историческимъ явленіемъ въ человѣческомъ родѣ. Недаромъ, вѣдь, и знаменитый историкъ и путешественникъ сѣдой старины Плутархъ уже въ ту отдаленную эпоху энергично и опредѣленно призналъ всеобщность культа въ извѣстномъ изреченіи своемъ, имѣющемъ полнѣйшее приложение и къ нашему даже вѣку: „посмотрите на лицо земли,—убѣжденно говорилъ онъ нѣкогда,—и вы найдете города безъ укрѣпленій, безъ наукъ, безъ чиновначалія,—увидите людей безъ постоянныхъ жилищъ, не знающихъ употребленія монетъ, не имѣющихъ понятія объ изящныхъ искусствахъ; но вы не найдете ни одного человѣческаго общества безъ вѣры въ Божество, ни одного города, въ которомъ не было бы никакого

¹⁾ См. объ этомъ у Преосв. Хрисанова. Религіи древн. міра... Т. II—III.—Кольбъ. Истор. человѣч. культуры. Т. I—II. Каррьеръ. Искус. въ связ. съ разв. культуры. Т. I—II. Проф. В. Д. Кудрявцевъ. Сочин., т. 2, вып. 2. P. D. Chantepie de la Saussaye,—Lehrbuch d. Religionsgeschichte. Bd. II; O. Pfeleiderer, D. Wesen d. Religion. Bd. II,—и въ другихъ, имъ подобныхъ, сочиненіяхъ.

святилища, не были бы въ обычаѣ никакія молитвы, жертвы и клятвы“ ¹⁾ .. И дѣйствительно, всегда и вездѣ—и въ фетишизмѣ, и въ зоолатріи, и въ сабеизмѣ, и въ анимизмѣ, и въ антрополоатріи, и въ монотеизмѣ—религіозное почитаніе обнаруживалось въ той или иной внѣшней формѣ, въ какомъ-либо видимомъ богопоклоненіи, въ культѣ. Большого согласія ихъ между собою не было только въ самыхъ внѣшнихъ актахъ культа. Въ то время, какъ религіозный культъ нѣкоторыхъ народовъ отличался разнообразіемъ и сложностью, культъ другихъ поражалъ взоръ наблюдателя крайней грубостью и простотою своей формы, ея однообразіемъ и безыскусственностью. Но это характерное явленіе неизбѣжно въ исторіи человѣчества и весьма понятно каждому. Грубость и бѣдность религіозной формы у нѣкоторыхъ племенъ легко объясняется низкимъ уровнемъ умственного и религіозно-нравственного развитія самыхъ племенъ. Развитие культовыхъ формъ вообще шло постоянно въ параллели съ развитіемъ самихъ людей въ указанныхъ отношеніяхъ и находилось въ прямой зависимости отъ него. Поэтому въ исторіи религій и происходило непременно то, что чѣмъ выше было интеллектуальное, моральное и религіозное развитіе какого-либо народа, тѣмъ болѣе развитымъ, возвышеннымъ былъ и культъ его. Невысоко общее развитіе дикарей и полудикихъ,—несложенъ и простъ и культъ ихъ, нехитра и незамысловата (непосредственна) и внѣшняя религіозно-культовая форма; у цивилизованныхъ же и высокой культуры народностей и культъ выдѣлялся своею сложностью, преднамѣренностью, упорядоченностью. Таковы именно были культы носителей древней культуры—Грековъ и Римлянъ. Культы Грековъ и Римлянъ, кажется, вмѣстили въ себя всѣ составныя части другихъ народныхъ культовъ и потому были необычайно разнообразны и сложны: въ нихъ видимъ и торжественныя празднества, и пышныя процессіи, и обрядовыя церемоніи, и веселыя игры, заговоры, наговоры, разные символы, изображенія боговъ, предсказанія жрецовъ и оракуловъ, куренія, омовенія, жертвы и пр., и пр.

Отсутствіе разнообразія и сложности въ культѣ примитивныхъ племенъ, простота и наивность культовыхъ дѣйствій,

¹⁾ Advers. Colotem epicur., с. 31; проф. Н. П. Рождественскій. Христ. Апологетика. Спб. 1884. Т. I, стр. 239.

понятно, нисколько не опровергают и не колеблютъ установленнаго факта повсемѣстнаго и всегдашняго существованія у людей культа въ смыслѣ видимаго воплощенія внутренней религіозной настроенности. Но что же означаетъ самый этотъ фактъ?.. Историческая жизнь человѣчества, утверждая его, думается, разъясняетъ и его значеніе. Такъ какъ всемірная исторія до сихъ поръ не дала еще намъ ни одного примѣра, чтобы непрерывно и прочно держалось въ теченіе всѣхъ вѣковъ то, что по происхожденію своему случайно, зависимо исключительно отъ внѣшнихъ, временныхъ обстоятельствъ или мѣстныхъ условій воспитанія; то, сохранивши религіозный культъ непрерывно существующимъ отъ начала дней бытія человѣческаго до настоящаго столѣтія, она этимъ самымъ убѣдительно говоритъ противъ случайнаго или произвольнаго возникновенія культовой формы въ первобытномъ человѣчествѣ. Разумѣется, если бы культъ былъ, наприм., хитроумнымъ измышленіемъ нѣсколькихъ злонамѣренныхъ личностей и искусственно привитъ людямъ отвнѣ, если бы онъ былъ чѣмъ-то такимъ, чего при иныхъ внѣшнихъ условіяхъ могло бы совсѣмъ не произойти; то онъ, культъ, никогда бы и не просуществовалъ столько эпохъ и тысячелѣтій и не былъ бы принадлежностью всякой религіи и всѣхъ людей, а, явившись у извѣстныхъ народовъ, развивавшихся при самыхъ благопріятныхъ для него обстоятельствахъ въ одну эпоху, былъ бы оставленъ ими въ другую и не возникъ бы никакъ у народовъ, испытывавшихъ на себѣ вліяніе лишь неблагоприятныхъ для зарожденія культа причинъ и дѣйствій. Очевидно, происхожденіе религіозныхъ обрядовыхъ формъ обязано не измышленію жрецовъ и вообще не случайному какому нибудь обстоятельству, а условливалось и условливается существомъ дѣла. Культъ отвѣчаетъ *религіозной* потребности человѣка, необходимо обнаруживающейся, въ силу психо-физическаго закона, присущаго каждому организму, во внѣшней, тѣлесной формѣ. Удовлетворительно, но иначе объяснить фактъ всеобщности культа въ человѣческомъ родѣ нельзя: безъ указаннаго психо-физическаго требованія двучастной природы человѣка,—требованія, вынуждающаго всякую религіозно-настроенную человѣческую личность видимымъ путемъ выражать свои сокровенныя мысли и чувства религіознаго свойства, какъ и самыя обычныя свои состоянія,—онъ былъ бы совершенно непонятенъ и страненъ.

Однако этимъ еще не исчерпывается все объективное значеніе разсматриваемаго факта. Конечно, каждый историческій фактъ говорить прежде всего самъ за себя и ни о чемъ другомъ; но, въ виду того, что культъ есть непосредственный и неустрашимый результатъ коренной потребности и закона человеческой природы, составляющихъ существенную и неизбѣжную принадлежность послѣдней, его прошедшее на основаніи твердыхъ фактическихъ датъ можетъ гарантировать и будущую его судьбу. Дѣйствительно, если культовые формы въ исторіи религій представляютъ изъ себя *необходимый продуктъ* основныхъ требованій психо-физической организаціи людей, если организація эта въ существѣ своемъ, съ его неискоренимыми свойствами, *навсегда* останется, конечно, *неизмѣнною*, то несомнѣнно также, что и въ будущемъ человечествѣ культовая, религиозная форма должна *постоянно* существовать въ качествѣ внѣшняго выраженія внутренней жизни людей, согласно требованію ихъ природы. Такимъ образомъ принадлежность культа будущимъ религіямъ человечества съ этою, такъ сказать, формально-индивидуальной точки зрѣнія сама собою понятна и логически необходима.

Но формальною стороною никакое дѣло не можетъ ограничиться. Формальный принципъ вообще возбуждаетъ вопросъ еще о принципѣ матеріальномъ (о содержаніи), тѣсно съ нимъ соединенномъ. То же и здѣсь: мысль, что какой-либо культъ, какъ внѣшняя форма выраженія религиозныхъ состояній человѣка, подобно формѣ выраженія всякихъ другихъ чисто-психическихъ состояній его, будетъ и впредь постоянно существовать въ родѣ человеческомъ, естественно связывается съ мыслью о *характерѣ* и *содержаніи* религиозныхъ состояній, возникающихъ изъ основного религиознаго стремленія и требующихъ себѣ, благодаря непреложному закону человеческой природы, соотвѣтствующей своему существенному содержанію видимо-чувственной формы. Съ другой стороны, та же самая мысль о непрерывномъ существованіи вообще культа или религиозной формы въ будущемъ человечествѣ рождаетъ прямо вопросъ о томъ, *какія же именно основныя формы культа* будутъ имѣть мѣсто во *всѣ* времена грядущихъ поколѣній, сообразно съ неизмѣннымъ характернымъ содержаніемъ сознательно-религиозной жизни?..

Эти два вопроса: о религиозныхъ идеяхъ, долженствующихъ пребыть во всё вѣка и роды, и о внѣшнихъ формахъ для ихъ правильного воплощенія опять таки удобнѣе можно рѣшить при помощи исторіи религій. Исторія религій многочисленными фактами подчеркиваетъ, что у всѣхъ почти народовъ древняго и большинства новаго міра были въ употребленіи *молитвы, жертвы* (состоящія изъ внѣшнихъ благъ земли: цвѣтовъ, плодовъ, рыбъ, животныхъ, даже людей) и разные *очистительные акты* (простые или сложные обряды, омовенія, посты, церемоніи),—что они, разъ возникши, нигдѣ и никогда не уничтожались, лишь постепенно развивались (одухотворялись) въ частностяхъ своего внутренняго содержанія и материально-тѣлеснаго выраженія. А такъ какъ *только эти* внѣшнія религиозныя формы—явленіе, непрерывно проходящее чрезъ всю исторію человѣчества и общее почти всѣмъ людямъ (о чемъ свидѣлствуетъ всемірная же исторія и что отчасти видно уже изъ представленныхъ нами выше историческихъ фактовъ); то, слѣдовательно, онѣ и составляютъ лучшее, болѣе другихъ удовлетворительное, соотвѣтствующее идейному содержанию и существенно важное для религіи средство къ видимому воплощенію религиозныхъ состояній, потому что въ противномъ случаѣ человѣчество не преминуло бы оставить ихъ, сознавши ихъ непригодность или неудовлетворительность, и замѣнить ихъ новыми, совершенными и вполне цѣлесообразными. Естественно предположить отсюда, что *онѣ именно*, въ болѣе одухотворенномъ, совершеннѣйшемъ видѣ, и *будутъ существовать вѣчно* въ родѣ человѣческомъ, какъ самыя пригодныя и незамѣнимыя кульковыя формы, воплощающія въ себѣ внутреннее, психически-религиозное содержаніе, въ первоосновѣ своей неизмѣнное, и единственно необходимыя для существа этого содержанія. Поэтому естественно также перейти сейчасъ къ провѣркѣ такого предположенія путемъ анализа постепенно развивавшихся внѣшней формы молитвы и жертвы (съ соединенными съ ними очистительными актами) и внутренняго, сокровеннаго смысла ихъ.

Глава III.

Молитва и жертва, какъ всеобщія формы сознательнаго стремленія людей къ ближайшему общенію съ Божествомъ и реализованныя попытки ихъ войти въ прямое и правильное взаимно-отношеніе съ Нимъ.

Молитва, какъ культовой актъ, есть выразившееся, по требованію природы человѣка, во внѣшнихъ знакахъ (словахъ, тѣлодвиженіяхъ, жестахъ) обращеніе личнаго, человѣческаго духа къ Личному же Духу Божественному. Въ основѣ этого, выразившагося вовнѣ, обращенія лежитъ, конечно, чисто внутреннее, психическое религиозное движеніе ¹⁾. Каждая нелицемѣрная внѣшняя молитва по существу своему есть лишь неизбѣжная форма внутренней, умной молитвы и относится къ послѣдней, какъ дѣйствіе къ своей причинѣ. По внутреннему же характеру своему молитвенное обращеніе къ Богу представляетъ изъ себя не иное что, какъ живое и сознательное стремленіе человѣка къ Богообщенію. Лишь только

¹⁾ И по даннымъ филологіи молитва, какъ и весь культъ, является естественной и непосредственной *формой внѣшняго выраженія* извѣстнаго напряженнаго *внутренняго* настроенія. Такъ, въ Ведахъ есть терминъ «brahman»; онъ употребляется по средн. роду въ значеніи молитвы (гимна) и по муж. въ значеніи молящагося. Самымъ корнемъ этого термина «barh» или «brah» отбѣняется понятіе напряженности или напряженія, подъема, увеличенія и проч. Произведенное отсюда слово «brahman», въ ср. р., обозначало напряженное состояніе или особенный подъемъ духа молящагося, выражающійся вовнѣ—въ молитвѣ. А «brahman», въ муж. р., должно было указывать на человѣка, находящагося въ необычайно-сильномъ, экстазическомъ религиозномъ состояніи и проявляющаго его въ такой или иной словесной формѣ (молитвѣ, гимнѣ и т. п.—Сравни. Zeitschrift d. deutsch. morg. Gesellschaft. B. I, SS. 67—68: «Brahma u. die Brahmanen»). Наше славян. слово «молитва»—«мольба», вѣроятно, родственное однокореннымъ арійскимъ словамъ,—происходитъ отъ корня «mal» или «mag», измѣнен. «mlu» или «mgu»; съ другой стороны, оно сходно съ греч. корнями въ словахъ: «μέλος» (пѣсня), «μολπή» (пляска), «μέλλομαι» (плясать и пѣть вмѣстѣ) и др., что также характеризуетъ молитву именно какъ внѣшнюю форму или плодъ возбужденнаго религиознаго состоянія—настроенія какого-либо лица.

человѣческій духъ сознаётъ отрицательную сторону своего врожденнаго религіознаго стремленія въ чувствѣ недостатка своей природы, такъ тотчасъ же и начинается искреннее, сердечное исканіе имъ близости Божества и стремленіе къ ближайшему общенію съ Нимъ. Стремленіе это, сопровождающееся въ человѣкѣ сознаниемъ недостатковъ его природы и чувствомъ неудовлетворенности, оканчивается только въ чувствѣ полнаго удовлетворенія, въ чувствѣ довольства или блаженства. А потому оно естественно побуждаетъ человѣка не только желать тѣснаго общенія съ Божествомъ, но и устанавливать средства къ дѣйствительному блаженному Богообщенію. Такое основное религіозное стремленіе и составляетъ главный жизненный нервъ и центръ всякаго обращенія души къ Богу и всякой молитвы, какъ формы его. Но такъ какъ отмѣченное религіозное стремленіе, направляющееся исключительно къ безконечному, къ блаженнѣйшему единенію и общенію съ Нимъ, въ человѣческой грѣховной природѣ существуетъ въ неразрывной связи съ другими ея стремленіями, удовлетворяющимися конечными, земными благами и цѣлями; то и проявляется оно большею частью не въ желаемой своей чистотѣ, совершенно отдѣльно отъ прочихъ стремленій, а вмѣстѣ съ какимъ-либо изъ послѣднихъ. При этомъ, разумѣется, низшія стремленія могутъ иногда превышать, затемнять и заглушать собою въ человѣческомъ сознаниі безконечное, религіозное стремленіе, особенно при нравственномъ упадкѣ самого человѣка и умственной малоразвитости его, и всецѣло превращаться, по видимому, въ достиженіе нерелигіознаго, невысокаго идеала. Соотвѣтственно этому и молитва, какъ высшее воплощеніе внутренняго религіознаго настроенія, можетъ сдѣлаться выраженіемъ основнаго стремленія людей къ Богообщенію въ тѣсной, нераздѣльной связи съ низшими стремленіями ихъ, даже при господствѣ низменныхъ стремленій надъ стремленіемъ религіознымъ, безконечнымъ. Такое явленіе именно и замѣчается повсюду въ грубомъ язычествѣ. Правда, и въ варварскія эпохи язычества идея о Богообщеніи, выражающаяся въ молитвѣ, не уничтожалась совсѣмъ, —напротивъ, она ясно выступала въ просьбахъ и благодареніяхъ, возсылаемыхъ Боже-ству людьми; однако Богообщеніе это или единеніе съ Божественною Личностью представлялось сознанию неразвитыхъ язычниковъ не самою послѣднею цѣлью, а скорѣе средствомъ

для собственнаго земного благополучія ихъ и только впоследствии уже для ихъ нравственнаго совершенства.

Исторія религій богата разнообразными формами языческихъ молитвословій, гдѣ на первомъ планѣ ставится человѣкомъ просьба, обращенная къ Богу, объ исполненіи его желанія, ограниченнаго личными выгодами, хотя исполненіе просьбы и желанія органически связывается съ мыслью о Богообщеніи, о религіозномъ союзѣ съ сверхъестественною личною силою. Такъ, напримѣръ, на Самоанскихъ островахъ глава семейства, послѣ возліянія авы за ужиномъ, произноситъ слѣдующую молитву: „вотъ ава для васъ, о боги! Обратите милостивый взоръ на это семейство; пошлите ему благоденствіе и пусть оно размножится; сохраните всѣхъ насъ въ добромъ здоровьи. Пошлите плодородіе нашимъ полямъ и ростъ хлѣбу, чтобы было изобиліе пищи у насъ, вашихъ созданий“ ¹⁾. Напоминаютъ все это и молитвы культурныхъ народовъ. У витайцевъ, напр., находимъ множество молитвъ къ духамъ природы и милосердному Небу о дождѣ, урожаѣ, богатствѣ и долготѣи ²⁾. Но на ряду съ подобными прошеніями, обращенными къ Божеству, идутъ въ человѣчествѣ и болѣе возвышенныя молитвы. По мѣрѣ развитія религіознаго сознанія людей въ молитвахъ, вмѣстѣ съ просьбою о земномъ благополучіи, соединяется и искреннее исканіе въ Богообщеніи помощи для себя въ совершеніи добра и удаленіи отъ зла. Значитъ, молитва ясно становится уже средствомъ къ нравственному совершенствованію человѣка чрезъ религіозный союзъ съ Божествомъ. Эта мысль весьма опредѣленно высказывается даже многими полудикими и полуобразованными народами. Такъ, напримѣръ, Аптеки по поводу избранія ими новаго правителя взывали къ Богу своему: „сдѣлай его (правителя), Господь, своимъ вѣрнымъ подобіемъ и не допусти его быть гордымъ и высокомернымъ на престолѣ и при дворѣ: пошли, Господи, чтобы онъ управлялъ спокойно и заботливо ввѣреннымъ его попеченіямъ народомъ, и не допусти, Господь, чтобы онъ могъ оскорблять или мучить своихъ подданныхъ или причинять имъ безъ основанія и не по справедливости какія-либо потери; и не допусти, Господь, чтобы онъ могъ запятнать или осквернить твой престолъ и твой дворъ

¹⁾ См. у Э. Тэйлора. Первобытн. культура. Т. II, стр. 407.

²⁾ Ibid., стр. 409, 411; см. и др. прим. на стр. 406—413.

какой-либо несправедливостью или зломъ“ и проч. ¹⁾. Нравственная же молитва слышится и въ этихъ словахъ древняго арійца: „по недостатку силы, о сильный и свѣтлый Богъ,—молился аріецъ,—я согрѣшилъ; помилуй, всемогущій, помилуй!.. Если мы—люди, о Варуна, грѣшимъ противъ Небеснаго Повелителя, если мы нарушаемъ законъ, хотя бы и не намѣренно. помилуй, всемогущій, помилуй!“ ²⁾... Вообще молитвы съ нравственнымъ элементомъ, болѣе или менѣе ясно сознаваемымъ молящимся, встрѣчаются у весьма многихъ полуобразованныхъ, полудикихъ племенъ и у всѣхъ культурныхъ, цивилизованныхъ народностей древняго и новаго міра: у грековъ, римлянъ, египтянъ, семитовъ, конфуціанъ, буддистовъ, мухаммеданъ и др.

Молитва, начинавшаяся, какъ мы видѣли, прошеніемъ язычниковъ о томъ или иномъ тѣнномъ благѣ, объ отмѣнѣ того или иного зла или бѣдствія, должна была бы перейти съ теченіемъ времени въ безкорыстное стремленіе къ единенію съ Божественнымъ Духомъ и высокому нравственному идеалу и завершаться выраженіемъ полной преданности себя волѣ Создателя, изъявленіемъ полного довѣрія Ему и любви. Такая молитва могла бы стать дѣйствительнымъ актомъ реального единенія духа человѣческаго съ Личнымъ Богомъ,—источникомъ для ограниченного индивидуума высшаго блаженства и высшей дѣятельности, истинной, богоподобной жизни, при отреченіи отъ всякой дѣятельности противобожественной. Но язычество не достигло этого и потому представило въ формѣ молитвы лишь попытки къ тѣснѣйшему общенію съ Божествомъ ради моральныхъ цѣлей, съ явнымъ желаніемъ полного освобожденія религіознаго, безконечнаго стремленія отъ сильной связи съ конечными, эгоистическими, своекорыстными стремленіями.

Только въ Богооткровенной ветхозавѣтной религіи, у евреевъ, истинная молитва получила свое настоящее значеніе и сдѣлалась актомъ, *дѣйствительно* вводящимъ человѣка въ общеніе съ Богомъ, а самое тѣсное, сыновнее взаимообщеніе

¹⁾ Э. Тэйлоръ. Первобытн. культура. Т. II, стр. 414; сравн. А. Wuttke. Geschichte d. Heidenthums. Bresl. 1852. В. II, s.s. 268, 311—312.

²⁾ Слова изъ Ригъ-Веды (VII Mandal.), привед. у Э. Тэйлора. Цит. соч. Т. II, стр. 414—415. Сравн. Г. В.: «Религіозн. систем. Ригъ-Веды»—въ Хр. Чтен. 1886 г.; т. I, Янв.—Февр.

между Богомъ и человѣкомъ въ молитвѣ установилось исключительно въ христіанствѣ, благодаря вочеловѣченію Бога—Слова. Только въ ветхозавѣтномъ іудействѣ и христіанствѣ молитва является и способомъ выраженія внутреннихъ состояній человѣка вовнѣ, и споспѣшницею его нравственности, и прямымъ средствомъ къ Богообщенію.

Что человѣчество выражало въ молитвѣ, такъ сказать, болѣе идеально, болѣе въ духовно-словесной формѣ, почти то же самое воплощало оно въ жертвѣ уже конкретнымъ, болѣе или менѣе осязательнымъ или даже вещественнымъ способомъ. Значить, по существу, по основному содержанію своему молитва и жертва являются одинаковыми, причемъ въ жертвѣ общая имъ идея получаетъ сравнительно болѣшую опредѣленность и какъ бы болѣшую реальность. Потому-то въ дѣйствительности молитва и жертва всегда и неразлучны одна съ другою: гдѣ есть одна, тамъ обязательно есть и зачатокъ, зародышъ другой. „Гдѣ есть поводъ для молитвы, тамъ есть поводъ и для жертвы“, прекрасно замѣтилъ по этому случаю І. Гриммъ ¹⁾. Въдѣ жертва въ своей сущности есть лишь дальнѣйшее развитіе, продолженіе и осуществленіе молитвы въ тѣлесно-чувственномъ образѣ. Въ самомъ дѣлѣ, во имя религіознаго стремленія къ Безконечному, къ ближайшему общенію съ Нимъ, своевольная, не согласная съ закономъ Божіимъ, жизнедѣятельность человѣка въ молитвѣ только какъ бы *отрицается* всецѣлою преданностью Божественной волѣ, въ жертвѣ же вещественно, наглядно *уничтожается*. То, что въ молитвѣ дается въ видѣ *общанія*, въ жертвѣ приводится въ *исполненіе*, осуществляется *практически* ²⁾. Все эгоистическое, привязывающееся къ земному и тлѣнному, отрицается человѣкомъ въ молитвѣ и какъ бы совершенно уничтожается въ жертвѣ ради нравственнаго идеала, ради возделѣннаго Богообщенія. А отрицаетъ и уничтожаетъ человѣкъ все низменное въ своей личности, въ природѣ своей потому, что счи-

¹⁾ Сравни. Saussaye. Lehrbuch. d. Religionsgeschichte. Bd. I, s. 101.

²⁾ «Отрицаніе» употребляется нами въ смыслѣ славянскаго, церковно-отеческаго термина, означающаго отреченіе отъ чего-либо, отверженіе чего-нибудь, теоретическое обѣщаніе практическаго, дѣйствительнаго уничтоженія чего-нибудь и т. п.—во имя лучшаго (сравни. молитв. отреченія отъ діавола въ чинѣ крещенія).

таетъ это *препятствіемъ* къ дѣйствительному достиженію того, къ чему всѣми силами своего духа стремится, чего ищетъ и жаждетъ всѣмъ существомъ своимъ. Сознанію его не можетъ не предноситься мысль, что искомое тѣсное единеніе съ всесовершеннымъ Богомъ немислимо для существа нравственно-нечистаго, поступающаго въ своей жизни противно Его волѣ и потому виновнаго предъ Нимъ. Сознаніе своей нечистоты и вины предъ Божествомъ никогда не покидало человѣка, и уже Ведійскій пѣвецъ прямо высказалъ такое общее настроеніе народовъ древняго міра. „Какъ достигнуть мнѣ до Варуны?“—спрашивалъ онъ и отвѣчалъ исповѣданіемъ предъ Варуною своей вины: „по недостатку силы я *согрѣшилъ*; помилуй, всемогущій, помилуй!“¹⁾.. Стало быть, по сознанію самихъ язычниковъ между Богомъ и человѣкомъ лежитъ непроходимая, разъединяющая ихъ пропасть, называемая въ Ведахъ *грѣхмъ*, который и служитъ главнымъ препятствіемъ къ блаженнѣйшему Богообщенію, къ осуществленію религіознаго идеала. Это препятствіе, слѣдовательно, и нужно уничтожить для того, чтобы достигнуть дѣйствительнаго Богообщенія. Такимъ образомъ сознаніе человѣкомъ основнаго религіознаго стремленія къ Богообщенію неразрывно связывается съ сознаніемъ, во-первыхъ, *нравственнаго* препятствія къ достиженію Богообщенія, съ сознаніемъ грѣха, паденія моральнаго, происходящаго по причинѣ преобладанія въ жизни чувственныхъ влеченій надъ безконечнымъ стремленіемъ къ Богу, по причинѣ преобладанія надъ нимъ эгоистическаго „я“, а, во-вторыхъ, съ сознаніемъ необходимости уничтожить препятствіе, уничтожить свое нечистое „я“, т. е. все грѣховное въ своей личности. Итакъ, жертва есть культовой актъ, въ основѣ котораго лежитъ отрицаніе человѣкомъ грѣховности своего „я“, своей привязанности къ грѣховному въ чувственной области,—отрицаніе чрезъ уничтоженіе грѣховной чувственности; въ жертвѣ выражается мысль о всецѣлой самопреданности Божеству и объ отрѣшенности отъ эгоистическихъ стремленій (мысль объ очищеніи моральномъ), или идея духовной жертвы Богу, состоящей въ принесеніи Ему всей человѣческой личности ради нравственнаго совершенства

¹⁾ Э. Тейлоръ. Первобытн. культура. Т. II, стр. 414. Сравни. В. Соловьевъ. Мисеологияч. процессъ въ древн. языкъ.—Пр. Обзор. 1873, II.

и тѣснѣйшаго единенія съ Нимъ ¹⁾:

Но язычнику, тѣмъ болѣе первобытному дикарю, съ едва-начинавшимъ развиваться религіознымъ сознаниѣмъ, трудно было представить себѣ эту высокую идею во всей ея ясности и цѣлостности и осуществить ее. На первыхъ стадіяхъ его жизни у него могло быть скорѣе только предчувствіе возвышенной идеи, чѣмъ ея зрѣлое пониманіе. Правда, онъ могъ чувствовать и дѣйствительно сознавалъ свою грѣховность, препятствующую Богообщенію, и необходимость отрицанія ради этого всего и уничтоженія грѣховнаго своего „я“, тѣмъ не менѣе не въ состояніи былъ сразу уразумѣть ни того, въ чемъ заключается его ненормальность, грѣховность, ни того, что составляетъ и самое существо его, его „я“. Въ дикомъ и полудикомъ своемъ состояніи человѣкъ не зналъ еще, какъ слѣдуетъ, себя самого, не обладалъ еще во всей полнотѣ сознаниѣмъ грѣховности своей личности и по тому одному уже не могъ приносить себя въ угодную жертву Божеству. Вслѣдствіе своей неразвитости, вѣроятно, и въ выборѣ жертвеннаго матеріала онъ останавливался прежде всего на томъ, что было всего ближе къ нему, на своей матеріальной собственности. Такъ явилась жертва Богу (или богамъ) со стороны людей, состоящая въ посвященіи Ему или уничтоженіи *собственности* ихъ и соединяющаяся всетаки съ намѣреніемъ ихъ предать Божеству *себя самихъ*. Происходитъ какъ бы непроизвольное *замѣстительство*—жертвою собственности человѣка замѣняется его личное *самопожертвованіе* Богу.

Отрицаніе человѣкомъ грѣховно-чувственной стороны своей природы въ историческомъ религіозномъ процессѣ начинается, значитъ, съ матеріальныхъ предметовъ, съ внѣшнихъ, такъ сказать, периферій нашего „я“,—съ того, что окружаетъ его, съ имущества и собственности человѣческой. И вся эта внѣшность предается Божеству религіозно-настроеннымъ существомъ чрезъ посвященіе или уничтожается въ жертвѣ посредствомъ сожженія на огнѣ, при особенномъ церемоніальномъ ритуалѣ, какъ нѣчто неистинное, нечистое, оскверняющее человѣка и препятствующее общенію его съ безконечнымъ, всесовершеннымъ Духомъ. Внѣшняя жертва, естественно, и совершается внѣшнимъ образомъ, физически,

¹⁾ Сравни. А. Stöckl. Lehrbuch d. Apologetik. Mainz. 1895. SS. 124—125.
А Wuttke. Geschichte d. Heidenthums. Th. 1, s. s. 127—130.

вещественно. Развитие же ея заключается въ постепенномъ приближеніи отъ ви́шнихъ периферій къ средоточному пункту человѣческаго бытія, къ самому грѣховному существу личнаго духа, къ его имморальному „я.“ Съ того момента, когда человѣкъ приноситъ въ жертву Божественной Личности все, что имѣетъ, кругъ жертвеннаго матеріала замѣтно суживается, проходитъ очень много стадій въ язычествѣ—иногда уродливыхъ и дикихъ, иногда разумныхъ и цѣлесообразныхъ, пока, наконецъ достигаетъ той ступени въ своемъ развитіи, когда религіозный язычникъ самого себя, въ настоящемъ своемъ, духовномъ видѣ, а не тѣло свое только и не матеріальную только собственность, приноситъ въ жертву Богу—предаетъ уничтоженію свои грѣховныя страсти и стремленія ради Богообщенія и высшей нравственной самодѣтельности въ этомъ Богообщеніи, знаменуя въ то же время это фактически различными культовыми актами.

Мысль о грѣховности и виновности язычника предъ Богомъ и стремленіе его уничтожить эту нравственную преграду, выражавшіяся въ разнообразныхъ жертвахъ въ связи съ молитвословіями и очистительными актами омовенія, окропленія, помазанія, чаще и рельефнѣе всего воплощались въ *кровавой* жертвѣ. Кровію жертвеннаго животного онъ надѣялся отрѣшиться отъ тягостнаго чувства своей вины предъ Богомъ, уничтожить свою грѣховность, устранить нравственную пропасть между собою и Божествомъ и, примирившись чрезъ это съ оскорбленнымъ имъ Высочайшимъ Существомъ, войти съ Нимъ въ тѣсное единеніе. Кровь жертвенная, по сознанію древняго человѣка, очищала его отъ грѣха, уничтожала *средоточіе* между человѣческимъ и Божественнымъ духомъ и примиряла ихъ между собою, т. е. въ глазахъ приносившаго жертву она получала *искупительное* значеніе. Болѣе или менѣе темное сознаніе такого искупительнаго значенія крови, проливаемой за грѣхи людей, было всегда присуще и языческому человѣчеству, было какъ бы врождено ему отъ природы, по объясненію свв. отцевъ и учителей церкви (Іоанна Златоуста, Евсевія Памфила и др.) ¹⁾, и потому постоянно состав-

¹⁾ Злат. 19 бес. къ ант. нар. Твор. Т. I, 1848 г. Слб. Стр. 449—450; Евсев. Памф. Praeparat. lib. IV, с. 16: Сравни. Постан. Ап., кн. 6., гл. 20 (Каз. 1864. Стр. 193): „Боголюбивый Авель, Ной и Авраамъ и потомки ихъ не по повелѣнію, но по возбужденію естественнаго закона добровольно приносили жертвы Богу...”

ляло его неотъемлемую принадлежность. Насколько исторіи удалось проникнуть въ глубину древности,—справедливо замѣчаетъ Геттингеръ,—видно, что отъ самыхъ раннихъ временъ и до нынѣшняго времени, въ періоды глубокаго варварства и высочайшаго развитія цивилизаціи, при всемъ различіи особенностей въ отношеніи къ національности, религіи и правамъ, человѣчество изумительнымъ образомъ согласно въ вѣрѣ касательно значенія кровавой жертвы въ дѣлѣ примиренія грѣшнаго человѣка съ всесовершеннымъ Богомъ жертвенною кровію ¹⁾. Словомъ: по общему убѣжденію человѣчества, исключительно *кровію* можетъ быть уничтожена его грѣховность, заглажена или искуплена вина предъ разгнѣваннымъ Божествомъ и достигнуты *примиреніе и общеніе* съ Нимъ. Но такъ какъ и язычники всегда сознавали при этомъ, что грѣховность, разобщающая его съ Богомъ, находится въ немъ *самомъ*, въ его духовно-чувственномъ существѣ и что въ силу этого онъ долженъ очищаться *собственною* кровію, ради искупленія своего грѣха долженъ самъ себя приносить въ жертву Божеству; то естественно, что, съ одной стороны, у нѣкоторыхъ народовъ возникли и развились человѣческія кровавыя жертвы и терзанія или бичеванія собственнаго тѣла ²⁾, а, съ другой, вошла въ употребленіе идея о *замѣстительствѣ* кровію одного человѣка крови другого и кровію жертвеннаго животнаго крови и жизни приносящихъ жертвы людей, въ виду полнѣйшей невозможности лишать жизни всѣхъ людей. Значить, животное для грѣховнаго человѣчества замѣняло собою въ культовомъ актѣ само человѣчество, принимало на себя его грѣхи и, по мнѣнію людей, своею смертію и кровію уничтожало его грѣховность. Вѣра въ искупительную кровь животныхъ, замѣняющихъ долженствующаго умирать за свои грѣхи человѣка, наглядно выражалась въ общераспространенномъ обрядѣ древности — возложенія рукъ на голову убиваемой жертвы, при исповѣданіи вины ³⁾. Иногда и животная

¹⁾ Геттингеръ. Апологія христ. Ч. 2. (Спб. 1872). Стр. 314.

²⁾ Въ Спартѣ, въ Бразиліи и въ Индіи особенно сильно было развито бичеваніе юношей съ религіозною искупительною цѣлью (Weiss. Apolog. Christenth. Bd. II, s. 290).—О самобичеваніи въ Финикіи и др. странахъ см. у Преосв. Хрисанеа, Религіи древн. міра. Т. II (Спб. 1875). Стр. 302—303 и ин.

³⁾ Сравни. Проф. А. Ѳ. Гусевъ. Основн. «религіозн.» начала гр. Л. Толстого. Каз. 1893. Стр. 303.

живая жертва замѣнялась простою ея моделью, сожигаемою на огнѣ, что также означало отрицаніе человѣкомъ грѣховно-чувственной стороны своей природы, уничтоженіе своей виновности предъ Богомъ. Въ человѣческихъ кровавыхъ жертвахъ одинъ человѣкъ замѣнялъ собою многихъ или весь народъ и искупительное значеніе такой жертвы усвоилось уже всѣмъ людямъ той или другой націи. Искупительное значеніе подобныхъ добровольныхъ или даже недобровольныхъ жертвъ болѣе или менѣе ясно выражено было въ языческомъ мірѣ. Прометей, напр., освобождается отъ мученій единственно черезъ смерть полубога Хирона; Кодръ, Менекій (Ѳивскій), Кратинъ (Аѳинянинъ) жертвуютъ своею жизнью ради благополучія родины; римляне думали умилостивить боговъ убіеніемъ и сожженіемъ невинныхъ рабовъ, военнопленныхъ и т. д.¹⁾ Вообще же искупительное значеніе кровавой (и человѣческой и животной) жертвы представлялось несомнѣннымъ для язычниковъ. Они искренно вѣрили, что путемъ вещественнаго уничтоженія чувственности, путемъ крови (въ ней же—вся жизнь твари, см. Лев. 17, 11. 14)²⁾ уничтожается и грѣховность ихъ и восстанавливается мирный и тѣсный союзъ, взаимообщеніе съ Божествомъ. Отъ того непосредственно за кровавой, примиряющей жертвою въ большинствѣ случаевъ и слѣдовала радостная, торжественная, такъ сказать, богочеловѣческая трапеза. Она какъ бы воочію удостовѣряла людей въ томъ, что грѣховность ихъ смыта кровію жертвы и общеніе съ Божествомъ возобновилось. Въ древнихъ семитскихъ обрядахъ жертвоприношеніе и носило характеръ такого именно *акта общенія*, въ которомъ Божество и его человѣческая семья, вкушая одновременно одну и ту же жертву, провозглашали и возобновляли свое *единеніе* другъ съ другомъ. Другіе народы въ частностяхъ отличались отъ языческихъ семитовъ; однако и о нихъ нужно сказать, что ихъ жертвы, будучи дѣломъ всего племени или всѣхъ родственниковъ, часто переходили въ нѣкоторое какъ бы пиршество, въ коемъ всегда принималъ участіе ихъ общій Богъ (больше—

¹⁾ Сравни. Геттингеръ. Цит. соч. Ч. 2, стр. 345—346.

²⁾ См. Блаж. Феодоритъ. Толк. на кн. Лев., вопр. I; Клим. Алекс. Педагогъ. Кн. I, гл. 6; рус. пер. Яросл. 1890. стр. 36 и др.

предокъ) и раздѣлялъ съ ними трапезу ¹⁾. Такъ было у весьма многихъ народовъ: у грековъ, римлянъ, китайцевъ, арійцевъ, зулусовъ, индѣйцевъ (америк.) и иныхъ. Слѣдовательно, даже и для языческаго сознанія была ясна потребность въ близкомъ Богообщеніи, какъ ясно было и препятствіе къ послѣднему со стороны грѣшнаго человѣка. Очевидна была необходимость отрицанія всего грѣховнаго въ духовно-чувственной природѣ въ конкретно-вещественномъ актѣ—въ кровавой жертвѣ. И потому этотъ культовый актъ, совмѣстно съ неразрывно соединившейся съ нимъ молитвою, понимался религіознымъ язычникомъ въ качествѣ существенно-важнаго, прямого и надежнаго *средства* для достиженія имъ главной религіозной цѣли—искупленія его вины и чрезъ то *Богообщенія*—и признавался центральнымъ въ ряду всѣхъ прочихъ очистительныхъ актовъ священнаго ритуала ²⁾.

¹⁾ А. Мензисъ. Исторія религіи. Рус. пер. М. Чепинской. Спб. 1897. Стр. 51—52.—Преоув. Хрисанув. Религіи древн. міра. Т. I. Стр. 304—305 и др.

²⁾ Здѣсь не лишнимъ считаемъ упомянуть о такъ называемыхъ языческихъ «мистеріяхъ» или таинствахъ, въ составъ которыхъ входили и кровавыя, и всякія другія жертвы. Мистеріи—это торжественныя церемоніи религіознаго характера, наглядно—въ символахъ и обрядахъ—воспроизводившія исторію того божества, въ честь котораго онѣ были учреждены. Мистеріи были у многихъ народовъ—у Египтянъ, Ассиро-Вавилонянъ, Финикійянъ, Грековъ, Римлянъ и друг. Большую извѣстность получили греческія мистеріи, усвоенныя также и древне-римской религіею. Въ Греціи существовали разнообразныя мистеріи-самоеракійскія, элевзинскія (въ честь богини Деметры, искавшей Персефону, похищенную Плутономъ), оренческія или діонисовы и тѣсно примыкавшія къ нимъ-вакханаліи или «оргіи» и друг. Всѣ онѣ дѣлились на великія и малыя. Общею чертою ихъ было то, что въ нихъ участвовали лишь одни посвященные. Посвященіе въ таинства сопровождалось разными обрядами, въ числѣ которыхъ были постъ и молитва, иногда исповѣданіе грѣховъ и обѣтъ воздержанія. Почти всегда посвященіе это завершалось принесеніемъ божеству какой-либо жертвы, что означало болѣе близкій доступъ къ нему посвященнаго. Посвященный тогда вступалъ уже въ болѣе тѣсное и внутреннее единеніе съ божествомъ, чѣмъ въ какомъ находился до посвященія, считался какъ бы собственностью того или иного божества. Такое весьма высокое значеніе древніе придавали не только посвященію въ таинства, но и самымъ таинствамъ. Въ мистеріяхъ и путемъ ихъ, по вѣрованію напр. Грековъ, человѣкъ получалъ прежде всего нѣкоторое нравственное обновленіе и силу отъ божества для доброй жизни. Такъ, по

Итакъ, принося въ жертву Богу животное, язычникъ искренно вѣрилъ, что онъ искупляетъ свой грѣхъ жертвенной

крайней мѣрѣ, представляетъ дѣло Цицеронъ. «Анины твои,—говоритъ онъ Аттику,—много изящнаго и божественнаго произвели и сообщили человѣческому обществу, но не произвели ничего лучше тѣхъ мистерій, которыми изъ суроваго и необразованнаго состоянія мы становимся образованными и утонченными людьми, возводимся къ человѣчности (*ad humanitatem*). Онѣ называются началами (*initia*), и по справедливости мы признали ихъ истинными началами жизни, ибо онѣ дали намъ поводъ (причину) не только жить радостно, но и умереть съ лучшею надеждою» (Cicero. *De legibus*. Lib. II, с. 14). По мысли древняго грека, дальше, мистеріи возводили къ богамъ души посвященныхъ въ нихъ людей (сравни сужденія Прокла въ «Республикѣ» Платона, кн. I; онѣ же доставляли людямъ близкое общеніе, «короткое обхожденіе» съ богами. Тезей, въ Еврипидовомъ «Ипполитѣ», находитъ нужнымъ даже обличить Ипполита за подобное воззрѣніе. «Ты-то,—замѣчаетъ онъ орейку Ипполиту,—тотъ превосходный человѣкъ, который имѣетъ короткое обхожденіе съ богами; ты-то мудрецъ и безпорочный... Не повѣрю я болѣе суетному хвастовству твоему. Боги весьма бы глупо поступали, если бы имѣли съ тобою короткое обхожденіе» (Euripid. *Hippol.*, v. 948). Мало того: воиняне вѣрили, что мистеріи очищаютъ ихъ тѣла и душа, и надѣялись чрезъ общеніе съ божествомъ въ мистеріяхъ получить „*θειώσεις*“—обожествленіе, участіе въ божественной жизни и нравственное совершенство, понимаемое ими по своему (въ этомъ смыслѣ нѣкоторые ученые объясняютъ и самое названіе великихъ мистерій—„*τελεται*“). Мистеріи, думали греки, вслѣдствіе единенія посредствомъ ихъ человѣка съ божествомъ, могли дѣлать участниковъ таинствъ блаженными и, какъ пріобщенныхъ къ божественному существу, безсмертными (см. объ этомъ у Преосвящ. Хрисанова. Религіи древн. міра. Т. II, стр. 548—549 и др., также въ брош. неизвѣстн. автора: «О древнихъ мистеріяхъ или таинствахъ». М. 1785. Гл. I, II и пр.).

Но, разумѣется, какъ бы ни думали сами язычники о своихъ таинствахъ, какъ бы ни самообольщались они относительно ихъ внутренняго значенія, мистеріи ихъ не имѣли никакого сакраментальнаго характера, на самомъ дѣлѣ не очищали человѣка отъ душевной нечистоты и не вводили его въ дѣйствительное общеніе съ истиннымъ, реально существующимъ Богомъ, Котораго не знало язычество. Бытіемъ своимъ языческія мистеріи, по выраженію Тертуліана («Противъ еретиковъ», гл. 40), «обязаны діаволу, дѣло коего—извращать истину и который подражаетъ божественнымъ святинямъ въ таинствахъ идольскихъ... А для насъ эти мистеріи язычниковъ, заключающія въ себѣ многочисленные обряды омовеній и очищеній, посты и обѣты воздержанія, молитвы и жертвы, какъ необходимыя и существеннѣйшія принадлежности ихъ, могутъ служить яснымъ выраженіемъ всеобщаго стремленія людей къ Богообщенію путемъ духовно-тѣлесныхъ актовъ

кровію, очищается отъ грѣха, примиряется съ Божествомъ и вступаетъ съ Нимъ въ тѣсное общеніе, хотя на самомъ дѣлѣ реальнаго тѣснаго общенія между Божествомъ и человѣкомъ-язычникомъ и не было: нравственная пропасть между ними оставалась по прежнему во всей силѣ и глубинѣ, и всесовершенный Богъ, естественно, былъ далекъ отъ жрущихъ жертвы язычниковъ. Онъ близокъ былъ лишь одному еврейскому народу, избранному изъ среды всѣхъ другихъ народовъ древняго міра въ особый народъ—въ народъ Божій. Чрезъ установленное самимъ Богомъ видимое посредство между Нимъ и евреями въ актѣ кроваваго жертвоприношенія Іегова дѣйствительно, *реально* нисходилъ къ Своему народу, носителю Его откровеній и заветъ съ Нимъ, и такъ же *реально* вступалъ съ нимъ въ близкое *общеніе*, хотя это близкое общеніе тоже не было самымъ тѣснымъ и полнымъ единеніемъ. А не было оно такимъ потому, что не уничтожалась еще грѣховная преграда между Богомъ и человѣкомъ, не искуплялась совершенно вина послѣдняго, не удовлетворено было правосудіе Господа. Употреблявшіяся у евреевъ кровавыя искупительныя жертвы имѣли собственно прообразовательный характеръ и имѣли постольку значенія, поскольку предъказывали собою будущее искупленіе. Искупленіе грѣха и примиреніе съ Богомъ могла дать только смерть и кровь Богочеловѣка, ни въ чемъ не повиннаго и закланнаго лишь за грѣхи людей. Одинъ Господь Іисусъ Христосъ, взявши на Себя грѣхи всего міра и вознесши ихъ на Крестъ, Своею Кровію, ставшею жертвою за человѣчество, принесъ полное удовлетвореніе святости и правосудію Отца Своего, примирилъ людей съ Нимъ и, разрушивъ грѣховную пропасть между ними, установилъ Новый, ближайшій Заветъ Бога съ человѣкомъ, даровавъ послѣднему возможность уже *полно*, мыслимаго для человѣческой ограниченной личности, *единенія* съ Творцемъ.

и исканія Богообщенія именно въ видимыхъ, внѣшнихъ, культовыхъ формахъ, большею частью имѣвшихъ, по мнѣнію людей, божественное происхожденіе. Не указываютъ ли вмѣстѣ съ тѣмъ эти мистеріи, подобно составнымъ частямъ своимъ—очистительнымъ обрядамъ, молитвѣ и жертвѣ, и на то еще, что для вѣрующаго человѣка полное и дѣйствительное единеніе съ истиннымъ Богомъ возможно только чрезъ видимое посредство истинныхъ, Богомъ установленныхъ таинствъ, истинныхъ *таинствъ* (mysteria)—и единственно въ нихъ однихъ?!

Глава IV.

Необходимая предполагаемость христіанской религіею внѣшнихъ формъ — молитвы и жертвы (безкровной) въ качествѣ единственно возможнаго средства къ реальному единенію съ Богомъ или къ полному и дѣйствительному осуществленію религіозной потребности.

1. Понятно само собою, что если совершенно уничтожена та нравственная преграда, которая препятствовала искомому общенію человѣческой личности съ Личностью Божественной, то уже въ силу одного факта уничтоженія этой преграды становится вполне возможнымъ и достижимымъ и тѣснѣйшее общеніе человѣка съ Богомъ въ той же именно формѣ, въ какой прежде оно не было достижимо по причинѣ нравственнаго препятствія. Человѣчество, какъ мы видѣли, постоянно искало близости Божества къ себѣ и тѣснаго единенія съ Нимъ путемъ молитвы и жертвы, сопровождавшихся различными видимыми актами второстепенной важности, и не достигло въ полнотѣ и совершенствѣ ни непосредственнаго общенія съ всеблаженнымъ Существомъ, ни истинно-человѣческой жизни и счастья въ этомъ общеніи съ Нимъ. Моральное зло разъединяло эти двѣ, родственныя по природѣ своей, стороны и всегда отдаляло грѣховную тварь отъ всесовершеннаго Творца. Но, по истеченіи предопредѣленнаго отъ вѣчности долгаго періода лѣтъ, „Богъ послалъ Сына Своего (Единороднаго)“, родившагося отъ Приснодѣвы и подчинившагося закону, чтобы искупить подзаконныхъ и даровать всѣмъ „усыновленіе“ (Гал. 4, 4—5). „Ибо благоугодно было Отцу“, — поясняетъ св. Ап. Павелъ, — „чтобы посредствомъ Его“ (т. е. воплотившагося Сына Божія) „примирить съ Собою все, умиротворивъ чрезъ Него, кровію креста Его, и земное и небесное“ (Кол. 1, 18—20). И вотъ Богочеловѣкъ крестными страданіями Своими, смертію и воскресеніемъ дѣйствительно, реально ниспровергъ торжествовавшее зло въ родѣ человѣческомъ, истребилъ грѣхи людей, заграждавшіе имъ путь къ Богообщенію, и тѣмъ уничтожилъ многовѣковую пропасть между падшимъ нравственно человѣкомъ и оскорбленнымъ Божествомъ. Онъ окончательно примирилъ ихъ съ Нимъ, удовлетворивши Божественному правосудію и содѣлавши людей, „нѣкогда отчужденныхъ отъ Бога, какъ бы вра-

говъ Его по ихъ расположенію къ злымъ дѣламъ“, чистыми, „святыми, непорочными, невинными“ (Кол. 1, 21—22; Еф. 2, 11—16). Такимъ образомъ богочеловѣчествомъ Господа Иисуса разрушена была навсегда преграда между Богомъ и человекомъ, и человекъ, очищенный отъ грѣховъ, кровію Христа сталъ близокъ къ Своему Владыкѣ (сравни. Еф. 4, 32). Искупленному и обновленному, ему естественно было теперь стремиться уже къ полному и тѣснѣйшему единенію съ Безконечнымъ, потому что ничто болѣе не препятствовало этому. А такъ какъ люди до своего искупленія Христомъ въ теченіе многихъ вѣковъ искали близкаго общенія съ Богомъ по преимуществу путемъ молитвы и жертвы; и свое сознаніе нравственнаго препятствія къ Богообщенію они выражали именно въ этихъ культовыхъ формахъ; то естественно также, чтобы и полнѣйшаго единенія съ Божествомъ человекъ искалъ въ *прежнихъ* же, только одухотворенныхъ, совершенныхъ формахъ. Слѣдовательно, *молитва* и *жертва*, служившія, по мысли людей, прямымъ и вѣрнымъ средствомъ къ ближайшему единенію ихъ съ Богомъ, должны составлять, въ виду этого, необходимую принадлежность и *христіанской* религіи.

То, что обычно называется внѣшней христіанской молитвою, есть въ сущности выраженіе въ словахъ и тѣлодвиженіяхъ самаго близкаго, тѣснаго взаимоотношенія между благодатствованнымъ, чистымъ отъ всякой скверны и порока, человекомъ и примирившимся съ нимъ кровію Сына Своего Богомъ¹⁾. Такое богочеловѣческое взаимоотношеніе по всей справедливости слѣдуетъ назвать тѣснѣйшимъ (непосредственнымъ) единеніемъ двухъ личностей въ одномъ актѣ любви—отеческой со стороны Божества и сыновней—со стороны нравственно-обновленнаго христіанина²⁾. Очистившись отъ грѣха и сбросивши

¹⁾ Сравни. Препод. Іоанна, игум. Синайской горы. Лѣтвица. М. 1851. Ст. 28.

²⁾ По опредѣленію «Православн. исповѣд. вѣры каволич. и апостольск. церкви восточн.», «молитва есть возвожденіе (восхожденіе) ума и воли наша къ Богу (*ἡ προσευχή ἐστὶν ἀνάβασις τοῦ νοῦς καὶ τῆς θελήσεως ἡμῶν πρὸς τὸν Θεόν*), чрезъ юже Бога поемъ, или умоляемъ Его или благодаримъ Ему за сущая къ намъ благодѣянія Его» (1781. Ч. 2, отв. на вопр. 4). Въ этомъ же «Исповѣданіи» дальше говорится: «хотящему молити Бога не подобаетъ приходить предъ Него яко зданію Его точію (*ὡς κτίσμα τοῦ μόνου*),

съ себя его оковы, послѣдній возвышается надъ всѣми низменными стремленіями своей природы, надъ всѣмъ земнымъ и смертнымъ, а также и надъ своими страстями, привязанностями къ тлѣнному, временному, суетному и, повинаясь ничѣмъ не стѣсняемому основному религіозному стремленію, безпрепятственно приближается къ Богу, какъ родной сынъ къ горячо любящему и любимому отцу (сравн. Гал. 4, 6—7). Отрѣшившись отъ всего міра, отъ его тревоженій и соблазновъ, поправши свое immoralное, грѣховное „я“, религіозно-настроенный человѣкъ дерзновенно свидѣтельствуешь Божеству свою всецѣлую преданность Его святой волѣ, Его верховному закону. Все, что имѣетъ онъ, что нужно для жизни земной, для духовнаго развитія его,—все и всего себя онъ принесить въ покорную и благоугодную жертву Господу, предаетъ единственно въ Его „руцѣ“. „Да будетъ воля Твоя!“—вотъ конечная мысль молящагося и краткая характеристика его высокаго настроенія. И благочестивая, живущая однимъ лишь религіознымъ стремленіемъ къ блаженнѣйшему единенію съ всесовершеннымъ Богомъ, душа такого человѣка постепенно восходитъ, приближается къ своему Создателю и достигаетъ высшей близости къ Нему, тѣсной связи съ Нимъ. „Посредствомъ молитвы“,—свидѣтельствуешь препод. Исаакъ Сиріанинъ, „человѣкъ приближается къ Богу; а по мѣрѣ того, какъ онъ приближается къ Богу, и Богъ приближается къ нему“¹⁾. Самое обращеніе въ молитвѣ души человѣческой къ Богу становится какъ бы непосредственной *бесѣдою* ея съ Нимъ, взаимнымъ *со-бесѣдованіемъ*, по представленію отцевъ церкви. Св. Іоаннъ Златоустъ, наприм., пишетъ: „во время молитвы мы воистину говоримъ съ Богомъ; чрезъ нее вступаетъ въ соединеніе съ ангелами и весьма ясно удаляемся отъ общенія съ неразумными

но и яко по благодати сину Его (*ἀλλὰ καὶ ὡς κατὰ χάριν υἱὸς τοῦ*), понеже еще не есть сынъ, не можетъ рещи того отца... (отв. на вопр. 10). «Т. е., пояняется въ подстрочномъ примѣчаніи, «да приступите къ Богу не аки раби къ господину, но аки дѣти къ любезнѣйшему отцу» (прим. 72).—Сравни. объясненіе сущности молитвы у св. Іоанна Дамаскина («Точн. изложеніе правосл. вѣры», кн. 3, гл. 24), въ «Посланіи восточн. патріарховъ къ Св. Синоду» (стр. 43—44) и у Святит. Димитрія Ростовскаго (Твор. Ч. I. М. 1805. Стр. 110, 106 и друг.).

¹⁾ «Слово о томъ, что способ. человѣку приближ. къ Богу». Рус. пер. въ Христ. Чт. 1824 г., ч. 14. Стр. 132, см. стр. 134.

существами; въ ней мы *беседуемъ* съ Богомъ—нѣчто высшее по сравненію съ ангельскимъ достоинствомъ, ибо и ангелы съ великимъ страхомъ возносятся къ Богу свои молитвы¹⁾,—и въ друготъ мѣстѣ: „самое важное въ молитвѣ то, что каждый молящійся *бесѣдуетъ* съ Богомъ, говоритъ съ Нимъ, забывая о своей человѣческой природѣ и думая, что находится среди ангеловъ.“²⁾

При такомъ тѣснѣйшемъ, сыновнемъ единеніи съ Божествомъ въ молитвенномъ созерцаніи человѣкъ, дѣйствительно, забываетъ о своей ограниченной человѣческой природѣ, углубляется въ самого себя, въ свое нормальное „я“ и предстоитъ предъ очами Господа уже исключительно съ тѣмъ, что составляетъ въ немъ его истинную сущность, образъ и подобіе Божіе, и что „роднитъ“ его съ Первообразомъ (сн. Дѣян. 17. 28). Находясь теперь въ ближайшемъ общеніи съ всесовершеннымъ Первообразомъ, онъ воспринимаетъ, насколько можетъ по своей человѣчности, начала истинной жизни, усваиваетъ ихъ себѣ и дѣлается чрезъ это причастникомъ Божескаго естества (2 Петр. 1, 4). И уже не тотъ старый человѣкъ зрится въ немъ въ моментъ его молитвеннаго единенія съ Богомъ, а новый, просвѣтленный благодатію Божіею, человѣкъ, къ которому вполне примѣнимы слова Апостола: „*не я живу, но живетъ во мнѣ Христосъ*“,—не онъ живетъ „*ктому*“, но Самъ Богъ живетъ въ немъ (Гал. 2, 20). Стало быть, молитвенное общеніе христіанина съ Богомъ является въ то же время и жизнью его по Богѣ, въ точномъ смыслѣ слова—богоподобною жизнью чистаго человѣческаго существа. „Богъ ближе къ намъ всякаго человѣка во всякое время“,—замѣчаетъ по этому поводу знаменитый Кронштадтскій пастырь о. Іоаннъ Сергіевъ, на себѣ испытавшій всю силу, сладость и глубину молитвы,—

¹⁾ Злат. Твор. Кн. 2, т. 2. Спб. 1896. Сл. о мол. I-е.

²⁾ Тамъ же. Сл. о мол. 2-е. — Сравни. Климентъ Александ. «Строматы», кн. VII, гл. 7. Препод. Нила Синайск. Твор. М. 1858. Ч. 1, стр. 174 и др. Св. Григорій Богослов. Твор. Ч. 3. М. 1889. Стр. 213 и др. Григорій Нис. Твор. Ч. 1, М. 1861. Стр. 384—385; ч. 7. М. 1868. Стр. 279 и др. Василій Велик. Твор. Ч. 5. М. 1858. Стр. 378, 381 и др. Ефремъ Сир. Твор. Ч. 3. М. 1859. Сл. 62-е (о мол). Исаакъ Сир. Слова подвижнич. М. 1853. Сл. 16, 39, 56 и др. Макарий Исповѣдн. Толков. на мол. «Отче нашъ» и слово пострижн. М. 1853. Стр. 74—75.

„Богъ ближе моей одежды, ближе воздуха, свѣта, ближе моей жены, отца, матери, дочери, сына, друга. Я имъ живу душевно и тѣлесно, Имъ мыслю, чувствую, соображаю, намѣреваюсь, говорю, предпринимаю, дѣлаю. *О Немъ мы живемъ, и движемся, и есмы* (Дѣян. 17, 28). *Богъ есть дѣйствующій въ насъ, еже хотѣти и еже дѣяти о благоволеніи* (Филип. 2, 13)¹⁾. Какъ тѣло человѣка живетъ тѣми стихіями, изъ которыхъ само составлено, постоянно впитываетъ въ себя воздухъ, воду, органическія тѣла: такъ душа его живетъ Божественнымъ Духомъ, отъ Коего получила начало, и постоянно впитываетъ въ себя въ молитвенномъ взаимообщеніи съ Троицкостаснымъ Божествомъ, реально вселяющимся въ нее (сравни Іоан. 14, 23), Его жизнь²⁾). Значитъ, молитва для благочестиво-настроеннаго человѣка есть такое тѣсное *единеніе* съ Богомъ, которое переходитъ даже въ своего рода *усвоеніе* имъ себѣ Божественной жизни, питаніе ею³⁾. Поэтому-то и Апостолъ говоритъ объ истинныхъ христіанахъ, что они „умъ Христовъ въ себѣ имѣютъ“ (1 Кор. 2, 16), носятъ въ себѣ Христа, и совѣтовалъ имъ жить именно жизнью Христовою, Его богочеловѣческими чувствами и мыслями (Филип. 2, 5; см. 1 Кор. 2, 16). Поэтому-то и свв. отцы (Іоаннъ Злат., Θεодоръ Едесск., Макарій Великій, Максимъ Исповѣдникъ, Каллистъ Катафигіотъ и друг.) живое общеніе человѣка съ Богомъ въ молитвѣ возводили до обожествленія или „обоженія“ человѣка, до нѣкоего внутреннѣйшаго вселенія Бога въ сердце человѣческое, до „срастворенія“ или „сопряженія“ ихъ во едино⁴⁾).

Молитвенное общеніе человѣка съ Богомъ, непонятное для того, кто самъ никогда не молился въ истинномъ смыслѣ этого слова и никогда не испыталъ на себѣ опытно чуднаго дѣйствія истинной молитвы, великіе христіанскіе под-

¹⁾ І. Сергіевъ. *Моя жизнь во Христѣ*. М. 1894. Т. I. Стр. 133; Сравни. Т. II, стр. 214.

²⁾ Сравни. І. Сергіевъ. *Моя жизнь во Христѣ*. Т. I, стр. 137.

³⁾ Сравни. Св. Василия Велик. Твор. Ч. 5. Стр. 381.

⁴⁾ Сравни. Св. Іоан. Злат. Бес. 13 на 2-е посл. къ Коринѣ, стр. 306—307. Твор. Θεодора, еписк. Едесск.—см. въ Христ. Чт. 1825 г., ч. 17, стр. 190. Макарія Велик. Бесѣды. М. 1852. Бес. 46, стр. 397—398; Посл. (при Бесѣдахъ), стр. 429, 435, 451—452, 457 и др. См. еще «Аскетич. творенія свв. отцевъ.—Каллиста Катафиг.—о Божеств. единеніи и созерцат. жизни». Каз. 1898. Стр. 81—87 и др. (Перевъ съ греч. Н. Леонтьева).

вижники и писатели изъясняютъ для простаго пониманія людей нѣкоторыми сравненіями, аналогіями. Такъ, единеніе съ Богомъ въ христіанской молитвѣ они уподобляютъ тѣсно-му взаимопропикновенію воды и губки, когда не уничтожается существо ни того, ни другого начала при тѣснѣйшей связѣ ихъ между собою¹⁾, или сравниваютъ съ органическимъ сочетаніемъ разныхъ составныхъ элементовъ въ чело-вѣческомъ тѣлѣ, благодаря имъ возрастающему и развивающемуся и безъ нихъ невысказуемо²⁾, или сопоставляютъ съ химическимъ сра-твореніемъ многихъ окисей въ одномъ соединеніи, безъ потери ими своихъ специфическихъ отличій³⁾. Всѣ подобнаго рода метафоры наглядно выражаютъ мысль о ближайшемъ общеніи благочестиво-настроеннаго христіанина съ Богомъ въ актѣ его молитвеннаго обращенія къ Нему, насколько оно доступно ограниченному существу. Какъ въ морѣ, въ озерѣ, въ рѣкѣ каждая частица воды находится въ соединеніи съ другими частицами и окружена ими, или какъ въ воздухѣ каждая ча-стица воздуха окружена другими и соединена съ ними, такъ тѣсно и близко къ Богу пребываютъ постоянно въ молитвѣ и чистые сердцемъ люди⁴⁾. И это ближайшее Богообщеніе, не имѣвшее мѣста ни въ язычествѣ, ни въ іудействѣ, до такой степени тѣсно, что Богъ наполняетъ собою всего духовно-об-новленнаго чело-вѣка и пребываетъ въ немъ, оживляя и про-свѣщая его. Вотъ почему и сказано о благочестивыхъ христі-анахъ, находящихся въ единеніи съ Богомъ, что они—„храмъ Божій“ (1 Кор. 3, 16; 6, 19; 2 Кор. 6, 16), что „Иисусъ Хри-стосъ въ нихъ есть“ (2 Кор. 13, 5), что они имѣютъ „одинъ духъ съ Господомъ“ (1 Кор. 6, 17), и Самъ Богъ въ нихъ „вселится“ и „будетъ обитать въ нихъ“ (1 Кор. 6, 16).

Разумѣется, ближайшее общеніе съ Богомъ въ молитвѣ должно ощущаться чело-вѣкомъ, какъ нѣчто сладостное, бла-

¹⁾ Иоан. Сергіевъ. Моя жизнь во Христѣ. Т. I, стр. 162—163.

²⁾ Тамъ же. Стр. 137.

³⁾ Тамъ же. Стр. 128—129; см. Иоан. Злат. Твор. Кн. 2, т. II (изд 1896 г.). Сл. о мол. 1-е.

⁴⁾ Сравни. Иоаннъ Сергіевъ. Моя жизнь во Христѣ. Т. I, стр. 134. См. еще приводимое о. Иоанномъ (Сергіевымъ) сравненіе благодатнаго состоянія чело-вѣка въ молитвенномъ Богообщеніи съ фокусомъ солнечныхъ лучей въ зажигательномъ стеклѣ и на зажигаемомъ предметѣ. Моя жизнь во Хр. Т. I, стр. 115.

женное, какъ состояніе удовлетворенія, неземной радости и мира. „Главное въ молитвѣ—близость къ Богу, свидѣтельствуемая сладостію Божьяго присутствія въ душѣ“,—пишетъ о. Іоаннъ Сергіевъ (Кронштадтскій)¹⁾. И такое состояніе „услажденія“, внутренняго довольства, успокоенія, утѣшенія, блаженства и вмѣстѣ съ тѣмъ пріятнаго возбужденія къ добрымъ дѣламъ бываетъ не мимолетнымъ только, но и очень продолжительнымъ. У высоко-благочестиваго христіанина оно не исчезаетъ съ прекращеніемъ молитвеннаго акта, а остается и на все послѣдующее время и служить какъ бы продолженіемъ молитвеннаго настроенія. Лучше сказать, вся жизнь истинно-религіознаго человѣка, удостоившагося близости Божества къ себѣ, представляетъ собою какъ бы продолженіе молитвеннаго состоянія, какъ бы саму молитву. „Истинный мудрецъ-гносцистъ, —по выраженію Климента Александр.,—прославляетъ Бога и пребываетъ въ Немъ въ теченіе пѣлой жизни своей, безъ различія—на всякомъ мѣстѣ. Его прогулки, разговоръ, отдыхъ, дѣла, управляемая разсудкомъ,—все это у него—молитва въ разнообразныхъ видахъ“²⁾. А Давидъ, монахъ Райскій, описывая жизнь препод. Іоанна Лѣтвичника, говоритъ, что „вся жизнь его (Іоанна) была непрестанною молитвою“³⁾. Словомъ: высшая дѣятельность и внутреннее блаженство въ молитвенномъ общеніи съ Богомъ, въ непосредственной бесѣдѣ съ Нимъ, при полномъ отреченіи отъ міра, должны обнимать собою всю жизнь человѣка. Вся жизнь его, послѣ искупленія его Бого-человѣкомъ, должна бы быть однимъ непрерывнымъ актомъ непосредственнаго, молитвеннаго единенія съ Божествомъ и наполнять все существо его лишь блаженствомъ и радостью, миромъ и сладостнымъ удовлетвореніемъ религіозной потребности, да еще чувствами благодарности, хвалы и славословія Творцу. Но въ ограниченномъ и свободномъ человѣкѣ и послѣ крестной смерти Спасителя сильны еще грѣховныя страсти,

¹⁾ Моя жизнь во Христѣ. Т. I, стр. 38.—Сравни.—Исаака Сир. Сл. 61, 56 и др., Макарія Вел. Посланіе (при Бесѣд.), стр. 451—452, 457—8; сл. 6-е о любви, гл. 6—9; сл. 3-е о молитвѣ, гл. I; Ефрема Сир. Твор. Ч. 3, сл. 130-е о мол.; стр. 659—660.

²⁾ Строматы. Кн. VII, гл. 7.

³⁾ Житіе Аввы Іоанна — при «Лѣтвицѣ». Стр. VIII. Сравни. препод. Исаага Сир. Сл. 21-е, стр. 152 и др., Ефрема Сир. Твор. Ч. 3, сл. 62-е о молитвѣ.

плотскія стремленія и влеченіе ко злу. Поэтому, и достигши Богообщенія въ молитвѣ, онъ въ большинствѣ случаевъ скоро снова отдаляется отъ Бога и снова оказывается внѣ тѣсной связи съ Нимъ, въ сферѣ грѣховной жизни и міра, во злѣ лежащаго (1 Іоан. 5, 19). Однако онъ никогда не можетъ примириться съ этимъ новымъ нравственнымъ паденіемъ своимъ и отчужденіемъ отъ Божества и вновь жаждетъ единенія съ Нимъ, и вновь ищетъ Его въ молитвѣ.

Сознавая и чувствуя свою разобщенность съ Безконечнымъ Существомъ, религіозный человѣкъ стремится возстановить нарушенное единеніе съ Нимъ, „хочетъ снова обрѣсти Его присутствіе“, ощущать въ себѣ Его близость, хочетъ опять пріобщиться Ему, быть въ Немъ и Его имѣть непосредственно въ себѣ ¹⁾. Самымъ вѣрнымъ *средствомъ* для этого служить ему развитіе въ себѣ или „возгрѣваніе“ разныхъ благочестивыхъ чувствованій, „возношеніе ума и сердца къ Богу“, т. е. *молитва* же ²⁾. Всякое религіозное чувствованіе, расположеніе или настроеніе рождается изъ такого именно возношенія къ Богу ума и сердца, возникаетъ при мысли о Божествѣ и составляетъ собою уже своего рода молитву. Здѣсь одновременно дается и форма и содержаніе: молитва есть естественное выраженіе внутреннего содержанія своего—благочестивыхъ чувствованій или благоговѣйнаго настроенія. Поэтому дальнѣйшее развитіе молитвы, по содержанію—возношенія духа человѣческаго къ Божественному Духу, обусловливается развитіемъ, раскрытіемъ или движеніемъ чувствованій религіознаго характера, и „возгрѣваніе“ чувствованій есть въ сущности возгрѣваніе молитвы. Отсюда ясно, что молиться значитъ „приводить въ движеніе“, раскрывать и развивать благочестивыя чувства и намѣренія, возбуждать и поддерживать религіозную настроенность, или возгрѣвать, оживлять и укрѣплять вообще благочестіе вѣрующей души ³⁾. Слѣдовательно, развитіе религіознаго настроенія человѣка въ молитвѣ, или, выражаясь языкомъ духовныхъ писателей—

¹⁾ Сравни. Макарія Велик. Посланіе. Стр. 429.

²⁾ См. Простран. Катихизисъ Каеволич. вост. ц., ч. 2. Отв. на вопросъ: «что есть молитва?»

³⁾ Преосвящ. Теофанъ. Начертаніе христ. нравоученія. М. 1891. Ч. 2. стр. 394.

аскетовъ, „возгрѣваніе“ самой молитвы превращается по существу въ постепенное нормальное развитіе и раскрытіе всей духовной индивидуальной жизни, направляемой человекомъ, согласно основному религіозному стремленію его: къ тѣсному и таинственному единенію съ Божествомъ. Самый же процессъ этого постепеннаго развитія молитвы и раскрытія въ ней душевной жизни очищающагося и подготовляющагося къ ближайшему Богообщенію человека, не погрѣшивъ, можно уподобить расширенію легкихъ при дыханіи для привлеченія чрезъ это къ себѣ и усвоенія организмомъ животворныхъ стихій воздуха. Нѣчто аналогичное происходитъ и путемъ „возгрѣванія“ молитвы или души христіанина: въ молитвѣ раскрывается все содержаніе человѣческой души, отверзаются всѣ тайники человѣческаго сердца, и духъ чрезъ это свободно восходитъ, приближается къ Богу и Бога приближаетъ къ себѣ, чтобы чрезъ общеніе съ Нимъ воспринять въ себя для чистаго уже дыханія новые, высшіе живительные элементы и претворить ихъ огранически-нравственно въ свою жизнь¹⁾. Указанную аналогію, какъ весьма правдоподобную, древніе подвижники любили употреблять въ примѣненіи къ молитвѣ и не разъ называли самое молитвенное общеніе души съ Богомъ „дыханіемъ“²⁾.

По изображенію великихъ христіанскихъ подвижниковъ, процессъ возгрѣванія молитвы и благочестивой жизни въ себѣ совершается постепенно. Человекъ не вдругъ достигаетъ путемъ молитвы близкаго общенія съ Богомъ и прежде, чѣмъ ощутить въ себѣ близость Господа, долженъ пройти нѣсколько степеней лѣтвицы духовнаго дѣланія и молитвы и достаточно потрудиться надъ религіозно-нравственнымъ перевоспитаніемъ себя, надъ усовершенствованіемъ своей духовной жизни³⁾. Такъ какъ истинная молитва есть въ сущности благочестивая, возвышенная жизнь и дѣятельность духа, соотвѣтствующая его коренному религіозному стремленію, а чисто-духовная жизнь развивается только при полномъ господствѣ духа надъ

¹⁾ Сравни. о. Іоаннъ Сергіевъ. Моя жизнь во Христѣ. Т. I, стр. 137—139.

²⁾ См., напр. у Іоан. Злат. Твор. Кн. 2, т. II (изд. 1896 г.). Сл. о мол. I-е; у Климента Александр. Строматы. Кн. VII, гл. 7; у Тертуліана (въ тракт. «О молитвѣ») и друг.

³⁾ Макарія Велик. Сл. 6-е о любви, гл. 27; Бес. 15, § 39 (отв.).

плотию, надъ жизнью по грѣховнымъ, низменнымъ стремленіямъ и влеченіямъ, то естественно, что истинная молитва, возводящая человѣка къ Богу, невозможна, прежде всего, безъ умерщвленія плоти, безъ воздержанія, безъ аскетизма. Настоящая молитва совершенно немыслима въ живущемъ исключительно чувственной жизнью человѣкѣ, какъ немыслимъ въ немъ и духъ благочестія, потому что такой человѣкъ сознательно позволяетъ обладать собою грѣховнымъ, плотскимъ страстямъ и заглушать, подавлять имъ его добрыя намѣренія и расположенія, стремленія къ святой жизни. Въ виду этого стремящійся къ Богообщенію въ молитвѣ и путемъ възгрѣванія ея долженъ, по руководству аскетовъ, начинать именно съ *умерщвленія* своей плоти — чувственныхъ страстей и привязанностей ко всему земному (*„распятие плоти со страстями и похотѣми“*). Отсюда — важность и необходимость для него *постовъ и бдѣній, аскетическихъ обѣтовъ* нестяжательности и пѣломудрія, отреченія отъ міра и собственной (грѣховной) воли ¹⁾). Вообще все, что можетъ такъ или иначе способствовать человѣку утишить свои страсти, отложить мірскія заботы и дѣла и самоуглубиться, съ яснымъ и живѣйшимъ сознаніемъ Божія вездѣприсутствія, сосредоточиться въ себѣ самомъ, чтобы обрѣсти тамъ, въ тайникахъ души своей, Бога, — все это должно быть принято во вниманіе имъ и употреблено въ качествѣ средства или условія къ възгрѣванію въ себѣ истинной молитвы, а чрезъ нее и къ Богообщенію. Сюда нужно отнести особое мѣсто, располагающее къ богомыслию, особое время дня, тихое и мирное въ проявленіяхъ жизни природы и окружающихъ людей (утро и вечеръ), чтеніе свящ. писанія и отеческихъ твореній. Особенное же значеніе здѣсь имѣетъ *„производство молитвословій“* или *„молитвованій“*, какъ значитъ у аскетовъ ²⁾, т. е. непрестанное произношеніе

¹⁾ «Разрѣши прежде въ себѣ всякій внѣшній союзъ, и тогда можешь быть сердцемъ въ союзѣ съ Богомъ, потому что единенію съ Богомъ предшествуетъ отрѣшеніе отъ вещества... Тѣлесное дѣланіе предшествуетъ душевному, какъ перстъ предшествоваладушѣ, вдунутой въ Адама», — поучаетъ препод. Исаакъ Сиріиниъ. Сл. 56; см. сл. 1, 4, 31, 39, 40, 77, 81 и др. — Препод. Іоанна «Лѣствица». Сл. 28, 27, 1—3, 6, 11, —14—15, 16—20 и пр. Подвижнич. слова препод. Антонія и аввы Евагрія (въ 1 т. Добротолюб.. М. 1834).

²⁾ См. у Преосвящ. Теофана. Начерт. хр. правоуч., ч. 2. Стр. 396—397; также — «Лѣствица», сл. 28, 19—20.

готовыхъ молитвъ, съ проникновеніемъ въ ихъ смыслъ и съ стараніемъ усвоить себѣ и „возгрѣть“ тѣ высокія чувствованія, какія питали и выразили въ нихъ ихъ богопросвѣщенные составители, съ частыми поклонами (поясными) и колѣнопреклоненіями (земными), сопровождаемыми крестнымъ знаменіемъ предъ иконою Спасителя, или Божіей Матери, или Угодниковъ Божіихъ. Это—первая степень молитвеннаго движенія, его начатки, — почки и оживленіе (ростки) вѣтвей духовной маслины, — когда жаждущій Богообщенія христіанинъ внѣшностью молитвы, дѣйствіями и движеніями тѣлесными отрѣшается отъ міра и всего, „яже въ немъ“ (І Іоан. 2, 15), уходитъ во внутреннее святилище своего духа, свободное отъ всякихъ низменныхъ желаній и занятій, и полагаетъ тамъ начало развитію благочестивыхъ чувствованій, производя каждый разъ новыя и увеличивая силу уже возникшихъ. Истинная молитва, доставляющая человѣку единеніе съ Господомъ, какъ вѣкій цѣнный даръ ниспосылается ему и достигается имъ лишь постепенно, мало-по-малу, по частичкамъ, какъ бы по маленькимъ и ничтожнымъ капелькамъ, чтобы въ результатѣ составилось одно великое, богочеловѣческое цѣлое...

На послѣдующей ступени моральнаго совершенства и молитвеннаго восхожденія къ Богу духовное и тѣлесное соразмѣряются между собою и являются въ одинаковой силѣ. Достаточно разившаяся духовная жизнь религіознаго человѣка во внѣшнихъ дѣйствіяхъ и движеніяхъ, словахъ и формулахъ имѣетъ лишь свое естественное выраженіе и воплощеніе. То, что прежде исключительно содѣйствовало возбужденію и возгрѣванію благочестиваго настроенія и расположенія, будучи видимою формою внутренней, таинственно-сокровенной жизни *другихъ* людей, отличавшихся богомудріемъ и святостью, здѣсь становится уже необходимымъ способомъ обнаруженія *собственнаго* извѣстнаго молитвеннаго состоянія, чувствованій и мыслей возносящагося къ Богу лица. „На второй степени, — пишетъ Преосвящ. Теофанъ, — каждое слово молитвы сопровождается соотвѣтственнымъ чувствомъ, или внутреннія молитвенныя движенія, внутренно движимыя, изъясняются и изъясняются своимъ словомъ... Это — повсюднѣйшая молитва, общая всѣмъ почти. Она обыкновенна въ томъ, въ комъ живъ духъ благочестія“ ¹⁾). И не только въ словахъ

¹⁾ Начертаніе христ. правоученія. Ч. 2, стр. 398.

молящійся проявляетъ свое благочестивое настроеніе, свои внутреннія движенія: религіозныя чувствованія, наполняющія его душу, неудержимо выражаются вовнѣ и различными тѣлодвиженіями. Горячая молитва христіанина повсюду сопровождается возведеніемъ очей къ небу, какъ бы непосредственно къ Отцу Небесному, благоговѣйнымъ преклоненіемъ колѣнъ и главы и поверженіемъ всего тѣла *дому*—лицомъ къ землѣ, при сознаніи молящимся своего ничтожества предъ Богомъ и чувствѣ глубокаго смиренія, и т. под. знаками. Такое или иное, произвольное и невольное выраженіе молитвы, какъ внутренняго состоянія вѣрующей души, совершенно необходимо и вполне понятно по причинѣ особенной живости, возбужденности и силѣ самаго молитвеннаго состоянія. „Вмѣстѣ съ сердцемъ невольно восторгается къ Богу и плоть молящагося“, по словамъ Псалмопѣвца (сравн. Пс. 83, 3). Естественность и необходимость внѣшней стороны молитвы значительно освѣщается и утверждается какъ повседневымъ опытомъ, такъ и здравыми соображеніями разума. Святые отцы и подвижники, хорошо знавшіе природу человѣка и религіозныхъ состояній его, согласно и рѣшительно говорятъ также о *неизбѣжности внѣшнихъ обнаруженій* въ словахъ и дѣйствіяхъ искренней внутренней *молитвы*. Св. Исаакъ Сиринъ, наприм., свидѣтельствуетъ, что человѣкъ, достигшій высокой степени молитвенной настроенности, молится уже „не съ трудомъ и тягостью, но съ сердечною радостью и удивленіемъ непрестанно изъявляетъ благодарственныя движенія въ неизглаголаемыхъ колѣнопреклоненіяхъ, и отъ сильнаго порыва къ познанію, удивленію и изумленію благодати Божіей, вдругъ возвышаетъ голосъ свой, воспѣваетъ и прославляетъ Его (Бога), возсылаетъ благодареніе, и отъ великаго изумленія движетъ языкомъ“ ¹⁾. И въ другомъ словѣ его читаемъ: „верѣлко бываетъ, что человѣкъ преклонилъ колѣна въ молитвѣ, и руки его воздѣты къ небесамъ, лице устремлено на крестъ Христовъ, и всѣ помышленія свои онъ собираетъ во едино въ молитвѣ къ Богу; и пока человѣкъ молится Богу со слезами и умиленіемъ, въ тотъ самый часъ вдругъ внезапно воспикаетъ въ сердцѣ его источникъ, изливающій услажденіе,

¹⁾ См. Рус. пер. въ Христ. Чт. 1824 г., ч. 14, стр. 131.

члены его разслабѣвають (слав.: „разрѣшаются удове его“...), очи закрываются, лице поникаетъ къ землѣ, и помышленія его измѣняются“¹⁾).

Сравнивая съ приведенными изреченіями и иныя мѣста изъ отеческихъ твореній, мы находимъ и въ нихъ то же самое признаніе важности и неизбѣжности духовно-чувственной формы молитвы. По смыслу писаній отцевъ и учителей церкви, неустрашимыми, древними и общими всѣмъ молящимся влимыми проявленіями молитвы представляются по преимуществу колѣнопреклоненія, возведеніе очей къ небу, паденіе ницъ, преклоненіе главы, пѣніе псалмовъ или гимновъ и проч.²⁾ Эти символическіе знаки и тѣлесныя движенія были въ употребленіи еще и въ Ветхомъ Завѣтѣ. Извѣстно, что и евреи часто сопровождали свою молитву колѣнопреклоненіями (2 Пар. 6, 13; Дан. 6, 10), наклоненіемъ головы книзу и простыми, малыми поклонами (Быт. 24, 46. 48; Исх. 12, 27), возведеніемъ очей къ небу (Пс. 120, 1; 122. 1—2), воздѣваніемъ рукъ (Пс. 140, 1—2; 3 Цар. 8, 38; 2 Пар. 6, 13), распростертіемъ на землѣ всѣмъ тѣломъ (Числ. 16, 22; Быт. 17, 23). Благодаря этому, всѣ указанныя вышнія выраженія молитвы сразу же были усвоены и христіанами (См. Дѣян. 7, 60; 20, 36; 21, 5; 1 Тим. 2, 8 и др. м.) и быстро получили всеобщее распространеніе среди нихъ. Евсевій Памфилъ въ своей Церковной исторіи называетъ молитвенное колѣнопреклоненіе „свойственнымъ христіанамъ обыкновеніемъ“³⁾. А Василій Великій раскрываетъ и подлинный смыслъ такого обыкновенія, говоря: „каждымъ колѣнопреклоненіемъ и восклоненіемъ отъ земли на самомъ дѣлѣ показываемъ, что чрезъ грѣхъ пали мы на землю, и человеколюбіемъ Сотворшаго насъ воззваны на небо“... „Въ первый день седмицы совершаемъ молитвы стоя прямо“, — присовокупляетъ св. Василій... „Какъ воскресшіе со Христомъ и обязанные искать вышнихъ, въ воскресный день прямымъ положеніемъ тѣла во время молитвы

¹⁾ Сл. 56-е. Подвижнич. слова. Стр. 416.

²⁾ См. еще у Исаака Сир. въ сл. 16 (стр. 89), 45 (стр. 282) и друг.; у Макарія Велик. Бес. 33, 8 и пр.; сл. 6-е, гл. 29;—Ефрема Сир. Твор. Ч. 3. Сл. 61 (о псалм.) и 62 (о мол.);—Іакова Низиб. Письм. о мол. къ св. Григорію Просвѣт.—Рус. пер. въ Христ. Чт. 1842 г., Мрт. Стр. 385 и др.

³⁾ Церк. ист. СПб. 1848. Т. I. Кн. 5, гл. 5, стр. 272.

напоминаемъ себѣ о дарованной намъ благодати“¹⁾. „Во время молитвы,—пишетъ Климентъ Александрійскій,—поднимаемъ голову и руки къ небу“ и „склоняемъ ноги“... „Въ молитвѣ обращаемся къ востоку“²⁾. По его утверженію, „душа“, проникнутая молитвеннымъ расположеніемъ, „изливаетъ себя въ славословіяхъ, хваленіяхъ, благодареніяхъ, въ восторженныхъ пѣснопѣніяхъ“; всякій „порывъ“ ея имѣетъ соотвѣтственное символическое обнаруженіе“³⁾. Исключительнымъ, составляющимъ принадлежность однихъ христіанъ, молитвеннымъ выраженіемъ является крестное знаменіе, всегда, съ глубокой древности и до нашихъ дней, сопровождавшее христіанскую молитву⁴⁾.

По ученію великихъ христіанскихъ психологовъ—аскетовъ, за первую и вторую степенями молитвы должна слѣдовать, какъ завершительный моментъ первыхъ двухъ, третья степень молитвеннаго восхожденія христіанина къ Богу, къ тѣсному единенію съ Нимъ. Тогда какъ на первой степени молитвы внѣшнее и обрядовое предшествуетъ внутреннему, сердечному, а на второй—внутреннее, возникшее по вліянію внѣшности, предшествуетъ внѣшнему, соразмѣряясь съ нимъ въ силѣ, и обусловливаетъ его собою, какъ причина—слѣдствіе, какъ содержаніе—свою форму, на завершительной степени молитвы и духовнаго дѣланія внутреннее уже прямо преобладаетъ надъ внѣшнимъ, хотя и не уничтожаетъ его совершенно. Здѣсь имѣетъ мѣсто уже умная, созерцательная молитва, совершающаяся въ безмолвіи, въ глубинѣ духа, при полномъ отреченіи человѣка отъ міра, отъ своихъ страстей, привязанностей, конечныхъ желаній и помысленій, при забвеніи имъ своего грѣховнаго „я“, при всецѣлой преданности Божеству⁵⁾.

¹⁾ Вас. Вел. О Св. Духѣ, гл. 27. Твор. Ч. 3, М. 1857. Стр. 334—335; см. Іоан. Злат. Бес. 63 на Ев. Мѡ. М. 1843. Стр. 175 (ч. 3).

²⁾ Стромат. Кн. VII, гл. 7; см. Вас. Вел. О Св. Духѣ, гл. 27, стр. 334.

³⁾ Стромат. Кн. VI, гл. 14; кн. VII, гл. 7.

⁴⁾ См. Васил. Вел. О Св. Духѣ, гл. 27; Іоан. Злат. Бес. на Ев. Мѡ. 54 (твор. ч. 2); Кирил. Іерусал. Огласит. поуч. IV, 14; XIII, 36.

⁵⁾ Еписк. Оеофанъ. Письма. О духовн. мол.—въ Душепол. Чт. 1896 г. февр.—Сравн. Препод. Іоанна «Лѣствица». Сл. 28 (особ. стр. 348—349); Исаака Сир. сл. 21 (стр. 153 и д.); Симеона, Нов. Богосл., сл. 63-е (о трехъ образахъ вним. и мол.),—Добротол. Т. 5. М. 1890. Стр. 500 и д.

Въ созерцательной, умной молитвѣ человѣкъ и достигаетъ тѣснѣйшаго Богообщенія (на духовной маслинѣ созрѣваетъ плоть), непосредственнаго единенія съ всесовершеннымъ Существомъ и въ этомъ единеніи—нравственнаго просвѣтленія, блаженства, помощи и поддержки для дальнѣйшей своей жизни, для постоянного „хожденія предъ лицомъ Божиимъ“ въ тѣсномъ взаимоотношеніи съ Божествомъ. Однако, и получивши такую возможность истинной самодѣятельности и высшей жизни въ блаженномъ единеніи съ Богомъ, онъ не престаётъ стремиться еще къ большому совершенству и къ болѣе близкому и тѣсному Богообщенію, „простирается въ предняя, забывая задняя“, по слову св. Апостола (Филип. 3, 13), и всегда черпая изъ своего единенія съ Господомъ новыя силы и крѣпость, постоянно обновляя и утверждая тѣмъ „нервы“ своего духа, какъ аллегорически замѣтилъ св. Іоаннъ Златоустъ¹⁾.

Такимъ образомъ христіанская молитва является для человѣка и *вѣрнымъ средствомъ*, возводящимъ его, чрезъ постепенное моральное усовершенствованіе и очищеніе, къ Богообщенію, и тѣмъ вождельнымъ *духовно-чувственнымъ актомъ*, въ коемъ достигается тѣсное, близкое *единеніе* его съ Божествомъ, при чемъ ею удовлетворяется и основное религиозное стремленіе человѣческаго духа къ общенію съ Безконечною Личностью, и другое религиозное же стремленіе его къ сверхъестественной помощи для выполненія въ жизни нравственнаго закона. Самое же *осуществленіе* этихъ требованій, во всей ихъ *полнотѣ*, въ связи съ восстановленіемъ гармоніи не только въ нравственномъ мірѣ, но и въ физической природѣ, невозможно всетаки при одномъ молитвенномъ возношеніи ума и сердца къ Богу, при одномъ молитвенномъ общеніи съ Божествомъ. Для этой высшей цѣли бытія *одна* молитва оказывается недостаточною; а потому она нуждается въ другой культовой *формѣ*, превосходящей ее по своимъ глубокотаинственнымъ, благодатнымъ результатамъ для человѣка, какъ существа духовно-тѣлеснаго, соединяющейся съ нею (молитвою), утверждающей и *воспомяющей* ее.

Находясь въ тѣсномъ молитвенномъ общеніи съ Богомъ, христіанинъ можетъ удостоиваться чрезвычайныхъ дарованій

¹⁾ Іоан. Злат. Твор. Кн. 2, т. 2 (изд. 1896 г.). Сл. о мол. 2-е.

и дѣйствиємъ благодати Божіей обновляться духовно. Истинная молитва можетъ возводить его до высокой степени единенія съ Господомъ и естественно сопровождается восстановленіемъ нравственнаго порядка, сообщеніемъ силъ и средствъ къ дальнѣйшему совершенствованію духа. Вслѣдствіе жизненной связи духа съ тѣломъ, разумѣется, совершенство духа и нравственное единеніе его съ Божествомъ должно производить соотвѣтствующее благотворное вліяніе и на тѣлесную сторону человѣка, должно поддерживать и развивать всю человѣческую, духовно-тѣлесную жизнь. Но человѣческая жизнь слѣдуетъ не только изъ вліяній души на тѣло: въ нее привноситъ свой элементъ и тѣло, воздѣйствуя на душу и по своему способству развитію и полнотѣ ея внутреннихъ состояній. Воспринимая въ себя дѣйствительное Тѣло и дѣйствительную Кровь Богочеловѣка органическимъ, *тѣлеснымъ* способомъ, человѣкъ чрезъ это благодатию Божіею освящается и по тѣлу и по душѣ и существеннымъ образомъ, полнымъ естествомъ своимъ соединяется съ Божествомъ. Въ этомъ же существенномъ единеніи съ Богомъ человѣкъ, уничтожая дѣйствиємъ благодати нравственную порчу, моральное зло въ душѣ, подготавливаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ уничтоженіе и *физическаго* зла — восстановленіе нарушенной изначала гармоніи въ тѣлѣ своемъ. Въ таинствѣ причащенія онъ получаетъ какъ бы сѣмена вѣчнаго и залогъ будущей совершеннѣйшей, блаженнѣйшей жизни въ постоянномъ общеніи съ Богомъ. Въ указанномъ и заключается необходимость новаго духовно-чувственнаго элемента, проникающаго въ душу чрезъ посредство тѣлесной стороны, и его восполняющее значеніе для молитвы, какъ культовой формы. Стало быть, и самую молитву, эту высшую форму и продуктъ благочестиво-настроеннаго христіанина, слѣдуетъ понимать въ смыслѣ какъ бы нѣкотораго *подготовленія* къ новому возвышеннѣйшему и величайшему акту, къ страшному таинству св. причащенія, служащему достойнымъ завершеніемъ ея.

2. Полное, тѣснѣйшее единеніе между чуждымъ всякой матеріальности Божествомъ и человѣкомъ, облеченнымъ грубой плотью, можетъ совершиться только чрезъ посредство Богочеловѣка, единственно путемъ личнаго приобщенія къ Его обоженному человѣческому естеству. Воплотившійся Богъ — Слово, благоволившій соединить въ Своемъ Божественномъ Лицѣ и человѣческое естество,

самымъ фактомъ вочеловѣченія положилъ начало истиннѣйшему и совершеннѣйшему соединенію Божества и челоуѣчества, при сохраненіи личныхъ особенностей того и другого, и даровалъ тѣмъ вѣрный залогъ этого соединенія послѣ своихъ крестныхъ страданій. „Одно изъ естествъ“ въ Иисусѣ Христѣ „обожилось, — выражается словами св. Григорія Богослова Іоаннѣ Дамаскинѣ, — другое обожено и стало едино съ Богомъ; и помазавшее стало челоуѣкомъ, а помазанное Богомъ. И сіе не по измѣненію естества, но по соединенію промыслительному о спасеніи, т. е. ипостасному, по которому плоть неразлучно соединилась съ Богомъ-Словомъ, и по взаимному проникновенію естествъ, чему подобное видимъ и въ раскаленіи желѣза огнемъ... Какъ Слово отъ того, что стало Плотію, не оставило своего Божества и не лишилось свойственныхъ Ему боголѣпныхъ совершенствъ; такъ и плоть, бывъ обожена, не измѣнилась въ своемъ естествѣ или въ своихъ естественныхъ свойствахъ. Ибо и по соединеніи какъ естества остались несмѣшанными, такъ и свойства ихъ неприкосновенными. Плоть Господня обогатилась Божественными силами по причинѣ тѣснѣйшаго или ипостаснаго соединенія съ Словомъ, не потерявъ ничего изъ естественныхъ своихъ свойствъ“¹⁾... Въ силу такого неслитнаго и неизмѣннаго, нераздѣльнаго и неразлучнаго ипостаснаго соединенія въ Лицѣ Богочелоуѣка двухъ самостоятельныхъ естествъ, благочестиво настроенному челоуѣку, стремящемуся къ высшему и полному единенію съ Безконечнымъ Духомъ, всего естественнѣе и ближе „пріискреннѣ пріобщити“ (сравн. Евр. 2. 14) обоженному челоуѣческому естеству Христа—для того, чтобы чрезъ Него обновить, „обожествить“ и все собственное естество и достигнуть совершеннѣйшаго общенія съ Божествомъ. Обожненное челоуѣческое естество въ Ипостаси Сына Божія, чрезъ соединеніе съ полнымъ челоуѣческимъ естествомъ простаго смертнаго христіанина, и можетъ даровать тѣснѣйшее единеніе съ Богомъ всему челоуѣку, въ единствѣ обоихъ его началъ—духовнаго и матеріальнаго²⁾. Слѣдовательно, сакраментальное, „пріискренное“ „пріобщеніе“

¹⁾ Св. Іоан. Дамаскинѣ. Точн. излож. правосл. вѣрн. Кн. III, гл. 17 (стр. 197—198).

²⁾ Сравн. Св. Григорія Богосл. Слов. 45-е на Пасху. Твор. Ч. 4. М. 1889. Стр. 131 и д.

къ человѣчеству Господа, къ Его и духу и плоти, служить самымъ удобнымъ и даже болѣе того—*единственнымъ средствомъ* къ полному и совершеннѣйшему единенію между Божествомъ и человѣкомъ. Христосъ же, искупившій Своею крестною смертію грѣхи людей и удовлетворившій за нихъ Божественному правосудію, является единственнымъ Посредникомъ, Ходатаемъ между ними и Виновникомъ такого единенія. *По сему единъ есть Богъ*, — пишетъ Ап. Павелъ, — *и единъ Ходатай Бога и человѣковъ—человѣкъ Христосъ Іисусъ, давый себе избавленіе за всѣхъ* (1 Тим. 2, 5—6), *зане тѣмъ имамы приведе- ние... ко Отцу* (Еф. 2, 18). Поэтому и свящ. писаніе ясно свидѣтельствуетъ, что всѣ блага, доступныя падшему человѣчеству чрезъ Христа (Рим. 8, 14—17; 1 Кор. 1, 30; Кол. 3, 4 и др. м.), получаютъ только тѣ люди, кои находятся въ живомъ общеніи съ Богочеловѣкомъ и въ такомъ тѣсномъ единеніи съ Нимъ, въ какомъ состоятъ члены съ тѣломъ (1 Кор. 6, 15) или вѣтви съ лозою (Іоан. 15, 5). И Самъ Христосъ не разъ высказывалъ ту тайну, что единственное средство къ общенію съ Богомъ Отцемъ есть живое общеніе именно съ *Нимъ*—Іисусомъ. Такъ, Онъ говорилъ своимъ ученикамъ въ прощальной бесѣдѣ Своей съ ними: *Азъ есмь путь и истина и животъ: никто же придетъ ко Отцу, токмо Мною* (Іоан. 14, 6), — и еще: *Въ той день уразумѣете вы, яко Азъ во Отца Моемъ, и вы во Мнѣ, и Азъ во васъ* (— 20; см. 17, 21). Значитъ, таинственное общеніе съ Богомъ (Отцемъ) возможно для христіанина лишь чрезъ реальное, живое общеніе съ *Сыномъ Божиимъ*, и полное, совершеннѣйшее единеніе духовно-чувственнаго существа съ Чистѣйшимъ, Безконечнымъ Духомъ должно происходить тоже не инымъ путемъ, какъ именно чрезъ таинственное, полное *приобщеніе* къ Богочеловѣческой природѣ *Сына* же Божія.

Таинственное общеніе это съ Господомъ, ради полного единенія съ Божествомъ, начинается для человѣка уже въ таинствѣ крещенія (сравн. Гал. 3, 26—28; 1 Кор. 12, 12—13). Но самое тѣсное, ближайшее и полнѣйшее единеніе Божества съ человѣкомъ имѣетъ мѣсто и завершеніе въ евхаристіи, когда вѣрующій во Христа вкушаетъ истинное Тѣло и истинную Кровь своего Спасителя и Господа. Таинство св. причащенія, въ которомъ хлѣбъ и вино претворяются или пресуществляются въ дѣйствительное Тѣло и дѣйствительную

Кровь Христа, „прискрениѣ“ соединяетъ пріемлющаго его достойно со Христомъ, реально „пріобщаетъ“ Богочеловѣческому естеству Его,—подобно тому, какъ соединились Божеское и человѣческое естества въ Немъ Самомъ. *Ядый Мою Плоть и пійй Мою Кровь во Мнѣ пребываетъ, и Азъ въ немъ* (— *ἐν τῇ αὐτῇ, καὶ ἐν αὐτῷ*, — Иоан. 6, 56), — свидѣтельствовавъ объ этомъ Самъ Спаситель.

Одно уже то, что Господь „пребываніе“ Свое въ человѣкѣ и „пребываніе“ человѣка въ Себѣ ставить въ непремѣнную зависимость отъ вкушенія Плоти и Крови Своей, говоритъ о тѣсномъ общеніи естества нашего съ естествомъ Христа Спасителя. Принимающій въ себя Тѣло и Кровь Христовы вступаетъ какъ бы въ кровное родство со своимъ Искупителемъ, всѣмъ существомъ своимъ — и духомъ и тѣломъ (плотію и кровію) — соединяется съ существомъ Богочеловѣка. На этомъ основаніи и союзъ между Спасителемъ и спасаемымъ можно уподобить союзу между родителями, дѣтьми и ближайшими кровными родственниками, связуемыми между собою кровію общаго родоначальника. „Союзъ крови есть самый крѣпчайшій и непобѣдимый союзъ: сила его неистребима. Онъ не только соединяетъ сердца двухъ кровныхъ, но и передаетъ самыя ихъ свойства отъ одного къ другому“, — замѣчаетъ по этому поводу отечественный богословъ, Преосвящ. Іоаннъ, епископъ Смоленскій¹⁾. Кровный союзъ, дѣйствительно, является самымъ тѣснымъ и прочнымъ изъ всѣхъ соединеній между людьми. Узы крови такъ близко соединяютъ между собою человѣка съ человѣкомъ, что соединенные кровію образуютъ часто какъ бы одну согласную личность, дѣйствующую по одному хотѣнію, управляемую одной волею, — и настолько прочно и крѣпко, что никакія случайности иногда не могутъ разорвать кровной связи. Мать такъ привязывается къ своему дѣтищу, которое сама родила и своимъ молокомъ (плотію и кровію своею) вскормила, что какъ бы сливается съ нимъ въ одно органическое цѣлое, какъ бы живетъ его жизнью и интересами, мыслить и дѣйствуетъ съ нимъ вмѣстѣ. Такой близкій, доходящій до тѣснаго объединенія двухъ человѣческихъ душъ, кровный союзъ невозможно бываетъ расторгнуть и разрушить никакими средствами.

¹⁾ Богослов. академич. чтенія Сиб. 1897. Стр. 259.

Если же столь прочнымъ и близкимъ оказывается обыкновенный кровный союзъ человѣческій, то насколько долженъ превосходить его союзъ благочестиваго христіанина съ своимъ Спасителемъ, основывающійся на приобщеніи Крови и Плоти *Богочеловѣка*! Судя по даннымъ о кровномъ соединеніи между собою людей—родителей съ дѣтьми, дѣтей съ родителями, родныхъ братьевъ и хорошихъ родственниковъ другъ съ другомъ, мы можемъ приблизительно представлять, что общеніе между Богомъ и человѣкомъ въ таинствѣ св. причащенія есть *въ высшей степени* тѣсное, совершенное, существенное, обнимающее все естество человѣка и приобщающее его къ естеству Богочеловѣка. Болѣе тѣснаго и полнаго единенія между Богомъ и человѣкомъ, чѣмъ какое возможно въ таинствѣ евхаристіи, и представить нельзя, какъ нельзя указать въ обыденной жизни болѣе тѣсной, полной и прочной связи между двумя личностями, помимо связи кровной, существенной (сравн. Іов. 31, 31).

Обращаясь къ святоотеческимъ писаніямъ, мы находимъ и въ нихъ это же самое православное ученіе о единеніи человѣка со Христомъ въ таинствѣ причащенія, какъ о самомъ близкомъ, тѣсномъ и полномъ единеніи. По точному выраженію свв. отцевъ, причастникъ Тѣла и Крови Спасителя становится истиннымъ носителемъ Его въ себѣ, *Христоносцемъ, тѣлесникомъ* Его и *скровнымъ* Ему. Въ евхаристіи или чрезъ евхаристію, учатъ свв. отцы церкви, весь Христосъ сообщается человѣку, поскольку послѣдній въ состояніи воспринять Его въ себя; слѣдовательно, и человѣкъ въ евхаристіи удостоивается полнаго, возможнаго для ограниченнаго существа, единенія съ Богочеловѣкомъ. Не одинъ духъ его вступаетъ въ такое единеніе съ Господомъ: и въ матеріальную плотъ его вселяется Христосъ живую Плотію Своею. Питая, подкрѣпляя и оживляя душу христіанина, освящая ее, очищая скверну и врачующь грѣхи, „обожествляя“ ее ¹⁾, „Плотъ“ Спасителя „истинно есть брашно“ и „Кровь“ Его „истинно есть пиво“ (Іоан. 6, 55) также и въ отношеніи къ тѣлесной природѣ нашей. Принимая въ себя эту Божественную пищу, человѣкъ дѣлается причастникомъ Богочеловѣческаго естества Христова, какъ бы живымъ членомъ Его тѣла, и Христосъ съ Своей стороны

¹⁾ Іоан. Злат. Бесѣд. на Ев. Мѡ. 82, 5; сравн. Бес. на Ев. Іоанна 46, 3. Луст. Муч. Апол. I, гл. 66.

проходитъ „во уды“ его, челоуѣка, „во вся составы, во утробу, въ сердце“, сообщается всѣмъ его членамъ и проникаетъ Собою весь его организмъ¹⁾).

Св. Діонисій Ареопагитъ, называя евхаристію таинствомъ „пріобщенія“ (*κοινωνία*), говоритъ, что въ евхаристіи достигается „совершеннѣйшее общеніе съ Богомъ“ и „обоженіе приступающихъ къ таинству“. „Вступая въ общеніе со Христомъ, мы входимъ въ единеніе и съ Его Божественною жизнью чрезъ сильное съ нашей стороны уподобленіе ей, и чрезъ это становимся причастниками Божиими и вещей Божественныхъ“²⁾. А въ толкованіи препод. Максима Исповѣдника на это изреченіе св. Діонисія поясняется: „замѣть, соединяясь со Христомъ, мы дѣлаемся причастниками Божественнаго естества“³⁾. „Во образѣ хлѣба“, убѣждаетъ св. Кириллъ Іерусалимскій, „дается тебѣ Тѣло, а во образѣ вина дается тебѣ Кровь, дабы, пріобщився Тѣла и Крови Христа, содѣлался ты Ему стѣлеснымъ и скровнымъ. Ибо такимъ образомъ бываемъ и Христоносцами, когда Тѣло и Кровь Его сообщится нашимъ членамъ. Такъ, по словамъ блаженнаго Петра, бываемъ *Божественнаго естества причастницы* (2 Петр. 1, 4)⁴⁾. „Вотъ видишь Его (Христа) въ евхаристіи, читаемъ мы у св. Іоанна Златоуста, прикасаешься къ Нему, вкушаешь Его. Ты желаешь видѣть одежды Его; а Онъ даетъ тебѣ не только видѣть Себя, но и касаться, и принимать внутрь.. На что съ трепетомъ взираютъ ангелы, тѣмъ мы питаемся, съ тѣмъ сообщаемся и дѣлаемся однимъ тѣломъ и одною плотію со Христомъ... Онъ питаетъ насъ Собственною Кровію, и чрезъ сіе соединяетъ насъ съ Собою“⁵⁾... Пространно говорится объ общеніи челоуѣка съ Бо-

¹⁾ См. Послѣдов. ко св. Прищщ. Метафр. 3. мол. 1 (благодар.); мол. Вас. Вел. 1, Злат. 2, Вас. Вел. 6, Злат. 8 и 10.

²⁾ Діонис. Ареопаг. О церк. іерархіи. Гл. 3, §§ 1. 13 и др.

³⁾ Примѣч. 123. См. «Писанія свв. отц. и учит. ц., отпос. къ истолков. прав. богосл.» Т. I, Сиб. 1855. Сравни. Тамъ же. Толкован. Георгія Пахимера, —7, 12 и пр.

⁴⁾ Кирил. Іерусал. Тайновод. поуч. IV, 3 (Рус. пер. 1822 г.).

⁵⁾ Злат. Бес. на Ев. Мѡ. 82. Т. III, стр. 421—422. (М. 1843).

гомъ въ „Точномъ изложеніи православной вѣры“ св. Іоанна Дамаскина. „Тѣло и Кровь Христовы, разсуждаетъ св. отецъ, входятъ въ составъ нашей души и тѣла, но не истощаются, не истлѣваютъ и не извергаются вонъ... Они входятъ въ нашу сущность (*οὐσίαν*) для сохраненія и очищенія насъ отъ всякой скверны... Будучи очищены, мы соединяемся съ Тѣломъ Господа, и съ Духомъ Его, и становимся Тѣломъ Христовымъ“. И далѣе: „это таинство называется „причащеніемъ“, потому что чрезъ него мы дѣлаемся причастниками Божества Іисусова (*τῆς Ἰησοῦ θεότητος μεταλαμβάνομεν*). Оно называется еще „общеніемъ“ (*κοινωνία*), и дѣйствительно есть общеніе, потому что чрезъ него мы сообщаемся со Христомъ, дѣлаемся причастниками Его Плоти и Божества“¹⁾.

Итакъ, по мысли святоотеческихъ твореній, евхаристическое единеніе человѣка съ Господомъ Іисусомъ настолько тѣсно и близко, что истинное Тѣло и истинная Кровь Богочеловѣка *дѣйствительно усвоятся* человѣческимъ организмомъ, и онъ

¹⁾ Точное изложен. прав. вѣры. Рус. пер. М. 1844. Кн. IV, гл. 13. Сравни. «Тайноводство» препод. Максима Исповѣдн., гл. 24. (см. въ 1-мъ т. «Писаній святыхъ отцевъ и учителей церкви, относящихся къ истолкованію православн. богослужен.»). Въ «Правосл. исповѣд. вѣры каволит. и апост. ц. восточн. сказано: «причастившійся Христовыхъ тайнъ „имѣеть Христа пребывающа въ себѣ“ (*τὸν Χριστὸν μένοντα ἐν αὐτῷ*— замѣтимъ, что греч. предлогъ «ἐν» чаще всего указываетъ именно на глубину или существо предмета, внутри котораго совершается какое-либо дѣйствіе или состояніе). — Изъ отечественныхъ свв. отцевъ объ общеніи человѣка съ Богомъ чрезъ таинство евхаристіи характерно высказался Святитель Димитрій Ростовскій. «Причащаяйся да вѣруетъ», — пишетъ онъ въ «приуготовленіи іереевъ къ Божественному причащенію», — «и извѣстно вѣсть, яко Тѣло Христово соединяется съ его тѣломъ, и претворяется въ не: и Кровь Христова соединяется съ его кровію, и претворяется въ ню. Также и онъ, причащаяйся Христа, съ Христовымъ Тѣломъ и Кровію едино бываетъ, и вси удове и члены его — не его, но Христовы совершаются, по Апостолу, къ Ефесеомъ глаголющу: *Удовъ есмь тѣла Его отъ плоти Его и отъ костей Его*... И къ Коринѳяномъ: *Вы есте тѣло Христово, и удовъ отъ части*... Еще же и душа Христова съ его душою, и Божество Христово и сила Его, съ немощнымъ челоуѣчествомъ соединяется, и бываетъ весь Христосъ въ немъ, и онъ весь во Христѣ, благодатію Христовою осіаваемый... (Твор. Димитр. Ростов., ч I. М. 1805. Стр. 147).

становится какъ бы тѣломъ Самого Богочеловѣка. Въ таинствѣ еucharистіи обыкновенные хлѣбъ и вино пресуществляются въ Тѣло и Кровь Христовы; по принятіи же ихъ благочестиво-настроеннымъ человѣкомъ, они — еucharистическія Тѣло и Кровь Христовы — уже сами какъ бы „срастворяются“ съ тѣломъ и кровію человѣка¹⁾. Вслѣдствіе этого человѣческая духовно-тѣлесная природа дѣлается причастною Божеству и возвышается до возможной для нея степени того состоянія, на которое была поднята человѣческая природа Бога-Слова²⁾. Столь *высокое, таинственное („обожествленное“) состояніе* человѣка и по *духу* и по *тѣлу*, посредствомъ безкровной еucharистической Жертвы, и *тѣснѣйшее личное единеніе* человѣка съ Божествомъ чрезъ Христа обѣими сторонами своего существа (и духовной и физической) есть уже самая *высшая* степень Богообщенія, мыслимая для человѣка въ предѣлахъ его земного бытія. А потому еucharистическое единеніе между Богомъ и вѣрующимъ и является искомымъ *полнымъ осуществленіемъ основного религіознаго стремленія* человѣческаго существа къ *ближайшему Богообщенію*, ради нормальной, истинно человѣческой жизни и дѣятельности въ немъ, ради внутреннего блаженства, и дѣйствительнымъ, реальнымъ завершеніемъ всѣхъ чаяній человечества.

Обращаясь къ обѣтованію Спасителя о таинствѣ еucharистіи, мы находимъ въ словахъ этого обѣтованія и еще одно важное доказательство необходимости причащенія Тѣла и Крови Христа для всѣхъ вѣрующихъ въ Него. Богочеловѣкъ Іисусъ, принимающій въ тѣснѣйшее общеніе съ Собою достойныхъ причастниковъ Его Плоти и Крови, освящающій и очищающій отъ грѣховъ души ихъ, вмѣстѣ съ тѣмъ сообщаетъ и тѣламъ ихъ живительные соки и силы для нормальной, здоровой жизни земной и залогъ будущаго нетлѣнія, воскресенія „въ жизнь вѣчную“ (Мѡ. 25, 46; 1 Тессал. 4, 14—17). *Ядѣи Мою Плоть и пїяи Мою Кровь имать животъ вѣчный, и азъ воскрешу его въ послѣдній день*“, — говоритъ Спаситель.

¹⁾ Сравни. І. Сергіевъ. Моя жизнь во Христѣ. Т. II. Стр. 131—132.

²⁾ Твор. Св. Григорія Нисскаго, ч. 4. М. 1862. Большое огласительн. слово, гл. 37 (Стр. 97, 101). Св. Преосвящ. Димитрія, архіеп. Херсон. и Одесскаго, сл. въ нед. 5-ю по Пасхѣ (Полн. собран. пропов. М. 1890. Т. 3-й).

Якоже посла Мя живой Отецъ, и Азъ живу Отца ради: и ядый Мя, и той живъ будетъ Мене ради (δὲ Ἐμέ)... во вѣки“ (Иоан. 6, 54. 57. 58). Т. е., по обътованію Іисуса Христа, достойно причащающійся Его Плоти и Крови вступаетъ въ существенное и ближайшее единеніе съ Нимъ, дѣлается какъ бы живымъ членомъ Его Тѣла и отъ этого самого никогда не умретъ для жизни вѣчной и блаженной въ общеніи съ Нимъ. Тѣло же достойнаго причастника чрезъ принятіе въ себя Тѣла и Крови Господа получаетъ начало блаженной безсмертной жизни, имѣющей въ полнотѣ наступить послѣ того, какъ все, поврежденное въ немъ грѣхомъ, уничтожится временнымъ пребываніемъ его въ землѣ и само оно вновь соединится съ душою. Св. Игнатій Богоносецъ, раскрывая въ посланіи къ Ефесянамъ плоды св. причащенія, по этой самой причинѣ называетъ евхаристію „врачевствомъ безсмертія, — лекарствомъ, предохраняющимъ отъ смерти“, и средствомъ для того, чтобы „жить въ Богѣ чрезъ Іисуса Христа“ — по душѣ и по тѣлу, „лекарствомъ очистительнымъ, истребляющимъ зло“¹⁾. „Наши тѣла, принимая евхаристію, — читаемъ у св. Ириней. — не суть уже тлѣнныя, имѣя надежду воскресенія“²⁾. Тѣло наше, „вступившее въ общеніе съ Спасителемъ“ чрезъ причащеніе Тѣла и Крови Его, является „противоядіемъ“ смерти, по выраженію св. Григорія Нисскаго. Чтобы стать безсмертнымъ для вѣчной блаженной жизни, наше тѣло должно принять внутрь себя Тѣло Господа, сильнѣйшее смерти и животворящее; а для этого намъ необходимо духовно-чувственнымъ образомъ вкусить Плоти и Крови Христа, ибо „невозможно чему-либо стать внутри тѣла иначе, какъ вошедши во внутренности яденіемъ и питіемъ“³⁾.

Вообще съ какой бы стороны и съ какихъ бы точекъ зрѣнія мы ни рассуждали о таинствѣ евхаристіи, получается одинъ выводъ: дѣйствительное причащеніе Тѣла и Крови Богочеловѣка нельзя замѣнить никакимъ духовнымъ причащеніемъ или простымъ благочестивымъ воспоминаніемъ о

¹⁾ Посл. къ Ефес., гл. 20; сравн. Посл. къ Смирн., гл. 7.

²⁾ Противъ ересей. Кн. 4, гл. 18, 5.

³⁾ Св. Григор. Нисск. Больш. огласит. слово, гл. 37. Твор. Ч. 4, стр. 96—97.

страданіяхъ Спасителя. „Христосъ Спаситель установилъ таинство евхаристіи для воспоминанія о Немъ и о спасительныхъ Его страданіяхъ“,—скажемъ словами авторитетнаго отечественнаго святителя и богослова; „страдалъ же“ Господь „не только духомъ, но и тѣломъ и кровію; посему Тѣло и Кровь *существенно* принадлежать таинству и устранять или замѣнять оныя значить совсѣмъ *уничтожать* таинство“ ¹⁾).

3. Но возвратимся къ молитвѣ. И противъ христіанской молитвы, въ частности—противъ ея разумности, отрицательная критика выставила массу возраженій, въ большинствѣ случаевъ покоющихся на непониманіи сущности ея. Многіе сомнѣваются въ необходимости ея даже въ качествѣ естественной формы внѣшняго обнаруженія благочестивыхъ мыслей и чувствованій, намѣренно игнорируя многовѣковъй опытъ человѣчества, данныя психологическихъ наукъ, св. писанія, поэзіи, иногда своихъ собственныхъ наблюденій и пристрастно отмѣчая лишь злоупотребленія ею на практикѣ. Въ св. Библии не разъ замѣчается, что сильное, возбужденное состояніе человѣческой души, не исключая и религіозныхъ, тѣснить собою чловѣка и потому необходимо, часто вопреки волѣ, выражается въ какомъ-либо внѣшнемъ дѣйствіи (сравн. Іер. 20, 9; Іов. 32, 18; Мѣ. 12, 34 и др. м.). Въ поэзіи встрѣчаемъ не мало мѣстъ, увѣряющихъ не только въ естественности внѣшнихъ проявленій молитвеннаго настроенія, но и въ неизбѣжности ихъ ²⁾). Какъ художникъ, композиторъ или поэтъ, исполненный вдохновенія, спѣшитъ выразить его въ соотвѣтствующей внѣшней формѣ ³⁾), такъ и чловѣкъ, исполненный горячей молитвенной настроенности, всегда изливаетъ ее во внѣшней мо-

¹⁾ Слова митроп. Моск. Филарета 1861. Т. 3, стр. 184.—Подробн. о таин. евхаристіи, въ связи съ опроверженіемъ нѣкот. возраженій, м. чит. въ догматич. систем. Преосв. Сильвестра (т. I §§ 139—142), Макарія (т. IV, §§ 212—220), Филарета Черниг. (ч. 2, § 259 и д.), Иннокентія—Обличит. Богосл., т. IV, отд. 6, гл. 3, §§ 367—385, у митроп. Стефана Явор. Камень въры. Ч. 2. О св. евхаристіи (ч. 1—2), стр. 10—101.

²⁾ См. для прим. стихотвор. гр. А. Толстого: «Дамаскинъ», «Грѣшница» и др., А. Пушкина: «Молитва», М. Лермонтова: «Молитва», гр. Е. Растопчиной: «Зачѣмъ я молюсь»?., Станкевича: «Мгновеніе», и пр.

См. стих. Пушкина: «Поэтъ», Веневитинова: «Поэтъ», и др. Сравн. стих. Бенедиктова: «Еъ поэту»...

литвѣ. И всякій, на самомъ дѣлѣ исполненный благочестивыхъ, молитвенныхъ движеній въ сердцѣ своемъ, неизбѣжно поступаетъ такъ. Таковъ ужъ законъ нашей природы, и такова именно основа внѣшней молитвы. Поэтому религіозность того, кто въ принципѣ отрицаетъ внѣшнее выраженіе своей внутренней молитвы и въ тоже время мнитъ себя глубоко и искренно проникнутымъ молитвеннымъ настроеніемъ, не обинуясь, можно назвать или поверхностною, или напускною, неискреннею.

а) Нѣкоторые изъ раціоналистовъ, не отказывая молитвѣ въ естественности, непосредственности по непроизвольному воплощенію въ ней внутреннихъ религіозныхъ состояній, объявляютъ ее совершенно бесполезною въ смыслѣ средства для достиженія человѣкомъ высшей цѣли религіи и морали. Нерѣдко говорятъ, будто молитва составляетъ исключительную принадлежность необразованныхъ людей. Возникши въ періодъ духовнаго дѣтства человѣчества, она, будто бы, постепенно исчезаетъ изъ культа предъ свѣтомъ культуры и цивилизаціи, а въ грядущихъ поколѣніяхъ и совсѣмъ должна уничтожиться. Однако такого рода предположеніе не имѣетъ для себя достаточныхъ основаній. Въ немъ невѣрна его коренная идея о постепенномъ исчезновеніи молитвы въ человѣческомъ родѣ. Подавляющее большинство историческихъ фактовъ говоритъ противнаго—то, что общечеловѣческое сознаніе всегда было за молитву и видѣло въ ней нѣчто особенно-священное, существенно-важное, возводящее къ Богу, содѣйствующее общенію съ Нимъ. Исторія же человѣчества показываетъ, что молитва ни въ одномъ мѣстѣ, ни у какого народа не исчезала совершенно и при существованіи высшей культуры и цивилизаціи. Бывали, конечно, отдѣльныя личности и цѣлыя ряды „безбожниковъ“, повидимому отрицавшихъ бытіе Личнаго Бога, или либераловъ, не допускавшихъ возможности молитвенныхъ отношеній къ Божеству; но, за исключеніемъ немногихъ отщепенцевъ, человѣческій родъ никогда не обходился безъ молитвы. Положительными примѣрами и свидѣтельствами этого служатъ всѣ народности древняго и новаго міра. Среди нихъ не появлялось доселѣ еще ни одной націи, которая бы, сдѣлавшись культурной и цивилизованной, отвергла внѣшнюю молитву, какъ плодъ печальнаго недомыслія. Каждый народъ,

прогрессируя въ умственномъ и религіозномъ отношеніяхъ, лишь по возможности одухотворялъ и измѣнялъ внѣшнюю форму молитвы, соотвѣтственно внутреннему содержанію, смягчалъ ее, если она была груба, развивалъ и усложнялъ, если молитвенный культъ былъ слишкомъ простъ и однообразенъ; а чтобы когда-нибудь онъ совсѣмъ уничтожилъ молитву, этого всемірная исторія до сихъ поръ не подтвердила. Ссылаться же на атеистовъ, революціонеровъ и т. под. личностей защитникамъ противоположныхъ взглядовъ бесполезно. Безбожники разныхъ видовъ—своего рода аномалія,—и, какъ всякая аномалія, ровно ничего не говоритъ противъ естественнаго, нормальнаго развитія людей и фактъ появленія атеистовъ.

По причинѣ своей неестественности и парадоксальности атеизмъ никогда и не могъ съ корнемъ вырвать изъ сердца человѣческаго ни религіозной потребности вообще, ни глубоко внѣдреннаго въ нашу природу инстинкта молитвы. Какъ ни лютъ былъ этотъ врагъ во Франціи въ эпоху пресловутыхъ революцій, сколь ни большой силы онъ достигалъ въ своихъ adeptaxъ и агентахъ,—и религія, и молитва остались всетаки непоколебимыми. Напротивъ, произошло обратное и замѣчательное явленіе: тѣ же рьяные революціонеры—атеисты, которые въ началѣ революціи съ фанатизмомъ возставали противъ христіанской молитвы, спустя нѣсколько времени раскаявались въ своей ошибкѣ и открыто свидѣтельствовали о своей потребности молиться (Иснаръ, напр.) ¹⁾. Въ страшныя минуты крушенія имперіи болѣе благоразумные изъ нихъ спѣшили искать помощи и утѣшенія себѣ въ молитвенномъ обращеніи къ Богу. Въ виду такихъ перемѣнъ въ самихъ атеистахъ не безъ основанія можно заподозрить и дѣйствительность безрелигіозности ихъ. Вѣдь и подъ пепломъ огонь тлѣетъ!... Очень вѣроятно, что въ большинствѣ случаевъ подобная безрелигіозность и отрицаніе молитвы бываютъ неискренними, напускными для вида, для моды. Обрушится на такихъ людей несчастіе, или какое-либо иное событіе поразитъ ихъ до глубины души, или страхъ предъ смертію заставитъ серьезно задуматься

¹⁾ См. Э. Навиль. Публ. чг. 7-а. Вопросъ о злѣ.—Пр. Обзор. 1871 г., Декабрь.

надъ своимъ отрицаніемъ,—и маска атеизма мгновенно исчезнетъ ¹⁾). Тогда во всей своей силѣ скажется врожденный инстинктъ молитвы: сердце исполнится покаянныхъ чувствъ и горячей благодарности Богу, уста сами собою произнесутъ слова знакомой молитвы, рука сложится для крестнаго знаменія, а тѣло невольно повергнется на землю.

Съ другой стороны, мысль о томъ, что молитва исчезаетъ предъ свѣтомъ просвѣщенія, встрѣчаетъ себѣ противовѣсъ въ слѣдующемъ обстоятельствѣ. Если бы такая мысль противниковъ молитвы была справедлива, то представители серьезной науки и здоровой философіи не могли бы мириться съ молитвою. Между тѣмъ дѣйствительность представляетъ совершенно обратные факты. Оказывается, что молитва не отбрасывается, какъ ненужная вещь или предразсудокъ, людьми даже и высокообразованными. Кто не знаетъ или не слыхалъ, напр., о горячей вѣрѣ въ молитву Кеплера, Ньютона и Фарадея—этихъ великихъ естествовѣдѣвъ новаго времени!? Однако они нашли возможность совмѣстить и молитву съ своими научными знаніями. Одно не стояло въ противорѣчій съ другимъ и не исключало собою другого. Тоже видимъ и въ области философіи. Извѣстна примѣрная религіозность Декарта, проявлявшаяся въ возвышенныхъ молитвахъ. Молитву признавали необходимою для человѣка—Спиноза, Лейбницъ, Шлейермахеръ и иные чистые метафизики. Эрнестъ Навиль упоминаетъ о философѣ и государственномъ дѣятелѣ—Менъ-де-Бирапѣ и Петрѣ Рамусѣ, тоже философѣ, умершихъ съ молитвою на устахъ ²⁾). А развѣ у Гюго, Ламартина, Мюссе, Пушкина, Лермонтова, Гоголя и множества другихъ поэтовъ и писателей истинная образованность и талантъ находились въ непримиримомъ противорѣчій съ молитвою? Нѣтъ и нѣтъ! Жизнь

¹⁾ Характерны и полны жизненнаго смысла слова Лукреція (привед. у Гюка. О естествен. религіи. Кіевъ. 1875. Стр. 35, сл. 262):

Въ бѣдствіяхъ можно узнать человѣка,
Въ несчастіи изучишь его:
Тутъ ужъ сорвется съ лица его маска
И вопль неподдѣльной души
Скажетъ его неподдѣльныя мысли...

²⁾ Прав. Обзор. 1871 г., Декабрь.

этихъ и имъ подобныхъ замѣчательныхъ людей увѣряетъ насъ, что молитва не враждовала съ истиннымъ просвѣщеніемъ и не изгонялась имъ, какъ нѣчто недостойное великаго и образованнаго человѣка, какъ нѣчто неразумное. Ясно, что если бы молитва была въ самой основѣ своей и въ послѣдствіяхъ неразумнымъ и незрѣлымъ плодомъ младенчествующаго чело-вѣчества, то она никогда не нашла бы себѣ сочувствія въ ученыхъ, въ философахъ, въ поэтахъ. Точно также и область изящныхъ искусствъ, сфера специально-художественнаго творчества въ лучшей и большей части своихъ представителей не была настроена къ молитвѣ враждебно или отрицательно. Мы разумѣемъ музыку и живопись. Заимствуя богатое содержаніе для своихъ произведеній въ чувствахъ и въ выраженіи его — въ молитвѣ, художники такого рода и сами воодушевлялись молитвеннымъ настроеніемъ; подъ вліяніемъ его, подъ вліяніемъ дѣйствительной молитвы своей они творили въ своей области и возвышали самое искусство до возможно высшей степени выраженія молитвенной настроенности. Общія всѣмъ религіозно-настроеннымъ людямъ молитвенныя движенія они выражали всякій разъ уже послѣ того, какъ сами дѣйствительно ихъ переживали, перечувствовали. Молитва, въ сущности, возводила ихъ на верхъ искусства и потому вовсе почти не имѣла въ средѣ ихъ враговъ себѣ.

Принявъ во вниманіе эти данныя, мы должны назвать увѣренія противниковъ молитвы, будто она постепенно исчезаетъ предъ свѣтомъ культуры и цивилизаціи, несостоятельными, ошибочными. Фактовъ исчезновенія молитвы у цѣлыхъ народовъ, культурныхъ и образованныхъ, исторія не сообщаетъ, а, напротивъ, сообщаетъ очень много фактовъ полной примиримости молитвы и съ естественными науками, и съ философіею, и съ искусствомъ. Вслѣдствіе же того, что молитва легко уживается съ наукою, философіею и вообще съ образованіемъ, что она не исчезала и не исчезаетъ параллельно всестороннему развитію людей, — нѣтъ поводовъ и основаній утверждать, какъ хотятъ того раціоналисты, будто въ будущихъ образованнѣйшихъ поколѣніяхъ нашихъ она совсѣмъ исчезнетъ. Надежды раціоналистовъ на этотъ счетъ напрасны, и это тѣмъ болѣе, что, по замѣчанію одного авторитетнаго писателя (Эмілія Ювентана), „всѣ наблюденія утверждаютъ въ той

мысли, что въ различныхъ направленіяхъ число людей, вѣрующихъ въ молитву, растетъ замѣтнымъ образомъ¹⁾.

б) Гораздо серьезнѣе, повидимому, возраженія тѣхъ, кои вооружаются преимущественно противъ такъ называемой просительной молитвы,—молитвы, содержащей въ себѣ какую либо просьбу, прошеніе и общающей важныя послѣдствія для міра нравственнаго и особенно физическаго. Такая молитва, будто бы, никакъ не мирится съ неизмѣняемостью Божества, не требующаго отъ человѣка прошеній о нарушении естественнаго порядка въ мірѣ, объ измѣненіи установленнаго дѣйствія законовъ природы, или о чудѣ. Но подобное разсужденіе, встрѣчающееся съ различными частными вариантами у многихъ рационалистовъ древняго и новаго времени, всецѣло зиждется на софистикѣ и тоже не имѣетъ подъ собою твердой почвы. Въ самомъ дѣлѣ, утверждая противорѣчіе молитвы неизмѣняемости Божества, рационализмъ допускаетъ три софистическія неправильныя мысли, на которыхъ и стараются обосновать свой выводъ касательно безполезности молитвы,—это: 1) будто Богъ, если бы исполнялъ человѣческія просьбы, каждый разъ измѣнялъ бы свои рѣшенія или планъ міроуправленія, 2) будто человѣкъ, при существованіи въ мірѣ Промысла неизмѣняемаго Бога, не можетъ имѣть никакого вліянія на окружающую жизнь и не можетъ содѣйствовать осуществленію въ ней плана Божественнаго міроуправленія, и 3) будто всякая исполненная молитва (просительная) есть чудо или отступленіе отъ естественныхъ законовъ природы. Однако всѣ эти мысли рационалистовъ въ корнѣ ложны и нисколько не колеблютъ возможности молитвы въ родѣ человѣческомъ, какъ высшей формы его жизни и средства къ Богообщенію.

Ошибочно думаютъ прежде всего, будто удовлетворить просьбѣ человѣка со стороны Бога значить то же, что перемѣнить Ему свои изначальныя предначертанія о мірѣ и тваряхъ. Христіанская молитва не вноситъ въ Бога перемѣны, не проситъ Его объ измѣненіи Его рѣшеній, и Богъ не перестаетъ быть Существомъ всесовершеннымъ и неизмѣняемымъ, такъ какъ Онъ отъ вѣчности все предвидѣлъ и положилъ въ

¹⁾ Привед. у Э. Навиля. 7-е публ. чт.—Пр. 06. 1871. Дек. Стр. 755.

Своемъ Разумѣ. Для Бога нѣтъ моментовъ и періодовъ времени,—нѣтъ ни прошедшаго, ни будущаго, а есть только какъ бы одинъ настоящій, никогда не преходящій моментъ: „тысяча лѣтъ, какъ одинъ день“—по образному выраженію Псалмопѣвца и Апостола (2 Петр. 3, 8; св. Пс. 89, 5). Самое понятіе времени неприменимо къ жизни неизмѣняемаго Божества; оно приложимо только ко всему ограниченному,—къ міру, получившему начало своего бытія отъ Бога. До этого „начала“ міръ, со всѣми частными проявленіями и видами своей жизни, отъ вѣчности существовалъ въ Высочайшемъ Разумѣ Творца. Поэтому было бы вопіющею нелѣпостью и величайшимъ заблужденіемъ предполагать, что Творцу міра была неизвѣстна та или другая особенность міровой жизни, тотъ или иной фактъ и его послѣдствія. Какъ художникъ очень ясно представляетъ всегда планъ и детали въ будущемъ своемъ произведеніи, такъ въ несравненно высшей степени это должно сказать о Богѣ: въ Божественномъ Разумѣ отъ вѣчности, прежде сотворенія міра во времени, предначертаны не только общій ходъ міровой жизни, но и всѣ частности въ ней,—и не только частности, наприм., физической жизни на землѣ, но и частности жизни человѣческой—по преимуществу. Богъ отъ вѣчности прелвидѣлъ даже и то, что такой-то благочестивый христіанинъ, во имя Его Единороднаго Сына, будетъ просить Его въ молитвенномъ взаимоотношеніи съ Нимъ о добромъ дѣлѣ, о помощи въ борьбѣ со зломъ или губительными стихіями природы и проч., и отъ вѣчности же предначерталъ въ Своемъ непреложномъ планѣ міроуправленія исполнить или неисполнить эту просьбу. Отсюда „несколько не вытекаетъ того, чтобы наши молитвы и наши усилія были бесполезны“, замѣчаетъ извѣстный философъ Лейбницъ. „Ибо въ представленіи Бога о дѣйствительномъ рядѣ вещей, какъ о возможномъ (т. е. въ Его представленіи объ этомъ рядѣ прежде, чѣмъ послѣдній былъ опредѣленъ къ существованію), находились уже и молитвы и всѣ другія причины тѣхъ дѣйствій, которыя произошли бы въ этомъ рядѣ, если бы онъ былъ избранъ; и значитъ, онъ въ должной мѣрѣ уже повліяли на выборъ даннаго ряда, а слѣдовательно,—и обнимаемыхъ имъ событій. И то, что теперь побуждаетъ Бога дѣйствовать и допускать, то самое уже тогда побудило Его опредѣлить,

что Онъ будетъ дѣлать и допускать“¹⁾... Понятно, при такомъ пониманіи услышанія Богомъ молитвы отъ вѣчности еще, при ученіи о Божественномъ предвѣдѣніи всего совершавшагося и совершающагося въ мірѣ, и молитва не можетъ вносить какого-либо разстройства или какой-нибудь перемѣны въ планы Божественнаго міроуправленія, и Богъ всегда пребудетъ Существомъ всевѣдущимъ и неизмѣняемымъ (что неизбѣжно требуется и понятіемъ о Немъ, какъ всесовершенной Личности).

Но, быть можетъ, предвѣдѣніе-то Божественнаго Разума, предопредѣленіе и дѣлаетъ излишнею и безразсудною молитву человѣка, такъ какъ оно стѣсняетъ-де свободу воли человеческой?—возражаютъ раціоналисты нашихъ дней вслѣдъ за древними предестинаціанами. Возраженіе не имѣетъ силы, потому что предвѣдѣніе Божіе отнюдь не стѣсняетъ свободы людей. Какъ нисколько не страдаетъ свобода нашихъ дѣйствій въ томъ случаѣ, когда о нихъ знаетъ заранее кто-либо изъ нашихъ друзей или ближнихъ, такъ точно и аналогично этому не можетъ быть принудительнымъ для насъ и предвѣдѣніе Божіе. И при предопредѣленіи Божественномъ всегда остается мѣсто индивидуальному самоопредѣленію человѣка, потому что предопредѣленіе покоится лишь на совершеннѣйшемъ знаніи Божествомъ дѣятельности человѣческой, на всевѣдѣніи Его. Богъ отъ вѣчности предвидѣлъ дѣйствія человѣка, его добровольныя рѣшенія въ сторону добра или зла; однако дѣйствія и поступки совершаются человѣкомъ во времени такъ, а не иначе, не потому, что Богъ предвидѣлъ ихъ прежде совершенія ихъ (въѣ времени, отъ вѣчности), но потому и предвидѣлъ ихъ Богъ такими, а не иными, что они имѣли быть совершены человѣкомъ такъ именно, а не иначе²⁾. „Вещи,—скажемъ опять словами Лейбница,—опредѣлены Божественнымъ предвѣніемъ и промысломъ не абсолютно (т. е. безразлично, будемъ-ли мы дѣйствовать или не будемъ), но

¹⁾ Лейбницъ. Избран. философ. сочиненія. Изд. Москов. Психол. Общ. Вып. 4. М. 1890. Гл. 12, § 44.

²⁾ См. болѣе подробн. раскрытіе этихъ мыслей у Оригена въ тракт. его «О молитвѣ» (Рус. пер.—въ Яр. Еп. Вѣд. за 1884 г.); сравн св. Іустина Мучен. Апол. I, гл. 43 (Памятн. др. христ. письмен. М. 1862. Т. 3-й).

сообразно ихъ причинамъ и отношеніямъ. Поэтому, если бы кто сталъ утверждать, что молитвы, стремленіе и трудъ безполезны, то впалъ бы въ софизмъ, который древніе называли *ignava ratio*“¹⁾. Кромѣ того, принимая такой софизмъ, пришлось бы обречь человѣка на безнадежный фатализмъ, и люди должны были бы отказаться навсегда отъ понятій о нравственной вмѣняемости или невмѣняемости имъ ихъ поступковъ. Да и чѣмъ тогда отличались бы они отъ животныхъ, если бы Божественное предопредѣленіе или предвѣдѣніе исключало всякую мысль о свободномъ самоопредѣленіи человѣка?

Фатализмъ и антиномизмъ—неизбѣжные результаты послѣдовательнаго развитія возрѣвнѣй отрицательной софистической критики, защищающей безполезность и неразумность молитвы. Взгядъ же на молитву истинно-христіанскій отраднѣе и свѣтлѣе. Онъ признаетъ за человѣкомъ полную возможность самоопредѣленія и самостоятельности, даже въ тѣсномъ единеніи съ Богомъ. Возвысившись въ богоугодной молитвѣ до степени близкаго общенія съ Богомъ, обновившись духомъ, просвѣтившись и укрѣпившись нравственно, человѣкъ достигаетъ высокой степени и правильнаго самоопредѣленія, во всемъ согласнаго съ волею Господа, и высшаго вѣдѣнія человѣческой и всей міровой жизни. А понимая въ надлежащемъ свѣтѣ смыслъ міроваго бытія и цѣль бытія человѣческаго въ частности, получивъ чрезъ молитвенное общеніе съ Богомъ благодатную помощь и силы къ доброй, нравственной дѣятельности, путемъ благочестивой жизни своей и благотворнаго вліянія на окружающихъ онъ можетъ какъ бы *содѣйствовать* Божественному міроуправленію, осуществленію плановъ Божественнаго домостроительства о грѣховномъ мірѣ и падшихъ людяхъ, и чрезъ то какъ бы участвовать въ Божественномъ міроуправленіи, предопредѣленномъ отъ вѣчности. Никогда непрестающій Промыслъ Божій все, бывшее и бывающее въ мірѣ, цѣлесообразно направляетъ ко благу людей и соотвѣтственно назначенію всего міра. Цѣль человѣка—спасеніе его, воссозданіе „въ мужа совершеннаго“; воссозданіе же человѣка ведетъ за собою воссозданіе и міра, какъ грѣхопаденіе прародителей сопровождалось нарушеніемъ нормальнаго порядка

¹⁾ Лейбницъ. Избранныя его сочиненія. Гл. 12, § 45; см. §§ 106, 107 и 43.

во всей природѣ. И человекъ, благодатствованный въ таинствахъ, тѣсно соединившійся со Христомъ чрезъ таинство евхаристіи и постоянно пребывающій въ молитвенномъ общеніи съ Богомъ Отцемъ, чрезъ свою свободную, согласную съ Божественнымъ промысломъ о мірѣ, дѣятельность становится участникомъ Божественнаго возсозданія міра нравственнаго и физическаго, „соратникомъ“ Богу, по выраженію св. Апостола (Кол. 4, 6). Самъ нравственно совершенствуясь и подготавливая возстановленіе первоначальной гармоніи въ себѣ самомъ, онъ оказываетъ благотворное вліяніе на другихъ спасаемыхъ и, соразмѣрно со своими обновленными силами и святостью, вноситъ свою долю въ дѣло всеобщаго возсозданія міра и устроенія на землѣ царства Божія.

Значить, молитва не только не препятствуетъ свободной дѣятельности человека, но даже открываетъ ему путь къ вліянію на другихъ людей и окружающій міръ,—не только не нарушаетъ Божественнаго міроуправленія, но даже доставляетъ благодатствованному христіанину возможность какъ бы нѣкотораго содѣйствія осуществленію плановъ Промысла Божія о мірѣ, или участія въ міроуправленіи. Участіе это или содѣйствіе Божественному промыслу о мірѣ человека святого, благочестиваго по жизни бываетъ большею частью незамѣтнымъ для другихъ людей, осуетившихся въ помысленіяхъ своихъ, или удалившихся отъ Бога и не обладающихъ высшимъ религіознымъ вѣдѣніемъ. Для нихъ бывають примѣтны почти только поразительные факты услышанія молитвы каковаго-либо человека, когда молитва его сопровождается важными, изъ ряда обычныхъ выходящими, результатами въ области физической жизни. Если, по молитвѣ праведника, силою Божіею совершаются измѣненія въ видимой природѣ, воскресають умершіе, прозрѣвають слѣпые, исцѣляются разныя болѣзни и проч., то о такомъ молитвенникѣ говорятъ, что онъ своею молитвою какъ бы воздѣйствуетъ на волю Божію, участвуетъ въ Божественномъ всемогуществѣ и міроуправленіи; самое же слѣдствіе молитвы называютъ чудомъ или нарушеніемъ дѣйствія естественныхъ законовъ природы и міровой жизни. Основываясь на небольшой неточности такихъ людей въ понятіи о чудѣ и предполагая, что дѣйствительное исполненіе просительной молитвы всякій разъ должно было бы носить характеръ чуда и угрожать ниспроверженіемъ міровой гармоніи

противныи молитвы, отринувъ достовѣрность чудесъ, отрицаютъ и дѣйствительность исполненія человѣческихъ молитвъ. Опасенія ихъ напрасны: благочестиво настроенный человѣкъ никогда не просить въ своей молитвѣ о нарушеніи законовъ природы или міровой гармоніи, а просить направить жизнь его къ той цѣли, къ какой онъ дѣятельно стремится и достиженія которой желаетъ, если эта цѣль согласна, при томъ, съ волею Божіею, съ Промысломъ Божиимъ. Если бы исполненіе такой молитвы требовало даже, повидимому, измѣненія естественнаго хода жизни, то и тогда не было бы *нарушенія* законовъ природы, въ строгомъ смыслѣ этого слова. Нарушеніе законовъ и міровой гармоніи было бы только въ томъ случаѣ, если бы планъ Божественнаго міроуправленія развивался фатально, всецѣло по слѣпой, неразумной необходимости. Но, вѣдь, планъ этотъ развивается премудро Высочайшимъ Разумомъ, и потому никогда не можетъ произойти какого-либо нарушенія естественныхъ законовъ. И чуда, какъ нарушенія нормальныхъ законовъ и гармоніи, тоже въ сущности быть не можетъ при управленіи міромъ Божественнаго Разума. Если же извѣстный фактъ и кажется иногда нарушеніемъ естественнаго міропорядка, диссонансомъ въ обычной жизни природы, то это на самомъ дѣлѣ есть лишь Божественное, или человѣческое—по благодати Божіей, возстановленіе первичнаго, нормально-идеальнаго порядка нравственно-физической жизни, ниспровергнутаго нѣкогда грѣхопаденіемъ разумной и свободной твари, возстановленіе въ отдѣльномъ актѣ или моментѣ мірового бытія истинной гармоніи, истиннаго его состоянія. Таковы почти всѣ чудеса Иисуса Христа и святыхъ Его послѣдователей ¹⁾. Дѣйствительнаго и свободнаго участія въ такомъ возстановленіи мірового порядка нравственно обновленный и облагодатствованный, пребывающій въ тѣснѣйшемъ и существенномъ единеніи съ Богомъ—по душѣ и по тѣлу, человѣкъ

¹⁾ Сравн. Тертуліана трактатъ «De oratione»—въ Труд. Киев. Дух. Акад. за 1865 г., т. I,—перев. съ франц. «Cours d'eloquence sacrée fait a la Sorbonne pendant l'année 1861—2 par M. Freppel.»—О нѣкотор. возраженіяхъ противъ христ. молитвы м. чит. у Архим. Гавріила («Нрав. Богословіе». Тверь. 1884. Ч. 2, гл. 6-я), у W. Kaulich'a (System d. Ethik. Prag. 1877. S. 260 u. flg.) и др

удостоивается именно чрез *молитву*, подкрѣпляемую евхаристією.

По поводу просительной же молитвы раціоналисты говорятъ еще, что она не можетъ назваться служеніемъ Богу и относиться къ богопочтенію. Недоумѣніе это разрѣшается тѣмъ, что и просительная молитва никогда не заключаетъ въ себѣ *только* прошенія о чемъ-либо. Вѣдь и въ обыкновенной жизни рѣдкость—встрѣтить просьбу какого-нибудь человѣка, направленную къ другому человѣку и не связанную ни съ какими иными элементами, помимо просьбы. Почти всегда бываетъ такъ, что съ просьбою соединяется указаніе на милосердіе того лица, къ которому обращается просьба, на его человѣколюбіе и прочія добродѣтели. Когда же просьба идетъ со стороны подданнаго къ царю, то разумный проситель, сверхъ того, и словомъ и самымъ дѣломъ свидѣтельствуетъ о своей преданности волѣ владыки, покорности ему и признаетъ себя вѣрнымъ слугою его. Нѣчто подобное наблюдаемъ и въ отношеніяхъ религіознаго человѣка къ Богу. Обращаясь къ Господу Богу съ молитвою о помощи, о дарованіи чего-либо, христіанинъ въ своемъ молитвенномъ взаимоотношеніи съ Богомъ не только высказываетъ прошеніе свое, но и непременно, если онъ молится какъ должно, по заповѣди церкви, свидѣтельствуетъ Подателю всѣхъ благъ свою всецѣлую преданность Его святой волѣ и свое ничтожество, смиреніе, грѣховность, недостойнство, съ благоговѣніемъ воспоминаетъ Его щедроты и благодѣянія, явленныя человѣчеству, прославляетъ Его присносущную силу и Божественное величіе, исповѣдуетъ Его владычество надъ всѣмъ, Его несокрушимое всемірное царство, благодаритъ и за то, что онъ далъ ему возможность „со дерзновеніемъ“ и „неосужденно“ возносить молитвы. Отъ того и просительная молитва по содержанію своему бываетъ одновременно и покаянною, и благодарственною: въ ней неразрывно соединяются другъ съ другомъ и прошеніе и благодареніе, и славословіе и хвала ¹⁾. И человѣкъ молитвенно настроенный,

¹⁾ Таковы же и заповѣдь Апостола: «со благодареніемъ прошенія ваша да скажутся къ Богу» (Филип. 4, 6).—О томъ же самомъ и пространнѣе даетъ наставленіе св. Василій Великій. См. его «Подвижнич. уставы», гл. 1. Твор. Ч. 5 (особ. стр. 381—333). Сравни. Твор. Ч. 3. Прав. 56.

начиная свою молитву славословіемъ Богу и сокрушенной мольбою къ Нему, какъ бы невольно заканчивается ея торжественной хвалою; прошеніе и покаянныя чувства какъ бы сами собою и вдругъ смѣняются чувствами глубокой благодарности къ Богу и умиленія предъ Его величіемъ и милостями роду человѣческому, и молитва неожиданно переходитъ отъ прошенія къ благодаренію, отъ благодаренія къ хвалѣ и славословію¹⁾. А это уже и есть истинное благочестіе со стороны человѣка, дѣйствительное его богопочтеніе, выражающее сыновнее, тѣсное отношеніе его къ Отцу небесному. Выражая же чисто сыновнее, нелицемѣрное отношеніе свободного человѣка къ Богу,—человѣка, никогда и ничего въ своихъ помыслахъ и дѣйствіяхъ добровольно не желающаго скрывать отъ своего небеснаго Отца, напротивъ—всегда все сообщающаго Ему, какъ хорошій сынъ доброму отцу,—и служа зерномъ и проявленіемъ дѣйствительнаго богопочтенія или богослуженія, молитва, разумѣется, не дѣлается излишнею по этому самому даже и при вѣрѣ въ предвѣдѣніе и всевѣдѣніе Божіе.

Настроенный противъ молитвы раціонализмъ пытается доказать бесполезность ея указаніемъ на отсутствіе, будто бы, просимыхъ результатовъ. Говорятъ: человѣкъ и съ усердіемъ молится Богу, но не получаетъ просимаго. То правда, конечно, что не всегда видны послѣдствія молитвы; однако на этомъ основаніи нельзя отрицать дѣйствительности и дѣйственности всякой молитвы. Дѣло въ томъ, что не каждая молитва, съ человѣческой точки зрѣнія кажущаяся истинной и угодной Богу, бываетъ дѣйствительно истинной и угодной предъ Лицемъ Божіимъ, и потому не всякая молитва отвѣчаетъ своему назначенію. Въ словѣ Божіемъ открыто намъ, что истинная молитва и по предмету своему должна быть достойною Господа Бога и сообразною съ волею Его (сравн. I Иоан. 5, 14; Iак. 4, 3; 5, 16,—сн. Мѡ. 5, 44; 26, 39. 41), а по внутреннему характеру—искреннею и нелицемѣрною (Мѡ. 6, 5; 15, 8—9; 23, 14). Молящійся долженъ быть чуждъ разсѣянности, долженъ сосредоточиться въ себѣ самомъ (Сир. 18, 23), прими-

¹⁾ Это можно видѣть на любой почти «церковной молитвѣ» (см. для прим. «великое славословіе» или «шестопсалмие»).

ряться со всѣми (Мр. 11, 25; Мѡ. 5, 23—24; Сир. 34, 24), проницаться благоговѣніемъ и смиреніемъ (Лк. 18, 10—14; Ис. 66, 2; Быт. 18, 27; Пс. 50, 19 и др. ст.; 144, 19), имѣть чистоту сердца, совѣсть благую, очищенную покаяніемъ, жизнь добродѣтельную (Пс. 50, 12; 5, 5; 1. Іоан. 1, 5—7; 2, 6; 3, 20—22; Іоан. 9, 31; Тов. 12, 8); просить Бога онъ долженъ съ твердою вѣрою въ Него и во имя Іисуса Христа (Евр. 11, 6; Мѡ. 21, 22; Іак. 1, 6—7; Іоан. 14, 13—14). Неудовлетворяющій этимъ требованіямъ не угоденъ Богу и не удостоивается исполненія своей молитвы и Богообщенія, тогда какъ истинную молитву Богъ всегда услышитъ и исполнитъ, по непреложному обѣтованію Спасителя: *„вся, елика аще воспросите въ молитвъ, вѣрующе, пріимите... И аще чесо просите во имя Мое, Азъ сотворю..* (Мѡ. 21, 22; Іоан. 14, 13—14; Мр. 11, 24; сн. Мѡ. 7, 7; Лк. 11, 9). И кто не знаетъ, сколь многочисленны факты услышанія Богомъ молитвы изъ жизни Апостоловъ и святыхъ угодниковъ Божіихъ! Обѣтованіе Христово исполняется воочію всѣхъ и въ наши дни такъ же, какъ и въ былое время. Великая молитвенная сила Тихона Задонскаго, Θεодосія Черниговскаго, Серафима Саровскаго, Амвросія Оптинскаго, о. Іоанна Кронштадтскаго—убѣдительное доказательство этого для cadaго, кто не противится дѣйствительности и не отвращается отъ истины.

Не всѣмъ, правда, присуща такая молитвенная сила: великою она бываетъ у людей добродѣтельныхъ и святыхъ жизни, пребывающихъ въ несомнѣнномъ общеніи съ Богомъ. По своему вліянію на окружающій міръ она чудесна, поразительна. Не менѣе чудесною молитва оказывается и для самихъ молящихся. Въ своемъ мѣстѣ на основаніи отеческихъ писаній мы отмѣтили благія послѣдствія молитвы для человѣка; а теперь прибавимъ, что благотворное дѣйствіе на молящагося молитва производитъ даже и въ томъ случаѣ, когда она не имѣетъ, по видимому, необычайныхъ результатовъ для другихъ людей и внѣшней природы. Вводя истинно-религіознаго человѣка въ общеніе съ Богомъ, искренная, усердная и достойная Божества молитва низводитъ въ сердце молящагося благодать Св. Духа, утѣшаетъ его въ скорбяхъ и страданіяхъ, укрѣпляетъ волю его въ совершеніи добра, подаетъ помощь въ несчастіи, терпѣніе—къ перенесенію обидъ и пр. (Лк. 11, 13; Пс. 26, 8—10; 33, 5; 49, 15; 114; 117, 5—6; Іак. 5, 13).

На такія именно послѣдствія для человѣка искренней молитвы указываетъ и самое предрасположеніе къ ней, всегда болѣе или менѣе сильное въ человѣчествѣ. Чего, наприм., какъ не помощи, ждетъ отъ Бога утопающій, выбившійся изъ силъ въ безплодной борьбѣ съ водной стихіею и устремившій молитвенный взоръ къ своему Спасителю? Не ясна ли также молитва одинокаго отца, потерявшаго всю свою семью, или матери, оплакивающей смерть горячо любимаго дѣтища, или человѣка, покинутаго друзьями и злословимаго умножившимися недругами? Не ждутъ ли всѣ они отъ своей молитвы благодатныхъ силъ къ терпѣливому перенесенію бѣдъ и скорбей, душевнаго мира и утѣшенія?... И сколько бы ни старался холодный раціонализмъ увѣрить ихъ, будто молитва не дастъ имъ ни помощи, ни утѣшенія, они не въ состояніи превозмочь инстинкта и никогда не перестанутъ прибѣгать къ молитвѣ, какъ къ цѣлительному бальзаму для своихъ душевныхъ ранъ. А инстинктъ этотъ не обманетъ человѣка и опытно убѣдитъ въ дѣйствительности получаемаго отъ молитвы внутренняго умиротворенія. Вспомнимъ здѣсь, въ заключеніе, безсмертныя слова поэта Лермонтова, краснорѣчиво говоряція противъ раціоналистовъ о дѣйствительной пользѣ самой обыкновенной, искренней молитвы. Вотъ эти слова (изъ стих. „Молитва“):

Въ минуту жизни трудную
Тѣснится-ль въ сердце грусть,
Одну молитву чудную
Твержу я наизусть.

* * *

Есть сила благодатная
Въ созвучьи словъ живыхъ,
И дышетъ непонятная
Святая прелесть въ нихъ.

* * *

Съ души какъ бремя скатится,
Сомнѣнье далеко,
И вѣрится, и плачется,
И такъ легко, легко...

ОТДѢЛЪ ТРЕТІЙ.

В) Культъ, какъ существенно-важное для религіи внѣшнее выраженіе религіозно-нравственной жизни христіанскаго общества.

Г л а в а I.

Неизбѣжность культа въ смыслѣ видимой, богоучрежденной и однообразной формы внутренней жизни религіознаго общества; общественно-богослужебный культъ, какъ сакраментальное орудіе тѣснѣйшаго единенія человѣка съ Богомъ и духовно-тѣлесное посредство между ними для постоянного благодатнаго взаимобшенія ихъ.

1. Человѣкъ, совершенно изолированный со дня рожденія своего отъ другихъ людей, въ дѣйствительности немислимъ. Нѣтъ никакой возможности представить себѣ такого человѣка, выросшаго и развившагося самодовлѣющей единицею, безъ усвоенія себѣ плодовъ дѣятельности подобныхъ ему личностей, безъ всякаго соприкосновенія съ ними. И насколько далеко простирается въ давнопрошедшія времена пытливый умъ человѣческій, онъ повсюду видитъ лишь общественныя группы и кружки людей, а не одинокія личности. Ни въ одной мѣстности не было когда-либо человѣка, жившаго и развившагося внѣ связи и зависимости отъ индивидуумовъ своего рода, какъ не бывало никогда на земномъ шарѣ ни одного животнаго, влачившаго свое существованіе внѣ всякой связи съ разными животными группами. И если бы теперь возможно было отнять у человѣка, какъ личности, все привнесенное въ него обществомъ и обусловленное тѣми или другими живыми отношеніями его къ общественному цѣлому, то отъ дѣйствительной человѣческой личности остался бы одинъ логическій

абстрактъ, не существовавшій и не существующій на самомъ дѣлѣ,—пустая форма безъ содержанія.

Самая дѣятельность индивидуальнаго человѣка всегда предполагаетъ общеніе съ нимъ другихъ лицъ и нуждается для своего осуществленія въ соединенныхъ силахъ многихъ. Въ виду этого общественность слѣдуетъ называть не случайнымъ, второстепеннымъ, внѣшнимъ условіемъ или факторомъ индивидуально-личной жизни, но первостепеннымъ, важнымъ и существеннымъ, заключающимся даже въ самомъ опредѣленіи личности, какъ разумаго и свободнаго дѣателя. А потому и мыслить человѣка внѣ общественности или общества невозможно.

Общество, такимъ образомъ, представляетъ собою для отдѣльнаго лица союзъ многихъ лицъ, обуславливающий его развитіе совмѣстными усиліями своихъ членовъ, при нормальной самодѣтельности индивидуума, тоже входящаго въ означенный союзъ или составъ общества. Слѣдовательно, оно по главному значенію своему есть не стѣснительная преграда для личности, а какъ бы ея восполненіе, и по составу своему — не механическая совокупность или сумма частныхъ единицъ, а нѣчто живое и цѣлостное, нѣчто органическое, прогрессирующее и развивающееся. Т. е. общество есть „нераздѣльная цѣлостъ общей жизни, отчасти уже осуществленной въ прошедшемъ и сохраняемой чрезъ пребывающее общественное преданіе, отчасти осуществляемой въ настоящемъ посредствомъ общественныхъ служеній и, наконецъ, предваряющей въ лучшемъ сознаніи общественнаго идеала свое будущее и совершенное осуществленіе“¹⁾, и во всѣхъ этихъ моментахъ, однако, имѣющей въ виду лишь внутреннее, духовное восполненіе личности человѣческой въ томъ или иномъ общественномъ кругѣ. Послѣдній на разныхъ ступеняхъ развитія человѣческаго сознанія и жизненнаго, соціально-историческаго строя бываетъ не одинаковъ и постепенно расширяется: сначала онъ замыкается для каждаго человѣка его родомъ, затѣмъ—отечествомъ и, въ заключеніе всего (въ христіанствѣ), доходитъ до уничтоженія кровныхъ и мѣстныхъ (національ-

¹⁾ Вл. Соловьевъ. Личность и общество. Кн. Недѣли. 1896. Май. Гл. 2.

ныхъ) ограниченій—до степени всемірнаго братскаго общества на началахъ любви и мира.

Подобно всякому живому организму, общество растетъ, развивается, живетъ и, по требованію непреложнаго закона внутренней жизни органическаго міра, выражаетъ свою коллективно-духовную, психическую жизнь во внѣшнихъ коллективныхъ формахъ, принадлежащихъ всѣмъ членамъ общества. Различныя политическія и соціальныя учрежденія, языкъ, идеи, обычаи, литература, архитектура, скульптура, живопись—все это должно разсматриваться, какъ внѣшнее проявленіе внутренней, сокровенной жизни того или иного общества или цѣлаго народа, какъ элементы видимаго воплощенія его мыслей, чувствъ, настроенія. Существуютъ тысячи разнообразныхъ внѣшнихъ формъ и способовъ, въ которыхъ люди, живущіе общественною, соціальною жизнью, выражаютъ свою общую жизнь или, какъ говорятъ, свою душу. Во взаимныхъ сношеніяхъ между собою они соблюдаютъ повсюду тѣ или другіе обычаи вѣжливости и любезности, въ знакъ общихъ дружескихъ благожеланій, чувствованій; обрядовыя формы пронишли даже въ оффиціальныя отношенія людей—въ судебное дѣлопроизводство и т. п. Отличившихся чѣмъ-нибудь, важнымъ для жизни коллективной, своихъ дѣятелей общество чтитъ разными юбилейными торжествами, панегириками—рѣчами, стихотвореніями и пр., устраиваетъ въ честь ихъ особыя церемоніальныя процессіи, цѣлыя гражданскія празднества и т. д. Послѣ смерти же ихъ особенно торжественнымъ воспоминаніемъ отмѣчаетъ дни ихъ рожденія и кончины, ставитъ портреты ихъ въ общественныхъ собраніяхъ, воздвигаетъ памятники (статуи) для увѣковѣченія ихъ доблестныхъ дѣяній, а оставшіяся послѣ нихъ вещи хранитъ бережно и съ большою тщательностью—въ назиданіе потомству ¹⁾. Словомъ: жизнь гражданскаго общества никогда не остается внутренно-скрытой, недоступной для наблюденія, напротивъ—всегда и вездѣ обнаруживается вовнѣ тѣмъ или инымъ видимымъ способомъ. Такъ было постоянно прежде, такъ происходитъ и теперь: неизмѣнный и неизбѣжный законъ челоуѣческой:

¹⁾ Сравни. Проф. А. О. Гусевъ. Необходимость внѣшн. богопочтенія. Брош., 2-е изд., стр. 9.

природы, видимо, неустранимъ и имѣть полное приложеніе не только въ индивидуальной жизни *каждаго отдѣльнаго чело-вѣка*, но и въ жизни цѣлаго союза *отдѣльныхъ личностей* или общества, въ жизни *общественной*.

Странно предполагать, конечно, что одна лишь религіозная сторона жизни общества составляетъ исключеніе изъ этого общаго закона. И религіозная жизнь общественная, въ силу его, безъ сомнѣнія, такъ же, какъ и гражданская жизнь, должна имѣть всегда и непремѣнно свое естественное выраженіе въ чемъ-нибудь внѣшнемъ. Внѣшнее воплощеніе религіозной жизни общества или ея видимая форма будетъ тоже культомъ, въ соотвѣтствіе культу, какъ внѣшнему выраженію индивидуальной религіозной жизни чело-вѣка. И такъ получается уже *общественный культъ въ смыслѣ естественной-необходимой формы обнаруженія вовнѣ внутренней религіозной жизни всего общества*. Вслѣдствіе же того, что общественный культъ представляетъ собою форму жизни религіознаго общества, т. е. совокупности, союза благочестиво-настроенныхъ, вѣрующихъ личностей, онъ, разумѣется, долженъ всецѣло воспринять въ себя почти всѣ тѣ существенные элементы, какіе служатъ средствомъ или формою внѣшняго проявленія религіозной жизни *каждаго отдѣльнаго лица* — члена этого общества. Отсюда понятны и составныя части культа общественнаго: молитва, обряды, жесты, тѣлодвиженія, благоговѣйныя позы и т. д.

Но, будучи въ этомъ случаѣ произведеніемъ чело-вѣческимъ, непосредственнымъ продуктомъ духовно-тѣлесной организаціи *отдѣльныхъ индивидуумовъ*, общественный культъ не долженъ носить исключительнаго характера индивидуализма и чело-вѣческаго творенія. Онъ былъ бы здѣсь проявленіемъ того самаго своеволія, эгоизма и тому подобныхъ низменныхъ стремленій чело-вѣка, въ коихъ заключается сущность грѣха и освобожденіе отъ которыхъ требуется основнымъ религіознымъ стремленіемъ — стремленіемъ къ личному единенію съ Божествомъ. Съ другой стороны, въ общественномъ культѣ, какъ формѣ общей жизни, чело-вѣкъ искалъ всегда и высшей санкціи для своего общественнаго поведенія ¹⁾, и особенной

¹⁾ См. объ этомъ у Б. Кидда. Соціальная эволюція. СПБ. 1897. Стр. 95 — 97.

помощи, поддержки для своей религіозно-нравственной жизни, и вѣрныхъ средствъ къ осуществленію коренной религіозной потребности—къ достиженію Богообщенія. Въ силу всего этого идеальный общественный культъ долженъ совмѣстить въ себѣ и человѣческой и сверхъ-человѣческой элементы. Онъ долженъ носить характеръ именно *Богочеловѣческаго* учрежденія и быть какъ *естественнымъ* внѣшнимъ *воплощеніемъ* религіозной жизни благочестиваго общества спасаемыхъ, такъ и *универсальною* видимою *формою* или духовно-чувственнымъ *посредствомъ* для воздѣйствія Божества на людей въ виду осуществленія послѣдними основныхъ религіозно-нравственныхъ стремленій ихъ, по своей широтѣ и возвышенности никакимъ инымъ путемъ не удовлетворимыхъ. Слѣдовательно, единственно подходящую, нормально-идеальною формою для религіозно-нравственной жизни общества долженъ представляться лишь видимый *Богочрежденный союзъ* человѣческихъ личностей, управляемый Верховнымъ Главою—Самимъ Господомъ, составляющій собою одно живое богочеловѣческое цѣлое, проникнутый въ своихъ членахъ однимъ и тѣмъ же духомъ, стремящійся къ одной и той же цѣли и обладающій, въ довершеніе всего, особыми внѣшними средствами для постоянного взаимодействія человѣка съ Богомъ ради окончательнаго и совершеннаго единенія ихъ между собою ¹⁾. Такая именно форма и есть истинно-христіанская церковь съ ея богослужебнымъ культомъ, т. е. съ благодатными таинствами и священнодѣйствіями,—этими необходимыми средствами между спасающимся-человѣкомъ и Спасителемъ-Богомъ,—созданная и утвержденная Самимъ Іисусомъ Христомъ.

Однажды, въ бесѣдѣ съ учениками въ странѣ Кесаріи Филипповой, Господь Спаситель сказалъ: „*созижду церковь Мою, и врата ада не одолѣютъ ей*“ (Мѡ. 16, 18), и послѣ того, отходя на крестныя страданія, такъ молился Отцу небесному о новосозидаемой церкви Своей: „*да вси едино будутъ: якоже Ты, Отче, во Мнѣ, и Азъ во Тебѣ, даи ти въ Насъ едино будутъ*“ (Іоан. 17, 21). Какимъ же образомъ имѣла созидаться эта новая церковь или тѣсно объединенное

¹⁾ Сравни. Проф. А. Ѳ. Гусевъ. Основныя «религіозныя» начала гр. Л. Толстого. Стр. 393.

общество вѣрующихъ во Христа? Самымъ дѣломъ созиданія церкви Своей Иисусъ Христосъ, благоволившій принять начало его на Себя, ясно показалъ, что не внутреннимъ только и непосредственнымъ дѣйствіемъ Божиимъ на души людей и только вѣрою ихъ созидалась церковь, а путемъ и *внѣшнихъ пособій и средствъ*. Положивъ основаніе церкви, „стяжавъ ее Собственною Кровію“ (Дѣян. 20, 28), Христосъ поручилъ Апостоламъ продолженіе, дальнѣйшее дѣло созиданія церкви Своей. Для этого великаго служенія Онъ „избралъ“ ихъ, выдѣлилъ изъ среды другихъ людей; соотвѣтственно ему приготавливалъ ихъ въ теченіе Своей земной жизни, особо и нарочито раскрывая предъ ними истины царствія Божія, разрѣшая недоумѣнія и вопросы ихъ (Мѡ. 13, 10—12; 20, 22—28; Іоан. 16, 12). Имъ однимъ далъ власть и право учить другихъ, проповѣдывать о Немъ и о царствіи небесномъ (Мѡ. 10, 5—7), совершать таинство евхаристіи „въ воспоминаніе“ Его (Лк. 22, 19). Объ избранныхъ ученикахъ Своихъ молился Отцу Своему, чтобы Онъ „освятить ихъ истиною“ (Іоан. 17, 17), и обѣщалъ послать имъ Утѣшителя—Духа истины для наученія ихъ истинѣ (—16, 13). И по воскресеніи, въ продолженіе сорока дней, Господь открывалъ имъ тайны царствія Божія (Дѣян. 1, 3). Явившись одинъ разъ въ домѣ, двери котораго были заперты, Иисусъ сталъ посреди Апостоловъ и сказалъ имъ: „Миръ вамъ! Какъ послалъ Меня Отецъ, такъ и Я посылаю васъ“ (Іоан. 20, 19—21), сообщеніемъ Св. Духа (черезъ дуновеніе) и Своего Божественною властію подтвердивъ ранѣ дарованное имъ право разрѣшать и связывать грѣхи людей (—ст. 22, 23; см. Мѡ. 18, 18). Тоже повторилъ и предъ вознесеніемъ на небо, когда заповѣдалъ Апостоламъ проповѣдать Евангеліе всей твари, крестить увѣровавшихъ въ Него, совершать для нихъ таинства и учить ихъ „*блжати вся, елика заповѣдалъ*“ имъ (Мѡ. 28, 19—20; Мр. 16, 15—16; см. Іоан. 13, 20; Лк. 10, 16; Іоан. 15, 20).

Во исполненіе заповѣди и повелѣнія своего Учителя Апостолы проповѣдали „*даже до послѣднихъ земли*“ (Дѣян. 1, 8), руководили и управляли вѣрующими и совершали для нихъ таинства, установленныя Христомъ (Дѣян. 2, 37—41; 42, 46; 8, 12; 1 Іоан. 2, 20; 2 Кор. 1, 21—22; 2 Кор. 2, 4—8; Еф. 5, 22—32). О тѣхъ дарованіяхъ и

служеніяхъ, какими они были надѣлены, говорили что ихъ получили отъ Самого Иисуса Христа (Еф. 4, 11); великое дѣло созиданія церкви Божіей усвоили Самому Иисусу Христу, себя же называли лишь „*споспѣшниками*“, соработниками Бога (1 Кор. 3, 9—10). О Христѣ учили, что Онъ есть единственное и непоколебимое основаніе церкви (1 Кор. 3, 11); иного основанія нѣтъ и быть не можетъ, какъ „нѣтъ иного (кромѣ Иисусова) имени подъ небомъ, даннаго человѣкамъ, которымъ (именемъ) надлежало бы намъ спастись“ (Дѣян. 4, 12). Значить, „имѣя Самого Иисуса Христа краеугольнымъ камнемъ“ (Еф. 2, 20), церковь Божія создавалась дѣйствіемъ Св. Духа чрезъ разнообразныя и чрезвычайныя *служенія* Апостоловъ. Она создавалась ихъ проповѣдью, крещеніемъ отъ нихъ, низведеніемъ Св. Духа на вѣрующихъ чрезъ рукоположеніе или помазаніе, чрезъ таинство исповѣданія грѣховъ кающимся и благодатнаго разрѣшенія отъ нихъ, чрезъ помазаніе масломъ (елеемъ), таинственнымъ преподаваніемъ Тѣла и Крови Христовыхъ. А чтобы, со смертью ихъ, не оскудѣли истинные служители великаго дѣла „созиданія“ церкви Божіей или Тѣла Христова (Еф. 4, 12), Апостолы, съ возложеніемъ рукъ священничества (1 Тим. 4, 14; 5, 22; 2 Тим. 1, 6), поставили себѣ преемниковъ, сообщивъ имъ благодатныя дарованія и полномочія „*недоконченная исправить и устроить по всѣмъ градамъ пресвитеры*“ (Тит. 1, 5). При этомъ внушали всѣмъ, что никто не можетъ „самъ себѣ принять честь“ быть „служителемъ Христовымъ“ и „домостроителемъ тайнъ Божіихъ“ (1 Кор. 4, 1), „но званый отъ Бога, якоже и Ааронъ“ (Евр. 5, 4), и „поставленный Духомъ Святымъ“ (Дѣян. 20, 28). Только такіе, „призванные Богомъ“ и рукоположенные самими Апостолами, законные пастыри и учителя могли стать истинными продолжателями дѣла Христова и Апостольскаго. Получивъ священную власть отъ Апостоловъ, чрезъ особенное видимое и таинственное посредство—возложеніе рукъ, они должны были „*назидать*“ вѣрующихъ „*на основаніи Апостолъ и пророкъ*“, уча и поступаая такъ, какъ учили и поступали Апостолы. Проповѣдая слово Божіе, управляя вѣрующими и совершая таинства, они должны были также чрезъ молитвенное *руководженіе* преемственно передавать священныя полномочія и „даръ Божій“ достойнѣйшимъ избраннымъ въ христіанскомъ обществѣ,

рукополагая епископовъ, пресвитеровъ и діаконівъ (Дѣян. 20, 28; Тит. 1, 5; Дѣян. 6, 3—6), чтобы такимъ путемъ всегда продолжалась въ церкви Божіей богоучрежденная и законная іерархія и никогда не оскудѣвала благодать священства (сравн. Еф. 4, 11—13).

Если, какъ оказывается, Самъ Іисусъ Христосъ нашелъ нужнымъ избрать учениковъ Своихъ и нарочито посвятить на особое служеніе созиданія церкви, если Онъ Самъ благоволилъ дать ихъ—апостоловъ и пророковъ, благовѣстниковъ, пастырей и учителей, *„къ совершенію святыхъ, въ дѣло служенія, въ созиданіе Тѣла Христова“*, чтобы служеніе ихъ продолжалось до скончанія вѣковъ—*„дондеже вси достигнемъ въ соединеніе отъры и познаніе Сына Божія, въ мужа совершенна, въ мѣру возраста исполненія Христова“* (Еф. 4, 11—13); то ясно, что іерархическое служеніе, преемственно продолжающееся отъ Апостоловъ, *необходимо важно* для церкви—какъ для существа ея, такъ и для выполненія ею своего назначенія. Тоже слѣдуетъ изъ дѣйствій и ученія Апостоловъ. Раскрывая необходимость іерархія въ церкви (1 Кор. 12, 15—25), они, какъ мы видѣли, съ особенною силою утверждали необходимость именно *богоучрежденной* іерархія, которая непременно соединялась бы съ поставленіемъ отъ Духа Святаго, съ Божественнымъ посланіемъ и призваніемъ (Дѣян. 20, 28; Рим. 10, 15; Еф. 5, 4). Очевидно, и по ученію Апостольскому только такая законная и богоучрежденная іерархія, ведущая свое начало отъ Самого Христа и Апостоловъ, можетъ содѣйствовать осуществленію цѣли церкви и необходима ей до кончины міра (Еф. 4, 11—13). Какъ на единственное средство непрерывнаго сохраненія въ церкви богоучрежденной іерархія, св. Апостолы указывали на таинство хиротоніи или *священства*, чрезъ молитвенное возложеніе рукъ епископовъ сообщающее посвящаемому лицу тѣ или другія права и преимущества и никогда не прекращавшееся въ церкви православной. Оно и намъ сохранило, преемственно отъ Апостоловъ, законную и богоучрежденную іерархію съ тремя, Апостолами установленными, священными степенями ея (епископа, пресвитера и діакона)¹⁾.

¹⁾ О непрерывности хиротоніи въ церкви православной отъ временъ Апостольскихъ см. у Преосвящ. Сильвестра. Опытъ прав.—догмат. богосл., т. 4. §§ 126—130.

Необходимость іерархіи *постоянной* и обладающей со-
ответственными своему служенію *полномочіями*, такъ ясно
выраженная Спасителемъ и Апостолами, обусловливается въ
известной степени и природою церкви, какъ христіанскаго
общества. Нѣтъ ни одного благоустроеннаго общества безъ на-
чальниковъ и наставниковъ; безъ правителей оно не мыслимо
и не можетъ существовать. Власть всегда и вездѣ является
главнымъ условіемъ благоустроенности и цѣлесообразности
того или другого человѣческаго союза. Она назначаетъ мѣста
разныхъ служеній членовъ общества, сообразно съ духовными
и матеріальными силами ихъ, и дѣятельность каждаго изъ
нихъ направляетъ къ одной общей цѣли. Подобное этому
должно происходить и въ религіозномъ обществѣ. И въ немъ
должно быть свое правительство—іерархія, притомъ такая,
которая была бы способною, имѣла бы всѣ права, преимущ-
ества и благодатныя силы къ осуществленію на землѣ цѣли
церкви Христовой, къ созиданію ея, какъ благоустроеннаго
союза вѣрующихъ, въ живое Тѣло Господа. Такою властью
въ церкви, такою іерархіею можетъ быть, по мысли Христа
и по ученію Апостоловъ, только Богомъ установленная, отъ
Бога призванная, Самимъ Богомъ уполномоченная на великое
дѣло продолженія служенія Апостольскаго. Такъ какъ это
служеніе состояло въ „созиданіи“ вѣрующихъ въ „Тѣло“
Христово, т. е. въ благодатномъ освященіи и возрожденіи
ихъ, въ проповѣданіи имъ слова Божія или учительствѣ и
въ руководительствѣ или управленіи ими (пастырствѣ), то
таковымъ же должно и навсегда пребыть служеніе іерархіи
въ церкви Христовой на землѣ. Богоучрежденная, водимая
Духомъ Святымъ, іерархія—столпъ видимой церкви Христовой;
гдѣ нѣтъ ея или ея основы—епископства, по замѣчанію св.
Кипріяна, тамъ нѣтъ и истинной церкви, тамъ нѣтъ и спа-
сенія ¹⁾. Какъ общество человѣческое безъ хорошихъ руко-
водителей не можетъ осуществить тѣхъ задачъ, какія преслѣ-
дуетъ; такъ и церковь Христова безъ богоучрежденной, за-
конной іерархіи не выполняла бы своего назначенія. Іерар-
хія—это главный органъ, посредствомъ котораго Духомъ Свя-

¹⁾ Кипріянь Кароат. Кн. о единствѣ церкви. Твор. Ч. 2, стр. 173—174
и др.

тымъ „созидается“ Тѣло Христово, спасаются вѣрующіе и приводятся каждый изъ нихъ „въ мужа совершенна, въ мѣру возраста исполненія Христова“ ¹⁾. Будучи сама по себѣ уже видимымъ органомъ или *посредствомъ* между вѣрующими и Богомъ ²⁾, іерархія выполняетъ свое служеніе и осуществляетъ на землѣ цѣль Христовой церкви путемъ также видимыхъ, духовно чувственныхъ и вмѣстѣ съ тѣмъ благодатныхъ средствъ, — не новыхъ, но установленныхъ Иисусомъ Христомъ и постоянно совершавшихся св. Апостолами и ихъ преемниками. Благодатію Божіею, дѣйствующею чрезъ эти посредства, человекъ долженъ быть пересозданъ въ *новую тварь* (2 Кор. 5, 17), перерожденъ въ *новаго человека* (Іоан. 3, 3—6; Еф. 4, 24). Если же для естественнаго человѣческаго рожденія, служащаго образомъ духовнаго рожденія человека, нужна бываетъ материнская утроба, то и для духовнаго рожденія не нужна ли своего рода матерняя утроба, не въ буквальномъ значеніи слова, какъ думалось Никодиму, а въ высшемъ, соответствующемъ предмету? Эта матерняя утроба, необходимая для каждаго, желающаго возродиться духовно и спастись, и есть церковь Христова, съ ея священноначаліемъ, или іерархіею, и таинствами, духовно-чувственными посредствами ³⁾. И какъ нельзя родиться человеку тѣлесно безъ матери, такъ невозможно ему и духовно родиться и возрасти въ Тѣло Христово безъ истинной матери—церкви, помимо ея *благодатныхъ, іерархическихъ и таинственныхъ посредствъ*.

Духовно-чувственные посредства между Божествомъ и человекомъ безусловно необходимы и въ совершеннѣйшей, духовнѣйшей изъ религій—христіанской. Они нужны, конечно, въ интересахъ человека, для него одного, такъ какъ для всемогущаго и премудраго Бога они излишни. Человекъ всегда нуждается въ особыхъ воздѣйствіяхъ на него со стороны Бога и для своего духовнаго возрожденія въ святой жизни, для постоянного освященія и тѣснѣйшаго единенія съ Нимъ, для поддержки, подкрѣпленія и усовершенія религіозно-нравственной жизни. Надлежащаго подкрѣпленія этого и достаточной по-

¹⁾ Сравни. Св. Діонис. Ареопаг. О церк. іерархіи. Гл. I, § 3.

²⁾ Сравни. Св. Григ. Бог. Твор. Ч. I. (М. 1889). Стр. 56.

³⁾ Сравни. Слов. м. Моск. Филарета. 1832 г., т. 4. Стр. 514—515.

мощи никогда не дастъ ему ни чувство добра или исполненнаго долга, ни уваженіе къ моральному закону или сознаніе превосходства и пользы добродѣтели, какъ ошибочно думалъ Кантъ съ своими послѣдователями. Вполнѣ надежнымъ подкрѣпленіемъ для него можетъ быть лишь увѣренность въ болѣе или менѣе близкомъ Богообщеніи,—въ томъ, что Богъ близокъ къ нему и готовъ оказать ему Свою помощь, содѣйствіе (что не чуждо было и языческому религіозному сознанію): только реальное *общеніе* съ высочайшею Личностью можетъ служить для человѣка достаточной опорой и поддержкою въ его религіозно-нравственной жизни. Но человѣкъ, какъ существо духовно-тѣлесное, нуждающееся въ реальномъ Богообщеніи, имѣетъ настоятельную нужду и въ томъ еще, чтобы это общеніе его съ Богомъ совершалось путемъ какихъ-либо видимыхъ посредствъ и свидѣтельствовалось, запечатлѣвалось всякій разъ тѣми или другими *внѣшними актами*—дѣйствіями, знаками. Моменты особенной близости его къ Боже-ству, тѣснѣйшаго единенія съ Нимъ—*по преимуществу* должны быть отмѣчаемы ими. Внѣшніе пути и посредства, чрезъ которыя проходило бы и воспринималось человѣкомъ вліяніе на него благодати Божіей, вслѣдствіе близости къ нему Божества, и къ которымъ приурочивались бы въ мысли человѣка благодатныя дѣйствія, нужны ему въ этомъ случаѣ для того, чтобы онъ имѣлъ полную возможность *достойно приготовиться* къ воспріятію сверхъестественныхъ воздѣйствій Бога на его душу и чтобы потомъ могъ быть твердо *увѣреннымъ* въ томъ, что ожидаемыя вліянія благодатныя *дѣйствительно* совершились и онъ чрезъ это *дѣйствительно* близокъ къ Господу. Только при такомъ условіи и возможно для людей сознательно-разумное и благочестивое отношеніе къ воздѣйствіямъ на нихъ Божества, къ благодати Божіей ¹⁾. Въ противномъ же случаѣ человѣкъ, стремящійся къ достиженію нравственнаго идеала и тѣснѣйшаго единенія съ Богомъ, при неутвердившейся еще вѣрѣ въ Бога, всегда можетъ сомнѣваться относительно Божественнаго воздѣйствія; а потому и дѣйствія на него благодати Божіей не достигали бы

¹⁾ Сравни. Проф. А. Ф. Гусевъ. Брош. «Необходим. внѣшн. богопочтеніе». Стр. 26.

тогда своей цѣли. Это и понятно: если бы совершенно не- было внѣшнихъ, осязательныхъ средствъ, то человѣкъ, не- достигшій высокой нравственной чуткости, совѣсть и не- зналъ бы, что ему ниспосланы свыше—отъ Бога *особые дары* и силы, *яже къ животу и благочестію* (2 Петр. 1, 3). При- отсутствіи этихъ средствъ онъ даже не могъ бы быть вполне увѣреннымъ и въ томъ: ниспосылалъ-ли Богъ ему благодатную Свою помощь или нѣтъ и вступалъ-ли съ нимъ въ реальное таинственное общеніе. А подобная неувѣренность и сомнѣніе въ дѣйствительности получаемыхъ даровъ благо- дати Божіей и болѣе или менѣе близкаго взаимообщенія съ Божествомъ могутъ побудить человѣка мечтательно и напрасно- ждать этихъ даровъ и Богообщенія или принимать за плоды сакраментальныхъ вліяній на него Божества свои обыкновен- ныя релігіозныя настроенія и состоянія (какъ часто и бываетъ съ сектантами, отдѣлившимися отъ церкви и не признающими внѣшнихъ средствъ и путей къ благодатному общенію съ Богомъ). И лишь тогда, когда моменты общенія и единенія человѣка съ Богомъ будутъ отмѣчены внѣшними знаками и актами, когда внѣшнія дѣйствія наглядно представляютъ его- сознанию самое общеніе съ Богомъ, въ немъ будетъ живая, сильная и неполебимая вѣра въ дѣйствительное общеніе съ Божествомъ. Только въ *такомъ* случаѣ вѣра эта въ реальное Богообщеніе и благодатныя силы, сознательно имъ восприни- маемая и усвояемая, доставитъ ему и дѣйствительную помощь, поддержапіе на пути его нравственнаго преуспѣянія и устраи- нить въ немъ всякую возможность сомнѣній, заблужденій, самообманчивыхъ мечтаній и гаданій. Вотъ этимъ-то, необходи- мымъ для людей, стремящихся къ ближайшему Богообщенію и ищущихъ Божіей помощи себѣ, символически-нагляднымъ и понятнымъ *изображеніемъ общенія съ Богомъ* и служить богослужебный культъ истинной Христовой церкви, суще- ственную и важнѣйшую принадлежность коего составляютъ *таинства*,—тѣ именно *средства*, чрезъ которыя вѣрующіе во Христа вступаютъ въ близкое взаимоотношеніе съ Боже- ствомъ. Благодаря указанной сакраментальной части обще- ственно-церковнаго культа, для вѣрующаго христіанина не- должно оставаться ни малѣйшаго повода ни къ напраснымъ и пустымъ мечтамъ, ни къ самообольщенію и самообоготво- ренію (что также имѣетъ мѣсто въ сектантиствѣ), и онъ спо-

койно и бодро можетъ шествовать по пути добродѣтели—къ достиженію намѣченнаго ему его Божественнымъ Учителемъ идеала и стремиться къ окончательному осуществленію основной своей религіозной потребности—къ самому тѣсному и полному единенію чрезъ Богочеловѣка съ Богомъ Отцемъ.

Для человѣка, довѣряющаго свидѣтельствамъ свяш. писанія, мысль о необходимости вообще видимыхъ средствъ для благодатнаго воздѣйствія на людей со стороны Бога и для вступленія съ Нимъ въ близкое общеніе сугубо неоспорима и несомнѣнна, такъ какъ вся Библія, можно сказать, представляетъ собою фактическое обоснованіе и подтвержденіе этой мысли. Вспомнимъ здѣсь хотя о нѣкоторыхъ, всѣмъ извѣстныхъ, библейскихъ примѣрахъ. Такъ, пастушескій жезлъ Моисея былъ для него нагляднымъ знакомъ дарованной ему отъ Бога чудодѣйственной силы и дѣйствительнымъ средствомъ проявленія ея. „Симъ“, т. е. жезломъ, „сотвориши знаменія“, сказалъ Моисею явившійся въ купинѣ Іегова (Исх. 4, 17), и Моисей чрезъ него именно дѣйствительно сотворилъ многія знаменія и чудеса (см. Исх. 7, 19—20; 8, 5—6. 16—17; 9, 23; 10, 13; 14, 16—21). По повелѣнію же Божію онъ помазалъ „елеемъ помазанія“ Аарона въ первосвященника, а сыновъ его—во священниковъ, и этотъ „елей помазанія“ былъ священнымъ средствомъ и убѣдительнымъ знакомъ таинственнаго освященія ихъ и посвященія въ соотвѣтственныя должности Духомъ Святымъ (Исх. 28, 1; 29, 7—8). Подобный видимый актъ, знаменовавшій низведеніе на помазанниковъ Духа Божія, Господь повелѣлъ произвести прор. Самуилу надъ Сауломъ и Давидомъ, при избраніи ихъ въ цари народу Еврейскому: когда Самуиль возлилъ елей на главу Саула и спустя нѣсколько времени на главу Давида, на нихъ сошелъ Духъ Божій (1 Цар. 10, 9—10;—16, 3). Помазаніе елеемъ въ указанныхъ случаяхъ является не простымъ уже обрядомъ и символомъ, но и таинственнымъ дѣйствіемъ, путемъ котораго, чрезъ видимое средство, сообщена была помазанникамъ благодать Св. Духа. Чрезъ видимое, вещественное средство также пророки получали отъ Бога даръ пророчества. Исаія, наприм., очистился и воспринялъ пророческій даръ чрезъ прикосновеніе къ устамъ его горящаго угля, взятаго Серафимомъ „клящами съ жертвенника“ Господня (Ис. 6, 6—7), а Іезекіиль—чрезъ снѣденіе книж-

наго свитка, на которомъ было написано: „плачь, и стонъ, и горе“ (Иез. 2, 9—10; 3, 1—3). Далѣе, милоть или верхняя одежда Иліи служила для него самого и для Елисея орудіемъ благодатной силы чудотворенія (4 Цар. 2, 8. 14). Соль, брошенная пр. Елисеемъ въ источникъ съ вредной, негодной для употребленія водою и сдѣлавшая воду „здоровою“ (4 Цар. 2, 21), и ранѣе—дерево, положенное Моисеемъ въ горькія воды Мерры и превратившее ихъ въ пріятныя, сладкія (Исх. 15, 25); мѣдный змій въ пустынѣ, спасавшій и исцѣлявшій отъ укушеній ядовитыми змѣями съ вѣрою взиравшихъ на него евреевъ (Числ. 21, 8); кадильница Аарона, съ огнемъ отъ алтаря и оуміаюмъ, прекратившая моровую язву (Числ. 16, 46—48), ковчегъ заветъ (1 Цар. гл. 5—6)—все это были видимыя средства для сверхъестественныхъ воздѣйствій Божества на грѣшное человѣчество, какъ были таковыми же молитвы и жертвы—для болѣе близкаго общенія между Богомъ и людьми.

Различныя видимыя средства для низведенія на людей благодати Божіей употреблялись и въ Новомъ Заветѣ. Самъ Іисусъ Христосъ показалъ примѣръ употребленія ихъ для этой цѣли. Онъ отверзъ очи слѣпому, помазавши ихъ предварительно брѣніемъ изъ плюновения; разрѣшилъ языкъ нѣмого чрезъ прикосновеніе перстами Своими къ его устамъ; прикоснувшись къ ушамъ глухого и къ прокаженному, Онъ исцѣлилъ чрезъ это того и другого,—и всѣ почти больные получали отъ Него врачеваніе своихъ болѣзней, а мертвые воскресали—чрезъ какое-либо внѣшнее средство (см. Мр. 1, 40—41; 5, 41; 7, 32—35; 8, 22—25 и др. м.). На святыхъ Апостоловъ, въ день Пятидесятницы, Господь ниспослалъ Утѣшителя Духа въ видѣ огненныхъ языковъ (Дѣян. 2, 2—3). Проповѣдую Евангеліе повсюду, Апостолы сообщали вѣрующимъ благодатныя дары тоже чрезъ видимыя средства—чрезъ крещеніе водою, чрезъ возложеніе рукъ и прочія таинственныя дѣйствія (Дѣян. 8, 17—18. 39). И чудеса они творили также большею частью путемъ какихъ-либо вещественныхъ предметовъ или видимыхъ дѣйствій. Такъ, прикосновеніе ихъ къ больному давало ему уже исцѣленіе (Дѣян. 3, 7—8); возложеніе на больныхъ платковъ и опоясаній съ тѣла Ап. Павла прекращало болѣзни и изгоняло изъ бѣсноватыхъ злыхъ духовъ (—19, 12), и проч. Словомъ: св. писаніе ясно

и рѣшительно говорить о необходимости внѣшнихъ средствъ для чрезвычайнаго воздѣйствія Бога на человѣка и для ихъ тѣснаго взаимообщенія. Свв. отцы и учителя церкви, единогласно утверждая необходимость для людей такихъ духовно-чувственныхъ средствъ, указываютъ причины ея въ немощи и матеріальности человѣческаго существа. „Дары свои Богъ не преподаетъ человѣку во всей ихъ наготѣ“,—свидѣтельствуется св. Іоаннъ Златоустъ,—но непременно чрезъ посредство чувственныхъ видовъ, потому что „душа наша соединена съ тѣломъ и немощна“... ¹⁾).

Грубая *матеріальность* нашей тѣлесной природы, соединенная съ нашею *грѣховностью*, произведшею разстройство гармоніи въ отношеніяхъ души и тѣла, породившею антагонизмъ, противоположность и борьбу между духомъ и матеріею, стала неустрашимымъ въ этой жизни препятствіемъ къ воздѣйствію на насъ Божества, къ ближайшему общенію нашему съ Богомъ безъ видимыхъ средствъ, безъ таинствъ. Гдѣ нѣтъ такой грубой матеріальности и вещественности въ природѣ разумныхъ существъ, тамъ нѣтъ, конечно, и этого препятствія къ непосредственному общенію съ Богомъ. Поэтому для ангеловъ, чуждыхъ нашей грѣховности и плотяности, вполне возможно и Богообщеніе безъ посредства духовно-чувственныхъ знаковъ или таинствъ; поэтому также и люди въ загробномъ мірѣ, отрѣшившись отъ грубо-чувственнаго тѣла своего и облекшись въ новыя, прославленныя тѣла, безъ сомнѣнія, будутъ имѣть возможность пребывать въ постоянномъ единеніи съ Богомъ безъ помощи настоящихъ, вещественныхъ и видимыхъ средствъ.

2. Самое первое изъ необходимыхъ для человѣка внѣшнихъ, чувственныхъ средствъ—рѣчь, *слово*. Имъ полагается самый первый шагъ къ реальному Богообщенію самосознающаго субъекта,—имъ должно начинаться призваніе послѣдняго къ царству Божію или церкви, къ участію въ вѣрныхъ и надежныхъ средствахъ и путяхъ для совершеннаго осуществле-

¹⁾ Сравни. Злат. Бесѣд. на Ев. Мѣ. 82, ч. 3, стр. 421; Св. Григор. Нисск. Слов. на крещ. Госп. Твор. Ч. 8 (м. 1871.), стр. 5—6; Кирил. Іерус. Оглас. поуч. 3,2; Григор. Богосл. Слов. 40-е на Крещ. Твор. Ч. 3, стр. 228; Іоан. Дамаск. Точн. излож. прав. вѣры, кн. 4, гл. 9 и 12.

нія имъ коренныхъ требованій (религіозныхъ и моральныхъ) его человѣческой природы. Это—радостная вѣсть, *благовѣстіе* о Богѣ, Спасителѣ (сн. Лк. 16, 16), которое надобно слышать прежде, чѣмъ имѣть возможность быть нравственно-совершеннымъ и вступить въ тѣсное личное единеніе съ Божествомъ (сравн. Рим. 10, 14. 17). Благовѣстіе о Распятіи и Воскресшемъ ради нашего спасенія является, слѣдовательно, какъ бы *предварительнымъ* видимымъ актомъ—*посредствомъ* или орудіемъ, чрезъ которое Богъ впервые дѣйствуетъ на воспріимчивыя души *чрезвычайно* и производитъ въ нихъ глубокую перемѣну.

Сила слова Божія, какъ орудія благодатнаго воздѣйствія Божества на падшаго человѣка, съ достаточною ясностью открывается уже изъ названій, примѣняемыхъ къ нему Самимъ Иисусомъ Христомъ и Апостолами. По выраженію ихъ, слово Божіе, *„вселяющееся въ насъ обильно“* (Кол. 3, 16), есть *„сила Божія ко спасенію всякому вѣрующему“* (Рим. 1, 16), *„духъ и жизнь“* (Іоан. 6, 63), *„явленіе силы“* Божіей (Еф. 6, 17), *„мечъ духовный“*, острѣйшій всякаго меча обоюдоостраго (Евр. 4, 12), *„хлѣбъ“*, могущій питать человѣка (Мѡ. 4, 4), *„свѣтильникъ“*, сіяющій въ темномъ мѣстѣ и разгоняющій тьму (2 Петр. 1, 19); оно—*„доброе сѣмя“*, произрастающее въ царствіи Божіи (Мѡ. 13, 24 и д.), *„слово истины“*, очищающее и возрождающее насъ, *„во еже быти намъ начаткомъ нѣкии созданіемъ Его“* (Іак. 1, 18; Іоан. 15, 3), сообщающее намъ благодать Св. Духа чрезъ слышаніе его и воспріятіе (Гал. 3, 2). Достигая слуха людей, слово Божіе бываетъ настолько *„живо и дѣйственно“*, что „проникаетъ даже до раздѣленія души и духа, составовъ и мозговъ, и судитъ помысленія и намѣренія сердечныя“ (Евр. 4, 12). Столь великая дѣйственность его оправдалась ближайшимъ образомъ на Евангельской проповѣди Апостоловъ жс, побѣдившихъ ею тогдашній языческій міръ и „вся концы“ его „ко Христу приведшихъ“ (сн. Рим. 10, 18). Въ книгѣ Дѣяній отмѣчено нѣсколько такихъ случаевъ, когда слово благовѣстія, исходящее изъ устъ св. Апостоловъ, производило чудесное вліяніе на души слушателей и обращало ихъ ко Христу. Рѣчь Ап. Петра, напр., въ день Пятидесятницы привлекла ко Христу около трехъ тысячъ человѣкъ (Дѣян. 2, 37. 41). Бесѣда того же Апостола въ домѣ Корнилія сотника возбудила къ

вѣрѣ въ Господа всѣхъ, слышавшихъ бесѣду его, во главѣ съ Корнилиемъ, и низвела на нихъ Духа Святаго (—10, 44). Одна женщина изъ города Фіатиръ, именемъ Лидія, торговавшая багрянницею, познала истиннаго Бога чрезъ слово Ап. Павла (—16, 14); точно также проповѣдью Павла и Силы былъ призванъ къ истинной вѣрѣ темничный стражъ въ городѣ Филиппахъ и всѣ „домашніе“ его (—16, 31—32). Ап. Петръ всѣхъ вообще христіанъ называетъ *„возрожденными не отъ тлѣннаго сѣмени, но отъ нетлѣннаго, отъ слова Божія, живого и пребывающаго во вѣкъ... А это есть то слово, которое проповѣдано“* имъ (1 Петр. 1, 23. 25).

Заключенное въ письма Апостолами слово Божіе не потеряло своей благодатной, чудодѣйственной силы и послѣ нихъ. Благодать Божія, многоразличными путями обращающаяся грѣшника на путь истинный, попрежнему воздѣйствовала всегда на людей и чрезъ Евангельское слово. Самъ ли чловѣкъ непосредственно читалъ это слово въ свящ. книгахъ Новаго Завѣта, или отъ другихъ и со стороны слышалъ его,—благодарное и спасительное дѣйствіе Божіей благодати чрезъ слово благовѣстія отъ того нисколько не умалилось. Извѣстно, что философъ Аѳинагоръ усердно читалъ св. писаніе съ цѣлью опровергнуть его,—и подѣ влияніемъ благодати, дѣйствующей на людей чрезъ слово Божіе, совершенно измѣнился въ душѣ и сдѣлался ревнителемъ и защитникомъ (апологетомъ) Евангельскихъ истинъ ¹⁾. Аврелій Августинъ, впослѣдствіи блаженный и великій писатель церкви, по внушенію таинственнаго голоса, сталъ читать слово Божіе и чрезъ него обратился къ христіанской вѣрѣ ²⁾. Одинъ еврей, сидя въ тюрьмѣ невинно, взялъ у темничнаго сторожа св. Евангеліе почитать отъ скуки и изъ простаго любопытства—и въ результатѣ, прочитавъ его нѣсколько разъ, увѣровалъ во Христа и потомъ крестился ³⁾. На препод. Антонія слова Евангелія о раздачѣ имѣнія нищимъ, слышан-

¹⁾ См. у свящ. П. Преображенскаго—Предисл. къ сочин. Аѳинагора. Памяти. древн. христ. писмен.—Сочин. древн. Апологет. М. 1867. Стр. 62.

²⁾ Историч. ученіе объ отц. церкви,—Филарета, Арх. Черниг. § 196.

³⁾ Христ. Чт. 1821, ч. I, стр. 163 и д. См. и другіе примѣры тамъ же, стр. 180—197.

ныя имъ въ храмѣ Божіемъ, оказали такое вліяніе, что онъ, вернувшись домой, тотчасъ же все имущество свое роздалъ бѣднымъ и ушелъ въ пустыню ¹⁾. Правда, это—разительные примѣры необычайнаго воздѣйствія благодати Божіей на человѣка путемъ слова. Большею частью нравственная перемѣна, совершающаяся въ душѣ человѣческой подъ вліяніемъ слова Божія или благодати, происходитъ какъ бы менѣе замѣтно для другихъ и постепенно для нея самой (души). Слѣдующій слово Божіе не вдругъ весь измѣняется и перерождается: въ немъ имѣетъ мѣсто *процессъ постепеннаго возрожденія* отъ старой, грѣховной жизни къ новой, святой,—процессъ постепеннаго перерожденія его въ новую тварь о Христѣ, развивающійся при постоянномъ содѣйствіи свободному человѣку спасительной благодати Божіей, которая и полагаетъ начало этому процессу воздѣйствіемъ на человѣка чрезъ слово Евангелія.

Въ душѣ грѣшника, забывшаго Бога, религіозная потребность—къ Богообщенію и нравственная—къ истинно-человѣческой жизни бывають въ большей или меньшей степени усыплены грѣхомъ, подавлены низменными влеченіями; духовное око такого человѣка бываетъ покрыто какъ бы нѣкоторою густою дымкою, слѣпотою; сердце исполнено злыхъ помысловъ и намѣреній. Предваряющая или призывающая благодать Божія чрезъ слово Евангелія возбуждаетъ грѣшника отъ подобнаго состоянія. Едва слово Божіе коснется существа человѣческаго, подъ его благодатнымъ дѣйствіемъ *оживаютъ* религіозная потребность и нравственное стремленіе, до тѣхъ поръ усыпленные грѣхомъ, *отзвѣщаетъ* сердце къ внимательному слуханію и воспріятію Евангельской истины (сн. Дѣян. 16, 13—14), открываются и *просвѣщаются* умственные очи человѣка, чтобы онъ „обратился отъ тмы къ свѣту и отъ власти сатаны къ Богу, и получилъ прощеніе грѣховъ и жребій съ освященными“ (Дѣян. 26, 18). Это дѣйствіе благодати Божіей въ падшемъ члвчкѣ и есть въ сущности то *привлеченіе* грѣшника Богомъ Отцемъ къ Сыну Сво-

¹⁾ Анакс. Алекс.—Житіе преп. Антонія.—Твор. Ч. 3 (М. 1853). Стр. 205—206. Сн. Жизнь блж. Досіея. Тв. Св. Ефрем. Сир. 1836. Отд. 2. Стр. 3—4.

ему, о которомъ говорилъ Спаситель: „никто не можетъ придти ко Мнѣ, если не привлечетъ его Отецъ, пославшій Меня“ (Іоан. 6, 44). Оно является вмѣстѣ съ тѣмъ и возстановленіемъ всѣхъ условій, необходимыхъ для свободнаго обращенія ко Христу призываемаго грѣшника, для новаго, истинно-добраго направленія его свободной дѣятельности. Послѣ того, какъ дѣйствіемъ предварающей благодати отверзты очи ума и сердце призываемаго, послѣдній „хорошо видитъ все безобразіе свое, и не только видитъ, но и *чувствуетъ*“ его, если не бѣжитъ упорно отъ дѣйствія благодати ¹⁾. Видя и чувствуя всю глубину своего моральнаго паденія и мерзость собственныхъ грѣховъ, онъ естественно *стыдится* своего грѣховнаго состоянія; мысль о другихъ людяхъ, знающихъ его, усиливаетъ этотъ стыдъ. Онъ начинаетъ *досадовать* на себя за то, что, павши такъ низко и глубоко, становится поношеніемъ для всѣхъ, служить, быть можетъ, предметомъ насмѣшекъ и презрѣнія со стороны другихъ людей. Стыдъ переходитъ въ *презрѣніе* по отношенію къ своей гнусной жизни и къ себѣ самому, какъ виновнику ея и всѣхъ внутреннихъ мукъ; то и другое смѣняется сильными и продолжительными *урызеніями совѣсти*. Между тѣмъ чувство зависимости отъ Бога, оживленное дѣйствіемъ слова Божія, ясное сознаніе Божія вездѣприсутствія и строгаго правосудія и опасность своего положенія возбуждаютъ въ падшемъ страхъ предъ Богомъ, боязнь временныхъ бѣдствій и вѣчныхъ мученій, опасеніе окончательной гибели по душѣ и по тѣлу. „Но тутъ же дается ему нѣкоторое ощущеніе и *сладости жизни по Богу*. Чувствуя всю непотребность грѣховной жизни и питая отвращеніе къ ней, какъ морю зла, онъ вмѣстѣ предощущаетъ, что въ открывшейся теперь для его душевнаго ока области добра сокрыты отрада и утѣшеніе. Она созерцается имъ, какъ земля обѣтованная, какъ мѣсто блаженнѣйшее и безопаснѣйшее отъ всѣхъ тревоженій“ ²⁾. Дарованіе благодатию Божіею ощущеній сладости добра и жизни по Богу необходимо призываемому: если бы ощущеніе этой сладости не было дано ему, то грѣхъ, сладость коего уже опытно извѣдана человѣкомъ,

¹⁾ Еписк. Теофанъ. Путь ко спасенію. Изд. 7-е. Стр. 126.

²⁾ Тамъ же. Стр. 126—127.

привлекалъ бы къ себѣ волю его больше и сильнѣе, чѣмъ добро, сладость котораго не такъ извѣстна или и совсѣмъ невѣдома грѣшнику; тогда и выборъ его скорѣе склонился бы въ сторону грѣха, чѣмъ въ сторону добра и жизни по Богѣ. Когда же въ благодатномъ возбужденіи дается человѣку предощутить сладость добродѣтели, тогда онъ уже начинаетъ стремиться къ ней, какъ къ извѣданному и извѣстному, и скорѣе предпочтетъ добро злу. Предпочтеніе это добра злу человѣкъ долженъ сдѣлать свободно; благодать Божія, призывающая его ко спасенію, къ жизни въ общеніи съ Богомъ, не насилуетъ, не стѣсняетъ свободы воли его. Цѣль воздѣйствія благодати чрезъ слово благовѣстія на призываемаго грѣшника къ тому и клонится, чтобы возстановить „истинную“ свободу его (сравн. Іоан. 8,31.36), утерянную имъ чрезъ грѣхопаденіе, безъ стѣсненія ея, достигнуть чего своими силами онъ никогда не могъ бы, — „поставить его на точкѣ безразличія между добромъ и зломъ“, или — „въ среднее состояніе между грѣхомъ и добродѣтелью“¹⁾. Рѣшительный же и окончательный *выборъ* между этими двумя распутіями — грѣхомъ и добромъ — принадлежитъ самому человѣку²⁾.

Что избрать? что дѣлать? къ чему и къ кому обратиться? — вотъ вопросы, которые неизбежно тревожатъ человѣка, отъликунувшагося на призывъ Божественной благодати. Если онъ не погибъ еще совершенно для добродѣтельной жизни и единенія съ Богомъ, эти вопросы приведутъ его на путь обращенія къ Богу и покаянной вѣры. Глубокое сознаніе человѣкомъ своего ничтожества, опасности положенія, гнусности прежней жизни, мучительность такого состоянія — съ одной стороны и предошущаая сладость дѣланія добра — съ другой — направляютъ мысленный взоръ его къ Богу и создаютъ мало-по-малу почву для возрожденія грѣшника, для побѣды его надъ соблазнами и искушеніями грѣха. А подѣ влияніемъ слова Божія и при содѣйствіи Божіей благодати, всегда помогающей искренно желающему добра человѣку, въ душѣ его

¹⁾ Тамъ же. Стр. 127, 132. Сравн. Прот. Іоан. Л. Янышевъ. Сущность христ. съ нрав. т. зр. Публ. чт. — Христ. чт. 1877 г., ч. 2. Стр. 366—367.

²⁾ Препод. Макарія Егип. Бес. 27. Стр. 292—295.

рождается и постепенно развивается *довѣріе* къ словамъ Христа и дѣламъ Его, *надежда* на свое спасеніе, *вѣра* въ Бога-Спасителя и въ чудодѣйственную помощь спасающей благодати Божіей (см. Іоан. 3,12; Дѣян. 16,31; 15,11). Довѣряя слову Божію и вѣруя въ Господа, какъ своего Спасителя (сравн. Іоан. 3, 18; 8, 24 — 25; 6, 28 — 29), призываемый ко спасенію воспитываетъ въ себѣ всецѣлую *преданность* Его святой волѣ и твердое *намѣреніе* сдѣлаться дѣйствительнымъ ученикомъ и послѣдователемъ Его. Быть же дѣйствительнымъ послѣдователемъ Христа значить не только вѣровать въ Него, какъ своего Спасителя, но и соблюдать Его заповѣди, имѣть любовь къ Богу и людямъ (1 Іоан. 2,3; Іоан. 13, 35. 14. 15). Поэтому человѣкъ, вознамѣрившійся послѣдовать Христу, долженъ умертвить въ себѣ все эгоистическое, грѣховное. По глубокомъ самоиспытаніи и самоосужденіи, послѣ болѣе или менѣе продолжительной борьбы со зломъ, онъ отвращается отъ прежней своей, грѣховной жизни, ненавидитъ грѣхъ; приносить Господу Богу искреннее *покаяніе* въ грѣхахъ, прежде содѣянныхъ, молитвенно проситъ у Бога прощенія, забвенія ихъ и рѣшается, наконецъ, всего себя впредь посвятить дѣланію добра. Онъ, какъ блудный сынъ въ притчѣ Іисуса Христа, теперь, въ результатѣ внутренней борьбы, рѣшительно и безповоротно, съ твердымъ намѣреніемъ немедленно привести въ исполненіе свои слова, говорить самъ себѣ: „встану, пойду къ отцу моему и скажу ему: отче! я согрѣшилъ противъ неба и предъ тобою, и уже недостойнъ называться сыномъ твоимъ; прими меня въ число наемниковъ твоихъ“, — и онъ „всталъ и пошелъ къ отцу своему“ (Лк. 15, 18—20). Этотъ моментъ *рѣшимости* въ нравственно-измѣнившемся человѣкѣ и завершаетъ собою процессъ собственно обращенія ко Христу грѣшника подъ вліяніемъ дѣйствующей чрезъ слово Божіе всемогущей благодати. Такъ всякій, кто не умеръ еще окончательно для Бога и новой, святой жизни, кто въ состояніи еще видѣть и чувствовать всю глубину и опасность своего паденія, непременно возбуждается этимъ особеннымъ призывомъ Божества къ себѣ и встаетъ отъ грѣховнаго сна (см. Еф. 5, 14) уже съ полною готовностью жить по-новому, по-Божьи, ища въ лучшей жизни и спасенія себѣ отъ прежнихъ золъ.

Когда же, такимъ образомъ, слово благовѣствованія о живомъ Личномъ и спасающемъ Богѣ, предполагающее, разумѣется, особое лицо, способное учить другихъ или „благовѣствовать“ имъ тайны царствія Божія и посвященное Самимъ Богомъ на это служеніе (Рим. 10, 14—17), вызоветъ въ извѣстномъ человѣкѣ сознаніе своей грѣховности, покаянную вѣру и зрѣлую рѣшимость разорвать всякую связь со своимъ грѣховнымъ прошлымъ ради святой жизни по волѣ Божіей; тогда этого человѣка слѣдуетъ уже „родить свѣте“ (Іоан. 3, 3) для новой жизни въ союзѣ съ Богомъ. Онъ всѣмъ готовъ къ ней, но его смущаетъ еще прежняя, грѣховная жизнь, которою онъ такъ долго и много оскорблялъ своего Творца. Поэтому ему необходимо не только *дѣйствительное прощеніе* Богомъ грѣховъ его, но и *осязательное свидѣтельство* того, что Милосердый Богъ *простилъ* ему всѣ его грѣхи, *примирился* съ нимъ, какъ съ образумившимся блуднымъ сыномъ, и принялъ навсегда „въ объятія отчи“. Пока онъ не получитъ такого свидѣтельства и не увѣрится осязательно въ прощеніи Богомъ грѣховъ ему и примиреніи его съ Нимъ, до тѣхъ поръ у него не можетъ быть и достаточной энергіи для того, чтобы начать иную, лучшую, христіанскую жизнь, жизнь „новой твари“ о Христѣ (2 Кор. 5, 17), и покончить все со старой, „естественной“ жизнью. Въ виду этого для возрожденія человѣка къ жизни истинно-богоугодной потребно новое благодатное воздѣйствіе на него со стороны Божества,—нуженъ такой актъ Богообщенія, чрезъ который призываемый грѣшникъ получилъ бы и дѣйствительное очищеніе отъ грѣховъ, оправданіе предъ Богомъ и сверхъ того убѣдительное свидѣтельство въ дѣйствительности этого очищенія и оправданія. Все это и дается вѣрующему чрезъ таинство *крещенія*, совершаемое при посредствѣ особаго, авторитетнаго, Богомъ поставленнаго (іерархическаго) лица и особаго, подходящаго къ случаю, вещества. Предъ самымъ крещеніемъ приступающій къ таинству еще разъ торжественно высказываетъ свою рѣшимость оставить прежнюю грѣховную жизнь, отречься отъ первовиновника всякаго грѣха—„сатаны, и всѣхъ дѣлъ его, и всѣхъ аггелъ его, и всего служенія его, и всея гордыни его“,—и въ противоположность этому открыто выражаетъ свое добровольное желаніе послѣдо-

вать за Христомъ и готовность „сочетаваться Ему“ ¹⁾. Эти мысли и намѣренія готовящагося ко крещенію и знаменуются глубокими по своему внутреннему смыслу обрядовыми дѣйствіями, предваряющими таинство.

Послѣ того, какъ вѣрующій предъ всѣми засвидѣтельствуетъ свои благія намѣренія, троекратно отречется отъ діавола, отъ всѣхъ дѣлъ его и собственныхъ грѣховъ и троекратно „сочетается Христу“, исповѣдавъ живую вѣру въ Своего Спасителя и Бога, надъ нимъ совершается уже самое таинство крещенія. Видимая сторона таинства состоитъ *въ троекратномъ погруженіи* крещаемого въ воду, *во имя Отца, и Сына, и Св. Духа* ²⁾, съ произнесеніемъ словъ извѣстной *формулы* ³⁾. Черезъ видимый актъ троекратнаго погруженія крещаемого въ воду Духъ Святой проникаетъ въ душу его и очищаетъ его отъ всякой скверны и порока (Еф. 5, 27), истребляетъ грѣхи его (наслѣдственный и лично имъ содѣянные—сн. Дѣян. 2, 38; Рим. 6, 6—7), оправдываетъ его предъ Богомъ (1 Кор. 6, 11) и обновляетъ всю его природу, собравъ въ единое гармоническое цѣлое „омраченныя и разби-

¹⁾ См. чинъ св. крещенія (въ Требникѣ).

²⁾ Прав. Апост. 49 и 50.

³⁾ «Крещается рабъ Божій (такой-то) во имя Отца (аминь), и Сына (аминь), и Святаго Духа (аминь)»... Въ таинствѣ крещенія видимымъ, матеріальнымъ веществомъ служитъ вода. Вода именно, а не иное какое-либо вещество, всегда употреблялась при крещеніи по той причинѣ, что ее употребляли Апостолы, согласно обѣтованію и заповѣди Спасителя, крестившагося отъ Іоанна въ водахъ іорданскихъ (Іоан. 3, 5; Дѣян. 8, 36—38; 10, 47—48; Мѡ. 3, 16),—и потому еще, что вода *наиллѣннѣе* и лучше *выражаетъ* очистительную силу таинства. Вода была средствомъ религіознаго очищенія и посвященія еще въ древнемъ язычествѣ—у Индійцевъ, Буддистовъ, Финикійянъ, Египтянъ, Персовъ, Грековъ, Римлянъ и мн. друг. народовъ (См. «Религіи древн. міра»—Преосв. Хрисанова, т. I, стр. 308, 309: 585—586 и др.; т. II, стр. 170—172, 539 и проч. «Истор. религій и тайн. религ. обществъ», т. I, стр. 58—59; т. III, стр. 117, 154 и др.; т. IV, стр. 229, 298 и др.); ей приписывали очистительную силу для вѣрующихъ въ Іегову и Евреи (срavn. Исх. 29, 4; 30, 18—21; Лев. 16, 24—28; Числ. 8, 5—7; 19, 9; Вт. 2, 3, 10—11; Пс. 50, 9; Ис. 1, 16; Іез. 36, 25 и др. м.—по рус. пер.). Струи чистой и свѣжей воды и теперь придаютъ свѣжесть и бодрость тѣлу человека, отгоняя усталость, утомленіе и сообщая какъ бы притокъ новыхъ

тыя черты образа Божія“ въ ней ¹⁾). Въ то же время путемъ внѣшняго, чувственнаго посредства для дѣйствія Божества въ таинствѣ крещаемый наглядно и осязательно удостовѣряется въ томъ, что Богъ простилъ ему грѣхи его, очистивъ и омывъ ихъ „банею водною въ глаголѣ“ (Еф. 5, 26), примирился съ нимъ и вступилъ въ близкое общеніе, какъ отецъ съ сыномъ (Рим. 8, 15—17), что онъ, крещаемый, соединился со Христомъ подобіемъ смерти Его и воскресенія (Рим. 6, 5), облекся

силъ; водою также обыкновенно смывается и очищается тѣлесная нечистота; въ крещеніи *черезъ* воду дѣйствіемъ Св. Духа очищается и обновляется все существо человека. Это сверхчувственное очищеніе и обновленіе благодатію Божіею символически-чувственно знаменуется водою же, которая, по молитвенномъ призваніи Божественнаго Духа, дѣлается святою; очистительная сила, однако, принадлежитъ всецѣло Духу Святому, благодати Божіей (Кирил. Іерусал. Оглас. поуч. 3,2; сравн. Огл. поуч. 16,12; Григор. Нисск. Слов. на крещ. Господ. Твор. Ч. 8, стр. 5—6). «Съ другой стороны, вода въ таинствѣ крещенія должна служить *образомъ усвоенія* крещаемымъ побѣды Христа надъ смертію, совершенной Имъ *черезъ* погребеніе, тридневное пребываніе въ землѣ и воскресеніе; вода должна быть и для насъ гробомъ, въ которомъ, по выраженію св. Апостола, мы могли бы «спогребаться Христу въ смерть» и «совоскреснуть съ Нимъ» (Рим. 6,4; Кол. 2,12). Понятно, для возможно-точного соотвѣтствія смерти, погребенію и воскресенію Господа, крещеніе должно совершаться обязательно *черезъ троекратное погруженіе*. Трижды погружаясь въ воду и снова восходя отъ воды,—учить св. Григорій Нисскій,—мы подражаемъ спасительному погребенію и воскресенію (Христа), совершившемуся въ *трехдневный срокъ*» (Больш. оглас. слово, гл. 35). «Великое таинство крещенія,—свидѣтельствуєтъ св. Василій Великій,—совершается тремя погруженіями и равночисленными имъ призваніями, чтобы и образъ смерти отпечатлѣлся въ насъ» (Посл. къ Амфил. О Св. Духѣ. Гл. 15; см. Кирил. Іерус. Тайнов. поуч. 2,4; Григор. Бог., сл. 40-е на крещ.; Іоан. Дамаск. Точн. излож. прав. вѣры, кн. 4, гл. 9. Симеон. Солун. 62 гл. о крещ.—Нов. Скриж. Ч. 4, гл. 6, стр. 24—25). Кромѣ такого символическаго смысла, троекратное погруженіе въ воду означаетъ вѣру крещаемого въ троицность лицъ въ Божествѣ—въ Отца, и Сына, и Св. Духа, и то, что спасеніе человека совершается *всеми* лицами Пресвятой Троицы (Св. Григор. Нисск. Прот. Македон. о Св. Духѣ, гл. 15. Твор. Ч. 7. М. 1868.—Аѳанас. Алекс. Посл. 1-е къ Серап. Твор. Ч. 3, стр. 48. М. 1853.—Григор. Богосл. Сл. 33—прот. аріан. Твор. Ч. 3, стр. 148—149.

¹⁾ Еписк. Теофанъ. Путь ко спасенію. Стр. 14.

во Христа (Гал. 3, 27) и сдѣлался даже какъ бы членомъ Его тѣла (Еф. 5, 30; 1 Кор. 12, 12—13) ¹⁾.

Новопрощенный таинствомъ, по слову св. Апостола, умираетъ для грѣха, чтобы жить въ союзѣ съ Богомъ, со-влекаетъ съ себя плотского человѣка, чтобы облечься въ новаго, духовнаго (Рим. 6, 6—10; Ефес. 4, 22—24). Обновленный и очищенный Духомъ Святымъ, онъ какъ бы вторично рождается (Иоан. 3, 3—5; Тит. 3, 5), чтобы стать ему новымъ человѣкомъ ²⁾. Ради этого Божественная благодать, дѣйствующая въ таинствѣ св. крещенія, измѣняетъ, возсоздаетъ все существо крещаемого ³⁾; она какъ бы вновь творитъ, образуетъ его—и по душѣ и по тѣлу ⁴⁾; рожденное въ грѣховномъ и тлѣнномъ естествѣ „преобразуетъ въ нетлѣніе“ ⁵⁾ и возвращаетъ ему то состояніе праведности, какимъ обладалъ человѣкъ до своего грѣхопаденія ⁶⁾. Однако и при такомъ обновленномъ, возрожденномъ и очищенномъ состояніи своей природы человѣкъ однѣми собственными силами никогда бы не сдѣлался еще христіаниномъ по жизни, дѣйствительною „новою тварію“ о Господѣ. По выходѣ изъ купели крещенія, онъ представляетъ изъ себя только какъ бы одну благопріятную для произрастанія цвѣтка почву съ брошеннымъ въ нее хорошимъ сѣменемъ. Но какъ въ почвѣ, даже и съ сѣменемъ, не можетъ возникнуть растительной жизни безъ влаги и солнечной теплоты, такъ и въ человѣкѣ, откликнувшемся на призывъ Бога къ Его царству, ко спасенію, не можетъ возник-

¹⁾ Сравн. Св. Григор. Богосл. Сл. 40-е о крещ. Твор. Ч. 3.—Клим. Александр. Педагогъ. Кн. 1, гл. 6.

²⁾ Сравн. Кипр. Кареог. Писъм. къ Донату о благод. Бож. Твор. Т. I. стр. 8; см. стр. 7 и 9.

³⁾ Иоан. Злат. Бесѣд. на Ев. Мѣ. Стр. 421.

⁴⁾ Ирин. Лионск. Прот. ерес. Кн. 5, гл. 10, 11, 12.

⁵⁾ Григор. Нисск. Больш. оглас. слово, гл. 33.

⁶⁾ Въ крещеніи „человѣкъ возобновляется, и устроится въ оправданіи ономъ, еже имаше, егда бѣ невиненъ и безгрѣшенъ“ (*ὁ ἀνθρώπος ἀνακαίρεται, καὶ ἀποκαθίσταται εἰς τὴν δικαιοσύνην ἐκείνην, ὅπου εἶχεν ὅταν ᾤτοῦ ἀδωδὸς καὶ ἀναμάρτητος*).—Прав. испов. вѣры катол. и апост. ц. вост., отв. на вопр. 103; см. и примѣч. (72-е) къ этому «Отвѣту»...

нута новая жизнь *сама собою*, безъ благодатнаго воздѣйствія. Самопроизвольнаго зарожденія жизни нѣтъ и въ окружающей насъ природѣ—въ мірѣ физическомъ; его нѣтъ и быть не можетъ также и въ мірѣ духовномъ. Потому и человѣку, возрожденному таинствомъ, приготовившемуся и ставшему способнымъ къ новой, истинно-христіанской жизни, для того, чтобы начать жить этою жизнью, надобно принять въ себя Духа Животворящаго. Не прежде благодатнаго возрожденія и освященія онъ пріемлетъ въ себя Духа Святаго, а по рожденіи „банею пакибытія“ (Тит. 3, 5) на подобіе того, что имѣло мѣсто при созданіи перваго человѣка: „Адама Богъ сперва образовалъ изъ персти и потомъ уже вдунулъ въ лице его дыханіе жизни“¹⁾.

Необходимая для *начала* новой жизни въ союзѣ съ Богомъ, благодатная помощь необходима возрожденному и для *продолженія* ея, для утвержденія въ добрѣ, для дальнѣйшаго преусиженія и совершенствованія въ добродѣтели, для пребыванія вѣрнымъ Христу до конца дней своихъ (сравн. Еф. 2, 21—22; Филип. 2, 13; 1 Петр. 5, 10; 1 Кор. 1, 8; Фил. 1, 29). Въ самомъ дѣлѣ, какъ можетъ устоять въ добрѣ человѣкъ, хотя и крещенный, хотя и сдѣлавшійся уже сыномъ Божиимъ? Какъ можетъ онъ не нарушить всѣхъ обѣтовъ, данныхъ имъ при крещеніи, если не получитъ Духа Святаго, содѣйствующаго ему и укрѣпляющаго его? Въ мірѣ, гдѣ онъ долженъ жить, онъ встрѣтитъ злыхъ людей, разныя искушенія и соблазны; тамъ сильны козни діавола, и борьба съ ними не легка. Борьба эта съ діаволомъ и грѣхомъ тѣмъ труднѣе для человѣка, что въ немъ самомъ и по крещеніи не уничтожаются совершенно „слѣды“, оставленные грѣховными дѣяніями предковъ и собственными. Оправданный и очищенный св. крещеніемъ отъ грѣховныхъ дѣлъ прежней своей жизни и первороднаго, прародительскаго грѣха, христіанинъ, однако, не свободенъ отъ нѣкоторой *наклонности* ко грѣху, внесенной въ существо человѣческое грѣхопаденіемъ первыхъ людей (сн. 1 Иоан. 1, 8). Здѣсь слѣдуетъ замѣтить, что, тогда какъ въ невозрожденномъ благодатію Божіею человѣкѣ наклонность ко грѣху бываетъ непреодолимымъ влеченіемъ ко злу, въ христіанинѣ, обновленномъ по душѣ и по тѣлу таин-

¹⁾ Кипріан. Кароаген. Писъм. 61 къ Помпею. Твор. Т. 1, стр. 306.

ствомъ св. крещенія, она есть сила только какъ бы *искушающая*, возбуждающая. Тѣмъ не менѣе, при благопріятныхъ для себя обстоятельствахъ, она легко можетъ развиться и возобладать надъ человѣкомъ, подчинивъ себѣ его волю и снова сдѣлавъ его рабомъ грѣха и діавола. Нѣтъ никакого сомнѣнія, что при такомъ состояніи возрожденнаго ему въ высшей степени благовременна и потребна *чрезвычайная* помощь Божества, сверхъестественныя силы, могущія содѣйствовать ему въ дѣланіи добра и препобѣжденіи зла.

Въ свящ. писаніи и твореніяхъ отеческихъ нерѣдко находимъ приложеніе названія „воинъ“ къ христіанамъ и сравненіе ихъ съ обыкновенными воинами земного царя ¹⁾. Крестившійся—воинъ духовный, брань коего—„съ княземъ власти воздушныхъ“. Черезъ крещеніе онъ вступаетъ въ общество христіанъ, этихъ Христовыхъ воиновъ, проникнутыхъ общою идеею духовной борьбы съ врагомъ; нужно *запечатлѣть*, засвидѣтельствовать его званіе, принятіе его въ вѣдра воинства Христова; далѣе, ему необходимо имѣть для борьбы съ діаволомъ и грѣхомъ *пособіе*, помощь, огражденіе, соотвѣтствующія его званію; онъ нуждается, наконецъ, въ охраненіи себя отъ врага высшею *силою*, въ постоянномъ попеченіи и непрекращающемся *подкрѣпленіи* со стороны Бога. Иначе все зданіе, возведенное благодатію Божіею, падетъ и разрушится, какъ не устоитъ никакое зданіе, никакой градъ, если не сохранить его Самъ Господь, сколько бы ни стерегли его „стрегущіе“ (сравн. Пс. 126, 1).

Вслѣдствіе такой существенной необходимости новопросвѣщенному Божественной помощи, ему, немедленно по обновленіи и освященіи въ таинствахъ крещенія, подается отъ Любвеобильнаго Отца Духъ Святый чрезъ отдѣльный отъ крещенія (Дѣян. 8, 14—17; 19, 2—6) сакраментальный актъ *миропомазанія*. Съ этого таинственнаго момента уже и начинается въ крещаемомъ *активная* жизнь по духу Христову. Духъ Св. вселяется въ него (Іоан. 7, 38—39), запечатлѣваетъ

¹⁾ См. для прим. Ефес. 6, 10—18.—Іоан. Злат. Сл. огласит. 2-е къ гов. ко крещ. Слов. и бес., т. II. СПб. 1865. Стр. 297—299.—Григор. Нисск. Твор. Ч. 7, стр. 448—449.—Кипр. Кареог. Твор. Т. I. Письм. 50 къ Корнел., стр. 236; т. II. Письм. къ Фортун. объ увѣщ. къ муч., стр. 311 и д.

его въ званіи христіанина, сына Божія по благодати, „Божія стяжанія“ и „зланія“ (Рим. 8, 14—16; 1 Кор. 3, 9), полагаетъ начало дѣятельной новой жизни по Богѣ, возгрѣваетъ ревность къ благочестію, усиливаетъ прежнюю энергію и рѣшимость къ добродѣтели (возжигаетъ огонь внутренній, обнимающій и наполняющій все существо человѣка—Лк. 12, 49; Мр. 9, 49; 1 Сол. 5, 19; Рим. 12, 11), сообщаетъ потребныя силы и къ дальнѣйшему развитію добродѣтельной жизни, къ постепенному совершенствованію въ ней. Все это наглядно изображается видимымъ знакомъ—помазаніемъ мѣромъ разныхъ частей тѣла (органовъ внѣшней дѣятельности) крещаемого лица священникомъ¹⁾. Послѣ этого помазавшіеся мѣромъ, по выраженію св. Кирилла Іерусалимскаго, дѣлаются „общниками Христу и причастниками“ (*κοινωνοὶ καὶ μέτοχοι τοῦ Χριστοῦ γενόμενοι*)²⁾, становятся истинными „помазанниками Божиими“, о которыхъ сказано: „не прикасайтесь помазаннымъ Моимъ“ (Пс. 104, 15), въ собственномъ смыслѣ „христіанами“, самымъ дѣломъ оправдывая свое имя³⁾.

¹⁾ «Егда іерей мажетъ крещаемого св. мѣромъ, ліются на него дары Св. Духа, еже есть явленно отъ словесъ, долженствуемыхъ глаголатися отъ іерея: *печать дара Духа Святаго, аминь* (*σφραγὶς δωρεᾶς Πνεύματος Ἁγίου, ἀμήν*). Якобы глаголаѣ: мазаніемъ сего св. мѣра печатствуешися и утверждаешися въ дарованіяхъ Св. Духа, яже пріемлеши во излѣченіи христіанскія твоя вѣры... Отъ тайны сея бываютъ плоды сіи. Первое, яко крещеніемъ возраждаемъ, тако св. мѣромъ бываемъ причастницы (*μέτοχοι*) Св. Духа, утвердившеся въ вѣрѣ Господни... Второе, зане силою Св. Духа, тако есмь крѣпцы и тверди, яко не можетъ повредить весьма мысленный врагъ души нашея... (Прав. исповѣд. вѣры кавол. и ап. ц. вост., ч. I. Отв. на вопр. 104 и 105).

²⁾ Тайновод. поуч. 3, 2.

³⁾ Тайнов. п. 3,—I, и 5.—Относительно освященнаго мѣра и помазанія имъ разныхъ частей тѣла у св. Кирилла Іерусал. находимъ слѣдующія очень важныя наставленія и разъясненія. «Смотри, не почитай онаго мѣра простымъ»,—поучаетъ св. отецъ. «Ибо какъ хлѣбъ въ евхаристіи, по призваніи Св. Духа, не есть болѣе простой хлѣбъ, но Тѣло Христово: такъ и святое сіе мѣро не есть болѣе простое, ниже, если бы кто сказалъ, обыкновенное по призваніи; но даръ Христа и Духа Св., присутствіемъ Божества Его бывающій дѣйствительнымъ. Онимъ знаменательно помазуются твое чело и другія орудія чувствъ. И когда видимымъ образомъ тѣло помазу-

3. Освященный и возрожденный къ истинной жизни, очищенный отъ грѣховъ предъ Богомъ и предъ собственной совѣстью, получившій посредствомъ видимыхъ сакраментальныхъ дѣйствій сверхъестественныя силы „къ животу и благочестію“ и „ревность“ о Богоугожденіи, всецѣло ставшій новымъ человекомъ (сн. Кол. 3, 9—10), христіанинъ долженъ неуклонно стремиться къ осуществленію въ своей жизни христіанскаго идеала, къ достиженію высшаго единенія съ Богомъ. Св. церковь доставляетъ ему всѣ средства къ этому. Молитва, какъ мы видѣли, служить для него главнымъ пу-

ется, тогда святымъ и животворящимъ Духомъ душа освящается. И во-первыхъ, помазаны вы были на челѣ: чтобъ избавитися вамъ отъ стыда, каковой первый преступникъ человекъ обносилъ повсюду (Быт. 3, 7—8),—и чтобъ *откровеннымъ лицемъ вы славу Господню созерцали* (2 Кор. 3, 18). Потомъ—на ухахъ: чтобъ получить вамъ для слышанія Божественныхъ тайнъ ухо, о коемъ сказалъ Ісая: и *«приложи ми Господь ухо, еже слышати»* (Ис. 50, 4). И Господь Іисусъ въ Евангеліи: *«имѣй уши слышати да слышите»* (Мѣ. 11, 15). Послѣ—на ноздряхъ: дабы вы, Божественнымъ облагоухавшись муромъ, возглагодали: *«Христово благоуханіе есмь Богови въ спасаемыхъ»* (2 Кор. 2, 15). Далѣе—на персяхъ: да *«облекшеся въ броню правды, станете противу кознемъ диавольскимъ»* (Еф. 6, 14, 11). Ибо какъ Христосъ, по крещеніи и наитіи Св. Духа, исшедъ побѣдилъ супостата (Мѣ. 4, 1 и д.), такъ и вы, по святомъ крещеніи и таинственномъ муропомазаніи, «облекшеся во все оружіе» Св. Духа, стали противъ силы супостата и оную побѣждали, восклицая: *«вся могу о укрѣпляющемъ мя Христѣ»* (Фил. 4, 13).—Тайн. поуч. 3, 3—4: сравн. 2 всел. соб. пр. 7-е.—О таинственномъ значеніи состава мтра см. у Діонисія Ареопаг. О церк. іерарх., гл. 4.—Касательно вещества т. муропомазанія—мтра замѣтимъ, что употребленіе его въ этомъ таинствѣ имѣетъ апостольское происхожденіе: по смыслу новозавѣтныхъ писаній, Апостолы низводили на крестившихся Св. Духа первоначально чрезъ возложеніе на нихъ своихъ рукъ (Дѣян. 8, 17; 19, 6), соединенное съ молитвою къ Богу о ниспосланіи вѣрующимъ благодатныхъ даровъ (См. Кипр. Кареат. Письм. 60—къ Юбаяну. Твор. Т. I, стр. 289)—не чрезвычайныхъ и исключительныхъ (сравн. 1 Кор. 12, 4—11.; 29—30), а самыхъ необходимыхъ для истинно-христіанской жизни каждому человеку (2 Петр. 1, 3; сн. Іоан. 7, 37—39); но вѣроятно вскорѣ, при расширеніи предѣловъ церкви, они замѣнили, не безъ Божія соизволенія на то, конечно, возложеніе рукъ помазаніемъ освященнымъ муромъ, несомнѣнно—по молитвенномъ обращеніи къ Господу Богу (сравн. 1 Іоан. 2, 20, 27; 2 Кор. 1, 21—22).—См. объ этомъ у св. Діонисія Ареопаг. О церк. іерарх., гл. 4, §1. Прав. испов. вѣры каеол. и ап. ц. вост. Отв. на вопр. 104.

темъ къ тѣсному Богообщенію; церковь предлагаетъ ему и еѣ въ качествѣ прямого средства къ близкому общенію съ Божествомъ (все обрядовое богослуженіе церковное есть въ сущности молитва, молитвенное взаимоотношеніе вѣрующихъ съ Богомъ) и все то, что можетъ возбуждать и возгрѣвать ее. Въ частности, церковью совершаются для него особые обряды (освященіе воды, благословеніе священника, неразлучное съ молитвою къ Богу, молебны и проч.),—такіе видимые знаки и свящ. дѣйствія, чрезъ которыя ниспосылается ему освященіе свыше, низводится благословеніе Божіе на внѣшнюю жизнь и дѣятельность его, на добрыя дѣла его и предпріятія. Хотя преподаваемая человѣку чрезъ эти обряды очищающая и освящающая сила Божія не имѣетъ *творческаго*, свойственнаго таинствамъ, вліянія на него,—вліянія, возрождающаго его и возсозидающаго, измѣняющаго все его существо; однако и указанныя священнодѣйствія въ значительной мѣрѣ способствуютъ укрѣпленію и возрастанію его въ добрѣ, пребыванію въ общеніи съ Богомъ, возгрѣванію благодатныхъ даровъ, полученныхъ чрезъ св. таинства. Но, при всемъ томъ, человѣкъ, по причинѣ присущей его природѣ наклонности ко злу (Рим. 7, 15—23) и нерадѣнія о своемъ спасеніи и Богообщеніи, легко можетъ въ жизни нарушить волю Божію и сдѣлаться противникомъ самихъ Божественныхъ воздѣйствій на него, не стѣсняющихъ его свободы, пойдя во слѣдъ соблазновъ и грѣховныхъ помысловъ своихъ. И когда послѣ этого онъ вновь рѣшится оставить беззаконную жизнь свою и вновь обратится къ Богу и угодной Ему жизни, Господь снова приходитъ къ нему на помощь: вслѣдствіе его сердечнаго *раскаянія*, готовности оставить нечестивый образъ жизни и жить по закону Господню, вслѣдствіе *исповѣданія* имъ своей вины предъ Богомъ, Милосердый Отецъ небесный прощаетъ ему грѣхи его и вновь принимаетъ его въ общеніе съ Собою. Видимый актъ имѣетъ мѣсто и здѣсь: духовный отецъ епитрахилемъ покрываетъ главу кающагося и, держа на ней руку, произноситъ Богодарованною ему властію разрѣшеніе грѣховъ, запечатлѣвая все крестнымъ знаменіемъ надъ головою прощеннаго грѣшника. Чрезъ этотъ видимый актъ искренно нуждающемуся въ очищеніи и покаившемуся грѣшнику Самимъ Иисусомъ Христомъ даруется свыше *очищеніе* и *разрѣшеніе* его грѣховъ и возвращаются ему то обновленное *состояніе* и тѣ благодѣтель-

ные *плоды*, какими онъ обладалъ по выходѣ изъ купели крещенія. По ученію „Каеолической и Апостольской Церкви восточной“, достойно приступая къ таинству покаянія, мы приближаемся чрезъ него „къ невинности (*ἀθωότης*) оной, юже стяжачомъ во святомъ крещеніи“... „И яко грѣхомъ лишаемся Божественныя благодати (крещенія), тако чрезъ показаніе тую паки стяжаваемъ. И яко чрезъ грѣхъ приходимъ въ плѣнь діавола, тако чрезъ покаяніе освобождаемся отъ него. И яко чрезъ грѣхъ студъ и боязнѣ входитъ въ совѣсть нашу, тако чрезъ покаяніе обращается къ намъ миръ душевный и смѣлость таковая, яко имутъ чада ко отцемъ своимъ“...¹⁾. Разрѣшенный и очищенный отъ грѣховъ своихъ получаетъ благодатное освященіе своего существа и подкрѣпленіе на жизненный подвигъ, нравственное успокоеніе и миръ совѣсти, такъ какъ помимо того, что онъ внутренно, въ душѣ испытываетъ сладостно-пріятное чувство отъ особенной близости къ нему Господа,—онъ еще *внѣшнимъ* образомъ наглядно *убѣждается* въ *дѣйствительно* полученномъ имъ *прощеніи* и *примиреніи* съ Богомъ, въ *возстановленіи* нарушеннаго союза съ Нимъ, въ реальности новаго тѣснаго, отеческо-сыновняго Богообщенія (Сравн. Іоан. 20, 21—23; Лк. 18, 13—14; 15, 17—24).

Въ виду насущной потребности въ такомъ таинствѣ, которое бы доставляло кающемуся грѣшнику отпущеніе грѣховъ и возстановленіе союза съ Богомъ, благодатное обновленіе души и нравственное успокоеніе, таинство исповѣди или *покаянія* и установлено Самимъ Спасителемъ для этой великой цѣли. Власть „вязать“ и „рѣшить“, прощать и удерживать грѣхи людей Самъ Господь непосредственно преподавалъ Апостоламъ, а чрезъ нихъ и всѣмъ преемникамъ ихъ (Іоан. 20, 22—23; Мѡ. 18, 18), поставивъ непремѣннымъ условіемъ къ прощенію грѣшника искреннее раскаяніе его (Лк. 17, 4; 24, 47; 15, 21; Дѣян. 3, 19; 8, 22). Такъ какъ не всякій грѣхъ можетъ быть разрѣшенъ и не каждый грѣшникъ заслуживаетъ немедленнаго прощенія, соотвѣтственно важности своихъ грѣховъ и плодотворности раскаянія (Мѡ. 12, 31—32; 1 Іоан. 5, 16; Дѣян. 8, 21—22; 1 Кор. 5, 2—5; 2 Кор. 2, 7—10), то имѣвшимъ власть „рѣшить“ и „вязать“ грѣхи необходимо было правильнѣе и точнѣе опредѣлять свойства

¹⁾ Прав. исповѣд. вѣры каеол. и апост. ц вост., отв. на вопр. 114.

грѣховъ и степени покаянія грѣшниковъ и ближе знакомиться съ тѣми и другими. Самымъ удобнымъ средствомъ для этого могла быть *устная исповѣдь* кающагося въ своихъ грѣхахъ. А потому этотъ именно способъ опредѣленія степени раскаянія и свойства грѣховъ—устная исповѣдь, вполне естественная и не безызвѣстная тогдашнему обществу (Мѡ. 3, 6; сн. Ис. 43, 25—26), и нашелъ себѣ примѣненіе въ практикѣ Апостольской, сдѣлавшейся закономъ для всего послѣдующаго времени (Дѣян. 19, 18; 1 Іоан. 1, 8—9). *Устное* подробное *исповѣданіе* кающимся своихъ прегрѣшеній предъ *пастыремъ* и до сихъ поръ существуетъ въ церкви православной въ качествѣ необходимой принадлежности таинства покаянія ¹⁾.

Устная исповѣдь грѣховъ является наиболѣе отвѣчающей нравственному состоянію кающагося грѣшника и, въ силу этого, безусловно неустранимой. Ея не можетъ замѣнить ни уединенная, сокрушенная и покаянная молитва къ Богу грѣшника, ни простое сообщеніе имъ грѣховъ ближнимъ своимъ. Правда, молитва можетъ смягчить его душу, вызвать слезы покаянія, даровать нѣкоторое успокоеніе и врачеваніе; совѣтъ ближнихъ можетъ доставить утѣшеніе страждущей душѣ грѣшника, бесѣда съ ними—облегчить ея страданія; но всего этого ей мало, недостаточно. Внутреннее чувство облегченія и спокойствія часто бываетъ обманчиво; сознаніе очищенія и освобожденія отъ бремени грѣха, безъ осязательнаго свидѣтельства въ дѣйствительности ихъ, скоропреходяще и малоубѣдительно. Пусть ближніе простили кающагося; пусть онъ примирился съ врагами своими; пусть слышавшіе его покаяніе объявили его свободнымъ отъ грѣховъ: какъ увѣриться ему, что грѣхи его дѣйствительно уничтожены? Гдѣ надежное ручательство для него въ томъ, что бремя грѣховъ его снято съ души его и миръ внутренній навѣянъ не случайно, а произошелъ отъ дѣйствительнаго прощенія его прегрѣшеній?.. И не только

¹⁾ «Къ сокрушенію сердца лѣпотствуетъ послѣдовать и чрезъ уста исповѣданіе всѣхъ грѣховъ по единому (—*ἢ διὰ στόματος ἐξομολόγησις πάντων τῶν ἁμαρτημάτων καθ' ἕκαστον*): понеже не возможно духовникъ разрѣшити что-либо, аще не познаетъ, кая подобаетъ разрѣшити, и что запрещеніе дати за таѣ»... (Прав. испов. кав. и аш. ц. вост., отв. на в. 113; сн. прим. 99).

внутренняго облегченія и успокоенія ждетъ отъ исповѣди человѣкъ, приступающій къ ней по продолжительномъ и тщательномъ самоиспытаніи, сознавшій всю тяжесть и гнусность своихъ грѣховъ и всею душою возненавидѣвшій ихъ: онъ ждетъ отъ нея дѣйствія чрезвычайнаго, сверхъестественнаго, возсозидающаго и обновляющаго все существо его. „Ему,—глубокомысленно разсуждаетъ приснопамятный отечественный богословъ ¹⁾),—нужна исповѣдь, основанная на самыхъ твердыхъ началахъ и самая положительная, имѣющая связь не съ временными только его преступленіями, но съ цѣлою жизнью его нравственною, со всею природою его духовною; нужна исповѣдь, которая не покрывала бы только рапы, но и врачевала ихъ, не совѣсть только разрѣшала отъ грѣховъ, но и самую волю отъ наклонности ко злу; которая бы не только успокоивала человѣка въ разсужденіи сдѣланнаго зла, но и опущеннаго добра; не только изглаждала преступленія, но и помогала немощамъ и болѣзнямъ самой природы; не только очищала отъ грѣховъ, но и сообщала свѣтъ для яснѣйшаго распознаванія ихъ, сообщала большую силу для избѣжанія ихъ; не только освобождала отъ наказаній, злу принадлежащихъ, но и восстанавливала правильныя отношенія человѣка къ Богу, грѣхомъ нарушенныя; наконецъ, не только умиротворяла душу, но и внутренно, духовно ее возрождала къ новой, лучшей жизни“. Разумѣется, такихъ чрезвычайныхъ дѣйствій не можетъ сообщить кающемуся грѣшнику даже молитва его къ Богу, ни простое, взаимное исповѣданіе грѣховъ другъ другу: они доступны людямъ единственно чрезъ таинство *исповѣди* или *покаянія*, по своему премудрому составу и примѣненію въ православной церкви удовлетворяющее всѣмъ нуждамъ кающихся.

И подлинно: помимо чрезвычайныхъ дѣйствій благодати Божіей чрезъ таинство покаянія, самая внѣшняя сторона таинства весьма способствуетъ истинному покаянію человѣка. Прежде всего, видъ Креста и Евангелія во время исповѣди, напоминаніе о Спасителѣ, невидимо присутствующемъ и внимающемъ словамъ кающагося, невольно вселяютъ въ душу грѣшника страхъ предъ Господомъ, боязнь наказанія за грѣхи,

¹⁾ Преосвящ. Іоаннъ, епископъ Смоленскій. Богосл. акад. чтенія. Стр. 230—231.

стыдъ и сознаніе невозможности утаить отъ Бога ни одной грѣховной мысли, ни одного поступка; а увѣщаніе пастыря раскрыть предъ нимъ всѣ душевныя раны, принести надлежащее покаяніе Богу, не оставаться глухимъ и невнимательнымъ къ призыву матери своей-церкви, ревностно приготовляющей его къ таинству своими умилительными службами, пѣснопѣніями и чтеніями, не можетъ не располагать къ искреннему и подробному исповѣданію грѣховъ. Священникъ, съ кроткимъ словомъ увѣщанія, является предъ кающимся одновременно и какъ свидѣтель исповѣди его предъ Иисусомъ Христомъ, и какъ служитель Божій, облеченный властію „свыше“ отпустить ему грѣхи или удержать ихъ, и какъ простой человѣкъ, способный понять его настроеніе, страданія его души. Вѣдь и священникъ въ отношеніи грѣха такой же немощный и слабый человѣкъ, какъ и приступающій къ таинству: онъ не ангелъ, свободный отъ нравственной порчи и недоступный грѣшнику, а человѣкъ, падающій въ жизни, подобно всѣмъ другимъ, и каждый разъ возстающій отъ паденій чрезъ таинство покаянія же,—человѣкъ на самомъ себѣ испытывшій всю тяжесть грѣха и потому способный понимать немощи и бремя кающагося грѣшника,—собратъ и ближній, любящій и страдающій, готовый откликнуться на страданія всякаго человѣка теплымъ сочувствіемъ: какъ не повѣдать ему о своихъ слабостяхъ, ошибкахъ, нуждахъ и мученіяхъ! какъ не излить предъ нимъ гнетущей скорби и печали! Но онъ еще и врачъ; въ его власти дать соотвѣтственное врачеваніе душевнымъ ранамъ грѣшника. Только для этого ему надобно подробно знать о нихъ, какъ тѣлесному врачу нужно знать и причину и ходъ и симптомы болѣзни: отъ чего не открыть истинному врачу тяжкія болѣзни и язвы своей души, чтобы получить отъ него исцѣленіе ихъ!..

Въ томъ положеніи, въ какомъ предполагается грѣшникъ понятіемъ объ искреннемъ покаяніи, устная исповѣдь въ грѣхахъ для него есть дѣло вполне естественное и даже неизбежное. Искренно кающійся долженъ сокрушаться о грѣхахъ, стараться какъ можно больше раскрыть предъ собою гибельность и позоръ ихъ, какъ можно лучше и яснѣе разсмотрѣть поводъ и обстоятельства ихъ возникновенія, чтобы потомъ удобнѣе было ему удержаться отъ новыхъ паденій; онъ долженъ судить себя самымъ строгимъ судомъ, вызвать въ себѣ

стыдъ въ грѣхамъ своимъ, ненависть къ нимъ, глубокіе укоры совѣсти, чтобы возненавидѣть зло всѣмъ существомъ своимъ; наконецъ, чѣмъ глубже и искреннѣе раскаяніе его и покаянно-сокрушенное состояніе души, тѣмъ скорѣе и сильнѣе оно будетъ искать виѣшняго обнаруженія въ словесномъ исповѣданіи, тѣмъ больше самъ кающійся будетъ стремиться высказать свои муки предъ авторитетнымъ лицомъ—врачемъ духовныхъ недуговъ, чтобы найти себѣ облегченіе. И когда онъ устно и подробно исповѣдаетъ свои грѣхи предъ священникомъ, поставленнымъ отъ Бога врачевать души людей; когда онъ обнаружитъ предъ нимъ искренность, зрѣлость покаянія и твердую рѣшимость оставить грѣховную жизнь (чего совѣмъ нельзя показать путемъ общей исповѣди), онъ получитъ искомое облегченіе души, врачеваніе и обновленіе ея благодатію Божіею, восстановленіе союза съ Богомъ и наглядное, исключающее возможность разныхъ сомнѣній и самообмана, свидѣтельство въ дѣйствительности очищенія чрезъ видимый актъ разрѣшенія грѣховъ его священникомъ. Мало того: пастырь церкви устно и подробно исповѣдающему предъ нимъ грѣхи свои поможетъ полнѣе раскрыть предъ Богомъ его душевныя раны и своимъ словомъ окажетъ благотѣльное вліяніе на послѣдующую жизнь его. Кто не знаетъ, какъ легко иногда потрясти совѣсть человѣка, тронуть его до глубины души и исправить, когда извѣстны обстоятельства его грѣхопадений и тайные изгибы его сердца! И кто будетъ отрицать, что время исповѣди—самое удобное время для благотворнаго воздѣйствія пастыря на размягченную и сокрушенную душу грѣшника, что сердце кающагося—благопріятнѣйшая почва для насажденія сѣмени истинно-христіанской жизни!?. Добрый пастырь легко можетъ съ поразительною ясностью и рельефностью представить грѣшнику мерзость и тяжесть его грѣховъ и такъ же легко возбудить стыдъ въ немъ предъ грѣхомъ. А между тѣмъ этотъ стыдъ, возрастающій въ посрамленіе грѣшника собственною совѣстью его, въ уничтоженіе и еще большее сокрушеніе о грѣхахъ, есть уже несомнѣнное начало и зерно доброй жизни¹⁾. Подъ дѣйствіемъ устной исповѣди предъ пастыремъ незамѣтно сокрушается всякая гордость, надмен-

¹⁾ Сравни. Іоан. Злат. Слов. и бес. Т. 1. Спб. 1848. Бес. о Лазарѣ 1-я, стр. 19.

ность, самовозвеличение и превозношение грѣшника, умерщвляется самолюбіе его, исчезаютъ и противоположныя чувствованія унынія и отчаянія и какъ бы сами собою воспитываются смиреніе, бодрость духа и надежда на помощь Божію. Исповѣдь—это въ собственномъ смыслѣ духовная лечебница, по выраженію св. Златоуста: здѣсь не истязуютъ, а возстановляютъ, поднимаютъ павшаго грѣшника, даютъ ему прощеніе грѣховъ, примираютъ съ Богомъ, радующимся о каждомъ кающемся грѣшникѣ (Лк. 15, 7) ¹⁾. „Исповѣдь во грѣхахъ,—говоритъ св. Ефремъ Сиринъ,—служить къ уничтоженію прегрѣшеній... Богъ хочетъ услышать грѣхи наши не потому, что не знаетъ ихъ; напротивъ того, Ему угодно, чтобы мы *черезъ исповѣдь* пришли въ сознаніе своихъ грѣхопаденій“ ²⁾.

Какъ бы нѣкоторымъ дополненіемъ (восполненіемъ) къ исповѣди или таинству покаянія служить елеосвященіе. Черезъ таинство *елеосвященія* подается болящему благодать Божія, врачующая его *тѣлесныя* раны и разрѣшающая тѣ *грѣхи*, которые не были очищены исповѣдью, по забвенію или невѣдѣнію человѣка. Такъ какъ болѣзни тѣлесныя имѣютъ всегда почти духовную причину—грѣхъ, заключающійся внутри человѣка, то и врачеваніе ихъ должно производиться черезъ врачеваніе духа; нравственное врачеваніе ведетъ за собою исцѣленіе и тѣлесныхъ недуговъ. И Христосъ исцѣлялъ больныхъ и немощныхъ тѣломъ путемъ предварительнаго отпущенія грѣховъ ихъ (Сравн. Мѡ. 9, 2—7 и др. м.). Поэтому въ православной церкви совершеніе таинства елеосвященія и доселѣ предваряется „тайною покаянія“ ³⁾. Таинство елеосвященія, несомнѣнно, Божественнаго происхожденія. По всей вѣроятности, оно было предустановлено Христомъ еще при первомъ посланіи Имъ учениковъ Своихъ на проповѣдь, когда Онъ далъ имъ заповѣдь „врачевать всякую болѣзнь и всякую немощь“ (Мѡ. 10, 1. 8). Во исполненіе Божественной заповѣди Апостолы исцѣляли недужныхъ черезъ помазаніе ихъ елеемъ, масломъ (Мр. 6, 13). Ап. Іаковъ въ своемъ соборномъ посланіи говоритъ объ елеопомазаніи уже прямо, какъ о таин-

¹⁾ Воездъ къ Амт. народу. Т. II. Вес. о пок. 3, стр. 318—319 и др. См. Прав. Апост. 52.

²⁾ Ефр. Сир. Твор. Ч. 5. М. 1850. Ст. 125, стр. 94—95.

³⁾ См. Предисл. къ послѣд. елеосвщ. въ Требникѣ П. Могилы.

ствѣ, всѣмъ извѣстномъ и употребительномъ въ христіанскомъ обществѣ и указываетъ благодатныя дѣйствія его. Св. Апостоль въ такихъ словахъ выражаетъ ученіе объ этомъ таинствѣ: *„болитъ ли кто въ васъ; да призоветъ пресвитеры церковныя, и да молитву сотворятъ надъ нимъ, помазавше елеемъ, во имя Господне. И молитва вѣры спасетъ болящаго, и воздвигнетъ его Господь: и аще грѣхи сотворилъ есть, отпустятся ему“* (Іак. 5, 14—15)¹⁾. Ясно, что Апостоль здѣсь упоминаетъ не о чудесномъ дарѣ исцѣленій, бывшемъ въ Апостольское время достояніемъ нѣкоторыхъ лицъ и не священнаго сана (1 Кор. 12, 9), потому что даръ этотъ не соединялся съ помазаніемъ елеемъ (Дѣян. 5, 15; 28, 8) и отпущеніемъ грѣховъ (правомъ лишь пастырей церкви—Іоан. 20, 22—23); равно и не о простомъ врачеваніи елеемъ тѣлесныхъ язвъ упоминаетъ онъ, такъ какъ тогда не было бы нужды говорить о соборной молитвѣ пресвитеровъ, — а о таинствѣ, въ которомъ чудодѣйственная сила приписывается не елею, но *молитвѣ пресвитеровъ*. Елей же тутъ только орудіе, чрезъ которое *воздѣйствуетъ* на человѣка благодать Божія, и *видимый знакъ* для нагляднаго *убѣжденія* болящаго въ *дѣйствительности* таинства. Освященнымъ елеемъ въ данномъ случаѣ церковь пользуется какъ символомъ, прекрасно выражающимъ мысль о благодатномъ исцѣленіи душевныхъ и тѣлесныхъ ранъ, о возстановленіи внутренняго мира больного и общенія съ Богомъ: елей издавна былъ у людей средствомъ къ врачеванію тѣла, къ освѣженію его, къ смягченію болей, а цѣлая масляная вѣтвь—знакомъ мира или радости (Сн. Ис. 1, 6; Есф. 2, 12; Пс. 103, 15; Лк. 10, 34; Быт. 8, 11). Къ елею, предназначенному для таинства, присоединяется часть вина (по примѣру самарянина—Лк. 10, 33—34).

Таинство елеосвященія установлено собственно для *болящихъ*, кои, по немощи своей (физической и духовной), не

¹⁾ «И аще грѣхи сотворилъ есть, отпустятся ему»... Разумѣть должно останки грѣховъ, въ исповѣди запаматованныхъ; коль тяжки бы оныя ни были на болящемъ, остаются ему отъ Бога, молитвъ ради служителей Божіихъ, а особливо когда и самъ больной правильно будетъ расположенъ предварительнымъ сокрушеніемъ сердца. А съ отпущеніемъ грѣховъ отпустятся и казни, за грѣхи заслуженныя»...—Прав. испов. вѣры кав. и ап. ц. вост., отв. на вопр. 117 и примѣч. 19.

могутъ въ полнотѣ воспользоваться спасительными плодами таинства покаянія и даже причащенія, если оно совершалось надъ больнымъ. Эти таинства, для достойнаго принятія ихъ, требуютъ со стороны человѣка достодолжнаго, строгаго приготовленія къ нимъ,—приготовленія, непосильнаго для удрученныхъ тяжкою болѣзною. Вслѣдствіе этого тѣ благодатные плоды покаянія и евхаристіи, какихъ больной могъ бы лишиться по недостаточной подготовленности своей къ таинствамъ, или по забвенію, преподаются ему милосердіемъ Божиимъ въ таинствѣ елеосвященія. Елеосвященіе, поэтому, какъ бы *довершаетъ*, восполняетъ для недужныхъ таинства покаянія и причащенія—не по недостаточности самихъ таинствъ, а единственно по недужности больныхъ, препятствующей имъ надлежаше приготовиться къ достойнѣйшему принатію таинствъ покаянія и причащенія и какъ должно воспользоваться великими дарами ихъ. И Апостолъ Іаковъ ставитъ елеосвященіе въ связь съ болѣзною человѣка („болитъ ли кто“—*ἀσθενεῖ*). Но разныя бываютъ болѣзни и еще болѣе разны степени болѣзненности. Болѣзнь или немощь (*ἀσθένεια*) есть прежде всего тѣлесный недугъ (Іоан. 11, 3—4; Фил. 2, 27; 1 Тим. 5, 23), хотя этимъ именемъ обозначаются иногда и бѣдствія, гоненія, оскорбленія (сн. 2 Кор. 12, 10) и т. под. ¹⁾. А такъ какъ никто изъ людей не свободенъ отъ болѣзней и физическихъ страданій, то всѣ люди въ извѣстномъ смыслѣ могутъ быть названы болящими, недужными. По этой причинѣ церковь православная позволяетъ совершать таинство елеосвященія надъ всѣми немощными или болящими, безъ различія степеней болѣзней ихъ. Не запрещая преподавать елеосвященіе иногда даже и здоровымъ по внѣшнему виду, она, тѣмъ не менѣе, въ настоящее время узаконила въ пастырской практикѣ совершать его преимущественно надъ тяжело больными, какъ болѣе другихъ нуждающимися въ спасительныхъ дѣйствіяхъ таинства елеосвященія, и во избѣжаніе злоупотребленій таинствомъ со стороны лѣнивыхъ и нерадивыхъ здоровыхъ ²⁾. Существенную часть таинства елеосвященія состав-

¹⁾ Св. Іоан. Злат. Толк. на 2 посл. къ Коринѣ. Бес. 29. Стр. 540.

²⁾ Въ Русской церкви во времена св. Димитрія Ростовскаго и до него, вѣроятно, былъ обычай въ Великій Четвергъ или въ Великую Субботу допускать къ принатію таинства елеосвященія всѣхъ, присутствовавшихъ въ

ляетъ семикратное и крестообразное помазаніе священниками (или священникомъ, если по нуждѣ одинъ іерей совершаетъ таинство) елеемъ чела, ноздрей, щекъ, устъ, груди (персей) и обѣихъ сторонъ рукъ болящаго, въ знакъ врачеванія его отъ тѣлесныхъ и душевныхъ болѣзней, съ произнесеніемъ молитвы, „въ ней же скажется тайны сея сила“: „Отче Святыи, Врачу душъ и тѣлесъ, пославый Единороднаго Твоего Сына, Господа нашего Іисуса Христа, всякій недугъ исцѣляющаго, и отъ смерти избавляющаго, исцѣли и раба Твоего (имя рекъ) отъ обдергающаго его тѣлесныя и душевныя немощи, и оживотвори его благодатию Христа Твоего: молитвами Пресвятыя Владычицы нашея Богородицы и Приснодѣвы Маріи... и всѣхъ Святыхъ“¹⁾.

Какъ видимъ, специфическимъ чрезвычайнымъ плодомъ таинства поставляется *исцѣленіе* болящаго отъ тѣлесныхъ и душевныхъ болѣзней и *оживотвореніе* его благодатию Христовою, о чемъ и молятся соборне іереи. На то же самое цѣлебное дѣйствіе елеосвященія указываетъ и св. Ап. Іаковъ, говоря: „и молитва въры спасетъ болящаго (*ᾠσσει τὸν κάμνοντα*), и воздвигнетъ (*ἐγερεῖ*) его Господь: и аще грѣхи сотворилъ есть, отпустятся ему (*ἀφεθήσεται αὐτῷ*). Но какъ понимать ниспосылаемое чрезъ таинство исцѣленіе больному? Иногда благодать Божія, дѣйствующая чрезъ таинство елеосвященія, подаютъ болящему мгновенное исцѣленіе отъ болѣзни или выздоровленіе, иногда только постепенное; въ томъ и другомъ случаѣ больной встаетъ съ одра болѣзни и избѣгаетъ смерти. Однако такого рода исцѣленія бываютъ не всегда, такъ какъ елеосвященіе, каждый разъ возстановляя болящихъ отъ одра смертнаго, было бы своего рода древомъ жизни для людей; питаясь имъ, люди никогда не умирали бы, что противно Божественному опредѣленію о нихъ (Быт. 3, 19. 22; см. 2, 17; Рим. 5, 12; 6, 23). Въ виду этого выздоровленіе больного нельзя считать непремѣннымъ и безусловнымъ слѣдствіемъ

храмъ (см. Дим. Рост. Вопросъ и отвѣтъ краткіе о вѣрѣ. Отвѣтъ о т. елеосв.; сравн. Нов. Скриж. Ч. 4, стр. 71). Обычай этотъ и донынѣ, кажется, соблюдается въ Кіево-Печерской и Троице-Сергіевой Лаврахъ и въ Успенскомъ Московскомъ Соборѣ.

¹⁾ См. послѣд. св. елеосв. въ Требникѣ; сравн. Прав. исп. вѣры кае. и ап. ц. вост., отвѣтъ на вопросъ 118 и прим. 17.

еleosвященія¹⁾. *Постояннымъ же благодатнымъ плодомъ таинства является возстановленіе въ большей или меньшей степени тѣлесныхъ и душевныхъ силъ больного для временнаго облегченія ему въ болѣзни. Благодать Божія возстановляетъ силы болящаго то до такой степени, чтобы онъ совсѣмъ исцѣлѣлъ, то въ мѣрѣ, достаточной только для того, чтобы укрѣпить его въ терпѣливомъ перенесеніи тяжелой болѣзни, облегчить его въ физическихъ страданіяхъ²⁾.*

Дѣйствіе благодати простирается и на духъ человѣка: очищая его отъ грѣховъ и вводя въ ближайшее общеніе съ Господомъ, она возбуждаетъ въ немъ бодрость, отгоняетъ уныніе, тоску по земномъ, страхъ предъ смертью и загробною участію и вселяетъ въ него твердую надежду на Бога. Вслѣдствіе такихъ, благодѣтельныхъ для болящаго человѣка, результатовъ таинства елеосвященія, оно исполнѣ благовременно особенно для тѣхъ немощныхъ, болѣзни коихъ неминуемо влекутъ ихъ къ смерти. Для нихъ, готовящихся къ опасной и трудной предсмертной борьбѣ съ жизнью, когда душа такъ томится по неразумно прожитыхъ годахъ, такъ мятется отъ неизвѣстности будущаго, таинство елеосвященія служитъ незамѣнимымъ *напутствіемъ* и самымъ цѣлительнымъ врачеваніемъ, *укрѣпляющимъ* душевныя и тѣлесныя силы ихъ, *облегчающимъ* внутреннія и физическія ихъ муки, *умиротворяющимъ* совѣсть, подающимъ *оставленіе* грѣховъ и навсегда *возстановляющимъ миръ и общеніе съ Богомъ*.

Въ молитвахъ церковныхъ елеосвященіе ставится въ параллель и тѣсную связь съ таинствомъ миропомазанія³⁾. Это потому, безъ сомнѣнія, что чрезъ таинство елея, укрѣпляющее, обновляющее и освящающее душевныя и тѣлесныя силы чело-

¹⁾ Прав. исп. вѣры кае. и ап. ц. вост., отв. на вопр. 119 и прим. 27—28.

²⁾ «Какова благодать Божія чрезъ сію тайну (елеосв.) преподается?» — «Забвенныхъ грѣховъ отпущеніе и исполненіе неисполннаго удовольствія за болѣзнію отъ исповѣдавшихся, и исцѣленіе, или облегченіе тѣлесныхъ болѣзней»... (Св. Димитр. Рост. Твор. Ч. 1. Вопр. и отв. кратк. о вѣрѣ (о т. елеосвящ. вопр. и отв. 8).

³⁾ См. въ послѣд. елеосвящ. 2-й троп. 5 п. кан., 1 тр. 6 п., 2 и 3 троп. 9 п. кан., мол. 1-го іерей предъ помаз. больного и по освящ. елея. Сравн. Нов. Скриж. Ч. 4, стр. 73—74.

вѣка, какъ бы возвращаются ему свыше утраченные имъ плоды таинства мѣропомазанія, подобно тому, какъ чрезъ таинство покаянія человѣкъ снова получаетъ потерянные имъ чрезъ грѣхъ плоды св. крещенія. Стало быть, путемъ этихъ двухъ таинствъ—покаянія и елеосвященія—возвращаются человѣку утрачиваемые имъ чрезъ свои грѣхопаденія благодатные дары таинствъ крещенія и мѣропомазанія и вновь восстанавливается нарушенный было *близкій*, сыновній *союзъ* кающагося и очищающагося грѣшника съ его небеснымъ и всеблагимъ Отцемъ.

4. Общеніе съ Богомъ человѣка, возрождаемого, укрѣпляемого и восстанавливаемого къ святой жизни путемъ таинствъ крещенія, мѣропомазанія, покаянія и елеосвященія, достигаетъ высшей степени существеннаго единенія со Христомъ чрезъ таинство *евхаристіи*. Въ этомъ таинствѣ отеческая любовь Божія предлагаетъ всепрощенному грѣшнику, въ заключеніе его покаянно-слезнаго, молитвеннаго подвига, вечерю съ Тѣломъ и Кровію Господа. Какъ въ притчѣ о блудномъ сынѣ отецъ, принявъ возвратившагося къ нему съ раскаяніемъ сына, обლობялъ его, падши на шею его, въ знакъ прощенія и примиренія съ нимъ, и повелѣлъ одѣть его въ лучшія одежды и приготовить вечерю радостную (Лк. 15, 20—24), желая этимъ рѣшительнѣе увѣрить сына въ своемъ примиреніи съ нимъ и сильнѣе выразить радость по поводу свиданія съ нимъ и восстановленія прежнихъ хорошихъ отношеній,—такъ и Господь для окончательнаго увѣренія обратившагося къ Нему грѣшника уготовляетъ великую, радостную, духовно-чувственную трапезу изъ Тѣла и Крови Собственной Плоти Своей ¹⁾. На этой Божественной трапезѣ прощенный и очищенный грѣшникъ уже *окончательно убѣждается* въ всепрощеніи его Богомъ и примиреніи съ Нимъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ чрезъ эту же самую трапезу, чрезъ достойное вкушеніе Тѣла и Крови Христовой онъ *тѣснѣйшимъ образомъ соединяется съ Богомъ*. Въ отверзшіяся и освященныя покаяніемъ двери сердца человѣческаго входитъ Самъ Богъ и вечераетъ съ причастникомъ Его естества (Апок. 3, 20). Обновленный и духовно и тѣлесно, человѣкъ становится, какъ сказано было раньше, *едино* съ Господомъ, не теряя своей человѣческой ограниченности

¹⁾ Еписк. Теофанъ. Путь ко спасенію. Стр. 166.

и субстанціальности, по заповѣди Христа: „*ядый Мою Плоть и пійи Мою Кровь во Мнѣ пребываетъ, и Азъ въ немъ*“ (Іоан. 6, 56).

Здѣсь, въ этомъ тѣснѣйшемъ личномъ единеніи человѣка со Христомъ, заключается *центръ и сущность новой, истинно-доброй жизни* покаявшагося грѣшника. Очищенный отъ грѣховъ, онъ дѣлается какъ бы живою вѣтвью виноградной лозы— Спасителя (Іоан. 15, 4—6) и живетъ жизнью этой лозы, ассимилируя ея жизненные соки и претворяя ихъ въ свое существо, какъ пищу (— 6, 55). Дѣйствительно привившись къ Божественной лозѣ и питаясь ея соками, какъ сродной себѣ пищею, онъ можетъ уже и въ дальнѣйшей жизни своей жить истинно-человѣческою жизнью, въ возможно тѣсномъ единеніи съ Богомъ, „ходить всегда предъ Нимъ“ и все болѣе и ревностнѣе стремиться къ осуществленію идеала совершеннѣйшаго человѣка и къ достиженію самаго высшаго для себя единенія съ Господомъ. Жизнь Богочеловѣка, которой реально причащается и которую усваиваетъ себѣ христіанинъ, даетъ ему и силы, и энергію для этой высокой самодѣтельности въ предѣлахъ земного бытія и въ будущемъ, загробномъ мірѣ (сравн. Іоан. 15, 4—7; 6, 53—58). Она, жизнь Христова, является для христіанина въ видѣ безмѣрно-великаго подвига *Страждущей Любви* къ человѣчеству. Поэтому причастникъ естества и жизни Христа дѣлается, въ возможной для него степени, участникомъ и Его *страданій*, и Его *любви* къ человѣческому роду¹⁾. Онъ самъ внутренно переживаетъ страданія Богочеловѣка, самъ проникается любовію къ людямъ, одушевляется ею въ жизни своей, воспитываетъ въ себѣ самомъ подвигъ самоотверженной дѣятельности на благо ближнихъ. Самодѣтельность человѣка въ единеніи со Христомъ естественно переходитъ въ непрерывное самоотреченіе и преданное послѣдованіе Господу, въ живое и свободное повиновеніе церкви Божіей, какъ возглавляемому Христомъ Его Тѣлу. Въ этомъ— тайна жизни по духу Христову и въ общеніи со Христомъ. А чрезъ причастіе человѣка существу и жизни Іисуса Христа, на почвѣ состраждущей любви со стороны человѣка, и самое единеніе его съ Господомъ возрастаетъ до степени столь *близкаго*, тѣснаго и прочнаго союза, что никакая земная сила

¹⁾ Сравн. Св. Григор. Богосл. Твор. Ч. 1, стр. 93—94.

не может разорвать его и отлучить христианина отъ любви Божіей по слову Апостола (Рим. 8, 35—37), подобно тому, какъ теплое, самоотверженное участіе одного человѣка въ скорби, страданіи или нуждѣ другого весьма тѣсно сближаетъ и сплочиваетъ ихъ другъ съ другомъ.

Однако какъ приобщеніе существу Іисуса Христа, такъ и причастіе жизни Его возможно для человѣка лишь чрезъ предварительное вкушеніе Плоти и Крови Господа. Плоть же и Кровь Господа образуются *исключительно* чрезъ сакраментальный актъ пресуществленія или претворенія въ нихъ силою Духа Святаго природы матеріальныхъ веществъ или видовъ—хлѣба и вина, подъ коими и преподаются вѣрующимъ. Слѣдовательно, чувственное средство въ евхаристіи необходимо не только для того, чтобы представить прощенному грѣшнику *наглядное удостовѣреніе* въ примиреніи его съ Богомъ и общеніи съ Нимъ, но и для того—и это главное—, чтобы ввести его въ *тѣсныйшее единеніе* съ Господомъ, ради его высшихъ, *религіозныхъ и моральныхъ* стремленій, единственно возможнымъ путемъ—*путемъ пресуществленія вина и хлѣба въ истинную Кровь и истинное Тѣло Христа и достойнаго принятія ихъ человекомъ*¹⁾.

¹⁾ Что касается вопроса о томъ, почему именно эти виды, т. е. *хлѣбъ и вино*, а не другіе какіе-нибудь нужны для совершенія таинства евхаристіи, чтобы быть имъ Тѣломъ и Кровію Господа, то отцы древней церкви рѣшали его различно. Между многими рѣшеніями и объясненіями встрѣчаются разсужденія и чисто фізіологическаго характера. Такъ какъ сущность тѣла и крови человѣка образуется изъ элементовъ пищи и питія, превращающихся въ его организмъ; то, надо полагать, и кровь и тѣло человѣческаго существа Спасителя составились также изъ элементовъ пищи и питія, потому что Спаситель, подобно всѣмъ людямъ, долженъ былъ поддерживать жизнь Своей тѣлесной, человѣческой природы соответственными пищей и питіемъ, т. е. хлѣбомъ и водой, подслащенной виномъ, по восточному обыкновенію. «Если,—говоритъ св. Григорій Нисскій,—упоастасъ всякаго тѣла бываетъ изъ пищи, а пища есть яденіе и питіе, и для яденія служитъ хлѣбъ и для питія вода, подслащаемая виномъ; Слово же Божіе, какъ Богъ и Слово, вступило въ единеніе съ естествомъ человѣческимъ и, бывъ въ насѣмъ тѣлѣ, не иной какой новый составъ устроило естеству человѣческому, но обыкновенными и приличными средствами продолжало существованіе Тѣла Своего, снѣдію и питіемъ поддерживая его упоастасъ; снѣдію же былъ хлѣбъ: то посему, какъ относительно къ намъ, кто видитъ хлѣбъ, тотъ

Итакъ, видимое посредство необходимо для благодатнаго *воздѣйствія* Божества на человѣка, т. е. для болѣе или менѣе близкаго *общенія* ихъ между собою, и въ качествѣ нагляднаго *знака*, удостовѣряющаго человѣка въ *реальности Богообщенія* и сверхъестественнаго вліянія на него Бога. А такъ какъ видимое, духовно-тѣлесное посредство, употребляемое въ таинствахъ и обычныхъ священнодѣйствіяхъ, представляетъ собою центральную, главную часть общественнаго культа, то естественно, что необходимость внѣшняго, чувственнаго посредства между Богомъ и человѣкомъ, ради постояннаго взаимообщенія между ними, обуславливаетъ *необходимость* и существенной, *основной части культа общественнаго*. Съ другой стороны, чувственный элементъ составляетъ необходимую принадлеж-

нѣкоторымъ образомъ видить человѣческое тѣло, потому что хлѣбъ, будучи въ тѣлѣ, дѣлается тѣломъ; такъ и тамъ Богопріемное Тѣло, принимавшее въ пищу хлѣбъ, въ нѣкоторомъ отношеніи было съ нимъ одно и то же, по причинѣ въ естество тѣла преложенной пищи. Ибо что свойственно всякой плоти, то признано и объ оной Плоти»... (Твор. Ч. 4. Больш. оглас. сл., тл. 37. Стр. 99—100). Значитъ, сущность видовъ пищи и питія, превращенныхъ жизненными, органическими процессомъ въ Плоть Христову, *одинакова* съ сущностью Самой Плоти Христа. Отсюда и понятно, по мысли отеческой, что для совершенія евхаристической жертвы нельзя употреблять никакого другого вещества, кромѣ хлѣба и вина съ водой. Понятно отчасти даже и то, какимъ именно образомъ хлѣбъ и вино пресуществляются въ Тѣло и Кровь Спасителя. Во время земной жизни Іисуса Христа элементы пищи и питія претворялись въ Тѣло и Кровь Его постепенно и естественнымъ путемъ; въ таинствахъ же они пресуществляются въ дѣйствительное Тѣло и дѣйствительную Кровь Богочеловѣка сверхъестественно и мгновенно, наитіемъ Св. Духа, въ моментъ благословенія евхаристическихъ видовъ рукою «служителя» Божія. «Ибо,—продолжаетъ свою рѣчь св. Григорій,—тамъ благодать Слова святымъ дѣлала Тѣло, котораго составъ былъ изъ хлѣба, и которое нѣкоторымъ образомъ само было хлѣбъ: и здѣсь также хлѣбъ, по слову Апостола, «освящается Словомъ Божиимъ и молитвою» (1 Тим. 4, 5), не иденіемъ и питіемъ входя въ Тѣло Слова, но прямо претворяясь въ Тѣло Слова, какъ сказано Словомъ: «Сіе есть Тѣло Мое» (Мк. 26, 26)... «Силою благословенія естество видимаго» преобразуется «въ Тѣло и Кровь»... (Св. Григор. Нисск. Б. Оглас. слово, гл. 37; стр. 100—101; сравн. «Догмат. сист. Григ. Нис.» В. Несмѣлова». Каз. 1887. Стр. 563—564). Вообще, по святоотеческому ученію о существѣ таинства св. причащенія, употребленіе въ евхаристіи хлѣба и вина (съ водою) разумно и необходимо для самаго *существа* великаго таинства и—добавокъ къ этому—освящено, санкціонировано на Тайной вечери *Самимъ Іисусомъ Христомъ*.

ность таинства евхаристіи,—того сакраментальнаго акта, путемъ котораго исключительно духовно-чувственный человѣкъ и можетъ достигнуть самой высокой степени единенія съ Божествомъ, при нѣкоторомъ „обоженствленіи“ не только души своей, но и тѣла,—путемъ котораго (акта) единственно онъ и въ состояніи осуществлять въ своей жизни идеаль *нравственнаго* совершенства,—т. е. чрезъ посредство коего онъ въ состояніи достигнуть осуществленія (реализаціи) цѣли основнаго своего религіознаго стремленія. Безъ видимаго, вещественнаго элемента это таинство *невозможно* для человѣка по причинѣ сложности его грѣховной природы; а слѣдовательно, безъ него невозможно и вождельнное *удовлетвореніе* религіозно-нравственныхъ стремленій разумной твари, достиженіе и осуществленіе и послѣдней цѣли христіанской религіи (сравн. Іоан. 17, 21—26; см. Еф. 4, 12—13). Въ виду этого какъ неизбежно и неустранимо для человѣчества, ради его домостроительства, святѣйшее таинство причащенія Крови и Тѣла (Богочеловѣческаго естества) Христа, такъ неизбежна и неустранима для него и та *часть Богослуженія*, въ коей оно имѣетъ мѣсто и совершается. Стало быть, необходимъ и *общественный культъ въ сакраментальной* его, евхаристической *части* (литургія). Общее же заключеніе о литургическомъ христіанскомъ культѣ, значить, должно быть таково, что онъ, служа естественной *видимой* и однообразной *формой* развивающейся религіозно-нравственной жизни благочестиваго христіанскаго общества и духовно-чувственнымъ *посредствомъ* между Богомъ и человѣкомъ для постояннаго благодатнаго взаимообщенія ихъ, въ то же время является и единственно-возможнымъ для людей *орудіемъ къ тѣснѣйшему и полному единенію ихъ съ Божествомъ*, т. е. *исключительнымъ путемъ къ дѣйствительному насущному удовлетворенію неустранимыхъ религіозныхъ потребностей ихъ* или *къ осуществленію въ жизни человѣчества цѣлей христіанства*: въ этомъ троякомъ смыслѣ общественный культъ неустранимъ и неизбеженъ даже и въ духовнѣйшей изъ религій—христіанской.

Глава II.

Общественный культъ, какъ объединяющее для людей начало и сила, дѣйствующая на каждого изъ нихъ этою самою объединенностью ихъ и общественностью.

1. Являясь необходимымъ и единственно возможнымъ здѣсь, на землѣ, средствомъ къ тѣсному и полному общенію съ Божествомъ **каждаго** благочестиво-настроеннаго человѣка въ отдѣльности, общественный культъ вмѣстѣ съ тѣмъ составляетъ самый лучший, дѣйствительный путь къ идеальному единенію людей и *между собою*. Тѣснѣйшее единеніе другъ съ другомъ вѣрующихъ въ общей религіозно-нравственной жизни весьма важно для личнаго совершенства **каждаго** изъ нихъ порознь, и потому вполне понятна вся разумность и цѣлесообразность культа съ этой новой точки зрѣнія на него.

Уже одно то, что составные элементы общественного культа представляютъ собою естественную форму, непосредственное выраженіе психическихъ состояній **каждаго** частнаго религіозно-настроеннаго индивидуума — члена христіанскаго общества, что, слѣдовательно, всѣ члены даннаго общества въ своемъ культѣ видятъ и имѣютъ общія другъ другу, одинаковыя формы внѣшняго воплощенія религіознаго настроенія, ясно говоритъ о культѣ, какъ *объединяющемъ* для всѣхъ вѣрующихъ христіанъ началѣ, какъ объ общей всѣмъ имъ видимой религіозной формѣ живого и близкаго любому изъ нихъ душевнаго, внутренняго содержанія, связующей разнородныя, разнохарактерныя единицы общества въ одно неразрывное, органическое цѣлое. Весь историческій опытъ жизни человечества — наглядное подтвержденіе этой мысли объ объединяющемъ значеніи культа. Извѣстно, какъ сильно и прочно въ древнемъ язычествѣ общественные культы сосредоточивали вокругъ себя разрозненныя народныя единицы и объединяли ихъ въ дружныя религіозныя общества ради религіозныхъ и моральныхъ цѣлей. Мистеріи, особенно торжественные обряды, жертвоприношенія и молитвы нерѣдко собирали въ одно мѣсто благочестивыхъ поклонниковъ того или другого бога съ разныхъ сторонъ края и тѣсно соединяли ихъ другъ съ другомъ въ живой, крѣпко оберегаемый ими религіозно-національный

(культовой) союзъ. Такія религіозныя группы людей образовывались повсюду благодаря лишь общей вѣрѣ въ боговъ и одинаковой для всѣхъ формѣ богопочтенія.

Въ христіанскомъ же общественномъ культѣ, помимо единства для вѣрующихъ внѣшней его формы, главнымъ связующимъ звеномъ для нихъ становится центральная идея, ярко выступающая во всемъ религіозномъ міровоззрѣніи и жизни христіанъ,—идея объ искупленіи и спасеніи людей Богочеловѣкомъ. Эта основная христіанская идея проникаетъ, естественно, и весь культъ, какъ непосредственное выраженіе внутренней жизни христіанъ. Чтобы совокупность разрозненныхъ и разнородныхъ величинъ, вѣрующихъ въ Бога и только одною вѣрою въ Него и выраженіемъ ея не различающихся между собою, могла стать святымъ и непорочнымъ цѣлымъ, идеально объединеннымъ обществомъ, какъ бы однимъ совершеннѣйшимъ человѣкомъ, для ближайшаго общенія съ Богомъ всѣхъ истинныхъ поклонниковъ Его (сн. Еф. 5, 27), необходимо посредничество Богочеловѣка. Необходимо для этого, чтобы воплотившійся Сынъ Божій, искупившій людей и сблизившійся чрезъ вочеловѣченіе Свое съ ними, чрезъ это самое вочеловѣченіе объединилъ въ Себѣ Самомъ всѣхъ вѣрующихъ во имя Его, подобно Адаму, носившему въ чреслахъ своихъ весь родъ человѣческій. Безъ такого объединенія или сосредоточенія въ Единой Личности Богочеловѣка всѣхъ христіанъ, безъ такого посредничества Иисуса Христа между Богомъ Отцемъ и человѣчествомъ невозможно и органическое религіозное единеніе отдѣльныхъ человѣческихъ единицъ между собою и всѣхъ вмѣстѣ—съ Богомъ, подобно тому, какъ множество разрозненныхъ точекъ въ пространствѣ не составляютъ никогда сферической окружности, если не будетъ у нихъ средоточнаго пункта, концентрирующаго и связующаго ихъ въ правильный кругъ ¹⁾. Значитъ, посредство Иисуса Христа между Богомъ Отцемъ и человѣкомъ, служащее первопричиною тѣснаго общенія человѣка съ Божествомъ, является *первымъ*, существеннымъ *условіемъ* тѣснаго и совершеннѣйшаго *единенія* людей и *между собою*, т. е. основой идеальнаго христіанскаго общества.

¹⁾ Сравни. В. Соловьевъ. Ист. и будущ. теократіи. Т. I, кн. 5, стр. 333—334.

Богочеловѣчество Христа истинно и реально; реальнымъ и дѣйствительнымъ должно быть и такое общество. Прочное начало ему Господь нашъ положилъ уже тѣмъ, что заимствовалъ Плоть Свою отъ нашей, человѣческой природы, какъ нѣкоторую и лучшую часть всего цѣлаго—человѣчества (черезъ наитіе Св. Духа на Приснодѣву). Вслѣдствіе этого человѣчество стало какъ бы однимъ большимъ и живымъ организмомъ, Глава и Центръ котораго—вочеловѣчившійся Сынъ Божій,—организмомъ, состоящимъ изъ множества группирующихся около Центра живыхъ его членовъ—простыхъ смертныхъ людей. Такимъ путемъ Иисусъ Христосъ всѣ отдѣльныя и самостоятельныя части великаго человѣческаго рода, безъ различія національностей (Еф. 2, 13—14), соединилъ во общество, долженствующее концентрироваться около Него Одного, сдѣлавшись единокровнымъ сыномъ и членомъ этого общества и новымъ родоначальникомъ для вѣрующихъ въ Него людей, вторымъ Адамомъ: „второй человѣкъ, послѣдній Адамъ—Господь съ небесе (1 Кор. 15, 45. 47. 48; см. ст. 21—22). Эта тѣсная связь между Нимъ, Богочеловѣкомъ, и отдѣльными индивидуумами рода человѣческаго стала еще болѣе тѣсною и органическою, когда искупившій грѣхъ людей Богъ—Слово благоволилъ дать въ снѣдь вѣрнымъ Свою Пречистую Плоть и приобщить ихъ къ Своей жизни и Своему существу черезъ особые сакраментальныя, культовые акты. *Дѣйствительное, реальное приобщеніе къ Его естеству посредствомъ культа оказывается новою силою, соединяющею христіанъ въ единое нераздѣльное цѣлое.* Въ таинствѣ св. крещенія, какъ мы видѣли, каждый вѣрующій во Христа облачается въ Него и содѣлывается членомъ Его Тѣла; слѣдовательно, всѣ вѣрующіе и крестившіеся во имя Господа Иисуса содѣлываются членами одного Тѣла Христова, „удами“ одного цѣлаго, или „едино“ во Христѣ и черезъ Христа между собою. Апостолъ Павелъ ясно и опредѣленно говоритъ объ этомъ соединеніи христіанъ уже и черезъ крещеніе въ одно неразрывное цѣлое, возглавляемое Христомъ. Такъ, онъ пишетъ: „Какъ тѣло одно, но имѣетъ многіе члены, и всѣ члены одного тѣла, хотя ихъ и много, составляютъ одно тѣло; такъ и Христосъ. Ибо всѣ мы однимъ Духомъ крестились въ одно тѣло, іудеи или еллины, рабы или свободные; и всѣ напоены однимъ Духомъ“ (1 Кор. 12, 12—13),—и въ другомъ посланіи: „Всѣ вы, во

Христа вкрестившіеся, во Христа облеклись. Нѣтъ уже іудея, ни язычника; нѣтъ ни раба, ни свободнаго; нѣтъ мужескаго пола, ни женскаго; ибо всѣ вы—одно во Христѣ Исусѣ“ (Гал. 3, 27—28), всѣ—„члены Тѣла Его, отъ Плоти Его и отъ Костей Его“ (Еф. 5, 30). Поэтому-то св. Павелъ, убѣждая Ефесскихъ христіанъ „сохранять единство духа въ союзѣ мира“, и говорятъ имъ, между прочимъ, что чрезъ таинство крещенія они составили „одно тѣло“, тѣснѣйшее общество освященныхъ и очищенныхъ сыновъ Божиихъ, съ „однимъ духомъ“, съ „одной вѣрою“, съ „однимъ Богомъ и Отцемъ всѣхъ“ (Еф. 4, 3—6).

Если же столь тѣсное единеніе между собою вѣрующихъ во Христа, по неложному изображенію св. Ап. Павла, достигается чрезъ пріобщеніе ихъ къ Богочеловѣческой природѣ Господа въ таинствѣ крещенія, то, несомнѣнно, гораздо тѣснѣйшее единеніе другъ съ другомъ истинныхъ христіанъ въ общественномъ цѣломъ должно происходить путемъ евхаристическаго единенія каждаго изъ нихъ порознь съ Богомъ—Сыномъ и Отцемъ. „Самое таинство жертвы Господней,—поучаетъ св. Кипріанъ,—указываетъ на христіанское единодушіе, скрѣпленное твердою и нераздѣльною любовію. Ибо когда Господь называетъ Тѣломъ Своимъ хлѣбъ, составленный изъ соединенія многихъ зѣренъ; то тѣмъ указываетъ, что народъ нашъ, котораго Онъ принялъ образъ, составляетъ одно цѣлое; и когда Кровію Своею называетъ вино, выжатое изъ виноградныхъ кистей и многихъ ягодъ и сдавленное въ одно, то тѣмъ означаетъ, что и стадо наше также составлено изъ смѣшенія многихъ, скрѣпленныхъ въ одно“¹⁾. Это „цѣлостное и нераздѣльное единство“²⁾ всѣхъ вѣрныхъ создается главнымъ образомъ чрезъ евхаристію. Въ таинствѣ св. причащенія всякій изъ достойно приступающихъ къ нему ближайшимъ образомъ соединяется съ своимъ Спасителемъ, безъ потери, конечно, своей личности и ограниченности, дѣйствительно пріобщается Его природѣ и становится „скровнымъ“, „стѣлеснымъ“, Ему, „обожествляется“, по выраженію отцевъ церкви, и самъ дѣлается какъ бы Плотію и Кровію Христа. А такъ какъ этотъ

¹⁾ Св. Кипр. Карфаген. Твор. Т. 1, 62 посл.—къ Магну, о крещ. новац. Стр. 314—315.

²⁾ См. тамъ же. Стр. 318.

тайнственный процессъ „обожествленія“ и реальнаго, „существеннаго“ единенія съ Господомъ ¹⁾, чрезъ принятіе претворенныхъ евхаристическихъ видовъ, совершается въ каждомъ христіанинѣ, достойно причащающемся Св. Тайнъ — Тѣла и Крови Христовыхъ; то понятно, что *всѣ* вѣрующіе христіане, причастники Плоти Господней, взятые вмѣстѣ, во всей своей полнотѣ и совокупности, являются какъ бы Собственнымъ Тѣломъ и Кровію Спасителя, т. е. все общество истинно-вѣрующихъ во Христа становится какъ бы *однимъ живымъ тѣломъ*—Тѣломъ Христовымъ; члены же общества, каждый въ отдѣльности, и Тѣломъ Христа, и частью этого Тѣла (въ отношеніи къ другимъ его членамъ — христіанамъ; сравн. 1 Кор. 12, 27; Римл. 12, 5) ²⁾. Христосъ одинъ, одно и Тѣло Его, а потому и вѣрующіе, причастники Его Богочеловѣчества, хотя бы ихъ было великое множество и жили они въ разныхъ мѣстахъ, образуютъ собою одно нераздѣльное, живое Тѣло Христово, Глава котораго — Самъ Христосъ (сравн. Ефес. 1, 22 — 23; 1 Кор. 10, 17). Всѣ вѣрующіе суть члены Тѣла Христова, самостоятельные, свободные и объединенные общею жизнью всего этого Тѣла. И какъ въ тѣлѣ человѣческомъ всѣ части или органы его, отправляя каждый свою, особую и отличную отъ прочихъ членовъ, дѣятельность, соединены другъ съ другомъ и съ общимъ ихъ средоточнымъ центромъ—головою тѣсною, органическою связью, такъ и въ этомъ высшемъ, богочеловѣческомъ организмѣ всѣ его части—вѣрующіе, будучи сами по себѣ отдѣльными, самостоятельными личностями, *объединены*, нравственно связаны между собою и съ общимъ Главою—Христомъ, чрезъ Тѣло и Кровь Спасителя, *наитѣснѣйшимъ* образомъ (сравн. Рим. 12, 4 — 5; 1 Кор. 12, 12 — 27).

Благодаря такому объединенію и тѣснѣйшей связи вѣрующихъ другъ съ другомъ и съ Богомъ, христіанское общество

¹⁾ Сравн. Св. Иларій. De Trinit. VIII, 13. 16: «Богъ—Слово въ таинствахъ евхаристіи сообщаетъ намъ Свое тѣлесное естество, почему и пребываетъ въ насъ *существеннымъ* образомъ (naturaliter).»—Преосв. Сильвестръ. Опытъ прав. догм. бог. Т. IV. Стр. 460.

²⁾ См. Св. Кипріанъ. Кареаг. Кн. о единствѣ церкви. 38 письм. къ Рим. испов.—Св. Іоан. Дамаск. Точн. излож. прав. вѣры. Кн. 4, гл. 13.—«Догмат. сист. Григ. Нисск.» въ излож. В. И. Несмѣлова. Стр. 564—565.

является идеальнымъ общественнымъ организмомъ, въ коемъ каждый членъ его призывается жить общою жизнью вмѣстѣ со всѣми другими членами. „Посему,—говоритъ св. Апостоль,—страдаетъ ли“ въ немъ „одинъ членъ, страдаютъ съ нимъ всѣ члены; славится ли одинъ членъ, съ нимъ радуются всѣ члены“ (1 Кор. 12, 26; см. ст. 25 и 27). Это высокое единодушiе и общенiе между собою христiанъ, достигаемое путемъ сакраментальныхъ культовыхъ актовъ, особенно—евхаристiею, и представляющее изъ себя въ нѣкоторой степени исполненiе и осуществленiе извѣстныхъ словъ молитвы Искупителя къ Отцу небесному: „да вси едино будутъ... да будутъ едино, *якоже и Мы*“ (Иоан. 17, 21. 11, см. ст. 20), наглядно выражалось въ первенствующей церкви братскимъ лобзанiемъ ихъ другъ съ другомъ, даваемымъ за литургiею ¹⁾. Отъ того и самая литургiя прежде носила названiе таинства „собрания“ или „общенiя“ (сравн. Дѣян. 2, 42) ²⁾, а Кириллъ Александрийскiй прямо именуетъ ее, ради предлагаемыхъ за нею Тѣла и Крови Христовыхъ, „*общою связью, соединяющею всѣхъ другъ съ другомъ*“ ³⁾. Св. Иоаннъ Дамаскинъ свидѣтельствуетъ, что чрезъ таинство причащенiя всѣ люди тѣсно „*сообщаются и соединяются другъ другу*“ ⁴⁾. Вообще мысль о всеобщемъ и

¹⁾ Взаимнаго братскаго лобзанiя—внѣшняго цѣлованiя всѣхъ вѣрующихъ, присутствующихъ за литургiею, теперь нѣтъ. Оно замѣнилось однимъ внутреннимъ примиренiемъ со всѣми въ сердцахъ своемъ. Въ настоящее время допускается въ практикѣ лобзанiе другъ друга лишь священнодѣйствующими (iereями). Облобызавъ Св. Дары, подлежащiе на престолахъ покровенными, и край самаго престола, священнодѣйствующiе цѣлуютъ, затѣмъ, уже другъ друга (въ руку и плечо) святымъ лобзанiемъ мира, произнося при этомъ: «Христосъ посреди насъ!» (старшiй). «И есть, и будетъ!» (младшiй) Вслухъ же, для общаго вниманiя, произносится только: «Возлюбимъ другъ друга, да единомыслиемъ исповѣмы Отца и Сына и Св. Духа, Троицу единосущную и нераздѣльную»... (См. Чинъ литург. св. Иоан. Злат. и Васил. Вел.—въ Служебникѣ).

²⁾ Дiонис. Ареопаг. О Церк. iерарх. Гл. 3.—Иоан. Дамаск. Точн. изложен. прав. вѣры. Кн. 4, гл. 13.

³⁾ Кирил. Алекс. Поуч. на 17 гл. еванг. отъ Иоанна.

⁴⁾ Точн. излож. прав. вѣры. Кн. 4, гл. 13: «Причащаясь» Тѣла и Крови Христа и «сообщаясь» съ Господомъ, «сообщаемся же тѣмъ и соединяемся другъ другу (...κοινωνεῖν δὲ καὶ ἐνοῦσθαι ἀλλήλοις δι' αὐτῆς). И тако-
зане отъ одинаго хлѣба причащаемся, то вси едино Тѣло Христово и одина

тѣснѣйшемъ единеніи людей между собою чрезъ общественно-богослужебный культъ, въ особенности чрезъ евхаристію, не разъ повторяется и раскрывается въ святоотеческой литературѣ. Рельефно высказана была она также въ нѣкоторыхъ молитвахъ древнихъ литургій (въ молитвѣ предъ цѣлованіемъ мира, напр., въ Сирской литургіи Ап. Іакова, въ молитвѣ св. Кирилла Александр. въ Коптской литургіи и др.¹⁾).

Соединенные на началахъ мира, любви и благодатной вѣры въ одно нераздѣльное цѣлое—въ Тѣло Христово, посредствомъ таинствъ крещенія и евхаристіи, истинно вѣрующіе во Христа должны представлять изъ себя одинъ нравственно-совершенный, богочеловѣчскій союзъ. Главною и отличительною чертою его, разумеется, должно быть внутреннее единство всѣхъ его членовъ, единомысліе и единопущіе ихъ, согласіе духа, мыслей и чувствъ и общее, дружное, гармоничное

Кровь Его, и другъ друга уды бываемъ (*ἀλλήλων μέλη γινόμεθα*), стѣсны Христу нарицающиеся... Аще бо поистинѣ чрезъ причастіе со Христомъ и другъ со другомъ соединяемся (*Ἐνωσίς ἐστι πρὸς Χριστὸν καὶ πρὸς ἀλλήλους*), то и со всѣми, иже купно съ нами причащаются, въ произволеніи едино бываемъ (*κατὰ προαίρεσιν ἐνωόμεθα*). Понеже соединеніе сіе (*ἡ ἔνωσις*) отъ произволенія, а не безъ нашея воли бываетъ: вси бо едино тѣло есмы, зане отъ единого хлѣба причащаемся,—якоже глаголетъ Божественный Апостолъ (1 Кор. 10, 17).—Сравни. сл. Діонисія Ареопагита: «преподаніе одного и того же хлѣба и чаши, общее для всѣхъ и при (взаимномъ) мирѣ всѣхъ совершаемое, внушаетъ имъ (причащающимся), какъ питающимся единою пищею, единеніе духа (купнодушіе)»...—О церк. іерарх., гл. 3, § 1; Собран. святоот. писан. о богослуж. Т. I, стр. 73. Сн. Постап. Апост., кн. 8, стр. 281 и др.

¹⁾ Въ одной изъ молитвъ (предъ всеобщимъ взаимнымъ лобзаніемъ) въ чинѣ литургіи св. Ап. Іакова (Сирской) говорится: «Господи, Боже нашъ, содѣлай насъ, хотя недостойныхъ, достойными сего цѣлованія, человеколюбче! чтобы намъ, чистымъ отъ всякаго лукавства и всякаго лицепріятія, приѣтствовать другъ друга святымъ и божественнымъ цѣлованіемъ, соединившись союзомъ любви и мира чрезъ Господа и Бога и Спаса нашего Іисуса Христа»... (См. Рус. пер. въ Собран. литург. вост. и зап., составл. ред. Христ. Чтен. 1874—1878 гг., вып. 2-й).

Въ молитвѣ св. Кирилла Алекс. (въ Коптской лит.) особенно характерны выраженія: «Богъ любви, Податель единопущія, давшій намъ заповѣдь новую чрезъ Единороднаго Сына Твоего, чтобы мы любили другъ друга... молимъ Тебя: даруй намъ сердце, любящее братьевъ»... и т. д. (Тамъ же, вып. 3).

стремленіе всѣхъ къ достиженію высочайшаго идеала. Такая внутренняя объединенность христіанъ, безспорно, должна выразиться и во *внѣшнемъ* ихъ *единствѣ*, помимо единенія ихъ въ таинствахъ, и въ этой *внѣшней формѣ* своей должна находить себѣ опять новую пищу, *почву и средство*. Почвою и средствомъ все къ большему и большему единенію и общенію между собою вѣрующихъ служить весь общественный христіанскій культъ, все богослуженіе, всѣ священнодѣйствія и совершители ихъ (іерархія), иначе — *общая церковная молитва*.

Общественно-богослужебная молитва, въ сущности, есть *выраженіе* братскаго, искренняго единодушія между собою членовъ христіанскаго общества и въ тоже самое время является дѣйствительнымъ *средствомъ* къ усиленію всеобщаго единенія ихъ, въ значительной степени располагаетъ ихъ къ нему и поддерживаетъ его въ нихъ, потому что въ ней, въ молитвѣ, каждый проситъ и благодаритъ Бога, Единаго Отца всѣхъ, не только за себя, но и за другихъ—своихъ собратьевъ. На это указывалъ еще и Господь нашъ Іисусъ Христосъ въ данной Имъ Его ученикамъ и всѣмъ послѣдователямъ молитвѣ (Мѣ. 6,9—13; Лк. 11,2—4). „Учитель мира и Наставникъ единства,—замѣчаетъ по этому поводу священномуч. Кипріанъ, еписк. Карфагенскій,—прежде всего не хотѣлъ, чтобы молитва была совершаема врознь и частно такъ, чтобы молящійся молился только за себя. Въ самомъ дѣлѣ, мы не говоримъ: „Отче мой, иже еси на небесѣхъ, хлѣбъ мой даждь ми днесь“; каждый изъ насъ не проситъ объ оставленіи только *своего* долга, не молится объ *одномъ себѣ*, чтобы не быть введена въ искушеніе и избавиться отъ лукаваго. У насъ всенародная и *общая* молитва, и когда мы молимся, то молимся не за одного кого-либо, но за *весь* народъ, потому что *мы, весь* народъ, *составляемъ одно*. Богъ—Наставникъ мира и согласія, поучавшій единству, хотѣлъ, чтобы и одинъ молился за *всѣхъ* такъ же, какъ Онъ одинъ носилъ насъ всѣхъ“¹⁾. Этотъ „законъ молитвы“ соблюдали и три отрока, брошенные въ печь огненную: они были „согласны въ моленіи и *единодушны* въ духѣ согласія“. „Въ этомъ удостовѣряетъ Божественное

¹⁾ Книга о молитвѣ Господней. Твор. Кипр. Карфаг., т. II. Стр. 196—197.

писаніе, которое, показывая, какъ они молились, даетъ намъ примѣръ для подражанія, чтобы и намъ сдѣлаться подобными имъ. Сказано: „тогда тѣи тріе яко едиными усты пояху и благословляху Бога“ (Дан. 3,51). Они говорили какъ бы одними устами, и потому рѣчь ихъ была убѣдительно и дѣйствительно, молитва—угодна Господу“ ¹⁾. И Апостолы съ учениками своими пребывали въ молитвѣ *единодушно*, въ согласіи и единомысліи: „сіи вси бяху терпяще *единодушно въ молитвѣ и моленіи*“ (Дѣян. 1,14) ²⁾.

Для истинныхъ христіанъ участіе въ обще-церковной молитвѣ вполне естественно и составляетъ насущную потребность. Это понятно и очевидно. Молящійся, всецѣло предавая себя волѣ Божіей, стремится къ тѣсному единенію съ Богомъ и даже приобщенію къ Его жизни, а приобщеніе къ жизни Христовой для человѣка возможно лишь въ церкви—путемъ предлагаемыхъ ею молитвенно-благодатныхъ средствъ. Затѣмъ непремѣннымъ условіемъ истинной молитвы должно быть примиреніе молящагося съ ближними, любовь къ нимъ, единодушіе со всѣми вѣрующими. Богъ только „единомысленныя вселяетъ въ домъ Свой“ (Пс. 67, 7); Ему угодно „братское согласіе“ въ молитвѣ, „народъ, соединенный въ единствѣ Отца и Сына и Св. Духа“ ³⁾. Но гдѣ же, помимо обще-церковной молитвы, это удобнѣе всего достигается и выражается? Здѣсь, въ церковныхъ молитвословіяхъ, „единными усты и единымъ сердцемъ“ славится и призывается имя Божіе; здѣсь въ лицѣ каждаго изъ присутствующихъ согласно молится, какъ одинъ человѣкъ, вся церковь, объединенная вѣрою, таинствами, священноначаліемъ, руководимая Духомъ Святымъ; здѣсь—и залогъ богоугодности молитвы—общеніе и любовь, согласіе и единство вѣрующихъ между собою (Сн. 1 Іоан. 4, 7—8; Мѡ. 5, 23—24; 1 Петр. 3, 8; Рим. 12, 16; 15, 6; Фил. 2, 2). „Конечно, молиться можно и дома,—говоритъ св. Іоаннъ Златоустъ,—но молиться такъ, какъ въ церкви, гдѣ такое множество отцевъ, гдѣ единодушно возсылается пѣснь къ Богу, не возможно. Не

¹⁾ Тамъ же.

²⁾ Тамъ же. Стр. 197.

³⁾ Св. Кипр. Кароог. Кн. о еднн. церквн. Твор. Т. 2, стр. 209.

столько будешь ты услышанъ, молясь Владыкѣ у себя, сколько—молясь съ своими братьями. Ибо здѣсь есть нѣчто большее, какъ-то: единеніе многихъ (единодушіе), согласіе, союзъ любви, молитвы священниковъ. Для того и предстоятъ священники, чтобы молитвы народа, будучи слабѣе, соединялись съ ихъ молитвами—сильнѣйшими и вмѣстѣ съ ними восходили на небо ¹⁾“...

Насаждая, возгрѣвая постоянно и питая въ христіанахъ живыя чувства единомыслія и единодушія и объединяя всѣхъ членовъ общества въ тѣсный семейный кружокъ, гдѣ каждый членъ любить другого, заботится о другомъ и живетъ одною жизнью съ нимъ, богослужебная молитва легко становится чрезъ то неоспоримымъ орудіемъ, всегдашнимъ вѣрнымъ *средствомъ* къ непрестанному созиданію вѣрующихъ въ единое тѣло или организмъ, въ *единый* неразрывный *союзъ* любви и мира: въ этомъ и заключается великая тайна общей, братской молитвы всѣхъ, по разумѣнію свв. отцевъ церкви и по свидѣтельству свящ. писанія. Въ книгѣ Дѣяній Апост., напр., непосредственно послѣ упоминанія о томъ, что первенствующие христіане „постоянно пребывали въ общеніи и *преломленіи хлѣба* и въ *молитвахъ*“, повѣствуется какъ объ естественномъ послѣдствіи этого: „всѣ вѣрующіе были вмѣстѣ, и имѣли все общее: и продавали имѣнія и всякую собственность, и раздѣляли всѣмъ, смотря по нуждѣ каждаго... У множества же увѣровавшихъ было *одно сердце и одна душа*“ (Дѣян. 2, 42. 44—45; 4, 32).

И не только между собою объединяетъ членовъ земного христіанскаго общества и соединяетъ ихъ въ одно живое цѣлое совокупная молитва ихъ: она, вмѣстѣ съ евхаристической жертвою, соединяетъ ихъ тѣсною связью и съ *усопшими* членами ихъ общества, съ отшедшими къ Богу *праведниками* и *духами безплотными*, и образуетъ изъ всѣхъ ихъ единое тѣло Христово, возглавляемое Христомъ (Еф. 1, 10. 22—23). Поэтому Ап. Павелъ и говорить о христіанахъ, что они— „не чужіе и не пришельцы“, „но сограждане Святымъ и свои Богу“ (Еф. 2, 19), что они, вкушѣ со всѣми Святыми,

¹⁾ Злат. Бес. 3-я о непостыж.—Сл. и бес. на разн. случ. Спб. 1864. Т. I. Стр. 407.

„слагаются въ одно стройное зданіе, возрастаютъ въ единый святой храмъ въ Господѣ“ (—2, 20—22); а „вышній Іерусалимъ“, „градъ Бога Живаго“, жилище святыхъ угодниковъ Его и „темъ“ ангеловъ, называетъ „матерію всѣмъ намъ“, пребывающей въ ближайшемъ общеніи съ своими чадами (Гал. 4, 26; Евр. 12, 22—23). Ближайшее, живое общеніе членовъ земного общества, или церкви земной, воинствующей, съ церковью небесной, торжествующей, выражается въ молитвахъ, обращаемыхъ первыми къ совершеннымъ членамъ церкви небесной за себя и за несовершенныхъ умершихъ своихъ собратій, въ жертвѣ безкровной, совершаемой ими въ память Святыхъ, и въ предстательствѣ послѣднихъ предъ Господомъ за живущихъ на землѣ и усопшихъ грѣшныхъ людей, равно какъ въ непрерывномъ дѣятельномъ участіи въ судьбахъ и жизни всей земной церкви и каждого члена ея въ отдѣльности (сравн. 2 Мак. 15, 11—14; 2 Петр. 1, 15; Апок. 5, 8—9; 6, 9—10; 8, 3—4; 11, 16—17). Такое живое и тѣсное взаимообщеніе между членами церкви земной и членами церкви небесной никогда не прекращается и не ослабѣваетъ, а всегда будетъ соединять ихъ между собою посредствомъ молитвы и евхаристіи. „Будемъ помнить взаимно другъ о другѣ,—писалъ св. Кипріанъ къ Корнелію Исповѣднику,—и гдѣ бы ни были, будемъ въ согласіи и единомудшіи молиться другъ за друга; взаимною любовію облегчимъ скорбь и тѣсноту, и если Господь скорѣе удостоитъ кого-либо изъ насъ перваго восхитить отсюда, да продолжится любовь и предъ Господомъ, да не прекратится молитва предъ милосердіемъ Отца за братьевъ и сестеръ нашихъ“¹⁾. Въ „Апостольскихъ Постановленіяхъ“ говорится: „повѣрившіе Богу, хотя бы и почилы, не мертвы, какъ Спаситель говоритъ саддукеямъ: „А о воскресеніи мертвыхъ не читали-ли вы написаннаго: Я—Богъ Авраама и Богъ Исаака и Богъ Іакова? Богъ не есть Богъ мертвыхъ, но живыхъ: ибо у Него всѣ живы“ (Мѡ. 22, 31—32; Лк. 20, 38), и на основаніи этого заповѣдуется: „собирайтесь въ усыпальницахъ, совершая чтеніе свящ. книгъ и поя псалмы по почившимъ Мученикамъ и всѣмъ отъ вѣка Святымъ, и по братіямъ своимъ,

¹⁾ Кипріан. Кароог. Твор. Т. 1, стр. 238.

почившимъ о Господѣ. И вмѣстообразную пріятную евхаристію царскаго Тѣла Христова приносите въ церквахъ своихъ и въ усыпальницахъ“¹⁾. Св. Іоаннъ Златоустъ учитъ: „Мученики суть наши части и члены; но *„аще страждетъ единъ удъ, съ нимъ страдаютъ вси уди: аще ли же славится единъ удъ, съ нимъ радуются вси уди“* (1 Кор. 12, 26). Вѣнчается голова, и остальное тѣло ликуетъ... Мы—ноги, а Мученики—голова; но не можетъ рещи глава ногамъ: *„не требъ мѣ есте“* (1 Кор. 12, 21). Прославлены члены, но превосходство славы не отчуждаетъ ихъ отъ союза съ остальными частями: ибо тогда особенно они и славны, когда не чуждаются союза съ нами; такъ и глазъ, будучи свѣтлѣйшимъ всего прочаго тѣла, тогда сохраняетъ свойственную ему славу, когда не отторгается отъ остального тѣла“²⁾. „Апостолъ,—читаемъ мы у церковнаго учителя Оригена,—называетъ насъ общниками и Святыхъ. И неудивительно. Ибо если говорится, что мы имѣемъ общеніе со Отцемъ и Сыномъ; то какъ не имѣемъ его и со Святыми, не на землѣ только, но и на небѣ находящимися, когда Христосъ Кровію Своею умиротворилъ небесное и земное, чтобы земное ввести въ общеніе съ небеснымъ? Истину сего очевидно показываетъ Господь, когда говоритъ, что *„радость будетъ на небеси о единомъ грѣшникѣ кающемся* (Лк. 15, 7)“... И въ другомъ мѣстѣ: *„не одинъ Архіерей (І. Христосъ) молится съ истинно-молящимся, но и ангелы, и души усопшихъ святыхъ; всѣ святые, отшедшіе изъ сей жизни, по любви къ находящимся въ семъ мірѣ, пекутся о спасеніи ихъ и помогаютъ имъ своими молитвами“*³⁾. „Граждане его, т. е. Іерусалима небеснаго,—по словамъ блаж. Августина,—суть всѣ святые люди, какъ бывшіе прежде, такъ и настоящіе и будущіе, и всѣ святые духи, кои въ

¹⁾ Апост. постановл. Кн. 6, гл. 30, стр. 208—209.

²⁾ Злат. Слов. и бес. на разн. случ. Т. I. Спб. 1864. Похв. сл. муч. Роману. Стр. 293. Сравни. св. Григор. Нисск. Твор. Ч 8. Похв. сл. великомуч. Θεόδору (Тир.), 3-е похв. сл. 40 муч. и др. Св. Васил. Вел. Твор. Ч. 4. Бес. 19-я на 40 муч. и 23-я на муч. Маманта. Св. Іоан. Дам. Точн. излож. прав. вѣрм. Кн. 4, гл. 15.

³⁾ Привед. у Преосвящ. Сильвестра. Опытъ прав. догм. богосл. Т. V Стр 266—267

горнихъ селеніяхъ небесныхъ съ благоговѣйною преданностью повинуются Богу... Царь сего града—Самъ Господь Іисусъ Христосъ, Слово Отчее, управляющее высшими ангелами и содѣлавшееся человѣкомъ, дабы управлять и людьми и возвести ихъ съ Собою въ вѣчное царство мира“ ¹⁾. Т. е., по убѣжденію отцевъ и учителей церкви, всѣ истинно-вѣрующіе во Христа, и живущіе на землѣ, и отшедшіе уже въ вѣчность, включая даже и ангеловъ—духовъ безплотныхъ, составляютъ какъ-бы одно тѣло Христово, соединяются въ одинъ таинственный и животворный организмъ, возглавляемый Господомъ Іисусомъ и непрестанно одушевляемый Духомъ Святымъ.

2. Итакъ, путемъ сакраментальнаго приобщенія къ Богочеловѣку Христу и Богу Отцу и путемъ таинственно-молитвеннаго единенія съ Ними истые *христіане тѣсно объединяются* другъ съ другомъ и образуютъ изъ себя, вмѣстѣ съ ангелами, прославленными Святыми и умершими своими отцами и братьями, одно великое, духовно и прочно организованное общество, или церковь. Единство этого общества, достигаемое внутренне и внѣшне посредствомъ разныхъ формъ культа, настолько крѣпко и нерушимо, что его иногда уподобляли единству солнечныхъ лучей и вѣтвей на растущемъ деревѣ, цѣлостности и недѣлимости пасхальнаго агнца и хитона Христова (неразданнаго и доставшагося по жребію одному лицу), стройности и единству частей тѣла человѣческаго, дома и проч. ²⁾. Во всѣхъ подобнаго рода аналогіяхъ, метафорахъ и образахъ ярко выступаетъ мысль о христіанскомъ обществѣ, какъ о единомъ, стройномъ и цѣлостномъ организмѣ. Истинно-христіанское общество, значитъ, есть живой организмъ; слѣдовательно, оно аналогично всякому другому живому и нормальному организму.

Каждое правильное человѣческое общество, какъ живое органическое тѣло, при тѣснѣйшемъ объединеніи и гармонии

¹⁾ Блаж. Август.—Сл. о томъ, какъ оглаш. людей необразов.—Рус. пер. въ Христ. Чтен. 1844. Ч. 3, стр. 49.

²⁾ См. Кириѣи., еписк. карваг. Кн. о един. церкви. Твор. Т. 2. Стр. 173—175; Игнат. Богом. Посл. къ Смирн., гл. 1; Ефес. гл. 4 и 9; Магнез. гл. 7.

ческомъ согласіи всѣхъ своихъ членовъ, характеризуется еще сочувствіемъ, содѣйствіемъ ихъ другъ другу, распредѣленіемъ между ними труда, ради пользы общаго цѣлаго, и вытекающимъ изъ такого единства и взаимодѣйствія ихъ благотворнымъ вліяніемъ всей общины на всякаго отдѣльнаго сочлена. То же должно происходить и въ христіанскомъ обществѣ. Въ живомъ Тѣлѣ Христовомъ—въ церкви каждый христіанинъ обязывается имѣть самое участливое и дѣятельное попеченіе о благѣ другого, и всѣ христіане—„носить тяготы другъ друга“, по заповѣди Апостола (Гал. 6, 2). Поэтому общимъ отличительнымъ свойствомъ истинныхъ христіанъ является *сочувствіе* одного къ другому—сорадованіе, состраданіе, единомысліе, единодушіе (1 Петр. 3, 8; Рим. 12, 16; 15, 6; 1 Кор. 1, 10; Филип. 2, 2). Отъ того состояніе каждаго индивидуума отражается всегда и во всемъ составѣ общины, и когда страдаетъ одинъ членъ, страдаетъ и другой и всѣ члены ея, радуется одинъ христіанинъ, съ нимъ радуются и всѣ прочіе христіане (1 Кор. 12, 26; 2 Кор. 11, 29), такъ что у всѣхъ ихъ бываетъ „души едина и сердце едино“ (Сравн. Дѣян. 4, 32; Еф. 4, 2). При такомъ живомъ участіи всѣхъ христіанъ, составляющихъ общество, въ жизни каждаго отдѣльнаго своего собрата, при такомъ тѣсномъ союзѣ ихъ между собою, не ограничивающемся предѣлами родства, семейства или отечества, становится вполне понятнымъ и ихъ совершенное *взаимодѣйствіе* въ отношеніи къ осуществленію ими нравственнаго идеала. Всякій, принадлежащій къ общему цѣлому, работаетъ не столько для себя, сколько для другихъ, для общей пользы всѣхъ, для „созиданія“ изъ всѣхъ единаго тѣла (Сравн. Ефес 4, 12). Каждый нуждается въ другомъ, восходя по степенямъ нравственно-совершенной жизни, и ищетъ себѣ вспоможенія, *восполненія* со стороны другихъ. Эти другіе дѣйствуютъ на него соединенными силами и способствуютъ, содѣйствуютъ ему въ достиженіи имъ полнаго „возраста Христова“ (Еф. 4, 13), покрывая его недостатки собственными совершенствами и восполняя его силы собственными силами и особыми благодатными дарами. Одинъ учитъ, другой утѣшаетъ, третій служитъ, иной начальствуетъ,—и всѣ вмѣстѣ, и каждый въ частности дѣйствуютъ для общаго блага, для моральнаго воспитанія и приведенія ко Христу спасаемыхъ (Рим. 12, 6—8. 10—20). Всякому подается Св. Ду-

хомъ какой-нибудь особый даръ „на пользу“ (1 Кор. 12, 4—11), и потому каждый долженъ служить другимъ „тѣмъ даромъ, какой получилъ“ отъ Бога (1 Петр. 4, 10). Словомъ: въ христіанскомъ обществѣ, объединенномъ тѣсною нравственною связью, непрерывно совершается живой процессъ *взаимодѣйствія*, обмѣна жизненными силами между членами его и *благодѣтельное вліяніе ихъ общей жизни на частную жизнь отдельныхъ единицъ*, ради истиннаго и скорѣйшаго достиженія всѣми полнаго единенія съ Божествомъ и осуществленія каждымъ въ себѣ возможно высшей степени христіанскаго идеала.

Ясно, что при такомъ положеніи дѣлъ въ христіанскомъ обществѣ все, свойственное, принадлежащее общей жизни, непременно оказываетъ такое или иное вліяніе или *воздѣйствіе* на индивидуальныхъ личностей, усваивается ими и въ нихъ *осуществляется*, однако лишь путемъ *взаимодѣйствія* ихъ со всѣми, исключительно при условіи гармоничной, объединенной дѣятельности всѣхъ членовъ общества. Въ этой лично-общественной дѣятельности именно и достигается истинное развитіе тѣхъ зачатковъ, способностей, стремленій, какія отъ природы находятся въ каждомъ нормальномъ человѣкѣ, и по возможности осуществляется въ жизни отдѣльныхъ лицъ тотъ идеалъ, который начертанъ Самимъ Богочеловѣкомъ. Свобода личности, тѣмъ не менѣе, не терпитъ здѣсь никакого стѣсненія или ущерба: совершенствующійся христіанинъ всегда обладаетъ полною самодѣятельностью и самъ сознаетъ нужду въ содѣйствіи со стороны болѣе его совершенныхъ, въ ихъ общихъ и соемѣстныхъ усиліяхъ, по причинѣ очевидной невозможности для него достиженія дѣйствительнаго совершенства только своими силами, отдѣльно отъ другихъ взятыми. Стало быть, дѣйствительная нравственность есть должное *взаимодѣйствіе* между единичнымъ лицомъ—христіаниномъ и тѣсно соединеннымъ обществомъ многихъ христіанъ; нравственный идеалъ, реализуемый постепенно въ жизни каждаго отдѣльнаго члена христіанскаго общества, есть неразрывная, живая цѣльность дѣятельности индивидуальной, свободной и дѣятельности общественной, коллективной, благотворно вліяющей на первую. Слѣдовательно, и о религіозно-нравственномъ христіанскомъ обществѣ можно сказать, что оно есть внутреннее *восполненіе* или дополненіе личности, а по тѣсной связи и единству членовъ его и ихъ совмѣстной

дѣятельности—это дополненная, расширенная личность, личность же какъ бы сжатое, стѣсненное общество (въ религіозно-нравственномъ отношеніи), т. е. приблизительно то же самое, что можно сказать и о всякомъ правильно-организованномъ, живомъ общественномъ союзѣ, гдѣ цѣлое слагается изъ дѣятельности многихъ отдѣльныхъ единицъ и въ свою очередь объединенностью и общественностью своею воздѣйствуетъ и на индивидуальную жизнь, восполняя и осуществляя человѣческую личность ¹⁾).

Однимъ изъ главныхъ условій благоустроенности каждаго общества является семейство. Только тамъ общество благоустроено, гдѣ благоустроено *семейство*. Изъ хорошей семьи выходятъ любящіе и благовоспитанные дѣти, братья и сестры, добрые родственники, гуманные воспитатели и отцы, прекрасные и полезные члены общества. Союзъ семейный, простираясь чрезъ кровное родство на цѣлую массу людей, легко соединяетъ ихъ въ одно тѣсное общество прочными узами любви, братства, дружбы. Любовью семейной цѣлыя общества объединяются, сплочиваются какъ-бы въ одинъ родственный кругъ. подъ ея благотворнымъ вліяніемъ жизнь цѣлыхъ народностей перерождается, обновляется, измѣняется. А обновленная и нравственно-пересозданная, все болѣе и болѣе пополняющаяся лучшими своими представителями, общественная жизнь естественно оказываетъ благотѣльное вліяніе и на старыхъ, и на новыхъ членовъ даннаго общества, отвѣтствующихъ въ него и нуждающихся въ нравственно-соціальному воспитаніи. Но такое великое моральное значеніе семьи, обуславливающее благоустройство и прочность объединенія обществъ, всецѣло зависитъ отъ благоустройства брачнаго союза—основы семейства. Тамъ нѣтъ и не можетъ быть дѣйствительно хорошей семьи, гдѣ нѣтъ надлежащаго *брака*. Надлежащій же, истинно-христіанскій бракъ тотъ, который Самимъ Богомъ установленъ и св. церковью освященъ, чтобы служить чрезъ то высшимъ

¹⁾ Сравни. Вл. Соловьевъ. Оправданіе добра. Спб. 1897. Гл. 8-я (особ. стр. 252—260). См. также труды по соціологіи—Герб. Спенсера («Основан. соціологіи». Рус. пер. Т. I. Спб. 1876 г. Гл. 1—2. Т. II. Спб. 1877. Гл. 1—5), проф. Н. И. Карѣва («Основн. вопросы филос. исторіи». Т. II. М. 1883. Кн. 4, гл. 1—3, прим. стр. 357—371) и друг.

цѣлямъ христіанскаго общества. Преподавая Божіе благословеніе чрезъ особый сакраментальный актъ—*таинство брака* (вѣнчанія), совершаемое священнослужителями въ присутствіи вѣрующихъ, церковь освящаетъ естественное сожителство мужа и жены, чадородіе и брачную любовь, предохраняетъ ее отъ ненормальнаго развитія и проявленія, одухотворяетъ ее, направляя отъ низшаго къ высшему, отъ чувственнаго къ духовному, и дѣлаетъ самый бракъ средствомъ нравственнаго совершенствованія человѣка (сн. 1 Кор. 7, 2. 5. 9. 14; 1 Тим. 5, 14). Таинство брака, по ученію Апостола,—отображеніе, отпечатокъ духовнаго союза Христа съ церковью, которая есть единое Тѣло Его—Главы своей. „*Мужъ глава есть жены, якоже и Христосъ Глава церкви, и Той есть Спаситель тѣла*“,—говоритъ св. Ап. Павелъ. „*Тако должны суть мужіе любить своя жены, яко своя тѣлеса: любяй (бо) свою жену, себе самого любитъ. Никто же бо когда свою плоть возненавидѣ, но питаетъ и црѣтъ ю, якоже и Господь церковь: зане уди есмы Тѣла Его, отъ плоти Его и отъ костей Его. Сего ради оставитъ человекъ отца своего и мать, и прильпится къ женѣ своей, и будетъ два въ плоть едину. Тайна сія велика есть: азъ же глаголю во Христа и во церковь*“ (Еф. 5, 23. 28—32; сн. Мѡ. 19, 5—6; Мр. 10, 7—8; Быт. 2, 22—24).

Въ этомъ таинственномъ соединеніи мужа и жены какъ бы въ одну плоть, въ одно живое тѣло, во образъ тѣснаго единенія Христа съ церковью, нельзя не видѣть залога органическаго *соединенія* будущаго молодого поколѣнія въ нераздѣльный христіанско-общественный *союзъ* путемъ постепеннаго воспитанія членовъ семьи въ вѣрныхъ чадъ Христовой церкви, въ добрыхъ и любящихъ членовъ христіанскаго общества. Въ виду этого св. церковь, скрѣпляя и освящая союзъ брачующихся, подаетъ имъ чрезъ таинство брака чрезвычайныя благодатныя силы не только къ благословенному рожденію, но и истинно-христіанскому воспитанію дѣтей. И какъ изъ членовъ хорошей семьи образуется хорошее общество, могущее нравственно воздѣйствовать на остальныхъ членовъ его; такъ и изъ этихъ новыхъ чадъ церкви, воспитываемыхъ по духу ея и облагодатствованныхъ таинствами, постепенно составляется христіанскій союзъ церковный. Новые и юные члены церкви, какъ живые элементы, постоянно пополняютъ этотъ живой

организмъ и срастаются съ нимъ во едино. Нуждаясь въ восполненіи себя, въ руководствѣ и поддержкѣ со стороны церкви, со стороны общей христіанской жизни, они чрезъ взаимодѣйствіе съ нею получаютъ все, необходимое для личнаго спасенія; живя общеою жизнью всей церкви, мало-по-малу возрастаютъ „въ мужа совершеннаго“ по духу Христову и другихъ возводятъ къ совершенству, воздѣйствуя на нихъ всѣмъ обществомъ своимъ и раздѣляя между собою труды общаго подвига. Такъ, по слову св. Апостола, „все тѣло, составляемое и совокупляемое (*τὸ σῶμα συναρμολογούμενον καὶ συνβιβαζόμενον*) посредствомъ всякихъ взаимноскрѣпляющихъ связей, при дѣйствіи въ свою мѣру каждаго члена, получаетъ приращеніе для созиданія самого себя (*εἰς οἰκδομήν αὐτοῦ*) въ любви“ (Ефес. 4, 16; см. ст. 11—15).

Далѣе: въ благоустроенномъ человѣческомъ обществѣ, восполняющемъ и осуществляющемъ свою соціальную силу каждую отдѣльную единицу, не мало значить и вліяніе великихъ героевъ труда и общаго прогресса на индивидуальную жизнь и развитіе людей. Хорошій и высокій образецъ привлекаетъ къ себѣ человѣка и заставляетъ подражать ему или воплощенному въ немъ идеалу. Такъ же бываетъ и должно быть и въ жизни религіозно-нравственной общины. Восполняя и осуществляя нравственную личность, стремящуюся къ моральному совершенству и тѣсному Богообщенію, предлагая ей всѣ средства къ этому и даже свое постоянное и живое коллективное содѣйствіе, религіозное христіанское общество даетъ ей и необходимую энергію, ревность къ свободной самодѣятельности на пути добродѣтели во всегдашнемъ созерцаніи наглядныхъ примѣровъ—совершенныхъ членовъ общаго союза, единаго Христова Тѣла. Всякій, достигшій извѣстной степени совершенства, можетъ быть въ немъ нравственнымъ образцомъ, „правиломъ вѣры“ и жизни для менѣ совершенныхъ и свѣтить всѣмъ прочимъ своими доблестями (сравн. Мѡ. 5, 14—16); но преимущественно такими духовными „свѣточами“ являются уже прославленные праведники. Ихъ цѣлый сонмъ въ православной церкви (см. Евр. гл. 11 и 12), и каждый изъ нихъ, составляя одинъ общій организмъ съ живущими на землѣ христіанами, оказываетъ самое благотворное вліяніе на этихъ послѣднихъ. Благодѣтельное вліяніе ихъ на членовъ воинствующей церкви несомнѣнно и безспорно.

И въ обыденной жизни воспоминаніе, живое представленіе о великихъ, достопримѣчательныхъ личностяхъ нерѣдко сообщаетъ людямъ горячій энтузіазмъ, силу, энергію и помощь въ честной борьбѣ. Если же это справедливо относительно всѣхъ великихъ мертвецовъ—благороднѣйшихъ личностей чловѣчества, то тѣмъ болѣе оно должно быть справедливымъ въ отношеніи къ *нравственнымъ* героямъ - къ святымъ *угодникамъ* Божиимъ. Воплощенный ими въ своей жизни идеаль добра, ихъ нравственный обликъ, примѣръ каждаго изъ нихъ и все ихъ совершеннѣйшее общество должно возгрѣвать въ душахъ „вѣрныхъ почитателей“ ихъ любовь къ добродѣтели, усердіе и рвеніе къ осуществленію моральныхъ требованій и къ подражанію имъ. Вслѣдствіе этого общеніе со святыми подвижниками служитъ неизсякаемымъ источникомъ для подвизающихся и нравственной силы, и помощи ¹⁾. Вотъ почему и Апостолъ, увѣщавая древнихъ христіанъ къ достиженію идеала путемъ многотруднаго жизненнаго подвига, говоритъ имъ: „Посему и мы, имѣя вокругъ себя такое облако свидѣтелей, свергнемъ съ себя всякое бремя и запинаящій насъ грѣхъ, и съ терпѣніемъ будемъ проходить предлежащее намъ поприще, взирая на Начальника и Совершителя вѣры Иисуса“ (Евр. 12, 1—2),— и въ другомъ мѣстѣ: „поминайте наставниковъ вашихъ, которые проповѣдывали вамъ слово Божіе, и, взирая на кончину ихъ жизни, подражайте вѣрѣ ихъ“ (Евр. 13, 7; см. Іак. 5, 10—11).

Это тѣсное общеніе со Святыми и постоянное, живое напоминаніе о нихъ, необходимое для религіозно нравственной жизни вѣрующей личности, православная церковь предлагаетъ въ культѣ и посредствомъ культа. Всѣ торжественныя духовныя празднества ея, службы, иконы, свящ. изображенія и т. под. направлены ею именно къ этой цѣли. Съ благоговѣніемъ взирая на св. иконы въ церкви, воспоминаая свв. угодниковъ Божіихъ, изображенныхъ на нихъ, и слушая праздничную службу, религіозно-настроенный чловѣкъ видитъ въ лицахъ общество праведниковъ, дѣйствительную исторію ихъ постепеннаго совершенствованія и возведенія на небеса

¹⁾ Сравн. Св. Григорія Паламы, арх. Фессалон. Бес. 9. Собрн. его бесѣдъ. М. 1785.

и невольно научается подражать высокой жизни ихъ, служить Богу такъ, какъ служили Ему тѣ Святые, о житіи и дѣлахъ коихъ громко вѣщаетъ все наше богослуженіе ¹⁾. Творя память Святыхъ, церковь дѣлаетъ это, по свидѣтельству св. отцевъ, „въ наученіе и утвержденіе будущихъ подвижниковъ“ ²⁾, которымъ „необходимо памятованіе (Святыхъ и ихъ жизни) для подражанія“ ³⁾. „Церковь чѣмъ чтитъ память предварявшихъ, тѣмъ возбуждаетъ живущихъ еще“ къ подвигу благочестія, порождая и усиливая въ нихъ расположеніе, ревность и энергію къ добродѣтельной жизни ⁴⁾. „Ибо, — поясняетъ св. Григорій Богословъ, — хотя многое служить для насъ руководствомъ къ лучшей жизни и многое назидаетъ въ добродѣтели, — и разумъ, и законъ, и Пророки, и Апостолы, и самыя страданія Христа, сего Перваго Мученика, — однако, при столь многихъ и столь превосходныхъ наставникахъ, не менѣе поучительны для насъ и мученики“, какъ и всѣ прочіе святые угодники Божіи, „потому что слово о нихъ всегда сильнѣе возбуждаетъ насъ къ добродѣтели“ ⁵⁾. „Ихъ же бо во иконахъ почитаемъ, тѣхъ и житіе ревновати по силѣ нашей тщимся“, разсуждаетъ приснопамятный митрополитъ Стефанъ Яворскій. „Сего ради Златоустъ святой всегда предъ очима имѣяше святаго Апостола Павла икону, яко да въ толкованіи писанія святаго, и въ ревнительномъ о душахъ человѣческихъ попеченіи, Павлу самому, яко всякихъ добродѣтелей наставнику, послѣдуетъ. Тѣмже толкующъ посланія Павлова, на икону его взирающъ со усердіемъ, и аки бы самого зрящъ, толикъ разумъ и премудрость почерпѣ отъ сосуда избраннаго....“ ⁶⁾. Такимъ образомъ, общественно-богослужебный культъ, соединяя людей въ одно неразрывное, орга-

¹⁾ Сравни. Іоан. II. Сергіевъ. Моя жизнь во Христѣ. Т. II. Стр. 84, 86, 89.

²⁾ Евсев. Памф. Церк. ист. Т. I, кн. 4, гл. 15, стр. 218 (изд. 1848 г.).

³⁾ Св. Васил. Вел. Твор. Ч. 4 (1858 г.). Бес. 18 на д. муч. Горд. Стр. 282—283.

⁴⁾ Св. Васил. Вел. Твор. Ч. 4. Бес. 23 на муч. Маманта. Стр. 369. Сн. Св. Іоан. Дамаск. Точн. излож. прав. вѣрх. Кн. 4, гл. 15, стр. 266.

⁵⁾ Св. Григор. Богосл. Сл. 24—въ похв. священномуч. Кипріану. Твор. Ч. II, стр. 203, 205; сн. ч. I, сл. 11, стр. 247 и др.

⁶⁾ Камень вѣрх. О св. иконахъ. Ч. I, гл. 6, стр. 101.

ническое цѣлое, представляетъ изъ себя вмѣстѣ съ тѣмъ и какъ бы морально-соціальную силу, благотворно и благотѣльно воздѣйствующую объединенностью всѣхъ вѣрующихъ и общественностью на индивидуальное совершенствованіе каждаго члена (части цѣлаго), взятаго въ отдѣльности.

Это же религіозно-нравственное совершенствованіе личности, ея постепенное развитіе и раскрытіе въ цѣляхъ осуществленія въ ней нравственнаго идеала и достиженія ею единенія съ Богомъ, имѣетъ въ виду и вся частная церковная обрядность, кажущаяся легкомысленнымъ людямъ пустою и бессмысленною выдумкою якобы корыстолюбиваго духовенства.

Глава III.

Религіозно - нравственное воспитательное и образовательное значеніе церковно - богослужебной обрядности.

1. Для того, чтобы удобнѣе и скорѣе можно было человѣку сосредоточиться вниманіемъ на божественномъ и отрѣшиться отъ всего земного, его окружающаго, чтобы легче было, отложивъ всю суету житейскую, уйти въ себя самого, въ сокровенное святилище своей души и, всего себя предавъ Богу, вознестись, воспарить духомъ отъ земли къ небу, ему необходимо особое мѣсто, внушающее однимъ своимъ видомъ благоговѣніе и располагающее къ религіозности. Такимъ особымъ мѣстомъ можетъ быть единственно то мѣсто, съ которымъ человѣкъ связываетъ сознательную мысль свою о преимущественномъ обитаніи въ немъ Господа Бога, о близости Его къ людямъ, гдѣ „Самъ Богъ положилъ пребывать имени Своему во всѣ дни“ (3 Цар. 9. 3) и гдѣ всѣ люди стоятъ и молятся какъ бы непосредственно предъ Лицемъ Его. Только такая именно опредѣленность мѣста, долженствующая быть въ сознаніи человѣка обиталищемъ Бога и всего Божественнаго міра, и способна всегда возбуждать въ немъ религіозное настроеніе. Правда, и видимая природа, „исполненная славы“

Господа Саваоа и непрестанно вѣщающая хвалу Своему Творцу (сн. Ис. 6, 3; Пс. 18, 1; 148, 1—13); можетъ иногда обращать мысль человѣка къ Богу, Творцу всего (сравн. Рим. 1, 19—20); однако люди, осуетившіеся въ помышленіяхъ своихъ (Рим. 1, 21), въ большинствѣ случаевъ оказываются глухими и невнимательными къ этому, понятному для религіознаго человѣка, хвалебному голосу многочисленныхъ созданий Божіихъ. Созерцаніемъ даже самыхъ величественныхъ явленій природы они стремятся удовлетворить лишь простое свое любопытство и мало думаютъ, или и совѣмъ забываютъ о Высочайшемъ Художникѣ и Міроправителѣ. Чтобы такихъ людей расположить къ богомыслию и заставить ихъ забыть, хотя временно, свои житейскія дѣла, для этого потребны инныя средства—воздѣйствіе церкви, богослуженіе и прежде всего—храмъ Божій, какъ мѣсто особаго, таинственнаго присутствія Бога, по сознанію ихъ самихъ, еще не утратившихъ всецѣло вѣры въ Господа. Справедливо и то, что „пустыни и горы, пещеры и ущелья земли“, по слову св. Апостола (Евр. 11 38), не мало содѣйствовали развитію религіозности и нравственному совершенствованію многихъ аскетовъ и подвижниковъ, *„иѣ же не бѣ достоинъ (весь) міръ“* (Евр. 11, 38),—что вообще уединеніе отъ шумной и многолюдной жизни способствуетъ возгрѣванію молитвеннаго настроенія. Но и это нисколько не говоритъ противъ полезности и необходимости храма Божія. Ничто не можетъ замѣнить его совершенно для человѣка: ни уединеніе пещеры или пустыни, ни созерцаніе звѣзднаго неба и другихъ красотъ видимаго міра. И сами великіе свѣтильники вѣры и благочестія,—пустынники и авохореты,—отнюдь не отрицали своимъ уединеніемъ пользы и важности для нихъ посѣщеній храмовъ Божіихъ. Гдѣ бы ни находились—въ пустынь-ли, въ пещерѣ-ли,—они и въ своемъ уединеніи съ особеннымъ благоговѣніемъ читали опредѣленные мѣста Божіей близости къ нимъ, а верѣдко посѣщали и общественные храмы христіанскіе... Притомъ, много-ли было и есть такихъ свѣтильниковъ, удалявшихся и удаляющихся отъ міра въ пещеры и пустыни? Если сопоставить число ихъ съ преобладающею массою остальнаго человѣчества, то ихъ будутъ только единицы, между тѣмъ какъ пребывающихъ въ мірѣ, живущихъ семейною жизнью, несущихъ разныя общественныя должности и повинности,—милліоны и сотни мил-

люновъ. Вотъ *этихъ-то* людей, слабыхъ и немощныхъ въ вѣрѣ, причастныхъ суетѣ мірской, житейскимъ трезолненіямъ и соблазнамъ, чѣмъ и какъ вдохновлять мыслью о Богѣ и спасеніи и, отрѣшая ихъ отъ земного, постепенно возводить къ небесному, божественному? „А въ морѣ житейскомъ, а въ жизни земной гдѣ тихая пристань? гдѣ людямъ покой?“... Вотъ тихая пристань—*свѣтой Божій храмъ*.... Здѣсь въ горѣ и нуждахъ всегда благодать готова намъ скорую помощь подать,—скажемъ извѣстными словами духовнаго поэта ¹⁾. Въ этой тихой пристани и сокровищницѣ благодатной помощи люди всегда будутъ нуждаться и всегда прибѣгать къ ней. Какъ мѣсто особеннаго присутствія и близости къ нимъ Божества, храмъ Божій будетъ сильнѣе воспитывать и возгрѣвать въ нихъ живое сознаніе таинственной близости Бога и этимъ сознаніемъ животворить духъ ихъ, побуждать ихъ къ болѣе сосредоточенности и религіозно-молитвенной настроенности.

Ради того, что одна уже мысль, одно сознаніе особеннаго, ближайшаго присутствія Бога въ какомъ-нибудь мѣстѣ благопріятствуетъ и помогаетъ человѣку самоуглубиться, отрѣшиться отъ грѣшнаго міра и свободно „возлетать во области заочны“ ²⁾, къ Самому Божеству, Господь благоволилъ обитать въ опредѣленныхъ мѣстахъ *чрезвычайно*, особенно близко къ людямъ и тамъ свидѣтельствовать имъ о Себѣ, „открываться“ имъ. „На всякомъ мѣстѣ, гдѣ Я положу память имени Моего“,—говорилъ нѣкогда Іегова Еврейскому народу,—„Я прииду къ тебѣ, и благословлю тебя“ (Исх. 20, 24). И Моисей заповѣдалъ ему же: „Только въ мѣсту, какое изберетъ Господь, Богъ вашъ ³⁾, изъ всѣхъ колѣнъ вашихъ, чтобы положить имя Свое тамъ ⁴⁾, обращайтесь и туда приходите, и туда приносите всесожженія ваши, и жертвы ваши, и десятины ваши, и возношеніе рукъ вашихъ, и обѣты ваши, и добровольныя приношенія ваши.... Какое мѣсто изберетъ Гос-

¹⁾ См. стих. еписк. Гермогена «Житейское море».

²⁾ Изъ стих. А. Пушкина «Молитва» («Отцы пустынники»).

³⁾ Въ слав. Библии чит.: «Токмо на мѣстѣ, идѣже изберетъ Господь Богъ вашъ...» (ст. 14).

⁴⁾ Въ лондон. изд. русск. перевода ветхозав. Библии (1875 г.) здѣсь прибавлены характерныя слова: «къ жилищу Его...».

подъ, Богъ вашъ, чтобы обитать имени Его тамъ, туда приносите все, что я заповѣдаю вамъ.... Берегись приносить все-сожженія твои на всякомъ мѣстѣ, которое ты увидишь; но на томъ *только* мѣстѣ, которое избересть Господь (Богъ твой), въ одномъ изъ колѣвъ твоихъ, тамъ приноси все-сожженія твои, и тамъ дѣлай все, что я заповѣдаю тебѣ“ (Втор. 12, 5—6. 11. 13—14). Такимъ единымъ мѣстомъ для угоднаго Іеговѣ служенія у Евреевъ была „скинія собранія“ „предъ Господомъ“, гдѣ Господь являлся, „открывался“ сынамъ Израилевымъ и освящалъ мѣсто славою Своею (Исх. 29, 42—43; см. ст. 45; сравн. Исх. 25, 21—22; 40, 34; Лев. 9, 23; Числ. 9, 15—16; 10, 34—35), и впослѣдствіи—храмъ Іерусалимскій: „Я,—сказалъ Богъ Соломону,—освятить сей храмъ, который ты построилъ, чтобы пребывать имени Моему тамъ во вѣкъ; и будутъ очи Мои и сердце Мое тамъ во всѣ дни“ (3 Цар. 9, 3; см. 8, 16).

Іерусалимскій еврейскій храмъ естественно замѣнился христіанскимъ, какъ и сама ветхозавѣтная религія замѣнилась новозавѣтною (первый христіанскій храмъ—горница сіонская, освященная пребываніемъ въ ней Іисуса Христа и Апостоловъ—Дѣян. 1, 13—14; 2, 1—14; см. Мр. 14, 14—15, Лк. 22, 11); а потому, понятно, и *христіанскій храмъ* сдѣлался мѣстомъ особеннаго присутствія Божія. Слѣдовательно, одинъ уже видъ и его, какъ „дома Божія“ (Мѣ. 21, 13; Іоан. 2, 16—17), долженъ внушать и дѣйствительно внушаетъ человѣку мысль о чрезвычайной близости къ нему Бога и настраиваетъ религіозно,—тѣмъ болѣе, что христіанскій храмъ, въ особенности православный, и внѣшній-то видъ имѣетъ необычайный, отличный отъ жилыхъ и обыкновенныхъ зданій. Равно и всѣ наружныя украшенія и принадлежности его: кресты, колокола, главы и пр. прямо и неотразимо говорятъ каждому о немъ, именно какъ о святомъ мѣстѣ, гдѣ пребываетъ особенно близко къ людямъ Самъ Богъ, и побуждаютъ благоговѣйно относиться къ нему.

Войдемъ-ли мы, подъ величественный и краснорѣчивый звонъ церковныхъ колоколовъ, внутрь православнаго храма,—въ это „тихое пристанище“ обуреваемыхъ житейскою суетою,—и здѣсь все и въ гораздо болѣшй степени напоминаетъ намъ о Богѣ, о опасеніи, о горнѣхъ мірѣ и возбуждаетъ нашу религіозность. Все, начиная съ внѣшняго устройства внутренняго помѣщенія храма и расположенія его частей, до горя-

щихъ свѣчей и лампадокъ, курящагося оиміама и церковной утвари,— все отрѣшаетъ отъ земли чуткія, не ожесточившіяся еще души и невольно устремляетъ ихъ къ небу, наполняя ихъ благочестивыми чувствами ¹⁾).

Эта церковно богослужебная обрядность въ значительной степени покоится на иконопочитаніи, стоящемъ въ неразрывной связи съ догматомъ о молитвенномъ взаимообщеніи и призваніи ангеловъ и святыхъ угодниковъ Божіихъ, и приурочена къ почитанію небесныхъ покровителей и молитвенниковъ нашихъ и священныхъ изображеній ихъ. Отъ того въ православномъ храмѣ наблюдается обиліе *св. иконъ*, содѣйствующихъ *благолѣтію* храма Божія и развитію *религиозности* въ молящихся. Касательно церковнаго благолѣпія, происходящаго отъ св. иконъ, находимъ характерную замѣтку у Стефана Яворскаго. „Отъ иконъ святыхъ,—пишетъ онъ,— толикое сіяетъ въ церквахъ Божіихъ благолѣпіе, яко тѣмъ быти образомъ горнаго прекраснаго Іерусалима. Самая она красота, отъ иконъ святыхъ блистающая, на честь мѣсту святому челоуѣка возводитъ, яко стояще въ церкви, на небеси стояти мнимся, и ничтоже усумнѣваемся о присущіи Божіи тамо, идѣже такова Царю небесному уготована палата, аще и вѣмы, яко въ перукотворенныхъ храмахъ живетъ Богъ (Но сіе глаголетъ Писаніе о пребываніи Божіи описательнымъ, а не таинственнымъ). Аще же увидеши въ иконоборные храмы, а наипаче въ калвинскія кирки, толикое въ нихъ обрященіе разстояніе отъ церквей православныхъ, коликое бываетъ хлѣвины отъ палаты цареви“ ²⁾).

Способствуя благолѣпію церковному, св. иконы, въ связи съ празднистами и службами, совершаемыми въ честь ихъ и ихъ первообразовъ, являются дѣйствительнымъ *средствомъ* возбудить челоуѣка отъ грѣховнаго сна и оживить его мыслью о горнемъ мірѣ. Въ свящ. изображеніяхъ заключается вполне вѣрное *пособіе* и къ поддержанію постояннаго мысленнаго и молитвеннаго общенія съ Богомъ и Святыми Его. Останавливая свой взоръ на св. иконѣ, челоуѣкъ невольно какъ-то отрывается отъ всего дольняго и возносится своимъ духомъ „горѣ“—къ Божественному; мысль его легко устремляется къ

¹⁾ Сравни. Іоан. Н. Сергіевъ. Моя жизнь во Христѣ. Т. II, стр. 67.

²⁾ Камень вѣры. Ч. I, гл. 6, стр. 101.

Лицу, изображенному на св. иконѣ, и весь онъ настраивается религіозно. Икона всегда будитъ въ человѣкѣ воспоминаніе о Богѣ и угодникахъ Его, возбуждаетъ святыя чувства, заставляетъ серьезно подумать о своей жизни, о своемъ спасеніи, располагаетъ къ подражанію великимъ образцамъ вѣры и добродѣтелей. Одинъ взглядъ, напр., на икону Богоматери, съ Предвѣчнымъ Младенцемъ на рукахъ, или Самого Божественнаго Страдальца, въ терновомъ вѣнцѣ, съ прободенными и кровоточащими „ребрами“, съ пробитыми гвоздями руками и ногами,—сколько благочестивыхъ чувствованій и размышленій порождаетъ въ душѣ богобоязненнаго человѣка, какъ благотворно отзывается иногда на всей послѣдующей жизни грѣшника?! Исторія христіанской церкви отмѣчаетъ не мало фактовъ, когда взоръ, обращенный на икону, производилъ коренную перемѣну въ мысляхъ и жизни людей и направлялъ ихъ на путь покаянія и подвиговъ. Краснорѣчивый примѣръ этого—препод. Марія Египетская. Изумлявшая нѣкогда крайней своей распущенностью, она сдѣлалась впослѣдствіи строгой подвижницею, и толчкомъ къ такому обращенію ея послужилъ взглядъ, случайно брошенный ею на икону Божіей Матери въ притворѣ Іерусалимскаго храма ¹⁾. Поводомъ къ принятію христіанской вѣры язычникомъ Евстафіемъ Плакидою было видѣніе имъ изображенія Животворящаго Креста Христова, съ распятымъ на немъ Спасителемъ, блистающаго среди роговъ оленя, преслѣдуемаго Плакидою во время полевой охоты ²⁾. Константинъ Великій окончательно увѣровалъ во Христа лишь послѣ того, какъ епископъ показалъ ему икону свв. Апост. Петра и Павла, во снѣ явившихся царю ³⁾. Нашъ Русскій Просвѣтитель, Равноапостольный князь Владиміръ, когда онъ былъ еще язычникомъ, былъ пораженъ до глубины души и приведенъ къ истинной вѣрѣ изображеніемъ картины Страшнаго суда: „видя страшный сулъ на заповѣхъ изображень,—сказано о немъ,—воздохни, умилиси, и тѣмъ зрѣніемъ возбуждень крестися ⁴⁾“

Удовлетворяя естественной потребности каждаго имѣть у себя и почитать изображенія близкихъ и дорогихъ лицъ:

¹⁾ См. Четьи—Мин. подъ 1 Апр.

²⁾ — Четьи—Мин. подъ 20 Сент.

³⁾ Камень вѣры. Ч. I, гл. 5, стр. 51.

⁴⁾ Тамъ же. Ч. I, гл. 6, стр. 91.

родителей, учителей, благодѣтелей и пр., для постоянного воспоминанія и подражанія жизни ихъ, св. иконы служатъ для людей *источникомъ* вѣры и благочестія. Онѣ—наглядная и убѣдительная проповѣдь объ основныхъ истинахъ вѣры, о горнемъ мірѣ, о домостроительствѣ рода человѣческаго,—проповѣдь не словами, но понятными всѣмъ пластичными, художественными образами. И это потому, что, поклоняясь иконѣ, христіанинъ поклоняется первообразу ея,—что чествованія иконы нельзя „отдѣлять отъ чествованія того, кто и что на ней изображается: то и другое пребываетъ въ нераздѣльномъ единствѣ ¹⁾“. Въ силу этого иконы — краснорѣчивыя книги, создаваемыя людьми во имя Бога и ангеловъ и въ память святыхъ угодниковъ Божіихъ для собственного назиданія и религіозно-нравственного одушевленія и возбужденія. Благодаря свойствамъ православнаго строго-византійскаго письма, самый внѣшній видъ изображенныхъ на иконахъ Святыхъ глубоко-назидателенъ. Созерцающему икону онъ говоритъ не столько о тѣлесномъ образѣ угодника, сколько о духѣ его, пламенѣвшемъ любовію къ Богу, о подвигахъ его, ради этой любви совершенныхъ. На православной иконѣ какъ-то сразу бросается въ глаза эта побѣда духа почитаемаго лица надъ плотію, надъ міромъ, во злѣ и суетѣ лежащимъ,—это безстрастіе его сравнительно съ людьми грѣшными, буруемаемыми страстями, этотъ миръ внутренній, которымъ такъ оживлены бывають лица всѣхъ праведниковъ. Обликъ Святого тутъ прежде всего повѣствуетъ о трудномъ и скорбномъ пути, ведущемъ къ царству небесному, и незамѣтно, но сильно влечетъ мысль человѣческую отъ земли къ небу.

Представляя взорамъ вѣрующихъ Господа Іисуса и многочисленные сонмы праведниковъ, сіяющихъ добродѣтелями, олицетворяющихъ собою высокія христіанскія заповѣди, и побуждая созерцающихъ эти близкіе идеалы совершенства подражать имъ, проникаться живымъ и глубокимъ влеченіемъ самимъ исполнять нравственный законъ, св. иконы въ то же самое время даютъ обильную пищу и *уму* ихъ. Каждый, смотря на св. иконы и изображенія, можетъ читать по нимъ, какъ по книгѣ, исторію жизни Святыхъ, свящ. исторію Ветхаго и

¹⁾ Сравни. Посл. вост. патр. къ Св. Синод. Отв. на вопр. 3, стр. 40—42; Дѣян. VIІ Вс. соб. Каз. 1873. Стр. 357—358 и др.

Новаго Завѣта и непрестанно поучаться нравственнымъ правилами и догматамъ христіанской вѣры. Св. иконы, по справедливому замѣчанію Стефана Яворскаго, „суть яко учителя нѣдѣи и наставницы спасенія“ ¹⁾. Онѣ не только вѣру „умножаютъ“, надежду „утверждаютъ“, любовь „раждизаютъ“ (разжигаютъ), но и насаждаютъ религіозное вѣдѣніе... Узрѣвъ, наприм., икону Предвѣчнаго Младенца, во объятіяхъ Пресвятой Дѣвы Маріи, всякій познаетъ воплощеніе Сына Божія „спасенія нашего ради“. Видя Христа, на крестѣ распятаго, всякій, какъ въ книгѣ, читаетъ тайну искупленія Христомъ человѣческаго рода. Смотри на икону св. архидіакона Стефана, или св. Варвары, или Екaterины Великомученицы, каждый мысленно представляетъ себѣ страданія ихъ, за Христа понесенныя, и поучается, сколь многими „скорбями“ подобаетъ намъ „внѣсти въ царствіе Божіе“ ²⁾.

А что сказать о самомъ богослуженіи, совершаемомъ въ благолѣпномъ православномъ храмѣ предъ св. иконами и какъ бы предъ Лицемъ Самого Господа и Святыхъ Его? Чтобы понять и оцѣнить всю глубину, возвышенность и красоту православнаго богослуженія, нужно каждому самостоятельно и сознательно прослушать его въ полнотѣ, все разсмотрѣть, каждый актъ отчетливо анализировать, пережить, прочувствовать... Со стороны внѣшней мы видимъ тутъ разнообразныя и по формѣ, и по смыслу, обрядовыя дѣйствія священнослужителей, особыя одежды („ризы“), въ какія они соотвѣтственно времени и событію облачаются, частое каженіе оміамомъ, отверстіе и заключеніе царскихъ вратъ и т. под. Здѣсь въ лицахъ и дѣйствіяхъ предъ нами исторія домостроительства Божія о людяхъ, преподается вѣро-и-правоученіе, открываются истины и тайны религіи. То, о чемъ убѣдительно повѣствуютъ свящ. изображенія, чрезъ это какъ бы дополняется, поясняется и становится еще болѣе понятнымъ, еще болѣе прекраснымъ и привлекательнымъ. Съ этой общей и живой картиною гармонируетъ, наконецъ, и завершаетъ её, требующееся существомъ дѣла, пріятное, мелодичное чтеніе священнаго писанія и трогательное, стройное пѣніе церковныхъ пѣсней. Словомъ: все, что мы видимъ и слышимъ въ православномъ храмѣ, полносвятаго изящества, высокой художественности и священной

¹⁾ Камень вѣры. Ч. 1, гл. 6, стр. 100.

²⁾ Сравни. Камень вѣры. Стр. 100; см. стр. 30; гл. 4, стр. 45, 36.

поэзія и въ то же время все животворить и питаетъ духъ человѣка, назидаетъ и поучаетъ его.

Вслѣдствіе уже того одного, что все въ православномъ богослуженіи носить на себѣ отпечатокъ дѣйствительно *высокаго и художественнаго*, оно не можетъ остаться безъ всякаго вліянія на душу человѣка, присутствующаго въ храмѣ. Пусть даже художественная сторона церковной обрядности будетъ дѣйствовать прежде всего на эстетическую способность людей; тѣмъ не менѣе, въ силу тѣсной связи этой способности съ религіозною, оно непременно должно воздѣйствовать и на религіозное чувство ихъ. Всѣ чувства болѣе или менѣе связаны между собою по природѣ, а эстетическое, въ частности, очень близко соприкасается съ религіознымъ. Причина этого заключается въ томъ, что истинно-художественнымъ по существу можетъ быть только *религіозное*, дѣйствительно—высокое, красота неземная, Божественная. Православная церковная обрядность и даетъ образцы именно такого рода художественныхъ созданий. Въ ней самое искусство одухотворяется и возводится на доступную ему высоту. Ему сообщается тотъ идеально-возвышенный внутренній характеръ, какимъ отличается христіанское міровоззрѣніе и богослуженіе. Являясь формою для возвышеннаго содержанія, православно-церковное искусство не имѣетъ въ себѣ ничего пустаго или нечистаго, легкомысленнаго и потворствующаго страстямъ человѣческимъ, ласкающаго лишь слухъ или зрѣніе и развращающаго душу. Все художественное здѣсь вмѣстѣ съ тѣмъ и строго-нравственно, тогда какъ въ западномъ религіозномъ искусствѣ и свѣтскихъ искусствахъ подъ красивой формою часто предлагается содержаніе далеко не безупречное въ религіозно-нравственномъ отношеніи. Въ православно-христіанскомъ искусствѣ, главную часть коего составляетъ церковная обрядность, такое раздѣленіе между прекраснымъ или художественнымъ и религіозно-нравственнымъ совсѣмъ устраниено. Въ православно-богослужебной и храмовой обрядности религіозно-нравственное и художественное такъ тѣсно объединяются другъ съ другомъ, что образуютъ одно живое и нераздѣльное цѣлое. Истинно-прекрасная форма органически сливается съ своимъ религіозно-моральнымъ содержаніемъ и всегда неизмѣнно живописуетъ его возвышенныя идеи. Въ виду такого неразрывнаго единства художественной формы и религіозно-нравственнаго

содержанія, внѣшняя, богослужебная сторона православнаго христіанства, преисполненная художественнаго элемента, дѣйствуя непосредственно на эстетическое чувство человѣка, одновременно и необходимо дѣйствуетъ и на его религіозно-нравственное чувство. Стало быть, обладая истинно-религіознымъ содержаніемъ, православное обрядовое богослуженіе художественною формою своею способно и должно производить на присутствующихъ въ храмѣ сильное впечатлѣніе, — *возбуждать, воспитывать и развивать въ нихъ дѣйствительную религіозность*.

Неизбѣжная принадлежность нашего богослуженія — *чтеніе и пѣніе*, предваряемое и сопровождаемое соответственными обрядами и символическими дѣйствіями священно-церковно-служителей. Ради великаго значенія для религіозно-нравственной жизни свящ. писанія безъ него не обходится ни одна служба въ православной церкви. Читаются свящ. книги и Новаго (Апостолъ, Евангеліе) и Ветхаго Завета (псалмы, париміи). Этотъ обычай унаслѣдованъ церковью отъ временъ апостольскихъ (Дѣян. 2, 42; 13, 44; 15, 21; 17, 14; 20, 7; 1 Кор. 14, 26; 1 Сол. 5, 27) и никогда не отмѣнялся въ ней ¹⁾; каноническими же правилами вселенскихъ и помѣстныхъ соборовъ возведенъ даже въ законъ ²⁾. И кто станетъ сомнѣваться въ пользѣ чтенія Свящ. книгъ какъ въ храмѣ Божіемъ, такъ и внѣ его! „Слово Божіе живо и дѣйствительно“ всегда, а тѣмъ болѣе тогда, когда оно читается въ храмѣ Божіемъ раздѣльно, вразумительно, отчетливо, пріятнымъ, мелодическимъ, нѣсколько пѣвучимъ речитативомъ. *Всяко Писаніе*, — по выраженію Апостола, — *богодухновенно и полезно (есть) ко ученію, ко обличенію, ко исправленію, ... еже въ правду: да совершенъ будетъ Божій человекъ, на всякое дѣло благое уготованъ*“ (2 Тим. 3, 16—17). Въ немъ „духъ“ и „животъ вѣчный“ для христіанина (Іоан. 5, 39; 6, 63; 12, 50), „свѣтъ“ и „путь жизни“ (Притч. 6, 21—23; Сир. 24, 35), „мудрость“ и „утѣшеніе“ (Пс. 18, 8—9; 118, 30; 1 Тим.

¹⁾ См. Іустин. Муч. Апол. I, гл. 67. Постановл. Апост. Кн. 2, гл. 57; кн. 5, гл. 19. Кирил. Іерусал. Оглас. п. 4, §§ 1 и 2.

²⁾ Прав. Апост. 85 и 60; Лаодиц. соб. пр. 59—60; Кареаген. соб. пр. 33; 6 Всел. соб. пр. 19; 7 Всел. соб. пр. 2.

4, 13). Кто слышитъ его въ св. церкви и внимаетъ ему, для того оно бываетъ воистину „сладкимъ—паче меда и сота“, „паче тысящъ злата и сребра и камене честна“ (Пс. 8, 11; 118, 103). „Посему и прошу васъ,—увѣщаетъ св. Златоустъ,—не только прилежно ходить въ церковь и внимательно слушать чтеніе свящ. писанія, но и въ домахъ брать въ руки Библию и извлекать для себя изъ оной ту пользу, которая въ ней содержится; ибо чтеніе сіе доставляетъ большія выгоды. Оно сперва исправляетъ языкъ нашъ, а потомъ возноситъ горѣ душу нашу какъ бы на крыльяхъ, освобождая её отъ опасностей нечистыхъ помысловъ и приводя её къ миру и спокойствію“... „Зная слабость воли нашей и удобопреклонность къ паденію, Господь далъ намъ важныя пособія въ чтеніи Писанія, дабы мы, постоянно пользуясь имъ и размышляя о жизни чудныхъ и великихъ тѣхъ мужей, подвиглись къ подражанію имъ“ ¹⁾.

Изъ всѣхъ Священныхъ книгъ всего чаще и болѣе употребляется *Псалтирь*, потому что все почти, „что есть полезнаго въ прочихъ книгахъ свящ. писанія (Ветхаго Завета), заключаетъ въ себѣ одна книга псалмовъ“ ²⁾. „Она,—по словамъ св. Василія Великаго,—всеобщая сокровищница благихъ паставленій, добрыхъ ученій, и тщательно отыскиваетъ, что каждому на пользу. Она врачуетъ и застарѣлыя раны души, и недавно уязвленному подаетъ скорое исцѣленіе; и болѣзненное возставляетъ и неповрежденное поддерживаетъ; сколько можно, истребляетъ страсти, какія въ жизни человѣческой подъ разными видами господствуютъ надъ душами. Псаломъ—тишина душъ, раздаватель мира; онъ укрощаетъ мятежныя и волнующіеся помыслы; онъ смягчаетъ раздражительность души и уцѣломудриваетъ неводержимость. Псаломъ—посредникъ дружбы, единеніе между далекими, примиреніе враждующихъ: ибо кто можетъ почитать еще врагомъ того, съ кѣмъ возносилъ единый гласъ къ Богу? Псаломъ для нововступающихъ, для начинающихъ жизнь христіанскую есть начало ученія, для преспѣвающихъ—приращеніе вѣдѣнія, для совершенныхъ—утвержденіе. Это—голосъ церкви. Онъ дѣлаетъ празднества

¹⁾ Злат. Бес. на кн. Быт. Ч. I. СПб. 1851. Бес. 2 и 12.

²⁾ Васил. Велик. Твор. Ч. I. М. 1872. Бес. на I псал. Стр. 179

свѣтлыми; онъ производитъ „печаль, яже по Бозѣ“, ибо и изъ каменнаго сердца вынуждаетъ, исторгаетъ слезы“ ¹⁾... „Въ богодухновенной псалтыри,—говорить св. Аѳанасій Великій,—измѣрены и описаны словомъ вся жизнь человѣческая, и душевныя расположенія, и движенія помысловъ, и сверхъ изображеннаго въ ней ничего болѣе не отыщется въ человѣкѣ. Потребно-ли покаяніе или исповѣданіе, постигли-ли кого скорби или искушеніе, гонимъ-ли кто, или избавился отъ злоумышленій, сталь-ли кто печаленъ или смущенъ, и терпитъ что-либо, или видитъ себя преуспѣвающимъ, а врага—приведеннымъ въ бездѣйствіе, или намѣренъ восхвалить, возблагодарить и благословить Господа,—для всего этого имѣтъ наставленіе въ Божественныхъ псалмахъ ²⁾“. Псалмы служатъ зеркаломъ жизни человѣческой, въ нихъ представлены состоянія души, сродныя всѣмъ людямъ, и потому они имѣютъ примѣненіе къ каждому человѣку. Въ нихъ всякій познаетъ движенія *своей* души и съ этою мыслью произноситъ ихъ. „И слушающій читающаго,—скажемъ опять словами св. Аѳанасія,—принимаетъ псаломъ за пѣснопѣіе о немъ самомъ, и или, обличаемый совѣстью, съ сокрушеніемъ сердца приносить покаяніе, или, слыша объ упованіи на Бога и о таковой благодати, являемой вѣрующимъ, радуется и начинаетъ благодарить Бога... Вообще каждый псаломъ такъ сложенъ и изреченъ Духомъ, что мы въ псалмахъ познаемъ движенія души *нашей*, и всѣ они какъ бы о *насъ* изречены, и сугъ какъ бы собственныя *наши* слова, служащія къ приведенію на память происходившихъ въ насъ движеній и къ исправленію собственнаго *нашего* житія. Ибо что изрекли псалмопѣвцы, то можетъ служить образцомъ и начертаніемъ для насъ“ ³⁾.

Отсюда понятно, думается, сколь назидательнымъ и высоко-воспитательнымъ для христіанъ можетъ быть чтеніе въ

¹⁾ Вас. Вел. Бес. на 1 пс., стр. 180—181; сравн. Ефрем. Сир. Твор. Ч 3. Стр. 13—14 («0 псалмѣ»).

²⁾ Аѳанас. Алекс. Посл. къ Маркеллину объ истолк. псалм. Твор. Ч 4. М. 1854. Стр. 34.

³⁾ Тамъ же. Стр. 12—13; см. стр. 9 и др. Сравн. Іоан. Злат. На Посл. къ Римл. бес. 28.

церкви такихъ поучительныхъ книгъ свящ. писанія. Въ нихъ не только дается возможность вѣрующимъ уразумѣть движенія собственной души, но и *средство* къ раскрытію ихъ и художественные образы для выраженія ихъ вовнѣ; не только предписывается, что нужно дѣлать человѣку и чего не дѣлать, избѣгать, но и указывается вѣрный *путь* и *источникъ* помощи для этого; не только заповѣдуются покаяться и оставить грѣховную жизнь, но въ нихъ же изображено и то, *какъ* должно истинно каяться, что надлежитъ говорить при исповѣданіи своихъ грѣховъ, *какъ* именно нужно поступать хотящему обратиться къ добродѣтельной жизни и наслѣдовать животъ вѣчный. Прибавимъ къ этому, что посредствомъ слушанія чтенія св. писанія въ храмѣ Божіемъ человѣкъ научается понимать дѣйствительный *смыслъ* Писанія и всѣхъ службъ церковныхъ, правильное взаимоотношеніе между Ветхимъ и Новымъ Завѣтами, между ветхозавѣтными и новозавѣтными книгами и, отъ частаго повторенія богослуженія, удобно можетъ закрѣплять въ своей памяти истины христіанской вѣры. Предлагаемое каждому въ храмѣ слово Божіе подробно повѣствуетъ о Богѣ, о Христѣ Спасителѣ, объ искупленіи, о необходимости церкви и таинствъ для нашего спасенія, о воскресеніи мертвыхъ, о будущей жизни. А премудрымъ, цѣлесообразнымъ распредѣленіемъ всѣхъ чтеній въ кругу повседневнаго и годичнаго богослуженія, соотвѣтственно воспоминаемымъ каждый разъ священнымъ событіямъ и лицамъ, православная церковь, своими глубоко-назидательными чтеніями питая сердце и укрѣпляя волю христіанъ въ добрѣ, содѣйствуетъ, сверхъ этого, и *правильному освященію* въ умѣ ихъ ветхозавѣтныхъ и новозавѣтныхъ фактовъ, прообразовъ, пророчествъ и т. д. Даже черты изъ жизни празднуемыхъ угодниковъ Божіихъ рельефнѣе, яснѣе дѣлаются для людей благодаря приличествующимъ тому или другому дню церковнымъ чтеніямъ и тверже запечатлѣваются въ памяти вѣрующихъ. По этой причинѣ аккуратно, исправно присутствующій за православнымъ богослуженіемъ и внимательно слушающій церковныя чтенія могъ бы въ теченіе года легко усвоить себѣ священную исторію новозавѣтную и исторію христіанскихъ Святыхъ, уразумѣть духъ ветхозавѣтныхъ писаній и въ до-

статочной полнотѣ воспринять православное нравственное и догматическое ученіе ¹⁾).

Въ православномъ богослуженіи чтеніе часто переходитъ въ пѣніе и смѣняется имъ, всегда восполняя его и имъ восполняясь. Стройное, умиленное пѣніе—непрерывная составная часть церковно-общественнаго культа. Поются отдѣльные стихи изъ свящ. писанія, преимущественно изъ Псалтири, и пѣснопѣнія, составленные по духу св. Библии боговдохновенными христіанскими поэтами—отцами церкви (каноны, стихирѣ, антифоны, гимны). Вводя пѣніе въ составъ своего богослуженія, православная церковь слѣдовала въ этомъ случаѣ примѣру ветхозавѣтной церкви, освященному Иисусомъ Христомъ и Апостолами (Мѣ. 26, 30; Дѣян 16, 25; 1 Кор. 14, 26). Апостолъ Павелъ преподавалъ христіанамъ даже прямую заповѣдь относительно пѣснопѣній. „*Исполняйтесь духомъ*,—заповѣдалъ онъ,—*благолюще себѣ во псалмѣхъ и пѣніихъ и пѣснехъ духовныхъ, воспѣвающе и поюще въ сердцахъ вашихъ Господеву*“ (Ефес. 5, 18—19; см. Кол 3, 16) ²⁾),—причемъ убѣждалъ ихъ пѣснопѣнія эти совершать въ единомысліи и единодушій и направлять къ славѣ и хвалѣ Бога (Сравн. Рим. 15, 5—6) ³⁾. Вѣрная словамъ Апостола, послѣдующая церковь православная болѣе или менѣе точно и подробно опредѣлила и самый образъ пѣнія. По ея предписаніямъ, церковное пѣніе отнюдь не должно быть безчиннымъ, неестественнымъ, сценичнымъ или театральнымъ; напротивъ, оно должно вполне соответствовать святости храма, величію Господа Бога и глубинѣ, возвышенности церковныхъ пѣснопѣній. Оно можетъ носить характеръ художественности и въ тоже время должно быть благоговѣйнымъ, „чиннымъ“, стройнымъ, умиленнымъ, трогательнымъ ⁴⁾). Главная цѣль, которой оно

¹⁾ Сравн. Прот. П. Солярскій. Записк. по нрав. богосл., т. 2, стр. 318—320.

²⁾ По русскому переводу: «Исполняйтесь Духомъ, назидая самихъ себя псалмами (*ψαλμοῖς*) и славословіями (*ὑμνοῖς*) и пѣснопѣніями (*ὠδαῖς*) духовными, поя (*ᾄδοντες*) и воспѣвая (*ψάλλοντες*) въ сердцахъ вашихъ Господу»...

³⁾ Сравн. Игнат. Богом. Посл. къ Ефес. Гл. 4. (стр. 40—41).

⁴⁾ См. Кипріан. Кароаг. Кн. о мол. Господн. Твор. Т. 2, стр. 194—195. Васил. Велик. Твор. Ч. 7. Письм. къ Неокесар. Стр. 59. 6 Всел. соб. пр. 75. Сн. Св. Син. ук. отъ 26 мая 1850 г., отъ 20 авг. 1852 г., отъ 23 Іюн. 1853 г.

должно отвѣчать и къ достиженію которой должно стремиться, это—*назиданіе* вѣрующихъ, смягченіе душъ ихъ, отрѣшеніе ихъ отъ житейскихъ помысловъ и возведеніе „горѣ“. Развѣтіе, возгрѣваніе святыхъ чувствованій въ молящихся, религіозно-правственное воспитаніе вѣрующихъ и приведеніе ихъ къ Богу, къ надлежащему пониманію всего, совершаемаго въ храмѣ священно-служителями—*вотъ истинная задача церковнаго пѣнія*¹⁾. И православная церковь какъ нельзя болѣе и лучше приспособила къ этой задачѣ богослужбное пѣніе. Дѣйствительно, православно-церковное пѣніе исполнѣе удовлетворяетъ требованіямъ души человѣка и является поистинѣ сильнѣмъ и разумнымъ *средствомъ* къ религіозно-правственному воспитанію людей. Кому не извѣстно его великое, иногда неотразимое дѣйствіе на присутствующихъ за богослуженіемъ! Кто не испытывалъ на себѣ его благотворнаго вліянія! Впрочемъ, предоставимъ и здѣсь разсужденіе святымъ отцамъ и учителямъ церкви.

По изъясненію св. Аѳанасія Александрійскаго, согласіе звуковъ въ пѣніи приводитъ душу и тѣло человѣка въ послушаніе разуму. Сладкозвучное и стройное пѣніе помогаетъ человѣку сдерживать грѣховныя душевныя движенія, устранять „смятеніе“ въ душѣ, раздоръ и разногласіе между добрыми стремленіями и дурными склонностями, все приводитъ къ единству и подчиняетъ религіозному настроенію. Оно содѣйствуетъ тому, чтобы душа начальствовала и надъ тѣлесными членами, чтобы весь человѣкъ, „содѣлавшись псалтиремъ и внимая духу, всецѣло—во всѣхъ членахъ и движеніяхъ своихъ послушенъ былъ и служилъ Божіей волѣ”²⁾. Являясь *средствомъ* приводитъ въ гармонію душевныя помыслы вѣрующихъ, „поставляя и тѣлесные органы“ ихъ въ правильное и соотвѣтственное „сочетаніе“, настраивая ихъ, подобно струнамъ, и оживляя религіознымъ возбужденіемъ,—церковное пѣніе служитъ и *символомъ, знакомъ, показателемъ* такой стройности

¹⁾ «Я болѣе склоняюсь къ тому, чтобы одобрить въ церкви обычай пѣнія, дабы чрезъ наслажденія слуха немощный духъ восторгался къ чувству благочестія. Однако когда мнѣ случается болѣе увлечься пѣніемъ, чѣмъ предметомъ пѣснопѣнія, то я со скорбью сознаю свой грѣхъ, и тогда желаю бы лучше не слышать пѣвца». Блаж. Августинъ. Исповѣдь. Рус. пер. Кн. 10, гл. 33, стр. 299; см. стр. 298.

²⁾ Аѳан. Алекс. Твор. Ч. 4, стр. 31—32.

въ человѣкѣ, и прекрасной формою для внѣшняго выраженія ея. „И Господь, желая, чтобы сладкозвучіе словъ служило символомъ духовной стройности, установилъ пѣть чинно и произносить псалмы на распѣвъ. И это есть потребность души, чтобы быть ей въ добромъ расположеніи (и пѣть), по написанному: *благодушествуетъ ли кто въ васъ, да поетъ* (Іак. 5, 13) ¹⁾. Поюшіе устами и умомъ—такъ, что „благозвучіе реченій происходитъ у нихъ отъ благонастроенности души“ и отъ согласія ея съ тѣломъ, „великую уготовляютъ пользу не только себѣ, но и желающимъ ихъ слушать ²⁾. Они производятъ на другихъ дѣйствіе, подобное тому, какое производилъ на Саула своимъ пѣніемъ Давидъ, удаляя отъ Саула „смятеніе духа“ и поселяя въ душѣ его миръ и спокойствіе. „Такимъ образомъ“, — заключаетъ свою рѣчь св. Аѳанасій,—хорошее пѣніе, приводитъ въ стройность душу, и душа, пришедши въ состояніе, сообразное съ ея природою, ничего не боится, но дѣлается тѣмъ паче способною къ живости представленій, и приобрѣтаетъ большее желаніе будущихъ благъ; потому что, настроенная благозвучіемъ реченій, она забываетъ страсти и, помышляя лучшее, съ радостью обращается къ уму, сущему во Христѣ“ ³⁾. То же приблизительно говоритъ о церковномъ пѣніи и св. Іоаннъ Златоустъ. „Ничто,—пишетъ онъ,—не возбуждаетъ, не окрыляетъ такъ духа, ничто такъ не отрѣшаетъ его отъ земли и узъ тѣлесныхъ, ничто такъ не наполняетъ любовію къ мудрости и равнодушіемъ къ житейскимъ дѣламъ, какъ пѣніе стройное, какъ пѣснь священная, сложенная по правилу риѳма. Мы по природѣ любимъ пѣніе и стихи... Итакъ, поелику сіе удовольствіе весьма близко къ природѣ нашей; то Господь установилъ пѣніе псалмовъ, дабы изъ этого мы получили и удовольствіе и пользу“ ⁴⁾. А блаж. Августинъ рассказываетъ о себѣ самомъ, что онъ, слушая пѣніе въ Медиоланской церкви, умилялся духомъ и проливалъ слезы. „Я и теперь трогаюсь“ такимъ пѣніемъ, добавляетъ онъ къ своимъ воспоминаніямъ о давноминувшемъ. „Мы

¹⁾ Аѳанас. Алекс. Твор. Ч. 4, стр. 32.

²⁾ Тамъ же. Стр. 33.

³⁾ Тамъ же. Стр. 33—34.

⁴⁾ Злат. Бес. на 41 псал. (привед. у прот. Солярскаго. Зап. по нрав. богосл. Т. 2, стр. 307).

замѣчаемъ, что пламениѣе возбуждается въ благочестію священными словами, когда они поются голосомъ пріятнымъ и искуснымъ... Всѣ наши душевныя движенія по своему различію имѣютъ соотвѣтственныя выраженія въ голосѣ и пѣніи, возбуждая по какой-то таинственной симпатіи тѣ же ощущенія въ душѣ слушателя“¹⁾...

2. Разумѣется, если столь благотворно и глубоко можетъ вліять на человѣка каждая составная часть православнаго богослуженія, взятая въ отдѣльности, то несравненно сильнѣе, возвышеннѣе и плодотворнѣе будетъ вліяніе такихъ частей на умы и сердца вѣрующихъ, когда всѣ онѣ сочетаются вмѣстѣ въ органическомъ единствѣ богослужебнаго культа, когда въ благолѣпномъ храмѣ Божіемъ онѣ будутъ совершаться одна послѣ другой въ строго-опредѣленномъ, послѣдовательномъ и разумномъ порядкѣ и сопровождаться разнообразными, символическими и таинственными дѣйствіями священнослужителей. При такомъ условіи все богослуженіе должно составлять одно цѣлое, неразрывное и живое, художественное и величественное, и несомнѣнно должно быть для людей умильтельнымъ и трогательнымъ. Не будемъ смущаться тѣмъ, что не всегда и не на каждого изъ присутствующихъ въ храмѣ богослуженіе производитъ должное впечатлѣніе. Многіе привыкаютъ къ нему такъ же, какъ и ко всему остальному въ мірѣ, а иногда, предубѣжденные противъ предлагаемаго въ церковныхъ пѣснопѣніяхъ содержанія, обращаютъ вниманіе *лишь* на эстетическую сторону исполненія того или другого культоваго акта. Черствые душой, озлобленные сердцемъ, равнодушные къ самой религіи, посѣщающіе церковь только урывками, какъ говорятъ,—остающіеся въ ней всего на нѣсколько минутъ,—иные естественно бываютъ глухи къ тому, что совершается въ православномъ храмѣ, и часто не въ состояніи бываютъ постигнуть существо и духъ богослуженія. Надъ таковыми вѣявъ сбываются слова св. Апостола: *„Душевенъ человекъ не пріемлетъ яже Духа Божія: юродство бо ему есть, и не можетъ разумѣти, зане духовнъ востязуется“* (1 Коринѣ. 2, 14; см. ст. 15).

¹⁾ Бл. Августинъ. Исповѣдь. Кн. 10, гл. 33, стр. 298—299; см. гл. 34, стр. 300.

Между тѣмъ глубоко-дѣйственное, благотѣльное вліяніе на людей православнаго богослуженія засвидѣтельствовано многими историческими фактами. Даже невѣрующіе, присутствуя въ православномъ храмѣ въ первый разъ въ своей жизни, никогда не слышавши и не видавши дотолѣ православно-церковнаго богослуженія, испытывали на себѣ его неотразимое дѣйствіе, исполняясь религіозными чувствованіями. Такъ, когда наши предки, булучи еще язычниками, побывали въ православномъ Константинопольскомъ храмѣ и услышали тамошнее богослуженіе, то они настолько были поражены имъ, такъ глубоко тронуты, что рѣшили принять вскорѣ греческую вѣру. Вернувшись изъ Греціи въ Кіевъ, они говорили князю Владиміру и прочимъ соотечественникамъ своимъ, что такой красоты, такого благолѣпія, какого удостоились зрѣть въ Царь-Градѣ, они нигдѣ больше не видали: ни въ Римѣ, ни въ какомъ иномъ мѣстѣ. „Пріидохомъ въ Греки,—повѣствовали они,—и ведоша ны, идѣже служатъ Богу своему, и не свѣмы, на небесѣхъ есмы были, или на земли: нѣсть на земли таковаго вида, или красоты таковыя, недоумѣемъ бо сказати; токмо то вѣмы, яко ту отинудъ Богъ съ человѣкомъ пребываетъ, и есть служба ихъ паче всѣхъ странъ. Мы убо не можемъ забыть тоя красоты; всякъ бо человѣкъ аще вкуситъ сладко, послѣди же горести не пріимаетъ, тако и мы не можемъ сдѣлать“ ¹⁾... Чтѣ же показалось имъ столь необычнымъ, чрезвычайнымъ, чтѣ такъ сильно поразило русскихъ пословъ—язычниковъ и тронуло ихъ до глубины души? Врядъ-ли ошибемся, если отвѣтимъ на этотъ вопросъ въ томъ смыслѣ, что преимущественно церковныя священнодѣйствія, обряды и истинно-художественная, „боголѣпная“ обстановка православнаго Константинопольскаго храма и богослуженія поразили, тронули ихъ: вѣдь, словъ-то они, русскіе, по всей вѣроятности, не понимали и содержанія богослуженія не разумѣвали, такъ какъ оно совершалось не на родномъ ихъ языкѣ... Значитъ, ютъ до какой степени можетъ назидать и умилять человѣка, возбуждать въ душѣ его религіозные порывы одно только обрядовое богослуженіе православно-восточной церкви, даже при непонятіи содержанія его!..

¹⁾ Полн. собр. лѣтопис., т. V. Изд. 1851 г. СПб.—Соріиск. первая лѣтоп. (г. 6495). Стр. 117.

А если православное богослуженіе способно производить на людей невѣрующихъ, на грубыхъ язычниковъ, настолько сильное и благотворное впечатлѣніе, что оно рѣшительно повліяло даже на перемѣну вѣры, то тѣмъ болѣе сильно и могуче, кажется, оно должно дѣйствовать на *христіанъ*, на сыновъ церкви православной. Оно невольно должно освящать ихъ и назидать, будить въ нихъ загложшую религіозность, проливать въ сердца ихъ спокойную, тихую сладость, умиленіе и наполнять ихъ возвышенными, священными чувствами. И еслибъ повнимательнѣе, потщательнѣе посмотрѣли мы вкругъ себя, на вѣрующихъ христіанъ, на ихъ лица во время церковной службы и тотчасъ по выходѣ изъ храма Божія, то убѣдились бы въ непрестанномъ благотворномъ вліяніи на людей общественно-богослужебнаго культа. Если ужъ не свой собственный опытъ, такъ опыты, примѣры, факты изъ повседневной жизни другихъ увѣрили бы cadaго изъ насъ въ этомъ непосредственно,—увѣрили бы самую жизнь, самую живую, натуральною, а не отвлеченно-мертвою религіею. И всякій, кто безпристрастно наблюдалъ эту жизнь и живую религію людей, несомнѣнно, убѣждался въ благотѣльномъ вліяніи на нихъ церковной, благодѣпной службы. Вотъ что, напр., рассказываетъ о своихъ наблюденіяхъ и собственныхъ впечатлѣніяхъ въ Саровской пустыни проф. А. А. Царевскій: „Медленно, стройно и вразумительно шла утренняя. Тайнственный еще полумракъ высокаго храма, неподвижныя фигуры монаховъ вдоль стѣнъ, гробовая тишина, безмолвіе въ срединѣ храма и неслыханные протяжно-заунывные напѣвы на кѣлросахъ производили впечатлѣніе чего-то фантастическаго, величаво-тайнственнаго, неземнаго. Самый чинъ богослуженія, безъ малѣйшихъ пропусковъ и сокращеній, а, наоборотъ, даже со вставками, напр. чтеній изъ Толковаго Евангелія, изъ Пролога, представляется какъ будто совсѣмъ инымъ, дотолѣ невѣдомымъ, почти неузнаваемымъ. Съ величайшимъ вниманіемъ и интересомъ, не замѣчая физическаго утомленія, богомольцы наслаждаются слушаніемъ необыкновенно продолжительной, но за то истовой службы, отъ которой такъ и вѣтъ сѣдою христіанскою древностью и особеннымъ священнымъ величіемъ“ ¹⁾... Все въ храмѣ и въ богослуженіи: и дѣйствія свя-

¹⁾ «Два дня въ Саровѣ». Каз. 1893. Стр. 37.

щепнослужителей, и велелѣшіе обрядовъ, и самый видъ молящихся монаховъ,—„все это производитъ глубокое впечатлѣніе на мірянина, охватываетъ его чувствомъ глубокаго благоговѣнія и убѣждаетъ, что онъ находится въ мѣстѣ святѣ и среди людей не обыкновенныхъ“¹⁾). И дальше говоритъ: „Было уже во всей красѣ сіяющее, яркое лѣтнее утро, когда мы, участники, счастливые и радостные, вышли изъ храма. Все дышало жизнью, все залито было ослѣпительными лучами блистающаго солнца. Невозможно и выразить въ словахъ охватившаго душу восторга отъ этой гармоніи своего внутренняго счастья и веселія съ дивнымъ праздникомъ природы! Рѣдко приходится переживать столь полныя счастьемъ минуты, но зато онѣ и оставляютъ неизгладимо глубокой слѣдъ въ душѣ чловѣка: онѣ обновляютъ и согрѣваютъ все существо его, проливаютъ небесную отраду и въ наболѣвшее сердце, онѣ въ состояніи и обиженнаго счастьемъ, отчаявшагося въ жизни, примирить со всѣмъ міромъ Божиимъ, съ людьми и съ жизнью, заставляя видѣть въ ней величайшее, безцѣнное сокровище“²⁾).

А вотъ и еще одна картинка, самая обыкновенная картинка, рисуемая другимъ правдивымъ чловѣкомъ. „Идя безъ определенной цѣли,—пишетъ г. А. Струнниковъ³⁾,—минуя равнодушно раскинутую зелень огородовъ и блестящія окна домовъ, вы вдругъ поражаетесь прекрасной картиной видящейся неподалеку, какъ бы утонувшей среди зелени, кустовъ и изгороди окружающихъ садовъ, небольшой церкви. Повинуясь непосредственному впечатлѣнію, вы подходите къ ней ближе и, видя отворенныя двери, входите внутрь. И вотъ предъ вами новая картина: растворяются царскія двери, старый причетникъ слабымъ, дребежжающимъ голосомъ начинаетъ стариннымъ напѣвомъ „Въ Чермѣхъ мори“. Серебристый, звонкій альтъ стоящаго рядомъ его сыниска—ученика вторитъ ему. Изъ алтаря выходитъ священникъ и, ставъ предъ растворенными вратами, начинаетъ подпѣвать басомъ. Полныя ноты его сильнаго голоса переливаются съ какимъ-то вели-

¹⁾ Тамъ же. Стр. 18.

²⁾ Тамъ же. Стр. 37—38.

³⁾ «Вѣра, какъ увѣрен. по учен. Православія». Сам. 1887. Заключ. Стр. 172—173.

чіємъ; дребежжащій голосъ дьячка получаетъ какую-то особенную, трогашую прелесть, невольно задѣвая сердце: вся эта длинная, полная горечи, лишній, незаслуженнаго презрѣнія жизнь старца, все то, что могъ почувствовать лишь нашъ, пренебрегаемый всѣми, русскій дьячекъ, какъ бы само собою выливается въ этой его старческой пѣсни предъ Господомъ; и рядомъ тутъ же, какъ будто для контраста, его подростокъ-сынъ съ видимымъ удовольствіемъ и огонькомъ во взорѣ ловко выдѣлываетъ чудные переходы, и звонкій альтикъ, отдаваясь подъ сводами, сливаясь въ дивной гармоніи съ басомъ священника, то замирая, то оживляясь, несется по церкви. Мѣрно и въ тактъ, дымясь, покачивается кадило въ рукѣ священника, и тихо колеблются складки фелони... Ко всему этому заходящее солнце заглянуло въ стекла входной двери, и красноватые вечерніе лучи заиграли на золотѣ иконостаса,—въ общемъ получилась какая-то дивная, глубоко-поражающая картина. Контрастъ съ тѣмъ, что занимало васъ доселѣ, немовѣрно усиливаетъ впечатлѣніе; вы выѣ себя отъ восторга. Руки сами собою складываются для изображенія крестнаго знаменія; такая-то радостно-сладкая, умиленная и вмѣстѣ полная глубокаго упрека себѣ, невольнаго стыда и раскаянія слеза блеститъ въ вашихъ рѣсницахъ и катится изъ глазъ... „И я еще могъ сомнѣваться,—я, этотъ глупый, ничтожный червь“!—думаете вы,—да это только для того и возможно, кто не видалъ, не испытывалъ этихъ дивныхъ восторговъ! Какія тутъ доказательства! Вотъ она сама жизнь и истина, въ ея непосредственной, живой доступности нашему сердцу“!..

Это—одна изъ самыхъ обычныхъ картинокъ, какія можно всегда наблюдать въ православномъ храмѣ во время повседневнаго и воскреснаго богослуженія. Лучше сказать, это—частичка, небольшой отрывокъ отъ общей великой картины, какую представляетъ собою всякое православное богослуженіе. Вся служба церковная есть одно поразительное, трогательное зрѣлище для неочерствѣвшихъ душою людей. И если повседневное и воскресное богослуженіе бываетъ умиленнымъ для нихъ, то тѣмъ болѣе таковымъ должно быть богослуженіе особенно чтимыхъ годовыхъ праздниковъ (двадцатыхъ, храмовыхъ и пр.; изъ нихъ преимущественно богослуженіе въ день Рождества Христова, Богоявленія, или Крещенія Гос-

подня, Благовѣщенія Пресвятой Богородицы и другихъ праздниковъ). Это же въ особенности нужно сказать относительно богослуженія первой и отчасти четвертой седмиць Великаго поста и въ гораздо болѣе степени о богослуженіи Страстной и Пасхальной седмиць. Въ теченіе всего Великаго поста церковь, какъ сердобольная мать, всячески внушаетъ своимъ вѣрнымъ чадамъ мысль о покаяніи и сокрушеніи сердечномъ, чтобы приготовить ихъ къ достойной встрѣчѣ величайшаго праздника—Свѣтлаго Христова Воскресенія. Въ лицахъ и дѣйствіяхъ, въ пѣснопѣніяхъ и обрядахъ она настойчиво взываетъ къ совѣсти людей и увѣщаетъ ихъ къ раскаянію во грѣхахъ, къ очищенію отъ скверны, къ примиренію съ Богомъ. Въ недѣлю четвертую поста она наглядно напоминаетъ о страданіяхъ Христа—Богочеловѣка (выносомъ Креста на средину храма), чтобы мыслью о Распятіи болѣе и сильнѣе расположить осуетившихся христіанъ къ духовному обновленію и освященію путемъ непрестанной молитвы и бдѣнія, таинствъ покаянія и причащенія; а во время первой седмицы о томъ же убѣждаетъ соотвѣтствующей службою и чтеніемъ глубоко-трогательнаго и назидательнаго покаяннаго канона св. Андрея, архіепископа Критскаго. По наставленію церкви, „канонъ сей—воистину всѣхъ каноновъ величайшій, умиленіе неисчетно имущъ. Онъ толико есть широкій и сладкогласный, что и самую жесточайшую душу доволенъ умягчить и къ бодрости благой воздвигнути, аще точію съ сокрушеннымъ сердцемъ и вниманіемъ должнымъ поется“ ¹⁾. Дѣйствительно, въ канонѣ этомъ заключено все, что можетъ расположить человѣка къ покаянію и молитвѣ. Въ немъ сгруппированы почти всѣ событія и лица изъ ветхозавѣтной и новозавѣтной исторіи, рельефно отображающія собою, съ одной стороны, пагубность грѣха, гнусность порока и гибель нечестивыхъ, а, съ другой,—красоту и силу добродѣтели и величіе благочестивыхъ. Чтобы возбудить душу грѣшную къ отвращенію отъ грѣховныхъ дѣланій и къ подражанію праведникамъ Божиимъ, здѣсь вкратцѣ вспоминаются представители древняго нечестія и благочестія. Тутъ указывается на

¹⁾ Синаксарь въ четв. 5-й седм. В. поста (въ Тріод. Постн.).

паденіе прародителей (Адама и Евы), на братоубійство Каина, на безстыдство Хама, на строптивый нравъ и злодѣйства Ламеха, на беззаконіе и верасказанность жителей Содома и Гоморры, на развращенность Исава (Эдома), Рувима, Офни и Финееса, на богоотступничество Даавана и Авирона, Саула и Авессалома, Ровоама и Іеровоама, на преступленія Ахава и Іезавели, Гіевія и Озіи. Въ противовѣсъ имъ, какъ живые, возстаютъ въ памяти слушателей образы праведниковъ: Авеля, Сифа, Еноса, Еноха, Ноя, Сима, Авраама, Лота, Іакова, Іосифа, Мелхиседека, Іова, Моисея, Аарона, Іисуса Навина, Самуила, Іліи, Елисея, Іоны, Давіила,—и великіе примѣры истиннаго покаянія: Давидъ, Соломонъ, Манассія, Ниневитяне, мытарь, Закхей, блудница, разбойникъ. Словомъ: предъ нами предходитъ какъ бы вся свящ. исторія въ главныхъ выразителяхъ добра и зла, искренняго покаянія и коснѣнія во грѣхахъ. Къ ней присоединяется еще примѣръ христіанской подвижницы Маріи Египетской, обратившейся къ Богу изъ глубины тяжкаго паденія и развращенности. Такое назидательное, съ глубокимъ содержаніемъ, сопровождаемое сладкозвучными, покаяннымъ пѣніемъ, твореніе святого отца способно производить сильное, благотворное вліяніе на добрыхъ, незагрѣбленныхъ души грѣшниковъ и на самомъ дѣлѣ вызывать въ нихъ искреннее сокрушеніе и горькія слезы о грѣхахъ своихъ. Глубоко западаютъ въ душу вѣрующихъ слова вдохновеннаго канона; сильно поражаетъ сердце умиленное и вмѣстѣ съ тѣмъ потрясающее пѣніе ирмосовъ его. Не остаются, конечно, безъ всякаго вліянія на присутствующихъ и такіа чудныя молитвы и пѣснопѣнія, какъ „Господи и Владыко живота моего“, „Господи силъ, съ нами буди“,—и всѣ другія церковныя пѣсни изъ великопостнаго богослуженія („Покаянія отверзи ми двери, Жизнодавче“, „Да исправится молитва моя“, „Нынѣ силы небесныя“, „Блаженны“, „На рѣкахъ вавилонскихъ“ и проч.).

Великій постъ завершается Страстною седмицею, послѣднею ступенію къ Св. Пасхѣ. Кто изъ христіанъ не испытывалъ въ эти дни какого-то особеннаго подъема духа, оживленія религіозности, духовной, святой радости и скорби! Дни эти безпримѣрны по своему спасительному вліянію на людей и положительно поворачаютъ себѣ сердца ихъ. Многіе, въ теченіе цѣлаго года спокойно грѣшившіе и отгонявшіе отъ себя

мысль о Богѣ, въ нѣсколько дней „Страстей“ Христовыхъ какъ то воскресаютъ духомъ, нравственно обновляются и какъ-бы перерождаются. Каждый невольно проникается сознаниемъ своей виновности предъ Господомъ и старается по мѣрѣ силъ своихъ принести Ему покаяніе въ беззаконіяхъ своихъ и исправиться, отстать отъ грѣшныхъ дѣлъ хотя, по крайней мѣрѣ, на эти святые и великіе по воспоминавіямъ дни. Общему религиозному возбужденію поддаются иногда даже самые тяжкіе или закоренѣлые грѣшники: и тѣ нерѣдко спѣшатъ, подъ протяжно-заунывные звуки церковнаго колокола, въ храмъ Божій помолиться и прослушать священную повѣсть о земной жизни и страданіяхъ Искупителя и величественно-умилительные церковные гимны. Все обычное, житейское, суетное какъ будто затихаетъ, замираетъ на это время (въ извѣстные часы); даже на многолюдныхъ доселѣ площадяхъ и улицахъ не замѣтно прежняго оживленія, не слышно шума, не видно безобразій. И неудивительно: св. церковь своимъ печально-торжественнымъ богослуженіемъ неудержимо влечетъ къ себѣ православный людъ и громко вѣщаетъ всѣмъ о нѣкогда перенесенныхъ за насъ страданіяхъ Богочеловѣка, убѣждая насъ не распинать вторично своимъ нечестіемъ претерпѣваго за родъ человѣческій ужасныя муки Христа. „Пойдемъ и мы съ мыслями чистыми,—взываетъ церковь матернимъ гласомъ,—будемъ сопутствовать Ему, распнемся вмѣстѣ съ Нимъ и ради Него умремъ для жизненныхъ наслажденій, чтобы пожить съ Нимъ и услышать Его призывъ: уже не въ земной Іерусалимѣ, чтобы страдать, восхожу Я, но ко Отцу Моему и Отцу вашему, и Богу Моему и Богу вашему; и вознесу васъ вмѣстѣ съ Собою въ вышній Іерусалимъ, въ царство небесное“ ¹⁾. Все богослуженіе ея, начиная съ Великаго Понедѣльника и кончая Великою Субботою, направлено именно къ этой цѣли и потому исключительно посвящено наглядному и живому изображенію, посредствомъ культа и служителей алтаря, послѣднихъ дней земной жизни Господа Иисуса, страданій, смерти и погребенія Его. Тутъ мы слышимъ и о проклятіи Христомъ безплодной смоковницы, знаменующемъ отчужденіе отъ Бога нераскаянныхъ, не приносящихъ плодовъ.

¹⁾ Сравни. стих. хвалитн. 1-ю въ Вел. Понед.

вѣры и любви грѣшниковъ, и объ искушеніяхъ Христа фарисеями, и о прощеніи Имъ блудницы покаявшейся, и о предательствѣ Его врагамъ Іудею. ближайшимъ ученикомъ Его, и о судѣ надъ Нимъ у Анны и Каіафы, Ирода и Пилата, и о насмѣшкахъ надъ Нимъ римскихъ воиновъ, и т. под. Спрашивается: можно-ли безъ умиленія и сокрушенія о своихъ грѣхахъ слушать Евангельское повѣствованіе о томъ, какъ Сынъ Божій, сдѣлавшись простымъ человѣкомъ и пріавши на себя зракъ раба, сотворилъ множество чудесъ и благодѣяній прелъ Своимъ іудейскимъ народомъ и потомъ имъ же, роднымъ Своимъ народомъ, вмѣсто благодарности, былъ преданъ на прощаніе? Можно ли не возблагодарить Господа и не ощутить ни малѣйшей боли въ своей душѣ, внимая тому, какъ Христосъ измѣннически былъ проданъ Іудею врагамъ Его, какъ, затѣмъ, безропотно и съ молитвою на устахъ Онъ переносилъ незаслуженныя, а единственно лишь „насъ ради человѣкъ, и нашего ради спасенія“, причинявшіяся Ему злодѣями бичеванія, заушенія, заплеванія и ругательства? Можно-ли оставаться равнодушнымъ при мысли, что всеблагій Создатель дерзко оскорбляется ничтожнымъ твореніемъ Своимъ?!

Благодаря богослужебнымъ пѣснопѣніямъ и дѣйствіямъ, весь тяжкій, мучительный путь Богочеловѣка отъ Геосиманіи до Голгофы, несправедливый судъ надъ Нимъ, муки Его и распятіе—живо и ярко припоминаются вѣрующими и трогаютъ всѣхъ, забывшихъ окончательно Бога—Искупителя. „Вотъ Тотъ, Который на водахъ повѣсилъ землю, повѣшенъ на древѣ,—поетъ св. церковь;—Царь ангеловъ увѣнчивается терновымъ вѣнцомъ; покрывающій небо облаками облекается въ одежду поруганія; принимаетъ заушеніе Очистившій Адама во Иорданѣ; пригвождается гвоздями Женихъ церковный; прободается копіемъ Сынъ Дѣвы“: какъ не присоединиться къ благоговѣйному возгласу всѣхъ вѣрныхъ чадъ ея: „поклоняемся страстемъ Твоимъ, Христе! покажи намъ и славное Твое воскресеніе... Слава долготерпѣнію Твоему, Господи“¹⁾!

¹⁾ Изъ антифон. на утр. Велик. Пятка (см. 15 антиф., послѣ 5-го Еванг.)

Но какъ бы для большей еще полноты, живости и силы поразительнаго впечатлѣнія отъ Евангельскихъ сказаній о Богочеловѣкѣ, православная церковь въ Страстную, Великую Пятницу предлагаетъ для общаго вниманія, назиданія и скорби присутствующихъ въ храмѣ „Плащаницу“ — самый Ликъ Христа, истерзаннаго, измученнаго жестоковѣчными людьми и умершаго ради ихъ спасенія. Все богослуженіе въ этотъ день, всѣ церемоніи съ „Плащаницею“ въ Пятницу и Субботу, знаменующія снятіе со креста умершаго Спасителя и погребеніе Его, въ высшей степени умиленны, трогательны, поучительны. Всякій, кто когда-нибудь присутствовалъ при этомъ богослуженіи и не омертвѣлъ душою, самъ опытно испыталъ, конечно, всю силу производимаго имъ впечатлѣнія. „Нужно перестать быть христіаниномъ, — вполне справедливо замѣтилъ по этому поводу проф. А. О. Гусевъ ¹⁾, — чтобы, присутствуя при такомъ богослуженіи, не проникнуться умиленіемъ, сознаніемъ великости вины нашей предъ Богомъ и благоговѣніемъ предъ необъятностью любви къ намъ пострадавшаго и умершаго за насъ Богочеловѣка“. И дѣйствительно, видимый нами во-очію Образъ Божественнаго Страдалца невольно будитъ въ насъ съ новою силою какъ давно забытыя нами благія намѣренія, мысли и чувства, такъ и всѣ событія изъ земной жизни Спасителя, особенно событія послѣднихъ ея дней. Вотъ какъ бы самъ собою встаетъ предъ нами, при одномъ взглядѣ на живописное изображеніе Христа (на „Плащаницѣ“), весь кроткій, незлобивый Богочеловѣкъ Иисусъ, терпѣливо переносившій возмутительныя и кощунственныя поруганія и оскорбленія отъ своихъ рабовъ, а мы сами какъ бы зримъ алую, дымящуюся кровь (отъ уколовъ терновымъ вѣнцомъ), тихо струящуюся по спокойнымъ чертамъ Его Лица... А тутъ со всею ясностью и отчетливостью снова предносится нашему воображенію и многотрудное шествіе Сына Человѣческаго на Голгоѳу, во время котораго Страдалецъ изнемогаетъ физически и падаетъ подъ тяжестью собственнаго креста... Вотъ и Голгоѳа, вотъ укрѣпленіе креста, вотъ и самое распятіе... Мы мысленно переносимся къ подножію креста и созерцаемъ Своего Спасителя и Господа „висящимъ“ на деревѣ,

¹⁾ Въ своей брош. «Необходим. вѣщн. богопочтенія». Стр. 21.

„распростершимъ“ пробитыя гвоздьми „руцѣ и нозѣ“ Свои. Многолюдная толпа народа и воины глумятся надъ Нимъ: первосвященники съ книжниками и старѣйшинами зло издѣваются, говоря: „другихъ спасалъ, а Себя Самого не можетъ спасти. Если Онъ—Царь Израилевъ, пусть теперь сойдетъ съ креста. и мы увѣруемъ въ Него“ (Мѡ. 27, 41—42). Зло-словилъ Его и одинъ изъ повѣшенныхъ рядомъ съ Нимъ „злодѣевъ“, а другой, благоразумный, покался и увѣровалъ въ Господа (Лк. 23, 39—43). Людское безчеловѣчіе не щадитъ Его и умирающаго: предсмертную жажду Его утоляютъ одномъ (укусомъ). Неразумная природа обнаруживаетъ состраданіе Создавшему все, а люди, одаренные разумомъ, не внимаютъ и ей... Но вотъ Иисусъ возопилъ громкимъ гласомъ: „Отче! въ руки Твои предаю духъ Мой“,—и, преклонивъ главу, испустилъ духъ (Лк. 23, 46). Одинъ изъ воиновъ, увидѣвъ Его умершимъ, копьемъ пронзилъ Ему ребра, и тотчасъ истекла изъ нихъ кровь и вода (Іоан. 19, 33—34). Когда же насталъ вечеръ, пришелъ богатый челоѣкъ изъ Аримаѡеи, именемъ Іосифъ, и, испросивъ разрѣшеніе у Пилата, (вмѣстѣ съ Никодимомъ, тайнымъ ученикомъ Христа) снялъ со креста Тѣло Иисусово, обвилъ Его чистою плащаницею и положилъ въ новомъ своемъ гробѣ, который онъ высѣкъ въ скалѣ, и, приваливъ большой камень къ двери гроба, удалился. Тамъ же была Марія Магдалина и другая Марія, „сѣдѣющѣ прямо гроба“ и „зрящѣ, гдѣ Его полагаху“ (Мѡ. 27, 57—61; Мр. 15, 47).

Всѣ эти событія, неистовства воиновъ и толпы, мѣки Господа, Его безпомощность и незлобіе, безмѣрная любовь къ распинателямъ Своимъ, смерть и погребеніе,—все это, естественно, предходитъ предъ нами и переживается нами благодаря выносу „Плащаницы“. Взгляните на нее, взгляните на этотъ страдальческій Обликъ Богочеловѣка, изображеннаго на ней,—пострадавшій Христосъ какъ-будто взываетъ къ людямъ (устами церкви): „Народъ Мой! чтó Я сдѣлалъ тебѣ, чтѣмъ оскорбилъ тебя? Слѣпцовъ твоихъ Я просвѣтилъ, прокаженныхъ очистилъ, исцѣлялъ всякія болѣзни и недуги, мертвыхъ воскрешалъ однимъ словомъ. И чтó же ты воздалъ Мнѣ? Всѣ благодѣянія забыты! За манну—желчь, за воду—опеть, за любовь—безчеловѣчіе; за исцѣленія Меня покрыли ранами, за воскрешенныхъ опредѣлили мнѣ позорную смерть.

Благодѣтеля пригвоздили ко кресту, какъ злодѣя, Давшаго законъ—какъ беззаконника, Царя всѣхъ—какъ осужденнаго¹⁾... Смотрите, люди, „что Я сдѣлалъ для васъ!—У Меня была ваша глава, и она въ терновомъ вѣнцѣ; у Меня были ваши руки и ноги, и онѣ прободены; у Меня было ваше сердце, и оно отверзто для васъ копіемъ; у Меня была ваша плоть и кровь, и Я отдалъ ихъ за васъ, и доселѣ питаю ими васъ въ причащеніи... Вразумитесь убо и покайтесь! Иначе каждое ваше поклоненіе кресту (и гробу) Моему обратится нѣкогда въ новое свидѣтельство противу васъ“²⁾... Кого не тронетъ этотъ голосъ Спасителя міра и эта живая картина умершаго на крестѣ за чужіе грѣхи Божественнаго Мученика, кого не наведетъ она на святныя мысли, на благочестивыя размышленія! Кто не умилился душою и не проникнется сознаніемъ своей виновности предъ Богомъ, при видѣ Христа „мертва, нага, непогребенна“³⁾, а потомъ „плащаницею чистою обвитаго“ и погребеннаго „во гробѣ новѣ“⁴⁾! Кажется, даже и тотъ, кто „въ лѣности все житіе свое иждилъ“, этимъ печальнымъ зрѣлищемъ будетъ расположенъ къ покаянію и слезамъ и не преминетъ, при слезномъ и сердечномъ сокрушеніи, подойти поближе къ образу Голгоескаго Страдальца и облобызать Его поникшее чело, Его кровавыя раны..

Въ Великую Субботу на утрени имѣетъ мѣсто какъ бы дѣйствительное погребеніе умершаго за насъ Спасителя. Священнодѣйствіе это состоитъ изъ глубоко-назидательныхъ обрядовъ и пѣснопѣній. Въ умиленныхъ молитвахъ, стихирахъ и канонѣ величается „Жиздитель, страданіями Котораго мы спасаемся и получаемъ нетлѣніе“, и воспоминается сошествіе Его во адъ. Въ невыразимо-трогательныхъ, „непорочныхъ“ и стихахъ къ нимъ воспѣвается Христосъ-Жизнодавецъ: „какъ Онъ полагается во гробѣ и ангелы, ужасаясь, славятъ снисхожденіе Его“. „Статіи“ читаются предъ Плащаницею самими священниками. Присутствующіе во храмѣ съ благо-

¹⁾ См. стих. на «Господи воззвахъ»—вечерн. Вел. Пятка.

²⁾ Изъ слова въ Вел. Пятокъ Преосвящ. Иннокентія, архіеписк. Херсон. Сочин. Т. 4. Изд. 1870. Стр. 232, 230.

³⁾ Изъ стих. на стиховн. «Тебѣ одѣющагося»...

⁴⁾ Изъ троп. «Благообразный Іосифъ»...

говѣніемъ внимають имъ, стоя со свѣчами въ рукахъ. Служба—очень продолжительная; однако, мало кого утомляетъ. Въ концѣ ея, послѣ великаго славословія, при потрясающемъ душу пѣніи трисвятой пѣсни: „Святый Боже“, съ зажженными фонарями и свѣчами, съ иконами и крестами, медленно совершается торжественный ходъ вокругъ церкви. Священники несутъ Плащаницу. Возвратившись въ храмъ, они полагають Плащаницу на срединѣ церкви, при протяжномъ пѣніи тропаря: „Благообразный Іосифъ“. Предъ нею читаются паримія изъ книги прор. Іезекииля (37 гл.)—о всеобщемъ воскресеніи, Апостолъ—объ искупительной жертвѣ пострадавшаго за насъ Богочеловѣка и Евангеліе—о приставленіи стражи ко гробу умершаго Христа. Надолго остаются въ памяти вѣрующихъ сладостные звуки этихъ чтеній и пѣснопѣній. Священныя дѣйствія и обряды съ Плащаницею наполняютъ сердца людей истинною скорбью и страхомъ, любовью къ погребенному Страдальцу и благоговѣніемъ къ Нему, и не проходятъ безслѣдно для ихъ жизни часы и минуты, проведенныя ими въ храмѣ Божиѣмъ.

Но вотъ Страстная седмица кончилась. Умершій и погребенный Христосъ воскресъ. И церковь, соотвѣтственно этому новому событію, все свое богослуженіе приспособляетъ къ изображенію и прославленію Свѣтлаго Христова Воскресенія. Глубокая печаль постепенно смѣняется ликованіемъ, жгучая скорбь—радостнѣйшимъ славословіемъ воскресшему изъ мертвыхъ Господу. Заря новаго, святого дня предвозвѣщается уже въ субботнемъ богослуженіи. Литургія въ Великую Субботу, начинающаяся за полднемъ ¹⁾, является послѣдней службою, приготовляющей насъ къ достойному срѣтенію великаго праздника—христіанской „благословенной Субботы“. Стройными, дивными звуками своихъ пѣснопѣній св. церковь внушаетъ вѣрующимъ сомкнуть грѣховныя уста, отложить все земное и помышлять о „Царѣ царствующихъ“, о „Господѣ господствующихъ“, давшемъ Себя „въ снѣдь вѣрнымъ“. По ея воспоминаніямъ, Самъ Онъ, послѣ совершеннаго подвига спасенія людей Своею крестною смертію, теперь „Плотію

¹⁾ По уставу: «о часѣ десятомъ дне»...

субботствуетъ"; еще нѣсколько часовъ—и Онъ возстанетъ изъ гроба.

Близокъ этотъ блаженный моментъ, и церковь даетъ ощутить нѣкоторую сладость его и за субботней литургіею. На вечерни, соединяющейся съ литургіей, уже поются четыре стихиры „воскресны“. Какъ то необычно-торжественно, дивно и знаменательно звучить и этотъ извѣстный Богородичень: „Всемирную славу“... Въ слѣдующихъ, затѣмъ, чтеніяхъ изъ Ветхаго Завета таинственно и громко возглаголюется о близости и великомъ значеніи грядущаго событія. Самая монотонность и продолжительность кажутся внушительными, величественными и знаменательными. Въ париміяхъ (ихъ 15-ть) собраны всѣ прообразы и пророчества о священномъ торжествѣ Свѣтлаго Христова Воскресенія. Нашимъ духовнымъ взорамъ предносится вератцѣ вся ветхозавѣтная исторія въ отношеніи ея къ домостроительству нашего спасенія. Тутъ слышимъ мы и объ Еврейской пасхѣ, и о переходѣ Израильтянъ чрезъ Чермное море; слышимъ благодарственную пѣснь ихъ къ Богу: „Славно бо прославися“... Вотъ прор. Исаія громко вопіетъ: „Свѣтися, свѣтися, новый Іерусалиме, слава бо Господня на тебѣ возсіа“..., приглашая всѣхъ къ веселію вѣчному. Вотъ жертвоприношеніе Исаака, вотъ Илія и Елисей, воскрешающіе мертвыхъ во образъ всеобщаго воскресенія и воскресенія Христа; вотъ Іисусъ Навинъ, Іона, Софонія—провозвѣстники новаго царства Христова; вотъ прор. Іеремія, глаголющій отъ лица Божія объ установленіи Новаго Завета... Пророческій голосъ о Христѣ, о Новомъ Заветѣ Бога съ людьми и Новой Пасхѣ заключается величественнымъ славословіемъ трехъ еврейскихъ отроковъ, брошенныхъ въ печь огненную и посреди пламени воспѣвавшихъ чудную пѣснь Господу Богу. Къ нимъ единогласно присоединяется и вся церковь Христова, призывая весь видимый и невидимый міръ, одушевленное и неодушевленное твореніе Божіе, все живущее и прешедшее отъ здѣшней жизни—славословить Творца и въ молитвенномъ восторгѣ взывая: „Господа пойте, и превозносите Его во вся вѣки!“... Едва смолкли послѣдніе звуки громогласнаго пѣснопѣнія, какъ слышенъ уже торжественный прокимень („Вся земля да поклонится Тебѣ“).. и вслѣдъ за нимъ—какъ бы самъ Ап. Павелъ вѣщаетъ:...

„Якоже воста Христосъ отъ мертвыхъ славою Отчею, та-

ко и мы во обновленіи жизни ходити начнемъ... Христосъ воста отъ мертвыхъ, ктому уже не умираетъ: смерть Имъ ктому не обладаетъ"... (Рим. 6, 4. 9). Боговдохновенное слово Апостола покрывается глубоко-потрясающимъ сердце и умиляющимъ душу пѣніемъ, сначала чтеца и потомъ всего хора, этихъ сладкозвучныхъ тропарей: „Воскресни, Боже, суди земли, яко ты паслѣдиши во всѣхъ языцѣхъ“. „Христосъ—Новая Пасха, Агнецъ Божій, вземляй грѣхи міра“. „Ангель вопіетъ Благодатѣй: чистая Дѣво, радуйся: Твой Сынъ воскресе тридневенъ отъ гроба“. Жены Мүроносицы, получивъ такую вѣсть отъ Ангела и Приснодѣвы, „текутъ отъ гроба возвѣстити Апостоламъ: дерзайте убо и возопійте, яко воскресе Господь“ ¹⁾... Пѣснь воскресенія Христова трогательна и ясна; заря „невечеряго свѣта“ сіяетъ во всей красѣ... Какимъ-то неописуемымъ, радостѣйшимъ трепетомъ объемлются сердца присутствующихъ въ храмѣ, какой-то неземной восторгъ переживается и чувствуется ими въ это время...

Между тѣмъ въ алтарѣ священнослужители, при закрытыхъ царскихъ вратахъ, успѣли уже переоблечься изъ черныхъ „ризъ“ въ свѣтлыя, бѣлыя „ризы. Царскія врата отверзаются, и діаконъ, подобно свѣтоносному Ангелу, съ Евангеліемъ исходитъ на амвонъ возвѣститъ людямъ великую радость о воскресеніи Христа (Мѣ. гл. 28). Какое сильное впечатлѣніе этотъ чисто внѣшній актъ — быстрая и какъ-бы неожиданная перемена облаченій, по связи съ внутреннимъ смысломъ своимъ, производитъ на вѣрующихъ, каждый знаетъ по личному опыту. Мы же позволимъ себѣ сказать здѣсь лишь то, что не однажды въ жизни наблюдали слезы святого и радостнаго умиленія на глазахъ присутствовавшихъ въ то время въ храмѣ, и не можемъ не вспомнить, какъ діаконъ — старичокъ, читавшій дивное повѣствованіе Евангелиста о воскресеніи Господа, плакалъ отъ умиленія и восторга, отъ полноты благочестивыхъ чувствованій, и какъ онъ не разъ прерывалъ свое чтеніе отъ притока этихъ обильныхъ сладкихъ слезъ... „Гдѣ, скажите,—воскликаетъ въ своихъ „Воспоминаніяхъ“ о службахъ въ домовой церкви русскій вель-

¹⁾ См. Службу Велик. Субб. (литург.).

можа, графъ С. Д. Шереметевъ,—съ какимъ народомъ можно прожить и прочувствовать такія мгновенія, какими дарить насъ родина и наша церковь!.. Воистину сія вѣра апостольская, сія вѣра отеческая, сія вѣра *православная*! И съ какимъ чувствомъ благодарнаго умиленія внимаєте вы послѣднимъ словамъ благовѣстія: „*И се Азъ съ вами есмь во вся дни, до скончанія вѣка, аминь*“ ¹⁾).

Преддверіе Свѣтлаго Праздника. Весь день Субботы у православнаго христіанина проходитъ въ приготовленіи къ грядущему дню, въ томительномъ ожиданіи церковнаго торжества. Незамѣтно надвигаются сумерки и вечеръ. На душѣ становится свѣтлѣе и радостнѣе; ждешь чего-то необычайнаго, великаго, захватывающаго душу. Въ природѣ какъ будто все замерло. Тишина и на улицахъ, а въ домахъ, освѣщенныхъ и украшенныхъ изнутри по-праздничному, большѣе оживленіе. „Помню,—пишетъ о себѣ графъ С. Д. Шереметевъ ²⁾,—помню дѣтское чувство, когда еще укладывали меня въ постель; но не спится бывало въ эту ночь, мысли бродятъ и боишься, какъ бы не проспять святой утрени“. Религіозное возбужденіе охватываетъ всѣхъ, отъ малаго до стараго. Взрослые и свободные отъ житейской суеты идутъ въ церковь приложиться къ Плащаницѣ и послушать назидательное чтеніе „Дѣяній“, а то и самимъ съ благоговѣніемъ почитать тамъ эту священную книгу. Никто не хочетъ уподобиться въ эту святую ночь тѣмъ юродивымъ дѣвамъ, которыя не встрѣтили жениха своего и лишились блаженства: всякій стремится пораньше оставить житейскія занятія и вмѣстѣ съ церковью достойно праздновать „утру глубокую“ „Пасху Божію, спасительную“. Такъ искони вліяетъ на христіанъ православная церковь, установивъ „праздниковъ праздникъ“ и заботливо предуготовляя ихъ къ нему. Прекрасную картину этого воздѣйствія церкви на вѣрныхъ чадъ своихъ въ навечеріе ³⁾ Пасхи находимъ въ одномъ словѣ св. Григорія Нисскаго. „На дорогѣ нѣтъ путешественниковъ“, свидѣлствуетъ церковный вѣтъ;—„море сегодня опустѣло

¹⁾ Прибавл. къ № 21-му Церк. вѣдом. за 1894 г. Стр. 686.

²⁾ Прибавл. къ № 22-му Церк. вѣдом. за 1894 г. Стр. 717.

³⁾ И въ самый праздникъ.

съ отсутствіемъ корабельщиковъ и плователей; земледѣлецъ, бросивъ заступъ и плугъ, украсилъ себя праздничною одеждою; лавки свободны отъ торговли; заботы исчезли, какъ зима съ приближеніемъ весны; шумъ и суета и бури жизни уступили мѣсто тишинѣ праздника; бѣдный украшаетъ себя какъ богатый; богатый является одѣтымъ великолѣпнѣе, чѣмъ обыкновенно; старецъ какъ юноша бѣжитъ, чтобы принять участіе въ радости; больной насилуетъ даже свою болѣзнь; дитя празднуетъ чувственно — перемѣною одежды, поелику не можетъ еще праздновать разумно. Необычная радость наполняетъ душу дѣвы, потому что она видитъ воспоминаніе о своей надеждѣ столь свѣтлымъ и чтимымъ; супруга радуется, празднуя всѣмъ полнымъ домомъ; ибо нынѣ (и) она и сожителъ и дѣти и слуги и всѣ домашніе веселятся вмѣстѣ. И какъ новый и недавно родившійся рой пчелъ, впервые изъ заключенія въ ульяхъ вылетѣвшій на воздухъ и свѣтъ, кучкою и собравшись весь, садится на одну вѣтвь дерева; такъ и на этотъ праздникъ всѣ семьи въ полномъ составѣ стекаются къ домашнему очагу“ ¹⁾. Столь сильно и дѣйственно вліяніе церкви на вѣрующихъ и доннынѣ: она и до сихъ поръ изъ года въ годъ, благодаря богослужебному культу своему, отовсюду стягиваетъ ихъ къ роднымъ мѣстамъ, заставляетъ отрѣшиться отъ суетныхъ дѣлъ и попеченій, настраиваетъ возвышенно, религіозно и, наконецъ, какъ кокошъ (птица) птенцовъ своихъ, по одному условному знаку собираетъ ихъ къ великой „Христовской“ утрени. Тогда въ церкви, — замѣчаетъ св. Григорій, — „можно видѣть всю вселенную, какъ бы одну семью, согласно сошедшуюся для одного общаго дѣла“ ²⁾.

Такъ какъ церковное торжество великаго праздника начинается собственно съ перваго дня св. Пасхи, то, поэтому, пасхальное богослуженіе и отличается особеннымъ, необычнымъ великолѣпіемъ и благолѣпіемъ. Въ глухую полночь раздается благовѣстъ въ самый большой колоколъ: чье сердце не трепетало отъ радости при звукахъ этихъ полночныхъ

¹⁾ Изъ «Слова на св. Пасху—о воскресеніи». Твор. Ч. 8. М. 1871. Стр. 61—62

²⁾ Св. Григор. Нисск. Твор. Ч. 8. Стр. 61.

ударовъ церковнаго колокола! Со всѣхъ сторонъ стекаются въ храмъ Божій богомольцы: кто не оставитъ суеты житейской въ эти торжественныя минуты и не поспѣшитъ, вмѣстѣ съ другими, къ Божественной службѣ, или кто искренно не поспѣуетъ, не пожалѣетъ, если для него нѣтъ никакой возможности пойти „срѣтить воскресшаго Христа“!.. Около церкви и въ церкви движеніе. Храмъ быстро наполняется молящимися. Онъ богато освѣщенъ изнутри и даже совнѣсь какъ будто залитъ огнями. Стоящіе въ немъ еще прикладываются къ Плащаницѣ: она все еще на срединѣ церкви, гдѣ была и вчера. Вотъ священникъ тихо произнесъ возгласъ и началась полунощница. Поется умиленный субботній канонъ: „Волною морскою“, ясно напоминающій о пребываніи Христа во гробѣ. Полунощница незамѣтно окончена. Священнослужители, въ блестящихъ одеждахъ, выходятъ къ Плащаницѣ и съ благоговѣніемъ относятъ ее въ алтарь, на св. престолъ. Среди присутствующихъ усиливается оживленіе. Въ алтарѣ, слышно, приготовляются къ крестному ходу, къ торжественной „встрѣчѣ“ Христа. Наконецъ, изъ сѣверныхъ и южныхъ вратъ показываются набожные міряне съ иконами, крестами и пр. и становятся посреди храма, близъ амвона, въ стройномъ порядкѣ—полукружіемъ. Вскорѣ изъ алтаря снова появляются священнослужители въ бѣлыхъ, свѣтлыхъ „ризахъ“, съ крестомъ, съ кадилами. Кажденіе предъ иконами. Радостно звучитъ возгласъ предстоятеля. Всѣ оживляются и, съ пѣніемъ стихиры: „Воскресеніе Твое, Христе Спасе“, направляются вокругъ церкви, съ веселыми, ликующими лицами, съ радостнымъ, торжественнымъ видомъ и настроеніемъ, съ зажженными свѣчами въ рукахъ... Подойдя къ западнымъ дверямъ храма, откуда вышло, шествіе останавливается. Двери закрыты. Всѣ сплотились, образовали тѣсный кружокъ, въ центрѣ котораго—священнослужители, а впереди ихъ кресты, хоругви, иконы, Евангеліе и большой Образъ Воскресенія Христова. Все смолкло, затихло, замерло. Не слышно ни звука, ни шопота, лишь безмолвные взоры всѣхъ устремлены на предстоятеля. И онъ, совершивъ кажденіе предъ иконами и воздавъ хвалу Единому Богу, во Святой Троицѣ славимому, сквозь слезы радости и благодарности Ему „за все“, сладкозвучнымъ, умиленнымъ голосомъ возвѣщаетъ христіанамъ великую вѣсть: „Христосъ воскрес“!.. Чудный, дивный мо—

ментъ! Кто изъ присутствующихъ въ это время не умилился духомъ, не ощущалъ въ себѣ вождѣльной радости, неописуемаго восторга и не проливалъ святыхъ слезъ!.. „Христосъ воскресъ изъ мертвыхъ“!—впервые раздается торжествующій гласъ,—„смертію смерть поправъ“, и потрясенная душа съ невыразимымъ чувствомъ внимаетъ небесному, „и сущимъ во гробѣхъ живогъ даровавъ“. Въ это мгновеніе невыразимаго восторга,—скажемъ опять словами графа С. Д. Шереметева,—когда человѣкъ познаетъ, что ему даровано просимое во всю чetyредесатницу „поклониться и святому воскресенію“, и при этомъ первомъ возгласѣ побѣды надъ смертію и адомъ—мысль останавливается „на сущихъ во гробѣхъ“, лежащихъ во тмѣ и сѣни смертной“. „Воскресе Христосъ“,—восклицаетъ Златоустъ,—„и мертвый ни одинъ во гробѣ“!.. ¹⁾).

Послѣ многократнаго повторенія стиха: „Христосъ воскресъ“, съ припѣвами, отверзаются заключенныя двери и храмъ торжественно оглашается этою новою пѣснью. Само небо въ эту минуту кажется открытымъ, и гласъ человѣческій какъ бы сливается съ гласомъ ангеловъ Божіихъ, „поющихъ на небеси“... Вся слѣдующая за симъ вдохновенная, радостная, восторженная служба совершается въ высшей степени благолѣпно: и самое пѣніе, соотвѣтствующее переживаемому радостному настроенію, и содержаніе пѣснопѣній, и обряды, и символическія дѣйствія—все это представляетъ изъ себя поразительную, велелѣпную картину и производитъ неотразимое, глубокое впечатлѣніе на вѣрующихъ. Невозможно и выразить въ слабомъ словѣ всего того, что чувствуетъ во время пасхальной утрени, подъ непосредственнымъ вліяніемъ церковной обрядности, богобоязненный человѣкъ: для этого нужно быть гениальнымъ поэтомъ, или владѣть въ совершенствѣ кистью художника. Однако благотворное дѣйствіе богослуженія на православный людъ и безъ того очевидно для всякаго наблюдателя. О немъ краснорѣчиво свидѣтельствуютъ и фактъ общаго „христосованія“, съ неподдѣльнымъ и нескрываемымъ религиозно-радостнымъ чувствомъ, и лица всѣхъ присутствующихъ въ храмѣ въ „Христовской“ утрени, и набожный видъ согбенной старушки, медленно двигающейся нетвердыми шагами къ дому, со свѣчкою въ одной рукѣ и

¹⁾ Прибавл. къ № 22-му Церк. вѣдом. за 1894 г. Стр. 718.

съ посомкомъ въ другой... Сама жизнь христіанъ тутъ говоритъ о благодѣтельномъ, отрезвляющемъ, возбуждающемъ религіозное настроеніе вліяніи на людей общественно-богослужебнаго культа, сама жизнь утверждаетъ объективную правду о немъ, какъ *главномъ и сильномъ возбuditелѣ религіозности*.

3. Слѣдовательно, общій выводъ изъ сказаннаго получается такой: обрядовая сторона православнаго христіанства, служба, между прочимъ, *средствомъ* или орудіемъ выраженія воли нашего внутренняго богопочтенія, въ то же время способна *возбуждать и вызывать въ насъ и религіозную настроенность*. Тѣ же самыя душевныя состоянія, наши чувства и мысли, которыя породили, произвели богослужебную обрядность, вновь *переживаются* нами *вслѣдствіе нея*, возгрѣваются, укрѣпляются и воспитываются въ насъ ею. Путемъ частаго повторенія однообразныхъ впечатлѣній, благодаря неопустительному участию въ богослуженіи, образуется навыкъ къ религіозности; религіозность постепенно становится неотъемлемымъ, постояннымъ достояніемъ индивидуальнаго духа и рычагомъ его религіозно-нравственнаго развитія, совершенствованія. Религіозно-нравственное преуспѣяніе человѣка, такимъ образомъ, *почти поконится на религіозности, зависитъ отъ нея*,— и это тѣмъ болѣе, что культъ, возбуждая и питая религіозность, дѣйствуетъ не на одно только *чувство*, но и на *волю*, и на *умъ* человѣка. Вліяя на внѣшнія чувства, богослужебный культъ вліяетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и на воображеніе, и на сердце, и на мысль вѣрующихъ. Онъ захватываетъ всю *личность* человѣка и оставляетъ по себѣ глубокій слѣдъ во всей его душѣ, по причинѣ разнообразія и полноты вліянія на нее. „Церковь,—пишетъ высокочтимый Кронштадтскій пастырь, о. І. И. Сергіевъ,—храмомъ и богослуженіемъ дѣйствуетъ на всего человѣка, воспитываетъ его *всецѣло*: дѣйствуетъ на его зрѣніе, слухъ, обоняніе, осязаніе, вкусъ, на воображеніе, на чувства, на умъ и волю благолѣпіемъ иконъ и всего храма, звономъ, пѣніемъ пѣвцовъ, кадильнымъ еиміамомъ, лобзаніемъ Евангелія, креста и святыхъ иконъ, просфорами, пѣніемъ и сладкозвучнымъ чтеніемъ писаній“¹⁾.

Въ своемъ мѣстѣ мы отмѣтили всестороннее вліяніе на человѣка православнаго культа, его формъ, дѣйствій и при-

¹⁾ Моя жизнь во Христѣ. Т. 2. Стр. 193.

надлежностей,—показали, что въ православномъ богослуженіи преподается необходимое для христіанъ и догматическое и историческое и нравственное ученіе, и что все оно является для людей въ полномъ смыслѣ слова „училищемъ благочестія“. Но само собою понятно, что даже и въ томъ случаѣ, когда обрядовая сторона христіанской религіи благотворно дѣйствуетъ главнымъ образомъ на чувство человѣка, она не можетъ оставаться безъ всякаго вліянія и на другія его духовныя способности—на умъ и волю. Великое и весьма важное значеніе чувства въ жизни человѣческой вообще несомнѣнно и неоспоримо: чувство главный двигатель ея и средоточіе; оно сообщаетъ ей и энергію и направленіе; ему подвластны и часто совершенно не могутъ противиться ни умъ, ни воля, и весь человѣкъ нерѣдко оказывается рабомъ своихъ сильныхъ чувствъ—волненій, эмоцій, страстей. То же приблизительно бываетъ и въ жизни религіозно-нравственной. И въ ней чувство (религіозное) является главнымъ факторомъ и центромъ всей религіозно-нравственной жизни. Это и естественно, потому что съ нимъ тѣсно соединены элементы и самоопредѣленія къ свободной дѣятельности (воли), и сознательнаго разумѣнія его внутренняго содержанія (интеллекта). Потому и въ свящ. писаніи способность чувствованій или сердце изображается источникомъ и умственной, и волевой дѣятельности, средоточіемъ всей духовной жизни человѣка (Псал. 50, 12; 83, 3; Екклес. 1, 13. 16—17; 2, 1. 20; Притч. 4, 23; 23, 26; Ис. Нав. 5, 1), подобно матеріальному сердцу, которое опредѣляется какъ средоточіе всей тѣлесной жизни его и опора физической силы (Пс. 39, 13; 101, 5; 103. 15; Лк. 21, 34; Дѣян. 14, 17; Іак. 5, 5). Аналогія эта между матеріальнымъ, плотнымъ и невещественнымъ сердцемъ въ словѣ Божіемъ развита подробно и не оставляетъ никакого сомнѣнія въ томъ, что сердце—чувствительная способность (Втор. 20, 8; Притч. 12, 25; 23, 17; 25. 20—21; Ис. 65, 14; Іер. 32, 40; Дѣян. 2, 46; Іак. 3, 14)—служить „исходящемъ“ всей психической жизни человѣка, основаніемъ всѣхъ психическихъ силъ и дѣятельностей ихъ. Ему усвоятся начало и познавательныхъ дѣйствій души (Быт. 6, 5; Вт. 8, 5; 11, 18; 29, 4; Ис. Нав. 23, 14; Притч. 3, 3; 6, 18; 16, 1; Ис. 65, 17; Іер. 23, 16; Лк. 2, 19; 1 Кор. 4, 5; 2, 9; Евр.

4, 12), и волевыхъ ея актовъ—рѣшимости, памѣреній, хотѣній, желаній (Исх. 35, 5. 21; 3 Цар. 10, 2; Пс. 51, 7; Екклес. 1, 13; Дан. 1, 8; Дѣян. 11, 23; Рим. 6, 17; 2 Кор. 9, 7). А въ отношеніи, частиѣ, къ религіозно-нравственной жизни оно, сердце, является исходнымъ пунктомъ и центромъ всего добраго и злого въ человѣкѣ (Пс. 5, 10; Іер. 16, 12; 31, 33; Мр. 4, 15; Лк. 6, 45; Іоан. 13, 2; Дѣян. 5. 3; Рим. 2, 15; 5, 5; 2 Кор. 1, 22; 4, 6; Ефес. 3, 17; Кол. 3, 15), средоточіемъ всей его религіозности и нравственности (сравни. Іез. 11, 19—21; 2 Кор. 3, 2—3), вмѣщающимъ въ себя его разнообразныя состоянія религіозно-нравственнаго характера—отъ высокой, пламенной любви къ Богу и преданности Ему до самаго низкаго, богопротивнаго высокомерія (см. Пс. 72, 26; Іезек. 28, 2) ¹⁾.

Если же, какъ видимъ, и по даннымъ Библіи и по здравымъ соображеніямъ разума, сердце должно быть разсматриваемо въ смыслѣ *источника* и *средоточія* всей психической, духовной, въ частности и нравственной, дѣятельности человѣка, а отдѣльныя чувствованія въ качествѣ ближайшихъ и сильнѣйшихъ возбужденій къ соотвѣтствующимъ поступкамъ, дѣйствіямъ, то отсюда вытекаетъ прямой, естественный и неоспоримый результатъ касательно необходимости *развитія* жизни сердца въ цѣляхъ живой и энергичной дѣятельности всего духа. Живость и энергичность той или иной дѣятельности духовной обуславливается живостью и интенсивностью извѣстныхъ чувствованій; ясно, что ради соотвѣтствующей имъ дѣятельности надобно укрѣплять и развивать эти послѣднія. А такъ какъ религіозно-нравственная жизнь, можно сказать, всецѣло покоится на религіозныхъ чувствованіяхъ и обуславливается ихъ силою, интенсивностью и живостью, то не менѣе ясно также и то, что, въ виду постоянства и продолжительности религіозно-нравственной жизни, слѣдуетъ *возбуждать, укрѣплять и развивать* благочестивыя чувства, религіозную настроенность, *религіозность*. Религіозность, стало быть, оказывается главнымъ *условіемъ* и *центромъ моральнаго совершенствованія людей*. По убѣдительному свидѣтельству опыта, она не только содѣйствуетъ преуспѣванію ихъ въ нравственномъ совершен-

¹⁾ О значеніи сердца въ духовной жизни человѣка см. простр. ст. въ Труд. Киев. Дух. Ак. за 1860 г., ч. 1. Стр. 63 и д.

ствованіи, въ осуществленіи въ жизни Евангельскаго идеала и въ достиженіи Богообщенія, во въ состояніи бываетъ иногда даже самыхъ закоренѣлыхъ грѣшниковъ и нечестивцевъ обратиться на путь добродѣтели и воззвать, возбудить ихъ къ новой, лучшей жизни. Судебная практика представляетъ намъ не мало такихъ фактовъ, когда люди, глубоко погрязшіе во злѣ, готовые уже совершить тяжкое преступленіе, иногда удерживались отъ него и затѣмъ совсѣмъ исправлялись благодаря исключительно лишь религіознымъ порывамъ, неожиданно возникавшимъ въ нихъ вслѣдствіе вдругъ раздавагоса колокольнаго призыва церкви къ богослуженію, или случайно бросившейся имъ въ глаза иконы ¹⁾. Религіозность же, навѣваемая христіанскимъ богослуженіемъ, впервые обращала нѣкоторыхъ къ истинной религіи и жизни ²⁾. Да и въ жизни современныхъ намъ вѣрующихъ личностей всякій можетъ наблюдать благотворное вліяніе *религіозности*, возбуждаемой въ людяхъ церковно-богослужебнымъ культомъ, на *всю религіозно-нравственную жизнь* ихъ. „Никако бо невозможно,—говоритъ св. Григорій Палама,—чтобы стоящій въ священной Божіей церкви, возводя и возвышая умъ свой къ Богу, и внимая и поучаяся отъ начала и до конца священнымъ пѣснямъ, не перемѣнился перемѣненіемъ Божественнымъ, сходственнымъ съ поученіемъ, которымъ поучается Богу и словамъ Божиимъ. Теплота нѣкоторая рождается въ сердцѣ отъ поученія таковаго, яко беззаконія лукавая укрошающая помышленія, дурной миръ и увеселеніе въ душѣ насаждающая и святыню подающая тѣлу“ ³⁾. Или вотъ что утверждаетъ объ этомъ нашъ родной поэтъ-писатель Н. В. Гоголь. „Дѣйствіе Божественной литургіи велико“, пишетъ онъ. „Если только молящійся благоговѣнно и прилежно слѣдитъ за всякимъ дѣйствіемъ, душа его пріобрѣтаетъ высокое настроеніе, заповѣди Христовы становятся для него исполнимы, иго Христова блага и бремя легко. По выходѣ изъ храма, гдѣ онъ присутствовалъ при Божественной трапезѣ любви, онъ глядитъ на всѣхъ,

¹⁾ Сравни. Проф. А. Ѳ. Гусевъ. Брош. «Необход. внѣшн. богопочтенія». Стр. 23.

²⁾ См., напр., Четгы-Минеи, подъ 17 янв.; Мин. янв., служб. пренед. Антошій Вел. (17 янв.), стих. лит. 4.

³⁾ Св. Григор. Палама, арх. Фессалоник. Бесѣды. М. 1785. Вес. 8, стр. 155.

какъ на братьевъ. Принимается ли онъ за обыкновенныя дѣла свои въ службѣ, или въ семьѣ, гдѣ бы то ни было,—сохраняетъ невольно въ душѣ своей высокое начертаніе одушевленнаго любовію обращенія съ людьми, принесенное съ небесъ Бого-человѣкомъ. Если имѣетъ власть надъ другими, невольно становится милостивѣй съ подчиненными. Если самъ подъ властью другого, охотнѣе и съ любовію ему повинуется. Если видитъ просящаго помощи, сердце его болѣе чѣмъ когда-либо располагается помогать. Если онъ неимущій, онъ благодарно принимаетъ малѣйшее даваніе, и никогда съ такою признательностью не молится онъ о своемъ благодѣтелѣ. И всѣ, прилежно слушавшіе Божественную литургію, выходятъ кротче, добрѣе въ обхожденіи съ людьми, дружелюбнѣе, тише во всѣхъ поступкахъ. А потому для всякаго, кто только хочетъ идти впередъ и становится лучше, необходимо частое, сколько можно, посѣщеніе Божественной литургіи и внимательное слушаніе (ея). Она нечувствительно строитъ и создаетъ человѣка, и если общество еще не совершенно распалось, если люди не дышутъ полною, непримиримой ненавистью между собою, то сокровенная причина тому есть Божественная литургія, напоминающая человѣку о святой, небесной любви къ брату... Всѣхъ равно уча, равно дѣйствуя на всѣ званія, на всѣ сословія, отъ Царя до послѣдняго нищаго, она всѣмъ говоритъ одно, однимъ и тѣмъ же языкомъ: всѣхъ научаетъ любви, которая есть связь всего общества, сокровенная пружина всего, стройно движущаго жизнь всеобщую“¹⁾...

Эти два вывода—благотворное вліяніе религіозности на нравственное совершенствованіе человѣка и неотразимо-сильное дѣйствіе церковной, культовой обрядности на развитіе въ немъ искренней религіозности служатъ сами по себѣ, по нашему мнѣнію, уже вполне достаточнымъ доводомъ въ пользу всего церковно-богослужебнаго, общественнаго культа.

¹⁾ Н. Гоголь. Размышлен. о Божеств. литургіи. СПб. 1894. Стр. 121—123..

Глава IV.

Разборъ главнѣйшихъ возраженій противъ православнаго церковнаго культа.

Обосновавши, по мѣрѣ силъ своихъ, необходимость культа въ религіи прямыми, положительными аргументами, переходимъ теперь къ разсмотрѣнію главнѣйшихъ и наиболѣе распространенныхъ возраженій противъ православнаго церковнаго культа, преимущественно покоющихся на ложномъ пониманіи нѣкоторыхъ мѣстъ свящ. писанія. Доводы прогивниковъ защищаемой нами истины, однако, нисколько не колеблютъ ея, не ниспровергаютъ, напротивъ—даже даютъ новое подтвержденіе ей, крайними и нелѣпыми выводами своими указывая на надлежащее освѣщеніе тѣхъ мѣстъ, какія неправильно объясняются раціоналистами и сектантами.

1. Русскіе сектанты: пашковцы, штундисты, молокане, толстовцы и проч., подобно западнымъ „духовнымъ“ христіанамъ и многимъ ученымъ раціоналистамъ, стараются найти въское оправданіе своего отрицанія христіанскаго культа въ бесѣдѣ Господа Іисуса Христа съ самарянкою о поклоненіи Отцу духомъ и истиною (Іоан. 4, 7—26) и серьезно утверждаютъ, будто Христосъ уничтожилъ, запретилъ всякій культъ, всякое общественное богослуженіе, всю обрядность церковную, заповѣдавъ лишь одно духовное поклоненіе Богу: „Богъ есть Духъ: и поклоняющіеся Ему должны поклоняться въ духъ и истинѣ“ (ст. 24, см. ст. 23). Между тѣмъ непредвзятый и внимательный анализъ рѣчи Спасителя къ женѣ самарянкѣ изобличаетъ здѣсь явное, завѣдомое искаженіе подлиннаго смысла всей бесѣды Богочеловѣка.

Бесѣда между Іисусомъ Христомъ и самарянкою начинается разговоромъ ихъ о живой водѣ и потомъ прерывается Господомъ, напоминающимъ самарянкѣ о грѣхахъ ея прошлой и настоящей жизни. Іисусъ Христосъ проситъ Свою собесѣдницу привести къ Нему ея мужа и этимъ самымъ открываетъ главный грѣхъ ея. Такой оборотъ рѣчи былъ совершенно неожиданъ для самарянки, и потому она не могла ничего отвѣтить Христу, какъ только высказать свое сознаніе въ нецѣломудренномъ образѣ жизни: „у меня нѣтъ

мужа“—былъ ея краткій отвѣтъ (ст. 7—17). Съ этого момента, надо полагать, началось въ душѣ самарянской женщины искреннее раскаяніе въ преступной жизни, усилившееся, вѣроятно, еще болѣе послѣ того, какъ Іисусъ прямо обличилъ ее далѣе въ ея грѣхѣхъ и указалъ ей точное число ея незаконныхъ мужей (ст. 17—18). Вслѣдствіе прозорливыхъ вопросовъ и отвѣтовъ своего собесѣдника, обнаружившихъ въ Немъ сердцеѣдца—пророка (ст. 29), она, безъ сомнѣнія, особенно ясно сознала свою вину, свой позоръ, всю глубину своего паденія, и вмѣстѣ съ тѣмъ не могла не почувствовать, что для самоличнаго возстанія ея изъ бездны грѣховной у нея нѣтъ силъ, нѣтъ средствъ. Такимъ образомъ вопросъ о средствахъ къ возстанію изъ пучины паденія, къ обновленію для лучшей жизни,—быть можетъ, занимавшій самарянку и прежде, теперь естественно долженъ былъ предстать предъ нею съ новою силой. Какъ дочь и воспительница ученія и преданій своего народа, она невольно направила свою мысль къ молитвѣ, къ богослуженію, къ обрядовому культу, совершавшемуся по особымъ предписаніямъ закона. Вѣроятно, не разъ и въ прошлое время, въ минуты сердечнаго сокрушенія о грѣхахъ и исканія сверхъестественной помощи, она обращалась къ указанному средству съ цѣлью найти въ немъ для себя нѣкоторое реальное успокоеніе и облегченіе, утѣшеніе и умиротвореніе своей мятущейся совѣсти. Но—самаряне „не знали, чему кланялись“ (сравн. ст. 22); поэтому и богослужебный культъ ихъ былъ неистиненъ и безплоденъ,—и молитва не давала людямъ того, чего они отъ нея ждали. Не получала отъ молитвы дѣйствительнаго удовлетворенія своихъ религіозно-нравственныхъ потребностей и самарянка и—мучилась. Ее должно было мучить то: почему ея молитва, совершаемая въ законномъ мѣстѣ, согласно со всѣми требованіями богослужебнаго самарянскаго устава, оказывается почти бесполезною для нея, безсильною, малоудовлетворительною. Не трудно понять, куда легче всего было обратиться ей за отвѣтомъ на этотъ недоумѣнный вопросъ: чувства ея были искренни, намѣренія величественны и усердны, душа жаждала обновленія и силъ для него; слѣдовательно, причина неудовлетворительности, бесполезности молитвы должна заключаться гдѣ-нибудь и въ чемъ-нибудь внѣ самой молящейся. Гдѣ же и въ чемъ?.. Рационально и есте-

ственно послѣ этого предположеніе: во вѣдѣннѣй формѣ молитвы, въ недостаточности именнѣ формы ея, обряда, богослуженія, — тѣмъ болѣе естественно для жены-собесѣдницы такое предположеніе, что современники ея слишкомъ большое значеніе приписывали культовой, ритуальной обрядности и горячо изъ-за нея спорили между собою. А тутъ ужъ неизбѣжно возникалъ въ головахъ самарянки и вопросъ о сравнительномъ достоинствѣ самарянскаго и іудейскаго богослуженія (обрядоваго культа), составлявшій самый спорный въ то время предметъ для самарянъ и іудеевъ. Этотъ спорный вопросъ, тѣсно соединявшійся въ ея мысляхъ съ вопросомъ о неудовлетворительности обрядовой молитвы, самарянка и рѣшилась, пренебрегши національною, партійною распріею, повѣдать стоявшему предъ ней Іудею, полагаясь на Его Божественное, пророческое вѣдѣніе и заранѣе надѣясь на окончательный и успокоительный для нея отвѣтъ съ Его стороны. Можетъ быть, она смутно вѣрила даже и въ то, что Господь, заговорившій вначалѣ о какъ-то, непонятной для нея, водѣ живой, не только укажетъ ей причину неудовлетворительности самарянскаго богослуженія, не только рѣшитъ для нея разъ навсегда долготѣннй іудео-самарянскій споръ о сравнительномъ достоинствѣ сходныхъ въ общемъ религіозныхъ культовъ ихъ, но дастъ и вѣрнѣйшее средство къ нравственному успокоенію и обновленію ея. Въ виду этого съ полной довѣрчивостью и преданностью своему Собесѣднику она сказала ему: „Господи! Вижу, что Ты — пророкъ. Отцы наши поклонялись ¹⁾ на этой горѣ; а вы говорите, что мѣсто, гдѣ должно поклоняться ²⁾, находится въ Іерусалимѣ“ (ст. 19 — 20). Соотвѣтственно тогдашнему настроенію женщины—самарянки, приведенныя слова можно выразить и пояснить слѣдующимъ правдоподобнымъ перифразомъ: „Вижу я,—какъ бы такъ говорить она Христу, — по Твоей наружности и по словамъ Твоимъ, что Ты—іудей по происхожденію, по достоинству же своему—пророкъ, — человекъ, обладающій Божественнымъ озареніемъ свыше. Ты знаешь мою

¹⁾ Греч. *προσκυνῆσαν*.

²⁾ Греч. *δαί προσκυνεῖν*.

жизнь, полную грѣховныхъ страстей; Ты видишь мое сердце, ищущее прощенія грѣховъ и избавленія отъ нихъ. Скажи мнѣ теперь, гдѣ найти утѣшеніе моему истерзанному сердцу, какъ нужно молиться, чтобы облегчить мою смущенную совѣсть, какіе молитвенные обряды совершать, какія очистительныя жертвы приносить ради этого облегченія.. Отцы наши, наши дѣды и прадѣды на этой горѣ приносили жертвы Богу, и хотя теперь пѣтъ на пей прежняго храма, однако учителя наши и до сихъ поръ ее, и только ее одну называютъ священной горою,—такою, на которой Богъ ниспосылаетъ Свои благодатныя благословенія молящимся Ему. Сколько разъ я искала здѣсь такого благословенія, въ точности исполняла всѣ обрядовыя, культовыя предписанія отцовъ нашихъ; но напрасно: нѣтъ покоя душѣ моей! Итакъ, что же? Ужели и въ самомъ дѣлѣ правы Твои единовѣрцы—іудеи? Ужели правда, будто все это—отъ неправоты нашего богослуженія: ибо, говорятъ они, только въ Іерусалимѣ есть мѣсто, „идѣже кланяться подобаетъ“,—только обряды іерусалимскаго богослужебнаго культа, какъ единственно истинныя, могутъ доставлять утѣшеніе мятущейся душѣ“?..¹⁾

На такой вопросъ, съ подобнымъ именно смысломъ и значеніемъ, даетъ отвѣтъ самарянкѣ и Іисусъ Христосъ. Онъ говоритъ ей: „повѣрь Мнѣ, что наступаетъ время, когда и не на горѣ сей, и не въ Іерусалимѣ будете поклоняться Отцу. Вы не знаете, чему кланяесть; а мы знаемъ, чему кланяемся, ибо спасеніе отъ іудеевъ. Но настанетъ время, и настало уже, когда истинные поклонники будутъ поклоняться Отцу въ духъ и истинѣ; ибо такихъ поклонниковъ Отецъ ищетъ Себѣ. Богъ есть Духъ: и поклоняющіеся Ему должны поклоняться въ духъ и истинѣ“ (—ст. 21—24)²⁾. Т. е., сооб-

¹⁾ Сравн. Ст. свящ. І. Соловьева: «О поклон. Богу духомъ и истинно».—въ Чт. въ Общ. люб. дух. просв. за 1892 г. Т. I, стр. 137.

²⁾ По-гречески это мѣсто читается такъ: *Λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς, Γύναι, πίστευσόν μοι, ὅτι ἔρχεται ὥρα ὅτε οὐτε ἐν τῷ ὄρει τούτῳ οὐτε ἐν Ἱεροσολύμοις προσκυνήσετε τῷ Πατρὶ. ὁμοίως προσκυνεῖτε δ' οὐκ οἴδατε. ἡμεῖς προσκυνοῦμεν ὃ οἶδαμεν, ὅτι ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν. ἀλλ' ἔρχεται ὥρα, καὶ νῦν ἐστίν, ὅτε οἱ ἀληθινοὶ προσ-*

разно съ вопросомъ и душевными нуждами собесѣдницы, отвѣтъ Христа выражалъ: „Вы, самаряне, забывъ о томъ, что обѣщанное Богомъ и записанное въ принимаемыхъ вами книгахъ Моисея спасеніе должно придти отъ іудеевъ, отвергли писанія іудейскихъ пророковъ, разъяснѣвшихъ смыслъ и значеніе обрядовыхъ предписаній Моисеева закона, всего ветхозавѣтнаго культа—выразителя идеи о спасеніи и искупленіи; вслѣдствіе этого, вслѣдствіе оторванности отъ историческаго преданія и пророческихъ разъясненій богооткровеннаго закона, вашъ культъ, съ его обрядовыми учрежденіями, утратилъ свой истинный внутренній смыслъ и сдѣлался пустой формою безъ правильнаго, прообразовательнаго содержанія,—формою, прикрывающею даже искаженное, извращенное содержаніе. Такой культъ, понятно, не можетъ дать дѣйствительнаго удовлетворенія и потому долженъ быть отмѣненъ. Точно также и іудейскій культъ, правильный и богоустановленный, долженъ прейти, по причинѣ сѣновности своей, и уступить свое мѣсто новому, возвышенному служенію Богу. Да и физически невозможно, чтобы іудейское богослуженіе, привязанное къ опредѣленному мѣсту, было обязательнымъ для всѣхъ людей и на всѣ времена, такъ какъ настанетъ время, когда и іерусалимскій храмъ будетъ разрушенъ, подобно уже разрушенному вашему—самарянскому храму на горѣ Гаризинъ. Ясно, что истинное богопочтеніе, вполне удовлетворяющее человѣка, не должно быть привязываемо исключительно ни къ Іерусалиму (какъ вѣруютъ іудеи), ни къ горѣ Гаризинъ (какъ думаете вы—самаряне), ни къ какому-либо другому мѣсту въ мірѣ, и не должно быть отождествляемо ни съ неправильнымъ вашимъ, самарянскимъ культомъ, ни съ правильнымъ въ идеѣ, но временнымъ и преходящимъ въ существѣ—нашимъ, іудейскимъ богослуженіемъ“¹⁾...

κινηταὶ προσκυνήσουσι τῷ Πατρὶ ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ· καὶ γὰρ ὁ Πατὴρ τοιούτους ζητεῖ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτόν. Πνεῦμα ὁ Θεός· καὶ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτόν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν.

¹⁾ Сравни. Цит. ст. свящ. І. Соловьева—въ Чт. въ Общ. люб. дух. пр. 1892, 1, 138; Архим. Михаила «Толков. Еванг.» Т. 3. М. 1874. Стр. 151—156.

Для того, чтобы надлежаще освѣтить бесѣду Иисуса Христа съ самарянякою съ исторической стороны, сдѣлаемъ краткую историческую справку.

Еврейскому народу заповѣдано было Моисеемъ: „Когда перейдете Иорданъ и поселитесь на землѣ, которую Господь, Богъ вашъ, даетъ вамъ въ удѣлъ, и когда Онъ успокоитъ васъ отъ всѣхъ враговъ вашихъ, окружающихъ васъ, и будете жить безопасно, тогда, какое мѣсто избересть Господь, Богъ вашъ, чтобы пребывать имени Его тамъ, туда приносите все, что я заповѣдаю вамъ сегодня... Берегись приносить всесожженія твои на всякомъ мѣстѣ, которое ты увидишь; но на томъ только мѣстѣ, которое избересть Господь (Богъ твой) въ одномъ изъ колѣнъ твоихъ, приноси всесожженія твои и дѣлай все, что заповѣдаю тебѣ“ (Втор. 12, 10—14; см. ст. 5—7; 16, 5—6). Здѣсь прямо указывается отъ имени Іеговы, что послѣ того, какъ Евреи поселятся въ землѣ обѣтованной, весь обрядовый, ветхозавѣтный культъ долженъ быть приуроченъ къ одному определенному мѣсту, которое благоволитъ „избрать“ Самъ Богъ. Ни въ какомъ другомъ мѣстѣ, помимо этого, Богомъ избраннаго, ветхозавѣтное, обрядовое, „поклоненіе“ или служеніе Іеговы не могло имѣть законнаго примѣненія и потому не должно быть совершаемо. Изъ послѣдующей исторіи народа Божія мы узнаемъ, что единственнымъ и исключительнымъ мѣстомъ для практическаго приложения богослужебнаго закона Моисея Самъ Господь Богъ избралъ городъ Іерусалимъ. „Съ того дня, какъ Я вывелъ народъ Мой Израиля изъ Египта,—сказалъ Господь,—Я не избралъ города ни въ одномъ изъ колѣнъ Израилевыхъ, чтобы построенъ былъ домъ, въ которомъ пребывало бы имя Мое; но избралъ *Іерусалимъ* для пребыванія имени Моего“ (3 Цар. 8, 16; см. 9, 3). Слѣдовательно, Іерусалимъ сдѣлался для іудеевъ мѣстомъ общественнаго богослуженія или „поклоненія“ согласно выраженному ясно и точно Божію изволенію и повелѣнію, записанному въ третьей книгѣ Царствъ. Но самаряне, принимавшіе изъ ветхозавѣтныхъ книгъ только Пятокнижіе Моисеево, этой книги не приняли; не признали, поэтому, и игнорировали и опредѣленіе Божіе объ Іерусалимѣ, какъ единственномъ мѣстѣ богослуженія; а въкоторыя, быть можетъ, и совсѣмъ не знали заповѣди Божіей о немъ. Въмѣсто Іерусалима самаряне считали гору Гаризинъ богоиз-

браннымъ мѣстомъ „поклоненія“ Іеговѣ по Моисееву ритуалу и основаніе для этого видѣли въ примѣрахъ патріарховъ Авраама и Іакова (Быт. 12, 6—7; 13, 4; 33, 19—20), равно въ нѣсколькихъ изреченіяхъ самого Моисея (Вт. 11, 29; 27, 12). Между тѣмъ въ изреченіяхъ Моисея о горѣ Гаризинъ вовсе нѣтъ указанія на нее, какъ на исключительное мѣсто богослуженія: онъ заповѣдуетъ евреямъ только „пронести благословеніе“ на ней—и больше ничего. Ссылка на патріарховъ также не можетъ служить надежнымъ руководствомъ при избраніи мѣста для „поклоненія“ Богу: въ приводимыхъ самарянами стихахъ изъ книги Бытія говорится лишь о томъ, что у Авраама и Іакова были жертвенники Богу около Сихема, между городами Веилемъ и Гаемъ, причемъ тутъ нѣтъ точнаго указанія, гдѣ именно находились жертвенники ихъ.

Какъ бы то ни было, однако богослужебныя мѣста у іудеевъ и самарянъ были разныя; тѣмъ не менѣе, эти разныя мѣста имѣли одинаковое значеніе для нихъ въ религіозномъ отношеніи. Чѣмъ для іудеевъ былъ Іерусалимъ, тѣмъ для самарянъ была гора Гаризинъ. И какъ іудеямъ нельзя было совершать законнаго, обрядоваго богослуженія внѣ Іерусалима, такъ, по убѣжденію самарянъ, его нельзя было отправлять нигдѣ, кромѣ священной горы ихъ. Отсюда понятно, что значило бы отнять у іудеевъ городъ Іерусалимъ, а у самарянъ—гору Гаризинъ. Это равносильно было бы полному лишенію тѣхъ и другихъ всякой *возможности* совершать свое богослуженіе, исполнять законъ Моисея объ общественномъ культѣ, удовлетворять своимъ религіознымъ потребностямъ ¹⁾. Если же въ пониманіи іудеевъ и самарянъ ветхозавѣтный культъ, установленный Моисеемъ, настолько сильно былъ приуроченъ къ опредѣленному мѣсту, такъ существенно соединенъ съ нимъ, то ясно также, чѣмъ должно было показаться имъ всякое слово о наступленіи времени, когда и законное „поклоненіе“ Богу будетъ совершаться не исключительно въ Іерусалимѣ или на горѣ Гаризинъ. Оно (слово) должно было звучать и для іудеевъ и для самарянъ пророческою вѣстью

¹⁾ Сравни. Н. Чинновъ. Бес. 1—0 поклон. Богу въ духѣ и истинѣ. Тамб 1891. Стр. 2.

вообще о *прекращеніи* ветхозавѣтнаго, обрядоваго Богопоклоненія. Коль скоро заповѣданное Моисеемъ богослуженіе должно быть отправляемо только въ Іерусалимѣ—по мнѣнію іудея, и на горѣ Гаризинѣ—по мнѣнію самарянина, то должно быть очевиднымъ для того и другого, что не *это* богослуженіе будетъ совершаться тогда, когда будутъ „поклоняться“ Богу на всякомъ мѣстѣ. Оно должно перейти и замѣниться новымъ, которое не будетъ прикрѣплено къ Іерусалиму только или къ горѣ Гаризинѣ; оно должно быть оставлено людьми и прекратиться совершенно. Подобныя мысли естественно должны были возникнуть и въ самарянкѣ, во время бесѣды съ нею Спасителя. Какъ истая самарянка, воспитанная въ правилахъ своей вѣры, она не могла не понять въ такомъ именно смыслѣ обращенныхъ къ ней словъ Господа: „*жено, втру ми ими, яко грядетъ часъ, егда ни въ горѣ сей, ни во Іерусалимѣхъ поклонитесь Отцу*“ (Іоан. 4, 21). Въ виду указаннаго существеннаго значенія горы Гаризинѣ для самарянскаго „поклоненія“ Богу, бесѣдовавшая съ Господомъ самарянка необходимо должна была принять слова Его за сообщеніе именно о новомъ Богопоклоненіи, несвязанномъ однимъ исключительно мѣстомъ въ мірѣ, и объ уничтоженіи стараго, ветхозавѣтнаго богослуженія, совершаемаго ими—самарянами, а равно—и іудеями. Непремѣнно такъ же точно истолковалъ бы рѣчь Господа и іудей, если бы вмѣсто самарянки онъ бесѣдовалъ съ Богочеловѣкомъ.

Стало быть, Іисусъ Христосъ приведенными словами: „*грядетъ часъ, егда ни въ горѣ сей, ни во Іерусалимѣхъ поклонитесь Отцу*“—отрицаетъ собственно не мѣсто ветхозавѣтнаго богослуженія, а *самое это богослуженіе* или *поклоненіе*, самыя богослужебныя культы іудейскій и самарянскій, неразрывно соединенныя съ единственнымъ и *исключительнымъ* священнымъ мѣстомъ во всемъ мірѣ. „Вы не знаете, чему кланяетесь“,—„*вы кланяетесь, ео же не вѣстѣ*“ (ст. 22)—вотъ причина, по которой Господь отрицаетъ самарянскій культъ. Самаряне имѣли неправильное, неистинное понятіе о Богѣ и Мессіи ¹⁾, невѣрно понимали даже и законъ

¹⁾ На основаніи Втор. 18, 18—они думали, что Мессія будетъ вновь пришедшій Моисей.—См. Прот. П. Солярскій. Опытъ библ. слов., т. 3. СПб 1883. Стр. 424.

Моисея о служеніи Богу. Принимая обряды и „уставы“ Моисеева законодательства, они не чужды были и грубаго язычества (идолопоклонства—4 Цар. 17, 28—41). Поэтому и самый культъ ихъ, какъ основывающійся на ложныхъ религіозныхъ понятіяхъ, былъ ложнымъ, „неистиннымъ“ и, какъ таковой, подлежалъ безусловной отмѣнѣ. Іудейскій богослужебный культъ былъ „истиненъ“ по сравненію съ самарянскимъ, ибо іудеи знали, чему кланялись: *„мы кланяемся, егоже вѣмъ: яко спасеніе отъ іудей есть“* (—ст. 22),—продолжаетъ Свою рѣчь Спаситель. Вѣруя въ Бога такъ, какъ имъ открыто было чрезъ пророковъ, іудеи знали, что придетъ время, когда „отъ Сіона изыдетъ“ новый „законъ“, который будетъ написанъ не на скрижаляхъ каменныхъ, а на скрижаляхъ сердца (Ис. 2, 3; Іер. 31, 31—34). Тогда древній обрядовый „законъ“, данный Моисеемъ, предуготовляющій и возводящій іудеевъ къ новому „Завѣту“ съ Богомъ (сн. Іер. 31, 31—33), разумѣется, преидетъ и замѣнится новымъ. И все богослуженіе, совершаемое въ Іерусалимѣ по Моисееву закону, также преидетъ и уступитъ свое мѣсто Богопоклоненію, сообразному съ новымъ „закономъ“ и новымъ „завѣтомъ“. Въ этомъ смыслѣ и культъ Іерусалимскій, хотя и основывающійся на правильныхъ понятіяхъ о Богѣ и служеніи ему, „неистиненъ“. „Истинный“—въ противоположность самарянскому, заключающему въ себѣ ложь, религіозныя заблужденія самарянъ,—іудейскій культъ носилъ характеръ сѣновный, образный, символическій. Поскольку онъ былъ прообразовательнымъ, символическимъ, онъ былъ правильнымъ и „истиннымъ“: но въ силу этой же самой своей сѣновности онъ былъ временнымъ и долженъ былъ потерять всякое значеніе, исчезнуть—съ появленіемъ самаго образа прообразуемыхъ вещей. На этомъ основаніи онъ и отмѣняется Спасителемъ, потому что истина, противоположная лжи или неправдѣ, не тождественна и со своей „сѣнію“ или подобіемъ, отлична отъ нихъ и должна быть вѣчною, непреходящею. Такая совершенная истина откроется людямъ при „новомъ законѣ отъ Сіона“ (Ис. 2, 3), и тогда „поклоненіе“ Богу, основывающееся на ней, будетъ въ полномъ смыслѣ слова „истиннымъ“. Время это близко, говоритъ Господь, „и настало уже“: „истинные поклонники будутъ поклоняться Отцу въ духѣ и истинѣ; ибо такихъ поклонниковъ Отецъ ищетъ Себѣ“ (Іоан. 4, 23).

Изъ общаго хода всей бесѣды Спасителя съ самарянкою не трудно видѣть, что Онъ устанавливаетъ здѣсь новое „поклоненіе“ Богу въ смыслѣ новаго богослуженія или *культа*. Христосъ отвѣчаетъ своей собесѣдницѣ на вопросъ ея объ общественной молитвѣ, о *культовомъ* поклоненіи Богу, и отвѣтъ Его ясно клонится къ общественному *культу*. „Поклоненіе іудеевъ и самарянъ“ отмѣняется Имъ, „поклоненіе“ же и узаконяется, затѣмъ, въ качествѣ истиннаго, непреходящаго богопочтенія; съ полною вѣроятностью можно заключать отсюда, что и узаконяется Христомъ „поклоненіе“ Богу въ томъ же самомъ смыслѣ съ формальной стороны, въ какомъ оно отмѣнялось Имъ раньше, т. е. въ смыслѣ именно общественно-богослужебнаго *культа*. А такъ какъ и самарянский и іудейскій культы, отвергаемые Господомъ, состояли изъ совокупности тѣхъ или другихъ обрядовъ и священныхъ дѣйствій, то натурально, что и Христосъ, утверждающій отличное отъ нихъ по существу новое „поклоненіе“ или культъ и не сдѣлавшій въ Своей рѣчи никакой оговорки относительно вообще внѣшнихъ принадлежностей богослуженія, не отрицаетъ возможности видимыхъ обнаруженій религіознаго настроенія истинныхъ поклонниковъ Отца небеснаго. Въ противномъ случаѣ было бы весьма непонятно, почему Господь, отринувшій ветхозавѣтный культъ, какъ совокупность обрядовыхъ дѣйствій, ничего не сказалъ касательно ихъ. Между тѣмъ Онъ указываетъ только двѣ характерныя черты новозавѣтнаго богопочтенія: поклоняющіеся Отцу должны поклоняться а) въ истинѣ и б) въ духѣ, ибо „Богъ есть Духъ“ (ст. 24). Однако эти черты и свойства новаго Богопоклоненія не исключаютъ внѣшняго обнаруженія религіозной настроенности и видимаго служенія Богу ¹⁾.

¹⁾ Нѣкоторое основаніе для этого даетъ и филологія текста. Понятіе о „поклоненіи“ обозначено въ греческомъ подлинникѣ словомъ *προσκύνησις*. *Προσκύνησις* — „поклоненіе“ происходитъ отъ глагола *προσκυνεῖν* — „кланяться“. Глаголъ же *προσκυνέω* значитъ собственно прикладываю руку къ устамъ своимъ (къ губамъ), цѣлую ее и протягиваю къ другому, чтобы выразить свое уваженіе, особенное расположеніе; привѣтствую; уважаю, преклоняюсь, служу, благоговѣю; умоляю, молю, кланяюсь съ землею (см. Греко-рус. слов. И. Синайскаго и Игн. Коссов., ч. 2). А произведенное

2. Охарактеризовавъ самарянскій и іудейскій культъ съ точки зрѣнія „истинности“ ихъ, мы подошли чрезъ это уже и къ болѣе точному опредѣленію тѣхъ свойствъ, какими должно отличаться узаконяемое Иисусомъ Христомъ „поклоненіе“ Богу „въ истинѣ“. Поклоненіе Богу „въ истинѣ“ есть почитаніе Бога, стоящее въ согласіи и соотвѣтствіи съ существомъ и свойствами Божиими, основывающееся на правильномъ, истинномъ понятіи о высочайшемъ Объектѣ поклоненія ¹⁾). Каждый культъ, несомнѣнно, покоится на такомъ или

отсюда существит. имя „*προσκύνησις*“, въ смыслѣ религіознаго термина, будетъ означать: выраженіе благоговѣнія или моленія (молитвы), соединенное съ паденіемъ ницъ молящагося, или съ поклономъ его въ землю, поклономъ до земли („*Προσκυνέω*“—замѣчаетъ Н. Фокковъ,—ставить на видъ особенно *внѣшніе* приемы, вездѣ принятые знаки преклоненія и припаденія («приидите—поклонимся и припадемъ»—*προσκυνήσωμεν καὶ προσπεσώμεν*...), въ против. глаголу „*σέβομαι*“, отмѣняющему *внутреннее* религіозное настроеніе.—Н. Фокковъ. Къ синт. греч. новоз. яз. М. 1887, стр. 134). Слѣдовательно, самое слово „*προσκύνησις*“ или «поклоненіе» по коренному значенію своему должно указывать на такое служеніе Богу (въ частности—молитву), которое сопровождается тѣми или иными внѣшними движеніями и дѣйствіями. Въ подобномъ именно значеніи оно и встрѣчается въ свящ. писаніи Ветхаго и Новаго Завета. Мало того: оно употребляется тамъ и прямо для означенія всего *общественно-богослужебнаго культа*. Такъ, въ кн. пр. Іереміи читаемъ: «такъ говоритъ Господь: стань на дворѣ дома Господня и скажи ко всѣмъ городамъ іудей, приходящимъ на поклоненіе въ домъ Господень» (Іер. 26, 2; см. 7, 2). Или въ 4-й кн. Царствъ написано: «А если вы скажете мнѣ: на Господа Бога нашего мы уповаемъ, то на Того-ли, Котораго высоты и жертвенники отмѣнилъ Езекиа и сказалъ Іудѣ и Іерусалиму: предъ симъ только *жертвенникомъ поклоняйтесь* въ Іерусалимѣ?» (4 Цар. 18, 22; см. Ис. 36, 7). Нѣтъ сомнѣнія, что словомъ «поклоненіе» (= *προσκύνησις*) въ томъ и другомъ мѣстѣ выражено понятіе объ участіи іудеевъ въ культовомъ, обрядовомъ *богослуженіи*, совершавшемся только «въ домѣ Господнемъ» (въ Іерусалимѣ) и сопровождавшемся многими священными обрядами и символическими дѣйствіями. «Тогда Товитъ сказалъ» архангелу Рафаилу,—повѣствуется въ кн. Товита: «Я узналъ Ананію и Іонаана, сыновей Семеня великаго; мы вмѣстѣ ходили въ Іерусалимъ на поклоненіе съ *первородными и десятинами* земныхъ произведеній» (Тов. 5, 14; см. Лев. гл. 23; см. еще—Быт. 22, 5—13; Пс. 95, 9; см. ст. 6—8; Пс. 98, 9; см. 42, 3—4; Пс. 94, 6; см. ст. 1—2; сравн. Ис. Нав.

¹⁾ Сравн. Толков. Еванг. Архим. Михаила, т. 3. Стр. 155.

иномъ понятіи о Богѣ и на такомъ или иномъ пониманіи людьми своихъ отношеній къ Божеству; отъ того каждый культъ является внѣшнимъ выраженіемъ какой-либо теологіи. А будучи лишь формою, внѣшнимъ выраженіемъ или воплощеніемъ извѣстныхъ мыслей и чувствованій человѣка, онъ, очевидно, получаетъ смыслъ и значеніе почти всецѣло отъ своего внутренняго содержанія. Качество, достоинство того,

7, 6—7 и др. м.). И не только іудейскій, но и языческіе культы нерѣдко означаются въ ветхозавѣтномъ писаніи словомъ «поклоненіе» же (Исх. 20, 4—5; 23, 23—25; 32, 8, см. ст. 1—7; 34, 14; см. ст. 13, 15; Пс. 96, 7; 105, 19; 3 Цар. 11, 33; 4 Цар. 17, 16; 2 Цар. 25, 14; Ис. 2, 8; Дан. 3, 5—7. 10. 12. 14—15. 18. 95 и др. м.).—Равнымъ образомъ и въ Новомъ Завѣтѣ «поклоненіемъ» (*προσκύνησις*) называется общественное, обрядово-культовое богослуженіе. У Евангелиста Іоанна, напр., говорится: «изъ пришедшихъ на поклоненіе въ праздникъ (*ἵνα προσκυνήσωσιν ἐν τῇ ἐορτῇ*) были нѣкоторые іудеи» (12, 20). Объ евнухѣ царицы Вѣіопской, крещенномъ вскорѣ Филиппомъ, сказано, что онъ ѣздилъ «во Іерусалимъ для поклоненія» (*προσκυνήσων*—*futur. final.*, Дѣян. 8, 27). По свидѣтельству книги «Дѣяній Апост.», Ап. Павелъ отвѣчалъ «правителю»: «ты можешь узнать, что не болѣе двѣнадцати дней тому, какъ я пришелъ въ Іерусалимъ для поклоненія (*προσκυνήσων*)»,—и вслѣдъ за этимъ прибавилъ: «и ни въ святилищѣ (*ἐν τῷ ἱερῷ*), ни въ синагогахъ (*ἐν ταῖς συναγωγαῖς*), ни по городу они не находили меня съ кѣмъ-либо спорящимъ...» (—24, 11—12). Ясно, что здѣсь рѣчь идетъ о поклоненіи, какъ богослужебномъ культѣ, имѣвшемъ мѣсто въ Іерусалимѣ, во святилищѣ, въ синагогахъ. Объ общественномъ же культѣ іудеевъ извѣстно, что онъ не обходился безъ обрядовъ и что богослужебная молитва ихъ не совершалась безъ внѣшнихъ дѣйствій (сравн. Лев. Гл. 23; Дѣян. 21, 26—27 и мн. др. м.). Въ силу такого употребленія въ словѣ Божиѣмъ слова «поклоненіе» (*προσκύνησις*) въ приложеніи именно къ богослужебному культу, съ достаточною основательностью можно полагать, что не въ иномъ какомъ-либо смыслѣ употреблено оно и въ бесѣдѣ Господа съ самарянкою („*δεῖ προσκυνεῖν*—достоитъ кланяться“). И это тѣмъ болѣе вѣроятно, что въ писаніи не культовое служеніе Богу, частная молитва, внѣбогослужебная и не общественная, чаще всего отмѣчается греч. существ. именемъ „*προσευχή* (*εὐχή*)“, или глаголомъ „*προσεύχεσθαι*“, т. е. «молиться» (сравн. Мѡ. 6, 5—13; 26, 36. 44; Лк. 11, 1—2; 1 Сол. 5, 17; 1 Тим. 2, 8 и пр. м.).

что выражается культомъ, прежде всего и обуславливаетъ его значеніе, его „истинность“. Вслѣдствіе этого только тотъ культъ можно назвать „истиннымъ“, который выражаетъ собою здравыя, истинныя религіозныя понятія; всякій же другой, какъ не удовлетворяющій указанному главному требованію, долженъ считаться ложнымъ, „не истиннымъ“ культомъ. Всѣ языческіе культы были „не истинными“, потому что въ нихъ выражались не истинныя, ложныя представленія о Божествѣ язычниковъ. Язычники, по словамъ св. Апостола, „замѣнили истину Божію ложью, и покланялись и служили твари вмѣсто Творца“ (Рим. 1, 25). По этой причинѣ и культы, отображавшіе всѣ религіозныя заблужденія ихъ, естественно оказались тоже неистинными, лживыми. Таковъ былъ также и культъ самарянъ, ибо и самаряне имѣли не истинное, извращенное понятіе о Богѣ и богопочтеніи (сн. 4 Цар. 17, 28 и д.). Само собою понятно, что истинный культъ, узаконяемый Христомъ и противопоставляемый самарянскому, долженъ существенно отличаться отъ него и отъ языческихъ культовъ своимъ внутреннимъ содержаніемъ. Т. е. онъ долженъ основываться на *истинныхъ*, откровенныхъ, православныхъ понятіяхъ о Богѣ, объ отношеніи Его къ міру и человѣку и объ отношеніи человѣка къ Нему (о богопочтеніи) и служить вышнимъ выраженіемъ только *такихъ* именно мыслей или понятій.

Съ другой стороны, *истинный*, новозавѣтный культъ долженъ отличаться и отъ іудейскаго, ветхозавѣтнаго. Это потому, что послѣдній выражалъ собою лишь „*тѣнь*“ или тѣнь истины, а не самую истину. Евреи, говоритъ о нихъ св. Ап. Павелъ, „служили образу и тѣни небеснаго“, такъ какъ и весь „законъ“ ихъ имѣлъ „сѣнь (тѣнь) грядущихъ благъ“ (Евр. 8, 5; 10, 1 и сл., сн. Кол. 2, 16—17). „Грядущія блага“ эти и предугазывались прообразовательно всѣмъ богослужебнымъ культомъ іудеевъ. „Грядущими“ же „благами“ было искупленіе, „спасеніе“ Христомъ рода человѣческаго, почему ветхозавѣтный законъ и называется „пѣстуномъ“, дѣтководителемъ ко Христу, „дабы оправдаться“ подзаконнымъ „вѣрою“ во Христа Іисуса (Гал. 3, 24). „Къ сему-то спасенію“, явившемуся съ пришествіемъ въ міръ Богочеловѣка, „относились изысканія и изслѣдованія пророковъ, которые предсказывали о назначенной“ людямъ „благодати“, — свидѣ-

тельствуетъ Ап. Петръ (1 Петр. 1, 10 и д.). Сюда относились и всѣ обрядовыя дѣйствія богослужебнаго культа евреевъ. Онъ, культъ, съ его „дарами и жертвами“, „яствами, питіями и различными омовеніями и обрядами, относящимися до плоти“, по слову Писанія, былъ „образомъ настоящаго времени“ (Евр. 9: 9—10; см. и др. ст. 9-й гл. и 10-ю гл.),—образомъ того, что въ немъ было только „обѣщано“ еврейскому народу, а намъ даровано Христомъ Искупителемъ (—11, 39—40). Если же въ основѣ сѣновнаго, ветхозавѣтнаго культа лежала идея искупленія, совершеннаго въ Новомъ Завѣтѣ, согласно прообразовательной символикѣ перваго, то ясно, каково именно должно быть дѣйствительное истинное содержаніе новозавѣтнаго культа или богослуженія. Съ исполненіемъ прообразуемаго *снмію* или Ветхимъ Завѣтомъ, внутреннимъ содержаніемъ новаго „поклоненія“ или служенія Богу, очевидно, должна стать идея не *грядущаго* искупленія, а уже *совершеннаго*, и само богослуженіе, соотвѣтственно этому, должно не *предобѣщать* только „блага“ вѣрующимъ въ грядущаго Искупителя, что могло имѣть мѣсто въ ветхозавѣтномъ культѣ, а прямо уже *подавать* ихъ вѣрующимъ въ пришедшаго Спасителя міра. Значитъ, общее понятіе о новозавѣтномъ поклоненіи Богу „въ истинѣ“ есть понятіе о богопочтеніи или богослуженіи, противоположномъ какъ заблужденіямъ культовъ языческихъ и самарянскаго, такъ и сѣновности іудейскаго культа, т. е. понятіе о служеніи *истинному*, вѣчному и полному въ своемъ *внутреннемъ* содержаніи.

Характеръ внѣшняго выраженія „истиннаго“ внутреннего содержанія, какъ видимъ, по смыслу бесѣды Господа, прямо не опредѣляется словами Христа о поклоненіи Отцу „въ истинѣ“; слѣдовательно, и идея христіанскаго богослуженія ими отнюдь не колеблется и не отрицается, а скорѣе *предполагается*. Всякое внутреннее содержаніе необходимо и непременно имѣетъ для себя ту или иную форму; религіозныя представленія и чувствованія язычниковъ, самарянъ и іудеевъ выразились въ соотвѣтственныхъ „неистинныхъ“ культахъ: почему же не имѣть какой-либо внѣшней формы и истинному, по своему внутреннему содержанію, поклоненію Богу?.. Безъ сомнѣнія, и оно должно имѣть ее; только, сообразно съ возвышеннымъ, истиннымъ внутреннимъ содержаніемъ его, и самая форма обнаруженія или воплощенія его вовнѣ должна

быть особенною и отличною отъ формы грубыхъ и чувственныхъ культовъ языческихъ. Она должна превосходить собою не только самарянской, но и іудейскій культъ; она должна, такъ сказать, одухотвориться, насколько это возможно для нея, и принять характеръ *всеобщности* (вселенскости).

И Христосъ опредѣляетъ этотъ особенный характеръ истиннаго поклоненія Богу общимъ смысломъ своей рѣчи. Сказавши самарянѣ: „повѣрь Мнѣ, что наступаетъ время, когда и не на горѣ сей, и не въ Іерусалимѣ будете поклоняться Отцу“, Спаситель поясняетъ дальше: „настанетъ время, и настало уже, когда истинные поклонники будутъ поклоняться Отцу въ духѣ и истинѣ“ (—ст. 21. 23). Противопоставляя новое Богопоклоненіе культамъ самарянскому и іудейскому, которые (какъ и языческіе) рѣзко выдѣлялись своею ограниченностью (мѣстомъ), временностью и національностью, Онъ ясно даетъ понять Своей собесѣдницѣ, чѣмъ должно отличаться истинное служеніе Богу. Истинное богослуженіе должно быть чуждо ограниченій *одною мѣстностью въ міръ*, какъ *единственнымъ* центромъ новозавѣтнаго культа, или какою-либо *національностью*. Оно будетъ настолько всеобъемлющимъ, что въ состояніи будетъ объединить собою людей всѣхъ націй, мѣстностей и временъ; въ немъ должны слиться всѣ мѣстности, всѣ національности и уничтожиться всякія разности или раздѣленія между людьми. Ветхозавѣтный культъ былъ установленъ для евреевъ и совершался въ Іерусалимѣ; онъ мыслимъ былъ только въ Іерусалимѣ и имѣлъ значеніе лишь для евреевъ или іудеевъ, для избраннаго народа Божія. И самарянской культъ былъ культомъ исключительно Гаризинскимъ, ровно ничего не значившимъ для іудея или какаго-либо язычника. Равно и языческіе культы въ большинствѣ случаевъ были культами лишь того или иного народа. Новозавѣтное же богослуженіе, по словамъ Іисуса Христа, должно несравненно превосходить и въ этомъ отношеніи всѣ прочіе культы. Оно будетъ одинаково простирается на *всѣ* мѣстности и имѣть одинаковое значеніе для *всѣхъ* людей, безъ различія временъ и націй (Сравн. Мѡ. 28, 19; 24, 14; Мр. 16, 15). Весь міръ сольется въ немъ и при его помощи въ одну семью и составитъ одно неразрывное религіозное общество. Это вполне возможно, потому что истинное служеніе Богу должно выражаться не въ такой грубо-вещественной

формѣ, которая была бы необходимо привязана къ одному мѣсту въ мірѣ или исключительно отображала собою частныя свойства національности, а въ такой, которая основывается на общихъ свойствахъ человѣческаго *духа*, для всѣхъ людей удовлетворительна и потому одинаково приложима къ каждой индивидуальной личности человѣческаго рода. То, что оказывается проявленіемъ коренныхъ свойствъ человѣческаго духа, становится *существеннымъ* въ новозавѣтномъ поклоненіи Отцу; а мелкія и мѣстныя частности во внѣшнемъ богослуженіи, подобныя тѣмъ, которыя разъединяли язычниковъ, іудеевъ и самарянъ, должны имѣть тутъ *второстепенное* значеніе. Узкій націонализмъ долженъ отойти на второй планъ и тѣмъ вовсе устранить всякіе споры объ исключительномъ достоинствѣ для всѣхъ людей одного какого-либо религіознаго пункта во вселенной. Таковой можетъ быть и въ Іерусалимѣ, и въ Самаріи, и въ Греціи, и въ Римѣ; но чрезъ это не произойдетъ никакой розни между истинными поклонниками Отца небеснаго, хотя бы они и жили въ разныхъ мѣстностяхъ. При всемъ случайномъ различіи частныхъ въ видимой формѣ, обусловливаемой мѣстными и національными требованіями ихъ, истинные поклонники Бога, по слову Апостола, всегда будутъ между собою „одно тѣло и одинъ *духъ*“ (Еф. 4, 4). Въра въ Единаго „Бога и Отца всѣхъ“ и общая всѣмъ имъ форма внѣшняго выраженія ея соединить ихъ „единствомъ *духа*“ (—ст. 3. 5 и др.).

Въ силу того, что душа человѣческая—„по природѣ христіанка“, какъ справедливо сказалъ одинъ учитель церкви,—что ей всегда была присуща религіозная потребность, стремленіе къ общенію съ Божествомъ и къ устраненію нравственныхъ препятствій къ нему, въ исторіи религіозныхъ культовъ человечества наблюдается нѣчто общее не только по идеѣ, но отчасти и по формѣ выраженія ея. Такъ, во всѣхъ религіяхъ и у всѣхъ народовъ замѣтно существованіе молитвы и жертвы, какъ общихъ формъ культа. Только эти формы, то грубо чувственныя, то болѣе совершенныя, не могли объединять *всего* человечества. по причинѣ непримиримаго разнообразія религіозныхъ представленій людей и ложнаго убѣжденія ихъ въ существенно-важномъ значеніи для религіи мѣстнаго, временнаго и національнаго элементовъ въ культѣ. Новозавѣтное поклоненіе приняло въ свой составъ

и общія всѣмъ людямъ формы богочтенія, сдѣлало ихъ совершенными и освободило отъ той грубости и чувственности, какими преисполнены были культы язычниковъ. Даже іудейскій культъ, въ періодъ развитія фарисейства и во времена Христа, носилъ характеръ плотяности; внутренній духъ его какъ то затемнялся, задерживался въ своемъ развитіи и забывался вслѣдствіе множества обрядовыхъ предписаній расширеннаго закона. Пророческими обличеніями не разъ напоминалось о томъ, что въ поклоненіи Богу и въ Ветхомъ Завѣтѣ должна выступать на видъ не столько обрядность и количество выполненныхъ предписаній, сколько нравственная чистота и внутреннее настроеніе человѣка (сравн. Ис. 1, 11—17; 58, 2—7; сн. 59, 2—3; Іер. 6, 15—20; 14, 12; Іезек. 8, 2—17; Мал. 3, 2—3. 14—15; 1, 7—10. 12—14 и др. м.). Принявши общечеловѣческую форму поклоненія Богу, христіанство очистило ее отъ всякой плотяности, отъ всякой грубости и лицемерія, такъ что, въ противовѣсъ языческимъ и іудео-фарисейскому культамъ, самый образъ или форма христіанскаго богослуженія стала какъ бы *духовною*, одухотворенною. Плотяность здѣсь замѣнилась духовностью; отъ чего и все служеніе, поклоненіе Богу, хотя и видимое, внѣшнее, сдѣлалось *духовнымъ* поклоненіемъ, поклоненіемъ *въ духъ*—въ противоположность язычникамъ и іудеямъ, служившимъ и ходившимъ по *плоти*, а не по *духу* (сн. Быт. 6, 3; Іезек. 36, 25—27; Рим. 8, 9).

Очищенная отъ грубой плотяности, чувственности и вещественности, форма новаго Богопоклоненія получила характеръ какъ бы духовности отъ своего внутреннего содержанія. Помимо того, что она должна выражать истинныя религіозныя понятія людей о Богѣ, она должна служить средствомъ обнаруженія лишь искреннихъ, нелицемѣрныхъ благочестивыхъ чувствованій и мыслей человѣка. Это—духъ жизни религіозно-нравственной (сн. 1 Кор. 5, 3—5); онъ—духъ и новаго поклоненія Богу, проникающій форму его и обуславливающій ее. Это—великое преимущество предъ языческими и іудео-фарисейскимъ культами, не обладавшими имъ въ совершенствѣ, и потому оно дѣлаетъ новозавѣтное „поклоненіе“ богоугоднымъ. Прор. Малахія, обличившій отъ имени Іеговы лицемеріе іудейскаго Богопоклоненія и указавшій на этотъ недостатокъ, какъ на причину неугодности Богу всего іудейскаго богослуженія,

непосредственно объявляетъ людямъ слово Божіе о новомъ богослуженіи, отличающемся истинностью и благоугодномъ Господу. „Ибо отъ востока солнца до запада велико будетъ имя Мое между народами,—говоритъ Господь Саваоѣ;—и на всякомъ мѣстѣ будутъ приносить еимѣямъ имени Моему, (и) чистую жертву“ (Мал. 1, 11; ср. слав. т.). Здѣсь заключается пророчество о новозавѣтномъ Богопоклоненіи, о чистой, одухотворенной формѣ его, хотя и виѣшней, видимой, хотя и извѣстной *отчасти* іудеямъ и прочимъ народамъ. Эта „чистая жертва“ есть *евхаристія*, высшая и совершеннѣйшая форма видимаго и въ тоже время духовнаго служенія Богу, одухотвореніе, восполненіе и осуществленіе того, что знали люди и изображали жертвами.

Другая культовая форма, общая всѣмъ людямъ,—молитва. И она получила въ христіанствѣ новый, духовный характеръ соотвѣтственно тому, что легло въ основаніе ея. Непремѣнное условіе новозавѣтной молитвы—искренность и миролюбіе (Мѣ. 6, 5—18), а существо—въ чисто духовныхъ, сыновнихъ отношеніяхъ молящагося къ Богу—Отцу. Сыновность отношеній истинныхъ поклонниковъ отмѣчаетъ и Самъ Іисусъ Христосъ въ бесѣдѣ съ самарянкою тѣмъ, что называетъ истинныхъ поклонниковъ поклонниками не просто Бога, но „Отца“ (не „ὁ Θεός“, а ὁ Πατήρ“—ст. 23). Слѣдовательно, главною отличительною чертою новозавѣтнаго поклоненія Отцу небесному будетъ *сыновность* отношеній къ Нему вѣрующихъ, настолько близкая, насколько близкимъ можетъ быть вообще отношеніе между обновленнымъ *духомъ* человѣческимъ и Богомъ, какъ *Духомъ*, создавшимъ человѣка по образу и подобию Своему (сн. Іоан. 4, 24). Такая черта христіанскаго Богопоклоненія, совсѣмъ невѣдомая ни языческому, ни іудейскому міру, разительнo выдѣляетъ новозавѣтное Богопоклоненіе изъ ряда бывшихъ до него, дѣлаетъ его несравненно высшимъ и превосходящимъ ихъ. А такъ какъ сыновность отношеній человѣка къ Богу, какъ Духу, возможна по преимуществу въ области высшей, т. е. *духовной*, природы человѣческой, носительницы образа и подобія Божія и чрезъ то родственной Духу Божественному, и такъ какъ вообще духъ выше и совершеннѣе плоти; то новое Богопоклоненіе, въ противовѣсъ низшимъ

его—языческому и іудейскому, вполнѣ справедливо будетъ называть *духовнымъ*. Духовность его, понятно, сообщить нѣкоторый возвышенный, духовный характеръ и самой *формѣ* естественнаго обнаруженія сыновнихъ отношеній къ Божеству истинныхъ поклонниковъ Его. Мало того: какъ такая, какъ выразительница сыновняго, духовнаго Богопоклоненія, она въ состояніи будетъ тѣсно объединять и сплочивать всѣхъ людей между собою. И всѣ люди, къ какой бы національности они ни принадлежали и гдѣ бы ни поклонялись Богу, будутъ вездѣ какъ одна семья, возглавляемая Единымъ общимъ Отцомъ, образующая изъ себя какъ бы одно тѣло и одинъ *духъ* (Еф. 4, 4). Эта внѣшняя и видимая форма истиннаго новозавѣтнаго поклоненія Богу—Отцу всѣхъ,—форма, объединяющая людей *духовно*, основанная на всеобщихъ и коренныхъ свойствахъ человѣческаго *духа*, служащая выраженіемъ искренняго, *духовнаго*, отеческо—сыновняго взаимоотношенія между *Духомъ* Божественнымъ и *духомъ* человѣческимъ и сама, такъ сказать, одухотворенная сравнительно съ грубо-чувственными формами культовъ языческаго, самарянскаго и іудейскаго,—есть *церковь*, нераздѣльно и духовная, и внѣшне-видимая. „Говорить Онъ (Спаситель) здѣсь о церкви, потому что ей свойственно истинное и достойное Бога поклоненіе Богу. Ибо и Отецъ таковыхъ ищетъ поклоняющихся Ему“,—замѣчаетъ св. Іоаннъ Златоустъ по поводу разбираемыхъ словъ Іисуса Христа ¹⁾).

Итакъ, только въ Христовой или вселенской церкви возможно истинное и духовное поклоненіе Отцу небесному, потому что только ея чада и члены могутъ поклоняться Богу въ истинѣ и *въ духъ*. Для того, чтобы воздавать Богу поклоненіе *въ духъ*, надобно быть *духовнымъ* и самому поклоннику. Кто *плоть* есть, тотъ не имѣетъ въ себѣ *духа*, не есть *духовный* человѣкъ и потому не въ состояніи поклоняться Богу *въ духъ*. Истинный поклонникъ Отца *въ духъ* долженъ прежде всего самъ быть *въ духъ*, а не *во плоти* (Рим. 8, 9). Что же значитъ быть *въ духъ* или *духовнымъ* человѣкомъ? За разъясненіемъ этого обратимся непосредственно къ свѣд. писанію. Книга Бытія повѣствуетъ, что перваго человѣка Богъ создалъ изъ земли, „вдунувъ въ лице его дыханіе жизни“ (2, 7) и

¹⁾ Злат. На Ев. отъ Іоан. бес. 33. Изд. 1854. С.ПБ. Ч. I, стр. 399.

сообщивъ ему образъ Свой и подобіе Свое (1, 26—27). Человѣкъ, образъ Божій, сталъ носителемъ двухъ началъ: низшаго—тѣлеснаго, матеріальнаго и высшаго—духовнаго. Первое изъ нихъ должно было стать орудіемъ второго; духъ долженъ былъ господствовать надъ плотію, руководить ея стремленіями и потребностями, подчинять ее себѣ, направляя ея дѣятельность сообразно съ своими высшими стремленіями. „Богъ благоволилъ,—говоритъ Златоустъ ¹⁾,—чтобы тѣло человѣка имѣло разумную душу (духъ), которая могла бы пользоваться тѣлесными членами. Это тѣло, бывъ создано по повелѣнію Господа, лежало, какъ орудіе, которое нуждается въ движителѣ. или—лучше сказать—какъ лира, нуждающаяся въ томъ, кто, при помощи своего искусства и ума, умѣлъ бы своими членами, какъ бы струнами, возносить ко Господу приличную пѣснь“. Явилась душа и оживила тѣло первозданнаго человѣка; весь человѣкъ, съ тѣломъ и духомъ своимъ, сдѣлался какъ бы настроенной лирой, по выраженію св. отца, вѣщающей всѣми струнами своими согласную пѣснь Творцу. Всѣ въ первозданномъ было уравновѣшено и приведено въ ту гармонию, какая отвѣчала его назначенію. Тѣло подчинено было духу и служило средствомъ къ проявленію и развитію совершенной жизни духа, и духъ непрестанно стремился къ ближайшему общенію съ Богомъ и жилъ въ этомъ Богообщеніи. Первозданный былъ тогда по-истинѣ *духовнымъ* человѣкомъ, и хвала, возсылавшаяся имъ Творцу, была чистымъ, *духовнымъ* поклоненіемъ Богу. Такъ было до тѣхъ поръ, пока роковая катастрофа его грѣхопаденія не нарушила всего *духовнаго* строя его жизни. Человѣкъ палъ—и нравственный міропорядокъ измѣнился. Тѣло перестало быть послушнымъ орудіемъ духа и самый духъ влекло ко грѣху; плоть оказалась не рабомъ духа, а властелиномъ его, не средствомъ для него только, но и цѣлью. Человѣкъ началъ жить больше для своей плоти, чѣмъ для духа, какъ высшаго начала. Духъ, лишившись общенія съ Богомъ, постепенно заглушался усиливавшимися низшими влеченіями человѣческаго существа. Падшіе люди все больше и больше подавляли въ себѣ высшія духовныя стремленія, предавались жизни по влеченіямъ плоти своей и увеличивали разстройство между духомъ и тѣломъ, произведенное грѣхомъ.

¹⁾ Бес. на еп. Быт., т. I. Бес. 13, стр. 204—205.

Эти допотопные люди не были уже *духовными* людьми; плоть въ нихъ властвовала надъ духомъ, жизнь духа была совершенно подавлена плотскою, грѣховною жизнью, а потому и сами они были *плотскими* или *плотянными* людьми, развращенными, забывшими Бога и подлежащими истребленію. „И увидѣлъ Господь (Богъ), что велико развращеніе человѣковъ на землѣ, и что всѣ мысли и помышленія сердца ихъ были зло во всякое время.... И сказалъ Господь (Богъ): не вѣчно Духу Моему быть пренебрегаемымъ человѣками сими, потому что они—*плоть*“.... (Быт. 6, 5. 3) ¹⁾. Плотяное человѣчество было истреблено потопомъ, кромѣ одного праведника—Ноя, съ семействомъ его,—человѣка „непорочнаго въ родѣ своемъ“, „обрѣтшаго благодать предъ очами Господа (Бога)“, „ходившаго предъ Богомъ“ даже и въ то время, когда „всякая плоть извратила путь свой на землѣ“ (ст. 8. 9. 12) ²⁾.

Но изъ семьи Ноя же, отъ Хама, плотянность, развращеніе распространилось въ родѣ человѣческомъ и послѣ потопа. Требованія духа скоро были забыты и въ послѣ-потопныхъ поколѣніяхъ людей, а плотская жизнь, плотянность и въ нихъ приобрѣла не меньшую силу, чѣмъ какою отличались погибшіе въ волнахъ зсемірнаго потопа. Лишь въ патріархахъ она уступала силѣ и жизни духа, не сходявшаго съ истиннаго пути. Равно и среди благочестивыхъ потомковъ патріарховъ живо сознавались высшія потребности духа и не оскудѣвала вѣра въ Бога. Для поддержанія ея имъ, въ лицѣ евреевъ, былъ данъ даже законъ отъ Бога, который долженъ былъ постоянно напоминать избранному народу Божию объ истинномъ назначеніи его, объ устроеніи жизни его согласно съ коренными требованіями человѣческаго духа. Основное положеніе Богомъ дарованнаго закона—любовь къ Богу, обуславливающая собою всю религіозную и нравственную жизнь человѣка (Вт. 6, 5). Это положеніе настолько возвышенно, что подтверждено было Иисусомъ Христомъ и стало заповѣдью новозавѣтнаго закона (Мѡ. 22, 37—40; Лк. 10, 27). Слѣдовательно, и ветхозавѣтный законъ,—законъ столь высокій, могъ воспитывать въ людяхъ благочестивыя мысли и чувствованія; ука-

¹⁾ Слав.: *«не имать Духъ Мой пребывать въ челоутыиъ сихъ, зане суть плоть»...*

²⁾ Сравни. Злат. На кн. Быт. бес. 22, стр. 400 и сл.

зывая человѣку на высшія стремленія его духа и на тѣ качества, какими должна отличаться *духовная жизнь*, онъ могъ способствовать развитію *духовной жизни* въ людяхъ. По этой причинѣ онъ справедливо называется св. Ап. Павломъ *закономъ духовнымъ* (Рим. 7, 14). И тѣ люди, которые были бы въ состояніи воплотить его въ своей жизни, были бы *духовными поклонниками* Господа Бога. Однако достигнуть этого въ Ветхомъ Заветѣ люди не могли, такъ какъ законъ, будучи *духовнымъ*, не давалъ силъ человѣку исполнить его и не устранялъ совершенно грѣховной *плотности*, присущей подзаконнымъ людямъ. „Ибо мы знаемъ,—заявляетъ Апостолъ,—что законъ духовенъ, а я плотянъ, проданъ грѣху. Ибо не понимаю, чтó дѣлаю; потому что не тó дѣлаю, чтó хочу, а чтó ненавижу, тó дѣлаю... По внутреннему человѣку нахожу удовольствіе въ законѣ Божіемъ; но въ членахъ моихъ вижу иной законъ, противоборствующій закону ума моего и дѣлающій меня плѣнникомъ закона грѣховнаго, находящагося въ членахъ моихъ“ (Рим. 7, 14—23).

Плотность человѣка и производимый ею перевѣсъ низшихъ, грѣховныхъ влеченій надъ высшими, духовными стремленіями и препятствовали осуществить вѣтхозавѣтному человѣку *духовный, высоко-нравственный законъ*. Для того, чтобы человѣкъ могъ воплотить его въ своей жизни, восторжествовать надъ низшими влеченіями, надъ своей плотностью, чтобы онъ могъ дѣлать то, чего требуетъ его внутренній человѣкъ, „соуслаждающійся закону Божію“, и чрезъ это стать *духовнымъ*,—надлежало освободить его отъ побѣждающей его *плотности* и дать потребныя силы къ исполненію *духовнаго закона*. Для этого нужно было прежде всего возродить самого человѣка, все существо его пересоздать, очистить отъ нечистоты сердце его, какъ носителя заповѣдей Божіихъ, смягчить его и сдѣлать способнымъ къ святой жизни „по внутреннему человѣку“, соотвѣтственно добрымъ внушеніямъ его *духовнаго начала*. Этого не доставало Ветхому Завету, а потому и при *духовномъ законѣ* тогда были лишь *плотные люди*. Устраненіе главнаго недостатка и восполненіе *духовнаго вѣтхозавѣтнаго закона* возможно только при новомъ порядкѣ вещей, —въ Новомъ Заветѣ, когда благодать Божія, путемъ „воскресленія водою чистою“, возродитъ человѣка къ *духовной жизни*, дастъ ему вмѣсто *каменнаго сердца* сердце чистое, новое и

духъ новый, способный къ *духовному* добродѣланію и *духовному* служенію Богу. Такъ и было предвозвѣщено объ этомъ отъ имени Іеговы ветхозавѣтными пророками. „И было слово Господне (прор. Іезекіилу): скажи дому Израилеву... Окроплю васъ *чистою водою*,—и вы *очиститесь отъ всѣхъ сквернъ* вашихъ... И дамъ вамъ *сердце новое* и *духъ новый* дамъ вамъ; и возьму изъ плоти вашей сердце каменное и дамъ вамъ сердце плотное ¹⁾. Вложу внутрь васъ *духъ Мой* и сдѣлаю то, что вы будете ходить въ заповѣдяхъ Моихъ и уставы Мои будете соблюдать и *выполнять*“ (Іез. 36, 16. 22. 25—27; см. Іерем. 32, 39—40; 31, 31—34) ²⁾.

Вотъ чтó должно произойти прежде, чѣмъ падшій человекъ могъ стать дѣйствительно *духовнымъ*—на подобіе того, какимъ былъ Адамъ до своего грѣхопаденія. Черезъ видимое „окропленіе чистою водою“ благодать Божія очиститъ его отъ нравственной скверны, внутренне возродитъ и обновитъ все существо его, сообщитъ ему новый духъ и новое сердце, надѣлитъ его новыми, благодатными силами и низведетъ на него Духа Божія. „И *Духъ Мой дамъ въ васъ*“—таково слово Господа Бога. Обновленный и возрожденный такимъ путемъ дѣлается уже въ собственномъ смыслѣ *духовнымъ*, живущимъ преимущественно жизнью своего духа, какъ высшаго начала своей природы, и способнымъ уже къ истинно-духовному поклоненію Отцу (см. Рим. 8, 4—8). Такой новый, духовный человекъ можетъ явиться лишь среди истинныхъ христіанъ, въ нѣдрахъ Христовой церкви. Въ ней и только въ ней одной, по силѣ искупительныхъ дѣйствій Богочеловѣка, черезъ посредство таинства св. крещенія и другихъ таинствъ даруется людямъ благодатное возрожденіе силою Духа Святаго. Плотской или „душевный“ человекъ преобразается въ духовнаго, водимаго Духомъ Божиимъ (1 Кор. 2, 10—14); Духъ Св. даже вселяется въ такого человекъ, обильно изливается на него и живетъ въ немъ, какъ въ своемъ храмѣ. „*Вы нынѣ во плоти, но въ душѣ, понеже Духъ Божій живетъ въ васъ*“—говоритъ

¹⁾ Сердце *плотное* противопоставляется здѣсь сердцу *каменному* (а не *духовному*) и означаетъ—сердце мягкое, удобопріемлющее, способное къ принятію и исполненію духовнаго закона.

²⁾ Сравни. Н. Чинновъ. 0 покл. Богу въ духѣ и истинѣ. Бес. 2, стр. 5—6.

о христіанахъ св. Ап. Павелъ (Рим. 8, 9; см. Іоил 2, 28—29; Іоан. 7, 37—39; Дѣян. 2, 17—18). Такіе духовные люди, по слову того же Апостола, „живутъ по *духу*“, а „живущіе по *духу*“ помышляютъ „о *духовномъ*“,—и они одни могутъ „угодить“ Богу, потому что „живущіе по плоти Богу угодить не могутъ“ (Рим. 8, 5. 8). „Какъ привитая дикая маслина,—разсуждаетъ противъ еретиковъ св. Иринея,—не теряетъ существа дерева, но измѣняетъ качество плодовъ и получаетъ другое названіе, и есть и называется уже не дикая, но добрая маслина: такъ и человѣкъ, вѣрою привившійся и принявъ Духа Св., не теряетъ существа плоти, но измѣняетъ качество плодовъ дѣлъ и получаетъ другое названіе, означающее его перемѣну на лучшее, и уже есть и называется не плоть и кровь, а человѣкъ *духовный*. Опять, какъ дикая маслина, не будучи привита, по своей дикости пребываетъ безплодною для своего господина и, какъ безплодное дерево, срубается и бросается въ огонь: такъ и человѣкъ, не получающій чрезъ вѣру прививки *духа*, остается тѣмъ, чѣмъ былъ прежде, и, будучи плотію и кровію, не можетъ наследовать царства Божія. Посему хорошо говорить Апостолъ: „плоть и кровь не могутъ наследовать царства Божія“, и „живущіе по плоти Богу угодить не могутъ“ (Рим. 8, 8),—не для того, чтобы отвергнуть существо плоти, но привлечь изліяніе *Духа*. Поэтому онъ говоритъ: „смертному сему надлежитъ облечься въ безсмертіе, и тлѣнному сему облечься въ нетлѣніе“ (1 Кор. 15, 53). И еще: „вы не по плоти живете, а по *духу*, если только Духъ Божій живетъ въ васъ“ ¹⁾).

Вотъ эти именно *духовные* люди, облагодатствованные, возрожденные *Духомъ* Святымъ и живущіе по *духу*, и суть истинные и угодные Отцу поклонники Ему въ *духъ*. „Они приняли въ себя *Духа* усыновленія“, которымъ зываютъ: „Авва, Отче“! „Сей самый Духъ свидѣлствуетъ *духу*“ ихъ, что они „дѣти Божіи“. „Всѣ, водимые Духомъ Божіимъ, суть сыны Божіи“ (Рим. 8, 15. 16. 14). „Духъ поддерѣпляетъ“ ихъ „въ немощахъ“ ихъ, и самое поклоненіе Отцу совершается при помощи Его: „ибо мы не знаемъ, о чемъ молиться, какъ должно, но Самъ Духъ ходатайствуетъ за насъ воздыханіями

¹⁾ Ирин. Ліон. Прот. ересей, кн. 5, гл. 10. Рус. пер. М. 1868. Стр. 602.

неизреченными“ (ст. 26). Въ этомъ,—какъ въ духовномъ возрожденіи человѣка, такъ и въ содѣйствіи возрожденному Духа Святаго, заключается существенное превосходство Новаго Завета предъ Ветхимъ, новозавѣтнаго Богослуженія или Богопоклоненія предъ ветхозавѣтнымъ и всѣми прочими человѣческими культами. Его со всею ясностью отмѣтилъ св. Ап. Павелъ (см. еще Евр. 8, 7—13; сн. 9, 13—14); на него же, безъ сомнѣнія, указалъ и Христосъ въ бесѣдѣ съ самарянякою, сказавши, что Богу Отцу „*духомъ* достоинъ кланяться“ (Иоан. 4, 24) ¹⁾. Имѣвшій создать видимую церковь на землѣ и установить таинства—видимые культовые акты, возрождающіе человѣка къ жизни духовной, святой и низводящіе въ сердце его Святаго Духа, Спаситель не могъ противорѣчить Себѣ и здѣсь. Слово Его, обращенное къ самарянянѣ, какъ слово Богочеловѣка, не могло ниспровергать и того, что должно было возникнуть по Его непосредственному повелѣнію. А потому, называя поклонниковъ Отцу *духовными*, Христосъ не только не отрицалъ и не запрещалъ этимъ внѣшнихъ религіозныхъ движеній и дѣйствій, какъ проявленій внутренняго, *духовнаго* Богопоклоненія, но не имѣлъ въ виду уничтожить или признать излишнимъ и существованіе церкви, какъ сокровищницы *духовныхъ* дарованій, „утверждающей на основаніи Апостоловъ и Пророковъ“, „сущу краеугольную Самому Иисусу Христу“, и „созидающей“ вѣрующихъ въ Него „въ жилище Божіе *Духомъ*“ (Ефес. 2, 20. 22).

3. Между тѣмъ разнаго рода раціоналисты и сектанты увѣряютъ всетаки, что Иисусъ Христосъ словами о поклоненіи Отцу *духомъ* отрицаетъ, будто бы, и запрещаетъ всѣ внѣшнія, обрядовыя дѣйствія, всякія видимыя обнаруженія молитвы, весь религіозный, церковно-богослужебный культъ, якобы препятствующій духовности истиннаго богослуженія. Говорятъ: Онъ узаконяетъ одну внутреннюю, умную молитву, безъ какихъ бы то ни было внѣшнихъ проявленій ея, одно исключительно духовное поклоненіе Богу, какъ чистѣйшему Духу. Но такое

¹⁾ Сопоставляя слова Христа (Иоан. 4, 24) съ словами Ап. Павла (Рим. 8, 26; 1 Кор. 14, 15), св. Григорій Богословъ замѣчаетъ: «Итакъ, поклоненіе Духомъ, по моему мнѣнію, означаетъ то, что въ *Духъ* мы поклоняемся и *чрезъ Него* молимся... Духъ, какъ Богъ, «Самъ Себѣ приноситъ нашу молитву и поклоненіе» (Твор. Ч. 3. Стр. 92).

толкованіе словъ Господа ни въ какомъ случаѣ нельзя назвать правильнымъ, потому что оно совершенно не согласуется съ общимъ ученіемъ Его. Уча, напр., объ истинной молитвѣ, Иисусъ Христосъ указываетъ лишь на то, что молитва должна быть искреннею, нелицемѣрною, чуждою пустаго и лишняго многословія. „Егда молишися, читаемъ въ Евангеліи, не буди якоже лицемери, яко любятъ въ сомнѣніяхъ и въ стогнахъ путій стояще молиться, яко да явятся челоукомъ... Ты же, егда молишися, вниди въ клятвѣ твою, и затвориши двери твоя, помолися Отцу твоему, Иже въ тайнѣ... Молящеся же не лишше глаголите, якоже язычници: мнятъ бо, яко во многословіи своемъ услышани будутъ: не подобитеся убо имъ“... (Мѣ. 6, 5—8). „Не уподобляйтесь имъ“—лицемѣрамъ и язычникамъ,—вотъ что выражаетъ эта рѣчь Спасителя. Лицемѣры молились изъ-за тщеславія. Продолжительнымъ „стояніемъ“ своимъ во время молитвы въ синагогахъ и на улицахъ улицъ они старались обратить вниманіе на себя другихъ и снискать себѣ славу людей благочестивыхъ, насколько не заботясь о внутреннемъ расположеніи къ молитвѣ, о чистотѣ своего сердца, о возбужденіи и развитіи святыхъ мыслей и чувствованій. Язычники были лицемѣрами иного типа: тѣ любили (что и доселѣ практикуется у индійскихъ факировъ, китайцевъ, магометанъ и др.) произносить длинныя молитвы, состоявшія часто изъ простаго набора безсодержательныхъ словъ, пышныхъ иногда, но не согрѣтыхъ сердечнымъ расположеніемъ къ молитвѣ, наполненныя прошеніями исключительно о земныхъ предметахъ—о славѣ, власти, богатствѣ и пр. Все это лишнее, ненужное и даже „неприличное“ ¹⁾. Главное въ молитвѣ—искреннее желаніе челоука бесѣдовать съ Богомъ, сосредоточенность мыслей и чувствъ, благочестивая настроенность. Для достиженія этого, для того, чтобы удобнѣе сосредоточиться въ себѣ самомъ, отгнать отъ себя разсѣянность и нечистыя помысленія, челоуку лучше совѣмъ

¹⁾ Въмѣсто славян. словъ: «не лишше глаголите»—въ персид. и египетскомъ переводахъ стоитъ: «не говорите неприлично» (см. Сборн. стат. по источ. и назид. чтен. четвероевангелія, М. Барсова. Т. I. Симб. 1890. Стр. 478. Сравни. Толков. на Мѣ. 6, 7—св. Іоан. Злат. и блаж. Теофилакта). Погречески: «μη βαττολογήητε». «Βαττολογέω» (βατταρίζω) значитъ: «депечу, болтаю пустяки, говорю небрежно и безсмыслицу, многословлю»...

единиться. Какая же молитва, въ самомъ дѣлѣ, можетъ быть на углу шумныхъ и многолюдныхъ улицъ! Тамъ можно молиться лишь фарисеямъ, жаждущимъ не молитвеннаго общенія съ Богомъ, а человѣческой славы. А кто хочетъ искренно, съ чистымъ намѣреніемъ помолиться Господу, тотъ, вопреки лицемѣрамъ, пусть уйдетъ даже, если можно, въ тайную кѣлью свою, чтобы никто изъ людей не видѣлъ его, не разсѣивалъ, не развлекалъ его молитвенно-настроеннаго духа. Молящагося съ истиннымъ, благочестивымъ расположеніемъ духа, хотя и тайно отъ людей, услышитъ Богъ, „видащій тайное“, тогда какъ молитва лицемѣрная, хотя и совершаемая явно, не угодна Ему (Мѡ. 6, 6). Истинно молящійся, сверхъ того, не долженъ говорить ничего лишняго и недостойнаго Бога, подобно язычникамъ: Богъ и безъ лишняго пустословія знаетъ, что нужно тому или другому человѣку (—6, 7—8). Поэтому человѣкъ своею молитвою долженъ только *свидѣтельствовать* о своемъ внутреннемъ настроеніи и благоговѣнно *раскрывать* его предъ Богомъ ¹⁾. Иисусъ Христосъ далъ и самый образецъ молитвы— какъ и о чемъ должно молиться Богу—Отцу нашему, „сущему на небесахъ“, какъ и въ какомъ направленіи намъ раскрывать предъ Нимъ свое нелицемѣрное молитвенное настроеніе (Мѡ. 6, 9—13; Лк. 11, 1—4).

Таковъ прямой, буквальный смыслъ приведенныхъ словъ Спасителя. Видѣть въ нихъ отрицаніе внѣшнихъ дѣйствій молитвы нѣтъ никакихъ основаній. Христосъ не запретилъ и словесной формы молитвы; напротивъ, даже Самъ далъ примѣръ ея, назвавъ излишнимъ и недостойнымъ Бога пустое многословіе въ молитвѣ и прошенія только о земномъ и указавъ на неугодность Господу лицемѣрныхъ молитвъ вообще. О бесполезности какихъ бы то ни было проявленій истинной, нелицемѣрной молитвы Онъ совсѣмъ не упомянулъ здѣсь. Однако изъ всей бесѣды Его ясно, что всякое проявленіе молитвы имѣетъ значеніе въ очахъ Божіихъ постольку, поскольку служитъ дѣйствительнымъ обнаруженіемъ *искренней* молитвенной настроенности человѣка. И молитва фарисеевъ была неугодна Богу не потому, что она сопровождалась „стояніемъ“ или какими-либо внѣшними дѣйствіями, а потому, что она была *лицемѣрной*, неискренней. Тѣмъ, чѣмъ сопровождалась

¹⁾ Св. Васил. Велик. Твор. Ч. 5, стр. 388.

она, было лишь пустою формою безъ содержанія, такъ какъ истиннаго-то, религіознаго содержанія въ молитвенную форму не было вдохнуто лицемѣрами. Они „стояли“ на молитвѣ (*ἑστῶτες προσεύχουσαι*) и громко зывали къ Богу, а сердце ихъ далеко было отъ Него, духъ ихъ былъ занятъ тщеславными помыслами и чуждъ молитвеннаго настроенія (сн. Мѡ. 15, 7—9; Ис. 29, 13). Понятно, это—не истинные, не *духовные* поклонники Отца небеснаго, такъ какъ высшая жизнь *духа* въ нихъ подавлялась низменными влеченіями.

Въ той же самой бесѣдѣ, гдѣ Христосъ поучаетъ нелицемѣрной молитвѣ, Онъ говоритъ: *аще принесеши даръ твой ко алтарю, и ту помянешь, яко братъ твой имать нѣчто на тя: остави ту даръ твой предъ алтаремъ, и иди, прежде смирися съ братомъ твоимъ, и тогда прииди и принеси даръ твой*. (Мѡ. 5, 23—24). Слѣдовательно, научая нелицемѣрно молиться въ клѣти, Спаситель отнюдь не отмѣняетъ этимъ участія и въ *общественномъ* богослуженіи. Указывая новое условіе истинной, духовной молитвы, Онъ вмѣстѣ съ тѣмъ нисколько не отвергаетъ пользы присутствованія за богослуженіемъ, совершаемымъ „предъ алтаремъ“ и немислимомъ безъ культовыхъ, внѣшнихъ дѣйствій. Очевидно, общественное богослуженіе не можетъ нарушать заповѣди Его о тайной молитвѣ „въ клѣти“, потому что и въ церкви, среди многихъ людей, всегда возможно молиться „втайнѣ“. „Если, стоя въ церкви, разсуждаетъ митроп. Московскій Филаретъ, ты совершаешь дѣйствія благоговѣнія, общія всѣмъ присутствующимъ, но стараешься удерживать или дѣлать непримѣтными *особенныя* въ тебѣ движенія возбужденнаго благочестія, воздыханія или вопли, готовые исторгнуться, слезы, готовые пролиться: въ семъ расположеніи ты и среди многочисленнаго собранія сокровенно предстоишь Отцу твоему, Иже въ тайнѣ“ ¹⁾. Значить, слова Иисуса Христа о молитвѣ „втайнѣ“—въ клѣти можно понимать также и духовно, небуьвально. Такъ именно и объясняютъ ихъ многіе святые отцы и учителя церкви: Іоаннъ Златоустъ, Аѡанасій Великій, Василій Великій, Амвросій Медіоланскій, блж. Теофилактъ и др. Подъ „клѣтью“ (*τὸ ταμίον*) они разумѣютъ *сердце* человѣка. Молящемуся надобно войти въ глубину своего сердца, закрыть въ него входъ

¹⁾ Слова, т. I. Стр. 196 (изъ Слов. въ д. Успен. Пресв. Богород.).

всякимъ житейскимъ, постороннимъ помысламъ, настроиться мыслью о Богѣ и тогда уже чистымъ духомъ бесѣдовать съ Господомъ: *вниди въ кѣль твою, и затвори въ двери твои, помолися Отцу твоему, Иже въ тайнѣ*—*τῷ ἐν τῷ κρυπτῷ*“ (Мѣ. 6, 6). „Сердце—вотъ кѣль молитвы, которую ты всегда имѣешь съ собою“, говоритъ св. Амвросій. „Въ сію кѣль преимущественно должно уединяться, хотя бы мы находились и между людьми“. „Богъ вездѣ смотритъ на цѣль дѣла“, присовокупляетъ Златоустъ. „Если и въ кѣль войдешь и затворишь за собою двери, то, ежели дѣлаешь это по тщеславію, затворенныя двери не принесутъ тебѣ пользы... Господь желаетъ, чтобъ ты прежде, нежели затворишь ихъ, изгналъ изъ себя тщеславіе и заключилъ дверь сердца твоего“¹⁾.

Выходить, по ученію Господа, что чистота сердца, миръ съ ближними, сосредоточенность духа, искреннее молитвенное настроеніе—необходимыя условія богоугодной, духовной молитвы. А изъ внѣшнихъ обнаруженій ея, по смыслу Его рѣчи, только тѣ будутъ угодными Богу и, сообразно съ духовностью внутренней молитвы, *духовными*, которыя будутъ естественнымъ выраженіемъ молитвеннаго духа или настроенія. Между внѣшней формою молитвы и внутреннимъ содержаніемъ ея должно быть полное соотвѣтствіе; въ противномъ случаѣ молитва неизбежно окажется лицемѣрною, неистинною, недуховною. Сама по себѣ внѣшняя форма (слова, движенія и пр.), служащая нормальнымъ выраженіемъ соотвѣтственнаго внутренняго содержанія, не только не лишитъ молитву *духовности*, но въ значительной степени будетъ способствовать развитію или раскрытію, усовершенію ея духовнаго характера. Спаситель показалъ это наглядно въ особой притчѣ о мытарѣ и фарисеѣ. Въ обличеніе сектантовъ, считающихъ духовною и угодною Богу лишь каждую внутреннюю молитву, безъ всякихъ видимыхъ проявленій ея, приведемъ эту притчу. „Два чело-вѣка вошли въ храмъ помолиться: одинъ фарисей, а другой мытарь. Фарисей ставъ молился *самъ въ себѣ* такъ: Боже, благодарю тебя, что я не таковъ, какъ прочіе люди, грабители, обидчики, прелюбодѣи, или какъ этотъ мытарь... Мытарь же,

¹⁾ М. Барсовъ. Сборникъ стат. по ист. и назид. чт. четвероевъ, т. I. Стр. 476—477.

стоя вдали, не смѣлъ даже поднять глазъ на небо; но, *ударяя себя въ грудь, говорилъ*: Боже! будь милостивъ ко мнѣ грѣшнику! Сказываю вамъ, что сей пошелъ оправданнымъ въ домъ свой болѣе, нежели тотъ: ибо всякій, возвышающій самъ себя, униженъ будетъ, а унижающій себя возвысится“ (Лк. 18, 10—14). Достойно примѣчанія, что фарисей молился *самъ въ себѣ*, т. е. внутренно, безъ видимаго обнаруженія своей молитвы внѣшними дѣйствіями, и съ этой точки зрѣнія духовно. Не смотря на эту мнимую духовность, его молитва оказалась негодною Богу. Молитва же мытаря, который свое молитвенное настроеніе, проникнутое искреннимъ сокрушеніемъ и смиреніемъ, выражалъ во внѣшнихъ дѣйствіяхъ (слав. „біаше перси своя“), была принята Богомъ. А такъ какъ Богу угодна только *духовная* молитва, ибо Ему „*духомъ достоинъ кланяться*“ (Іоан. 4, 24), то несомнѣнно, что *духовною*-то была молитва мытаря, а не фарисея, хотя и молившагося „въ себѣ“ (*πρὸς ἑαυτόν*)—внутренно.

Слѣдовательно, не всякая внутренняя молитва *духовна*, и, наоборотъ, не всегда бываетъ *недуховною* та молитва, которая сопровождается соотвѣтственными тѣлодвиженіями. И Христосъ, указавъ на различіе въ способѣ совершенія молитвы мытаремъ и фарисеемъ, убѣдительно говоритъ намъ снова, что духовность молитвы обусловливается внутреннимъ ея характеромъ и нисколько не страдаетъ отъ того или иного внѣшняго выраженія его. Если внутреннее богопочтеніе наше духовно, исполнено святыхъ мыслей и благоговѣйныхъ чувствованій, то оно не перестанетъ быть таковымъ и въ случаѣ проявленія его въ какой-либо, достойной Божества, формѣ внѣшняго богопочтенія. Молитва фарисея была негодна Богу потому, что она на самомъ дѣлѣ не была духовною по внутреннему своему характеру. Она выражала лишь низменные стремленія фарисея, его нечестивыя чувства: гордость, самомнѣніе, превозношеніе мнимымъ совершенствомъ, презрѣніе къ мытарю—плоды плоти, а не духа (сн. Гал. 5, 20). Жизнь духа, какъ высшаго, богоподобнаго начала въ человѣкѣ, проявляющагося въ плодахъ духовныхъ: кротости, смиренія и т. п., въ ней совсѣмъ отсутствовала; потому-то молитва фарисея и не могла быть *духовною* и угодною Богу. Напротивъ, молитва мытаря видимымъ образомъ выражала полное его смиреніе, кротость, любовь, вѣру, сознаніе грѣховности. Это

тѣ именно благочестивыя чувства, которыя составляютъ, по изображенію Апостола, плодъ *духовный* и жизнь религіознаго *духа* (Гал. 5, 22—23) и которыя должны быть непремѣнно въ каждомъ истинномъ, духовномъ христіанинѣ (сн. Филип. 2, 5—8; Гал. 6, 1) ¹⁾.

Не препятствуя духовности этихъ благочестивыхъ мыслей и чувствованій или внутренняго богопочтенія, внѣшнее, видимое его выраженіе сверхъ того еще способствуетъ развитію самой духовности его. Оно является необходимымъ средствомъ къ дальнѣйшему совершенствованію и раскрытію духовности сердечныхъ движеній и расположеній; оно сообщаетъ послѣднимъ ту высшую степень законченности и интенсивности, на которой они становятся уже духовными добродѣтелями. Апостольскія писанія со всею силою уясняютъ и эту, важную для насъ, мысль. По перечисленію св. Ап. Павла, плоды духовныя суть любовь, вѣра, милосердіе (Гал. 5, 22); однако всѣ они, согласно съ ученіемъ Апостоловъ и Самого Спасителя, будучи субъективнымъ достояніемъ человѣка, требуютъ для своего раскрытія и полноты внѣшняго обнаруженія въ движеніяхъ и дѣйствіяхъ тѣла. Такъ, любовь, пока остается скрытымъ, психическимъ актомъ, неполна и несовершенна, и для того, чтобы стать совершенною, нуждается въ дѣятельномъ внѣшнемъ проявленіи. „Что мы любимъ дѣтей Божіихъ, узнаемъ изъ того, когда любимъ Бога и соблюдаемъ заповѣди Его. Ибо это есть любовь къ Богу, чтобы мы соблюдали заповѣди Его“ (1 Иоан. 5, 2—3; сн. Ев. Иоан. 14, 21. 23—24). Подобно любви и вѣра, если не обнаруживается въ добрыхъ дѣлахъ, бываетъ мертва, несовершенна и безплодна (Іак. 2, 20); проявляясь же въ добродѣтеляхъ, она становится живою, все болѣе и болѣе возгрѣвается и совершенствуется (ст. 22). Равно и милосердіе раскрывается и развивается чрезъ свое внѣшнее выраженіе въ соотвѣтствующей дѣятельности человѣка (сравн. Іак. 2, 15—16; 3, 13—18; Іуд. 1, 21—23; Мѡ. 25, 34—36) ²⁾. Тоже нужно сказать и о прочихъ плодахъ духа: благодати, воздержаніи, кротости, смиреніи и др. (Гал. 5, 22—23), и о всей истинной религіоз-

¹⁾ Сравн. Св. Григор. Богосл. Сл. 18-е. Твор. Ч. 2 (М. 1889), стр. 100 и др. Св. Ирин. Лион. Прот. ересей, кн. 5, гл. 11. Рус. пер., стр. 603—604.

²⁾ Сравн. Н. Чинновъ. О покл. Богу въ духѣ и ист., бес. I. Стр. 9.

ности христіанина (1 Петр. 2, 5—21; 3, 8—11; 4, 8—12; Римл. 12, 1—21; 1 Кор. 13, 1—8; Кол. 3, 5—15). Очевидно, внѣшняя форма не только не лишаетъ духовности внутреннее религіозное содержаніе благочестиво-настроеннаго лица, но даже *содѣйствуетъ* укрѣпленію и совершенствованію его *духовности*, раскрытію ея и законченности. Отсюда ясно и то, что уже по одному этому Иисусъ Христосъ, узаконяя духовное служеніе Отцу, не могъ вовсе отрицать видимой формы его, его внѣшняго воплощенія.

4. Стало быть, правильное пониманіе ученія Спасителя о поклоненіи Отцу духомъ и истиною, въ связи съ общимъ ученіемъ Его и Апостоловъ, отнюдь не устраняетъ внѣшняго выраженія—воплощенія религіознаго настроенія, благочестивыхъ мыслей и чувствованій, а даже предполагаетъ видимую форму для развитія и совершенствованія послѣднихъ, для обновленія и возрожденія людей къ истинному, духовному служенію Богу. Если же внѣшность, форма не лишаетъ духовное служеніе его духовности, если форма дѣйствительно необходима и для духовнаго человѣка; то и Самъ Христосъ, разумѣется, не могъ уклониться отъ внѣшняго выраженія Своего духовнаго настроенія, Своей высокой молитвы и пр. Евангеліе свидѣтельствуетъ, что и Иисусъ Христосъ дѣйствительно не разъ проявлялъ вонѣ разными способами Свою внутреннюю, духовную жизнь, что и для Него внѣшнія движенія религіознаго характера были неизлишни. Поэтому *въ примѣръ* Господа нашего можно видѣть новое подтвержденіе той мысли, что внѣшняя естественная форма всегда потребна для религіозно-настроеннаго человѣка и никогда не можетъ препятствовать духовности его искренняго служенія Богу.

Правда, въ земной жизни и дѣятельности Христа хотятъ найти доводы для себя и разные отрицатели культа. По ихъ мнѣнію, Иисусъ Христосъ рѣшительно запрещалъ и изгонялъ всякое внѣшнее богопочтеніе, не принимая въ немъ никакого участія. Но это прямо наглая клевета. Нами было уже сказано, что Христосъ обличалъ и запрещалъ не *всякое* вообще внѣшнее богопочтеніе, а исключительно *фарисейское*, не имѣвшее никакого смысла или внутреннего содержанія. Онъ порицалъ не всякую внѣшнюю сторону въ религіи, а только бездушную, мертвую обрядность фарисеевъ, приверженность ихъ къ лицемѣрному исполненію одной обрядовой стороны

религіи. Къ этой мертвой обрядности и формальности фарисеи и сводили все благочестіе. Гоняясь за внѣшностью и славой, они заботились лишь о соблюденіи преданій старцевъ и объ изобрѣтеніи новыхъ религіозныхъ формъ, полагая въ нихъ всю сущность религіи и не стремясь быть благочестивыми на самомъ дѣлѣ (Мр. 7, 8—12 и др. м.). Христосъ Спаситель обличалъ и запрещалъ только *это* ханжество и бессмысленную обрядовую формальность фарисеевъ, ихъ безнравственную эксплуатацію внѣшнимъ молитвеннымъ выраженіемъ для эгоистическихъ цѣлей, лицемерное и пустое, языческое многоглаголаніе въ молитвѣ (Мѡ. 6, 1—8; сн. 6, 16—18; гл. 5 и 7; гл. 23) и т. п., а не внѣшнее богопочтеніе, исходящее изъ внутренняго благочестія, изъ искренней религіозности. Послѣдняго рода внѣшнее богопочтеніе Онъ и Самъ соблюдалъ. Въ Евангеліи повѣствуется, что Христосъ весьма часто молился— то уединенно, то среди учениковъ Своихъ (Лк. 5, 15—16; Мр. 1, 30—35; Мѡ. 14, 23; Мр. 6, 46; Лк. 9, 18. 28—29; 11, 1—2). Молитва была самымъ обычнымъ явленіемъ въ Его земной жизни, причемъ она состояла не въ одномъ внутреннемъ обращеніи души Его къ Отцу, а выражалась и во внѣшнихъ дѣйствіяхъ, при соотвѣтственномъ положеніи тѣла. Такъ, о ночной молитвѣ Его предъ крестными страданіями въ Писаніи сказано: „потомъ приходитъ Іисусъ на мѣсто, называемое Геосиманія, и говоритъ ученикамъ: посидите тутъ, пока Я пойду, помолюсь тамъ... И отошедъ немного, палъ на Лице Свое („преклонилъ колѣна“), молился и говорилъ: Отче Мой! если возможно, да минуетъ Меня чаша сія; впрочемъ, не какъ Я хочу, но какъ Ты“ (Мѡ. 26, 36. 39; сн. Мр. 14, 32—39; Лк. 22, 39—45). Иногда молитвенное настроеніе Іисуса проявлялось въ пѣніи, вмѣстѣ съ учениками, свящ. гимновъ и псалмовъ (Мѡ. 26, 30), сопровождалось возведеніемъ очей къ небу (Іоан. 11, 41—42), предварялось и завершалось постомъ (Мѡ. 4, 2; Лк. 4, 2). Кромѣ того, Божественный Учитель въ точности соблюдалъ еврейскіе праздники (Лк. 2, 42—43; Іоан. 2, 13; 7, 14), посѣщалъ храмъ во время общественнаго богослуженія (Лк. 2, 42—52; 19, 47; 21, 37—38; Іоан. 7, 14; 8, 2), считалъ его „домомъ Божиимъ“ и обличалъ небрежное отношеніе къ нему (Іоан. 2, 13—17; Мѡ. 21, 12—13; Мр. 11, 15—17; Лк. 19, 45—46), а Своимъ ученикамъ и послѣдователямъ заповѣдалъ „всегда молиться“

(Лк. 18, 1), явно указавъ на преимущество общественной молитвы предъ частною, единичною (Мѡ. 18, 19—20) и опредѣливъ истинныя свойства единоличной молитвы, какъ внѣшняго воплощенія искренняго и дѣятельнаго религіозно-нравственнаго настроенія (Мѡ. 6, 5—7; Мр. 11, 25; Лк. 6, 28; 18, 10—14). Спаситель отъ іудеевъ и вообще *требовалъ* исполненія предписаній и правилъ, касающихся ветхозавѣтнаго культа (Мѡ. 23, 3). Когда же, по установленіи Новаго Завѣта, Ветхій Завѣтъ и его основныя богослужебныя формы потеряли свое значеніе и неизбежно должны были подвергнуться отмѣнѣ, Христосъ естественно долженъ былъ установить и основныя формы новозавѣтнаго богослуженія сообразно съ сущностью самаго Новаго Завѣта. И Онъ установилъ ихъ: крещеніе—взамѣнъ обрѣзанія, евхаристію—взамѣнъ іудейскихъ жертвъ и пасхи, и прочія таинства (см. Мѡ. 26, 26—28; 28, 19; Лк. 22, 19—20; Іоан. 20, 22—23). Итакъ, Основатель христіанства не только *не* отрицалъ внѣшняго выраженія внутренняго богопочтенія—культа богослужебнаго, но даже *защищалъ* его, Своимъ *примѣромъ* внушалъ молиться и выражать духовную молитву въ соотвѣтствующихъ внѣшнихъ движеніяхъ и знакахъ и даже Самъ положилъ *начало и основу* христіанскому культу вмѣсто временныхъ, сѣновныхъ формъ культа ветхозавѣтнаго. Поэтому и съ точки зрѣнія Евангельской исторіи сужденія раціоналистовъ о Христѣ, какъ противникѣ всякаго культа, несомнѣнно представляются или завѣдомо коварнымъ измышленіемъ, или ихъ легкомысленнымъ и одностороннимъ пониманіемъ дѣла.

5. Не менѣе ложна и бездоказательна и другая мысль отрицателей культа, будто ученіе Іисуса Христа о чисто духовномъ служеніи Отцу было искажено *Апостолами* и послѣдующими *предстоятелями* первенствующей церкви, проповѣдывавшими и вводившими, яко бы, одно внѣшнее, фарисейское благочестіе. Подлинныя писанія Апостоловъ и мужей Апостольскихъ опровергаютъ и это заблужденіе раціоналистовъ. Изъ посланій св. Апостоловъ ясно можно видѣть ученіе ихъ не только о внѣшнихъ дѣлахъ благочестія и богопочтенія, но и о *внутреннемъ* религіозно-нравственномъ настроеніи, проявляющемся въ добродѣтеляхъ, о „духовныхъ жертвахъ“, о милосердіи, смиренномудріи, негнѣвливости, удаленіи отъ грѣха и всего, что есть грѣховнаго въ мірѣ, о живой любви къ

Богу и ближнимъ, объ умерщвленіи въ себѣ плотскихъ страстей, о воспитаніи святыхъ мыслей и чувствъ, „яже и во Христѣ Іисусѣ“, и проч. (см., напр., 1 Петр. 2, 5. 11—12; 3, 8—11; 4, 8—16; 1 Иоан. 2, 15—17; 3, 13—18; Іуд. 1, 20—23; Римл. 12, 1—21; 1 Кор. 13, 1—8; 2 Кор. 7, 1; 13, 5—7; Гал. 5, 14—26; 6, 1—10; Еф. 4, 17—32; Филипп. 2, 1—16; Кол. 3, 1—25; 4, 1—6; 1 Тессал. 4, 1—12 и мн. др. м.). Съ другой стороны, ясны также указанія новозавѣтныхъ писаній и на совершеніе общественнаго богослуженія въ апостольское время. На основаніи ихъ можно даже опредѣлить составъ апостольскаго богослуженія: въ него входило совершеніе таинствъ—крещенія (Дѣян. 2, 38. 41; 8, 16. 37—38; 10, 48; 16, 14—15. 33; 19, 5; 1 Кор. 1, 16; 6, 11; Еф. 5, 25—26), причащенія (Дѣян. 2, 42. 46; 20, 7—12; Іак. 2, 1—9; 1 Кор. 10, 14—22; 11, 26—29), миропомазанія (руководженія—Дѣян. 19, 1—6; 1 Иоан. 2, 20. 27; 2 Кор. 1, 21—22), священства (Дѣян. 6, 2—6; 14, 23; 20, 28; 1 Тим. 4, 14; 5, 17. 19. 22; 2 Тим. 1, 6), елеосвященія (Іак. 5, 14—15) и пр.,—молитвы, пѣніе псалмовъ и боговдохновенныхъ христіанскихъ пѣсней, чтеніе Писанія, поученіе (1 Кор. 12, 10. 28—30; 14, 12—40; Еф. 6, 18—19; 1 Тим. 2, 1—3; Дѣян. 1, 14; 2, 42. 46; 3, 1 и др. м.). Слѣдовательно, совершенно неправильно увѣренія нѣкоторыхъ (толстовцевъ, напр.), что упомянутыя части общественнаго культа возникли въ позднѣйшій періодъ времени. И не только эти части существовали въ вѣкъ апостольскій наряду съ ученіемъ Апостоловъ о духовномъ служеніи Богу: и почитаніе святыхъ угодниковъ (Евр. 11, 33—38; 12, 1; 13, 7), призваніе ихъ въ молитвахъ (Іак. 5, 16; 2 Петр. 1, 15; Апок. 5, 8; 8, 3—4),—вѣроятно, свящ. изображенія, по подобію церкви ветхозавѣтной ¹⁾, имѣли мѣсто въ богослуженіи первыхъ христіанъ.

Въ послѣдующую эпоху общественный христіанскій культъ продолжаетъ существовать съ прежними же основны-

¹⁾ По церковному преданію, записанному у Феодора Чтеца и Іоанна Дамаскина, св. Лука писалъ и оставилъ послѣ себя иконы Божіей Матери, съ благоговѣніемъ передававшіяся изъ рода въ родъ (Препосвящ. Сильвестръ. Опытъ прав. догм. бог., т. V, стр. 209).—О составѣ богослуж. въ апост. время см. подр. изслѣд. Ѳ. Смирнова. Тр. Кіев. Дух. Ак. 1873 г. Апрель—Май.

ми элементами, лишь расширяясь въ частностяхъ. По причинѣ гоненій на христіанъ и увеличенія числа мучениковъ, въ христіанскомъ обществѣ замѣтно распространяется почитаніе останковъ свв. мучениковъ и устанавливаются въ честь ихъ церковные праздники. Входятъ въ большое употребленіе также свящ. изображенія (особенно изображенія Іисуса Христа, Апостоловъ и Богоматери) ¹⁾. Однако и въ это время не ослабѣваетъ убѣжденіе, что внѣшній культъ постольку имѣетъ значеніе и смыслъ, поскольку служитъ непосредственнымъ выраженіемъ *внутренняго* благочестиваго настроенія христіанъ. Источное начало религіозной внѣшности, по единогласному свидѣтельству отцевъ и учителей II—III вв., въ искренней религіозности человѣка, въ его благочестивыхъ мысляхъ и чувствованіяхъ; въ противномъ случаѣ, религіозная форма должна разсматриваться, какъ пустая, безсодержательная, мертвая набожность фарисеевъ, которая всегда осуждалась католическою церковью ²⁾. А потому снова неправы тѣ, кои утверждаютъ, будто древняя церковь искажила истинное ученіе Господа о духовномъ служеніи Богу и, замѣнивши духовность служенія обрядовымъ культомъ, внушала христіанамъ фарисейское вѣрованіе въ обрядъ и букву.

6. По мнѣнію Л. Толстого и его многочисленныхъ единомышленниковъ, въ IV-мъ по Рожд. Хр. вѣкѣ христіанская церковь окончательно отеклась отъ истиннаго ученія Христа

¹⁾ См. Римск. катакомбы и памяти первонач. христ. искусства. А. Фрикентъ, ч. 3: «Изображенія Спасителя, Богоматери и Апостоловъ у первыхъ христіанъ». М. 1880.

²⁾ Объ этомъ, а равно о возвышенномъ нравственномъ характерѣ церковнаго ученія въ первые вѣка христіанства и о необходимости для христіанъ принадлежать къ св. церкви, возгрѣвать въ сердцахъ своихъ истинную религіозность и достойно участвовать въ общественномъ богослуженіи—находимъ многочисленныя свидѣтельства въ твореніяхъ: св. Климента, еписк. Рим., ум. въ 101 г. (см. его посл. I-е къ Коринѣ, гл. 33 и 34;—2-е къ Кор., гл. 4), св. Игнатія Богоносца, ум. въ 107 г. (см. его «Посланія» къ Ефес. гл. 4, 5, 7, 10, 13, 20;—къ Магнез. гл. 4, 6, 7, 10;—къ Тралл. гл. 7, 13;—къ Рим. гл. 3, 6, 7;—къ Филад. 4, 6;—къ Смирн. 6, 8), св. Іустина Мученика, сконч. въ 166 г. (Апол. I, гл. 7, 13, 14, 15, 16, 61, 65, 66, 67), св. Ирины Лионск., ум. ок. 202 г. (Прот. ерес., кн. 4, гл. 17 и 18; кн. 5, гл. 9, 11, 20), у Теофила Антиох., Аѳинагора, Татіана, Мелитона, Минуція Феликса, Клим. Алекс., Оригена и др. См. также «Постан. Апост.», кн. 1, 2, 5, 7 и 8.

и стала „дѣломъ самообмана“, восприняла въ себя языческіе элементы, узаконила злоупотребленія съ мощами и иконами, освятила языческій образъ жизни христіанъ и обратила все вниманіе ихъ на исполненіе однихъ обрядовыхъ предписаній культоваго ритуала. Два обстоятельства, будто бы, способствовали этому: 1) „вражда противъ Арія“ и I-й вселенскій соборъ, 2) „соединеніе христіанства съ императорскою властію“ (въ лицѣ Константина Великаго). Но такое разсужденіе противниковъ христіанской церкви явно покоится на преднамѣренномъ непониманіи или забвеніи историческихъ фактовъ. Изъ исторіи вселенскихъ соборовъ, основывающейся на точномъ изслѣдованіи самыхъ актовъ соборныхъ, извѣстно, что 1-й вселенскій соборъ, созданный при содѣйствіи императора Константина противъ еретика Арія, вмѣсто истинной Христовой вѣры не провозглашалъ вѣры ложной, языческой. Отцы собора лишь яснѣе и опредѣленнѣе изложили, нарочито пользуясь выраженіями или изреченіями свящ. писанія, въ особенности коренной догматъ христіанства о Божествѣ Сына Божія, о равенствѣ по существу и равночестіи Его съ Богомъ Отцемъ, представивъ глубокіе доводы и для разума въ пользу своего праваго опредѣленія догмата, утверждающагося какъ на словѣ Божіемъ, такъ и на всегдашнемъ преданіи православной церкви. Вслѣдствіе этого вселенское опредѣленіе не могло заключать и нисколько не заключало въ себѣ чего-либо новаго, дотолѣ невѣдомаго ¹⁾). Разъяснивши и формулировавши то, что христіане и прежде содержали, соборъ даже и не думалъ о введеніи обрядовъ вмѣсто доброй, высоконравственной жизни, о *замѣнѣ* святой и богоугодной жизни христіанъ языческимъ служеніемъ Богу: въ его опредѣленіяхъ и правилахъ нѣтъ ни *малѣйшаго* намека на такую перемѣну ²⁾).

¹⁾ Въ Церковной исторіи Сократа Схоластика находимъ любопытное замѣчаніе новаціанскаго епископа Акесія о вѣроопредѣленіи 1-го Вселенскаго собора. Константинъ Великій въ числѣ другихъ призвалъ на соборъ и Акесія, — «и какъ скоро символъ вѣры былъ написанъ соборомъ и подписанъ, спросилъ его: согласенъ ли онъ съ этою вѣрою!... На это Акесій отвѣчалъ: *постановленное соборомъ, государь, нисколько не ново; такъ вѣровали и прежде, съ самаго начала; символъ вѣры... я принялъ отъ временъ апостольскихъ*»... «Сократъ Схол. Церк. ист. СПб. 1850. Кн. I, гл. 10, стр. 63—64). И это—сужденіе епископа, отдѣлившисьшаго отъ церковнаго общенія.

²⁾ См. «Опредѣленія» 1-го Всел. соб. Дѣян. Всел. соб., т. 1. Каз. 1859.

Другое предположеніе враговъ церкви о томъ, что искаженію Христовой вѣры содѣйствовало принятіе христіанства властію—императоромъ Константиномъ Великимъ, также не выдерживаетъ исторической критики. Оно всецѣло зиждется, во-первыхъ, на ложной тенденціи, будто власть сама по себѣ—зло и Христосъ съ Апостолами всегда возставалъ противъ нея въ принципѣ, тогда какъ Христосъ и Апостолы вооружались лишь противъ *злоупотребленій* властію, а не противъ *нея* самой (Мѡ. 20, 25—28; Рим. 13, 1—6; 1 Тим. 2, 1—3; 1 Петр. 2, 13—17) ¹⁾; во-вторыхъ, на фальшивомъ и низкомъ взглядѣ на благочестиваго царя Константина. Константинъ Великій принялъ христіанство вовсе не для того, чтобы санкціею церкви *освятить* порочный образъ жизни (какъ думаетъ гр. Толстой). Жизнь его въ христіанствѣ, напротивъ, отличалась высокою нравственностью, была украшена многими добродѣтелями—милосердіемъ, кротостью, смиреніемъ, незлобіемъ, и потому справедливо поставлялась и поставляется въ образецъ другимъ ²⁾. Тотъ самый Константинъ, который строилъ храмы Божіи, посѣщалъ общественное богослуженіе, узаконялъ торжественно чтить воскресный день и т. д., говоритъ „объ образѣ жизни христіанъ“ (въ обличеніе Максимину): „Сравни наше богослуженіе съ вашимъ. Не у насъ ли истинное единодушіе и постоянное челоувѣколюбіе, обличеніе грѣха? Не у насъ ли чистая вѣра—во-первыхъ—въ Бога, потомъ и въ естественное общеніе людей? Милосердіе къ гонимымъ судьбою, жизнь простая, не прикрывающая лукавства разными увертками, познаніе истиннаго Бога и Его владычества во вселенной: вотъ истинное богопочтеніе, вотъ прямое, во всѣхъ отношеніяхъ неукоризненное служеніе Богу, вотъ разумная жизнь!“... И въ письмѣ къ Сапору, царю Персидскому, пишетъ: „соблюдая Божественную вѣру, я приобщаюсь свѣту истины; а, руководясь свѣтомъ истины, познаю Божественную

¹⁾ Подробный анализъ ученія Спасителя о госуд. власти м. найти въ соч. А. Рождествина: «Языч. и христ. жизнь нашихъ предковъ». В. Чт. 1888. № 8—11.

²⁾ Евсев. Памф. Жизнь блаж. царя Конст.—кн. IV, гл. 4; кн. III, гл. 1; кн. II, гл. 3; кн. I, гл. 25, и др. м. Сократ. Схол. Церк. ист. Кн. I, гл. 9. Сравни. ст. проф. А. Лебедева: «Торж. христ. надъ языч. при Конст. В.»—Приб. къ Твор. Свв. отц. 1885 г., кн. I.

вѣру. Вотъ способы, которыми, *какъ показываетъ самое дѣло*, я держусь святѣйшаго богопочтенія... Его (истиннаго Бога) призываю съ колѣнопреклоненіемъ..., но Онъ требуетъ отъ людей только чистой мысли и незапятнанной души, и только этимъ взвѣшиваетъ дѣла добродѣтели и благочестія; Ему благоугодны подвиги честности и кротости; Онъ любитъ добродѣтельныхъ¹⁾... Сообразно съ такимъ пониманіемъ христіанскаго благочестія Константинъ Великій и въ жизни своей постоянно совершалъ добрыя дѣла, отмѣченные даже и исторіей. Религіозность его была всегда искреннею, истинною и выражалась въ строго-нравственной дѣятельности, что неуклонно требовалось св. церковью отъ всѣхъ христіанъ.

А церковь и позже никогда не освящала безнравственности, не учила „бить, жечь, блудить, казнить и творить прочія мерзости“, не проповѣдывала, будто отъ истиннаго христіанина требуется *только* хожденіе въ церковь, строеніе церквей, исполненіе обрядовъ, будто строгое соблюденіе культовыхъ предписаній вполнѣ *замѣняетъ* собою искреннюю религіозно-нравственную настроенность и добродѣтельную жизнь по ней: нѣтъ *ни одного* авторитетнаго историческаго факта и документа, который бы говорилъ противъ нашей мысли. Наоборотъ: и факты, и документы историческіе неоспоримо свидѣтельствуютъ, что какъ за такое истинное ученіе свое, такъ и за открытое неодобреніе порочной жизни хотя бы и сильныхъ міра сего, вообще за строгое сохраненіе своей высокой этики представителямъ православной церкви иногда приходилось терпѣть очень много зла и бѣдствій. И хотя міръ въ видѣ ересей не разъ старался осквернить идеальную святость и чистоту христіанскаго ученія, однако оно дошло и до насъ неповрежденнымъ и безупречнымъ²⁾. „Христіанская этика,—говоритъ проф. Кавелинъ,—стоитъ неизмѣримо выше всего, что о ней когда-либо было говорено и писано. По своей поразительной глубинѣ и въ тоже время простотѣ, она—обра-

¹⁾ Евсев. Памф. Церк. ист. Т. 2. Спб. 1849. Стр. 339-я («Царя Констант. слово, напис. къ обществу святыхъ», гл. 23); стр. 237—238 (о жизни блаж. царя Конст., кн. 4; гл. 9—10; см. гл. 15—19, 22 и др.). Сравн. «Рѣчи» Конст. Вел. на 1 Вс. соб. и его «Посланія» къ разнымъ лицамъ. — Дѣян. Всел. соб., т. I.

²⁾ Н. Пироговъ. Посмерт. записки. Рус. Стар. 1884. № 12. Стр. 467.

зепъ совершенства, послѣднее слово этической мудрости, котораго яснаго смысла и убѣдительности не могли затемнить ни вольныя, ни невольныя ошибки людей, ни измѣнившіеся обстоятельства, ни расколы и вражды исповѣданій, ни предразсудки и вѣрованія народовъ, принявшихъ христіанство и перенесшихъ на него отчасти свои прежнія міровоззрѣнія. Какъ неприступная скала, стоитъ христіанская этика непоколебимо и недосягаемо высоко посреди всѣхъ волненій и буръ историческаго развитія“ ¹⁾...

Очевидно, возвышенное этическое ученіе Христа не было забыто и извращено православною церковью ни въ теченіе первыхъ трехъ вѣковъ, ни въ IV-мъ вѣкѣ, ни во все послѣдующее время. Сохранить его не попрепятствовали ей ни ереси и расколы, ни принятіе христіанства императорскою властію, ни вселенскіе соборы. Ученіе о *внутреннемъ* благочестіи, о *духовномъ* служеніи Богу добрыми дѣлами, мыслями, чувствованіями, всегда содержалось церковью во всей его первоначальной чистотѣ, причемъ *всегда* же вмѣстѣ съ нимъ сохранялись и *основныя формы общественнаго культа*: одно не исключало другого, и обрядовая, церковная внѣшность христіанской религіи не лишала ее духовности, не затемняла и чистоты ея вѣроученія и правоученія. Такимъ путемъ, при высокомъ ученіи церкви о духовномъ, внутреннемъ совершенствованіи человѣка ради спасенія, общественно-богослужебный культъ ея въ существенныхъ формахъ своихъ дошелъ и до нашихъ дней.

7. Оставляя, затѣмъ, въ сторонѣ исторію формированія культа, противники его бросаютъ православію укоръ, будто оно своею обрядностью крайне овещствовало и, такъ сказать, *отплесило* истинное и духовное христіанство. Настроенные противъ православно-церковнаго богослуженія, они и въ этомъ случаѣ жестоко ошибаются вслѣдствіе того, что въ православіи не хотятъ признавать ничего, кромѣ обрядовъ, въ которыхъ за внѣшней формою не видятъ ихъ дѣйствительнаго содержанія. Самое понятіе объ обрядѣ у нихъ далеко не правильно. Именующіе себя „духовными христіанами“ стараются даже представить дѣло такъ, что въ православіи-де все существо религіи сведено къ исполненію обряда: исполняй въ

¹⁾ Задач. этики, стр. 38.

точности церковные обряды—и ты спасешься, хотя бы душа твоя не принимала въ этомъ живого участія. Несправедливость такихъ упрековъ православію очевидна для каждаго православнаго, болѣе или менѣе знакомаго съ основными положеніями своего исповѣданія. Православіе, при всемъ своемъ обрядово-церковномъ богослуженіи, въ высшей степени *духовно*, и духовно оно уже потому прежде всего, что преподаетъ христіанамъ благодать *Св. Духа* и дѣлаетъ ихъ *духовными* людьми, *духовными* поклонниками Господа Бога. Но оно не можетъ быть невидимымъ, такъ какъ это преподаваніе вѣрующимъ благодатныхъ, *духовныхъ* дарованій и созиданіе плотскаго человѣка въ *духовнаго* должно совершаться лишь чрезъ посредство тѣхъ или другихъ видимыхъ священнодѣйствій. Существенная же и главная причина этого въ томъ, что сами христіане, хотя и облагодатствованные Духомъ Святымъ, хотя и духовные, не безтѣлесны. Какъ тѣлесные, чувственные, облеченные матеріальною плотію, они нуждаются, съ одной стороны, въ духовно-чувственныхъ посредствахъ къ таинственному общенію съ Богомъ, съ другой,—въ видимыхъ и внѣшнихъ дѣйствіяхъ для выраженія своей духовной жизни, своихъ духовнѣйшихъ отношеній къ Божеству. Результатомъ нашей тѣлесности и являются, во-первыхъ, таинства, во-вторыхъ—обряды. То и другое вполне естественно и неизбѣжно въ существахъ тѣлесныхъ, не смотря на всю духовность, возвышенность и таинственность отношеній ихъ къ Богу. Однако было бы большою странностью ограничивать православіе одною видимою формою и представлять ее чѣмъ-то особымъ, отдѣльнымъ отъ христіанина. Все значеніе во внутреннемъ содержаніи формы и въ отношеніи къ ней человѣка. Нужно, чтобы форма, или видимое дѣйствіе, обрядъ точно соотвѣтствовали внутреннему настроенію человѣка, чтобы они выражали искреннее религіозное расположеніе его. Служа выраженіемъ духовной жизни христіанина, обрядъ въ то же время есть средство къ возгрѣванію, раскрытію и развитію духовной настроенности человѣка: онъ даетъ ему необходимую пищу для его духовной жизни. Духъ религіозно-настроеннаго человѣка изъ каждаго обряда извлекаетъ для себя соотвѣтственное питаніе,—тѣ духовные элементы, какими поддерживается и укрѣпляется истинная *духовная* жизнь его. Все это дается въ православномъ богослуженіи или въ обрядахъ, изъ коихъ

оно состоитъ. А сообразно съ такимъ характеромъ и назначеніемъ своимъ самый обрядъ православный является уже не тѣлеснымъ только, но вмѣстѣ съ тѣмъ какъ бы и духовнымъ. Онъ чрезъ тѣло оживляетъ и воспитываетъ духъ человѣка, усовершенствуетъ духовность его жизни. Духовность жизни онъ вырабатываетъ какъ бы тѣлеснымъ и видимымъ путемъ. Въ немъ видимое и невидимое, тѣлесное и духовное соединено нераздѣльно, и отдѣлять одно отъ другого нельзя, а потому совсѣмъ нельзя и утверждать, будто обрядъ церковный отѣлесилъ духовное христіанство.

Многихъ смущаетъ самое слово „*обрядъ*“. Напрасное смущеніе: слово это не говоритъ о какомъ-либо отѣлесеніи духовной стороны христіанства въ ущербъ послѣдней. Оно указываетъ лишь на то, что въ существѣ своемъ обрядъ есть *рядъ* молитвъ, выражающихъ въ словахъ и дѣйствіяхъ внутреннее, духовное настроеніе человѣка и совершающихся при соотвѣтственной обстановкѣ, въ извѣстное время, въ извѣстномъ порядкѣ, въ извѣстномъ мѣстѣ. „Что есть каждое священнослуженіе?“ — вопрошаетъ Преосвящ. Теофанъ и отвѣчаетъ: „*Рядъ* молитвъ, читаемыхъ, поемыхъ и мысленно къ Богу возносимыхъ. Въ этомъ существѣ священнослуженія. Но какъ мы заключены въ пространство и время; то всякое такое служеніе требуетъ своего времени, своего мѣста и порядка, своей обстановки, *оброда*,—того, что неизбѣжно обстоитъ *рядъ* молитвъ, хотя не составляетъ существа служенія. Священникъ въ извѣстномъ мѣстѣ, въ извѣстное время, въ опредѣленномъ порядкѣ, какъ положено въ церкви, совершаетъ свое священнослуженіе, при чемъ и онъ и причтъ и христіане присущіе держатъ себя въ извѣстномъ положеніи. Все сіе есть *обрядъ*. Но существо дѣла не въ этомъ внѣшнемъ, а въ *рядѣ молитвословій*, совершаемыхъ при семъ. Это же все привходитъ, потому что мы пространственны и временны и, что ни станемъ дѣлать, дѣлаемъ въ свое время, въ своемъ мѣстѣ и въ извѣстномъ порядкѣ. И кто бы сталъ въ *этомъ* полагать существо дѣла, сдѣлалъ бы большую ошибку“ ¹⁾. Пояснимъ это примѣромъ. Для того, чтобы написать письмо, человѣку нужны перо, чернила, бумага; необходимо даже особенное положеніе тѣла. Все это—внѣшняя обстановка; однако

¹⁾ Письма къ одному лицу въ СПбургѣ. 1881 г. Письм. 6-е, стр. 126.

она настолько важна, что безъ нея нельзя написать и письма. Но сама по себѣ она есть не болѣе еще, какъ только мертвая форма: письмо не напишется, если въ эту форму человѣкъ не вдохнетъ жизни. Когда, путемъ постепеннаго писанія обычныхъ условныхъ знаковъ, онъ выразитъ на бумагѣ свои сокровенныя мысли и чувства, тогда оживится и самая форма, и явится уже письмо. Мертвая буква, матеріаль и вся обстановка писанія получить настоящій свой смыслъ и, въ зависимости отъ своего внутренняго содержанія—мыслей и чувствованій человѣческихъ, сдѣлается цѣнною въ глазахъ людей. Всякій знаетъ, что письмо представляетъ изъ себя воплощеніе вонѣ желанія человѣка письменно выразить свои мысли и чувства; между тѣмъ никто не думаетъ, что эти чисто-духовныя мысли и чувства его отблесиваются или овеществляются чрезъ выраженіе ихъ на письмѣ. И никто никогда не полагаетъ также сущности письма въ бумагѣ, въ чернилахъ, въ извѣстномъ положеніи тѣла пишущаго лица или въ самомъ процессѣ писанія, а каждый увѣренъ, что она заключается лишь во внутреннемъ содержаніи письма—въ томъ, что оно собою выражаетъ. Такъ должно разсуждать и въ примѣненіи къ обряду. И обрядъ есть внѣшняя форма, насколько не отблесивающая духовнаго христіанства, какъ письмо не отблесиваетъ или не овеществляетъ передаваемого имъ психическаго содержанія человѣческой личности. Существо же обряда—въ *молитвѣ*, поскольку она отображаетъ религіозно-нравственное настроеніе человѣка, а не въ той обстановкѣ, которою сопровождается совершеніе молитвы по требованію нашей тѣлесности и ограниченности пространствомъ и временемъ,—подобно тому, какъ существо письма—во внутреннемъ содержаніи его, а не въ обстановкѣ или матеріалѣ. Сначала зарождается у христіанина душевное желаніе помолиться, излить свои чувства предъ Богомъ, просить Его о помощи или благодарить за оказанныя благодѣянія, потомъ оно облекается въ соотвѣтственную внѣшнюю форму,—и вотъ уже предъ нами цѣлое молитвословіе и даже обрядъ. Вотъ простой примѣръ, приводимый Преосвящ. Теофаномъ. „Старушка проситъ священника отслужить панихиду на могилѣ сына или дочери, внука или внучки. Священникъ надѣваетъ епитрахиль и идетъ на могилу; причетникъ несетъ кадило и свѣчу. Смотри издали, что тамъ дѣлается на могилѣ? Священникъ

читаетъ и кадитъ, причетникъ поетъ, старушка кладетъ поклоны, стоя на колѣняхъ. Затѣмъ—почитали, поплѣли, показали и пошли назадъ. Дѣло поминовенія совершено“.... Въ чемъ тутъ существо службы? Въ томъ сильномъ *духъ* вѣры, который побудилъ старушку пригласить священника совершить церковное поминовеніе, и въ томъ *духъ* вѣры, съ которымъ священникъ совершалъ *рядъ* положенныхъ *молитвословій*. Все прочее—обрядъ, обстановка, неизбѣжная по условіямъ нашего земного существованія, не случайная однако, но вполне соотвѣтствующая какъ назначенію самого этого богослуженія, такъ и настроенію совершающихъ его и участвующихъ въ немъ лицъ ¹⁾. И духовность и вещественность,—внѣшнее и внутреннее,—здѣсь тѣсно сочетались другъ съ другомъ, слились въ органическомъ единствѣ, причемъ внутреннее и духовное ничего не потеряло отъ такого соединенія, ставши какъ бы живою душою, оживляющимъ началомъ обряда или богослужебной формы. А потому, кто остановилъ бы свое вниманіе на одной внѣшности, не проникнувъ во внутреннее содержаніе ея, кто вслѣдствіе этого и самое существо богослуженія поставилъ бы исключительно во внѣшней формѣ обряда, въ его тѣлесности или вещественности, тотъ сдѣлалъ бы неправильный выводъ и обнаружилъ бы лишь грубое непониманіе дѣла.

8. Противники культа недоумѣваютъ дальше: для чего теперь нужно устанавливать одинъ *общеобязательный* культъ? Пусть каждый, говорятъ они, выражаетъ вовнѣ свое религиозное настроеніе такъ, какъ ему хочется, и въ тѣхъ формахъ, какія онъ лично для себя находитъ болѣе удобными и разумными. Учрежденіе же обязательныхъ и одинаковыхъ для всѣхъ вѣрующихъ формъ церковно-общественнаго богослуженія, по ихъ мнѣнію, можетъ только *стѣснять* свободу человеческой личности. На первую половину подобнаго возраженія противъ общественнаго христіанскаго культа у насъ уже данъ отвѣтъ. Мы видѣли, что общественный культъ является нормальной формою непосредственнаго обнаруженія вовнѣ внутренней религиозно-нравственной жизни христіанскаго общества. Вездѣ, гдѣ люди соединяются въ тѣсныя религиозныя общества, у нихъ бываютъ общими какъ религиозныя идеи,

¹⁾ Письма къ одному лицу въ Спб. Стр. 127.

такъ и религіозныя потребности и стремленія. А общія, одинаковыя въ существѣ, стремленія, желанія, чувствованія ихъ естественно и проявляться должны одинаковымъ образомъ. Отсюда понятно происхожденіе и христіанскаго культа. Но, представляя изъ себя виѣшнее обнаруженіе внутренняго единства, объединенности и близкой связи между собою вѣрующихъ, церковный культъ служитъ одновременно и новою связью для нихъ, средствомъ къ тѣснѣйшей объединенности и сплоченности ихъ между собою, упрочивающимъ миръ и любовь среди нихъ, содѣйствующимъ религіозно-нравственному развитію, совершенствованію ихъ. Выраженіе же каждымъ членомъ общины своего религіознаго настроенія, одинаковаго въ сущности съ настроеніемъ всѣхъ прочихъ членовъ ея, отличнымъ отъ другихъ, своеобразнымъ способомъ, разумѣется, повело бы къ безпорядочности и внесло бы въ тѣсную христіанскую семью духъ разрозненности, обособленности, разногласія, что въ высшей степени неблагопріятно отозвалось бы на религіозно-нравственной жизни и всего общества. Независимо отъ этого, произволъ въ употребленіи особыхъ символическихъ знаковъ или дѣйствій, въ совершеніи лично нравящихся человѣку обрядовъ и церемоній—неизбѣжно породилъ бы въ такомъ человѣкѣ самообольщеніе, сомнѣніе, горделивое отношеніе къ другимъ. Кто сталъ бы отрицать, наприм., общеустановленныя виѣшнія средства въ церкви, низводящія на вѣрующихъ благодать Св. Духа, тому легко возмечтать о себѣ, что онъ стоитъ въ непосредственномъ отношеніи къ Божеству и можетъ получать непосредственно отъ Него всѣ благодатныя дары. Твердой и несомнѣнной гарантіи для подобной личности совсѣмъ не могло бы быть; ничто и никто не поручился бы предъ нимъ, что онъ дѣйствительно, а не въ воображеніи своемъ только, находится въ близкомъ общеніи съ Богомъ, или получаетъ отъ Него искомую благодать Св. Духа,—и онъ никогда бы вслѣдствіе этого не вышелъ изъ опаснаго, самообманчиваго круга собственныхъ фантазій ¹⁾).

Несправедливо также въ общеобязательности церковнаго культа видѣть *стѣсненіе* свободы религіозно-настроеннаго человѣка, потому что на самомъ дѣлѣ такого стѣсненія не бываетъ. Церковь никогда никого не насилуетъ, не принуждаетъ

¹⁾ Сравни. Чичеринъ. Наука и религія. М. 1879. Стр. 223.

къ чему-либо. Она взываетъ къ совѣсти христіанъ, призываетъ ихъ слѣдовать требованіямъ и уставамъ ея, но при этомъ каждому изъ нихъ предоставляетъ полную свободу выбора между добромъ и зломъ. И церковное употребленіе готовыхъ формъ молитвы и пѣснопѣній тоже не можетъ стѣснять свободы человѣческой личности. Пользованіе вообще не нами придуманными художественными формами, выражающими то или другое настроеніе человѣка,—безспорный фактъ и въ обыденной жизни. Какой-нибудь художникъ-поэтъ въ минуту вдохновенія одинъ создать веселую или унылую пѣсню, а другіе примѣняютъ его произведеніе къ выраженію уже собственныхъ соотвѣтствующихъ настроеній. Въ готовой и чужой, однако подходящей къ данному настроенію его пѣснѣ человѣкъ выражаетъ свою и грусть, и печаль, и радость, и веселье свое. Всякій знаетъ это и никто не думаетъ видѣть тутъ насилія свободы. Между тѣмъ то же, въ существѣ дѣла, происходитъ и въ общественномъ богослуженіи, когда религіозно-настроенные христіане выражаютъ свое настроеніе, изливаютъ душу свою предъ Господомъ въ готовыхъ псалмахъ, гимнахъ, молитвахъ, пользуясь для того твореніями духовныхъ поэтовъ. Странно, поэтому, изъ двухъ аналогичныхъ явленій въ одномъ усматривать насиліе человѣческой свободы и личности, въ другомъ не видѣть его. Равнымъ образомъ, послѣдовательно ли находить какое-то посягательство на свободу индивидуальнаго духа въ религіозной области, гдѣ благоговѣйныя чувствованія и мысли выражаются людьми въ одинаковыхъ символическихъ дѣйствіяхъ и знакахъ, и въ то же самое время не считать стѣсненіемъ личной свободы употребленія въ житейской практикѣ общепринятыхъ знаковъ выраженія нашей почтительности и вниманія къ нѣкоторымъ людямъ? ¹⁾... Очевидно, какъ въ обычной нашей жизни символическіе знаки и дѣйствія, словесныя художественныя формы, созданныя другими людьми, являются иногда естественнымъ и необходимымъ средствомъ къ обнаруженію вовнѣ нашихъ психическихъ состояній, нисколько не стѣсняющимъ нашей свободы, такъ точно и въ религіозной сферѣ символическія дѣйствія и знаки, готовые молитвы и пѣснопѣнія *не должны*

¹⁾ Сравни. Проф. А. Ѳ. Гусевъ. Необходим. внѣшн. богочтенія (брош.), стр. 15—16.

никому вазаться нарушеніемъ свободы индивидуальныхъ личностей, какъ *естественныя*, высоко-художественныя и поэтическія формы воплощенія вонѣ соответственныхъ религіозно-нравственныхъ нашихъ мыслей и чувствованій.

Въ частности, относительно готовыхъ и общеобязательныхъ молитвъ и пѣснопѣній церковныхъ, въ коихъ христіане изливають предъ Богомъ свое молитвенное настроеніе, должно замѣтить еще слѣдующее. Молитва должна быть достойною Бога—Существа духовнаго и всесовершеннаго. Ап. Павелъ говоритъ, что „мы“ не всегда знаемъ, „о чемъ“ и „какъ“ „подобаетъ молиться“ (Рим. 8, 26) Этимъ св. Апостолъ указываетъ на трудность молитвы. Конечно, по происхожденію своему молитва—дѣло легкое: она есть непосредственное обнаруженіе вонѣ психическихъ состояній молящагося. Но легкая по происхожденію, она оказывается трудною въ смыслѣ достиженія конечной цѣли ея. Высшее назначеніе молитвы состоятъ въ томъ, чтобы ей служить средствомъ человѣку для духовнаго общенія съ Богомъ, для испрошенія имъ у Бога милостей себѣ и проч. Чтобы отвѣчать своему назначенію, она должна совершаться *достойнымъ* Божества образомъ, въ достойной Его, совершеннѣйшей формѣ. Значить, и по мысли Апостола не всякая молитва достойна Господа и можетъ быть угодной Ему. Превосходное, незамѣнимое пособіе къ совершенію достойной Бога молитвы св. церковь и предлагаетъ вѣрующимъ въ видѣ молитвъ и пѣснопѣній, составленныхъ богопросвѣщенными мужами. Предлагаемыя ею молитвы и пѣснопѣнія святыхъ христіанскихъ поэтовъ и подвижниковъ, обладавшихъ сильнымъ религіознымъ одушевленіемъ и въ совершенствѣ понимавшихъ духовныя потребности и нужды человѣческія, *раскрываютъ* настроеніе вѣрующихъ и помогаютъ облечься ему въ приличную соответственную *форму*. Мало того: они проливаютъ особый свѣтъ въ душу вѣрующаго, освящаютъ, очищаютъ и возвышаютъ ее, умудраютъ ее и даютъ правильное, истинное направленіе молитвенной настроенности, не лишая послѣднюю естественной простоты и сердечности. Тотъ, кто внимаетъ имъ, самъ переживаетъ и усваиваетъ себѣ возвышенныя мысли и чувствованія великихъ и прославленныхъ молитвенниковъ. Говоря словами и устами преподобныхъ отцевъ, онъ невольно проникается ихъ мыслями и чувствами, которыя чрезъ то становятся его

собственнымъ достояніемъ. Такая молитва именно и бываетъ угодна Богу, потому что святые угодники, достигшіе высокой религіозно-нравственной жизни, выразили въ своихъ молитвословіяхъ только тѣ чувства и мысли, какія согласуются съ волею Божіею и какія нужно воспитывать въ себѣ истиннымъ христіанамъ. Въ этомъ отношеніи прежде всего безсмертныя творенія—молитвы и пѣснопѣнія святыхъ отцевъ, мудрыхъ руководителей нашихъ въ религіозно-нравственной жизни, и являются для насъ въ высшей степени важными и цѣнными, отнюдь не стѣсняя ни потребностей, ни благоговѣйнаго настроенія религіознаго человѣка: свободное изліяніе души предъ Богомъ остается и при нихъ во всей силѣ, причемъ христіанину не запрещается выражать свои мысли и чувства и по-своему, лишь бы это „свое“ выраженіе ихъ не оскорбляло святости Господа и нравственно не роняло самого человѣка.

Съ другой стороны, молитва бываетъ тогда угодна Богу и Онъ являетъ милость и благоволеніе Свое людямъ, когда они, по заповѣди Спасителя, въ согласіи между собою, какъ бы единымъ сердцемъ и едиными устами молятъ о чемъ-нибудь Господа (Мѡ. 18. 19; см. Рим. 15, 6). Согласіе же между вѣрующими въ молитвѣ мыслимо только подъ тѣмъ условіемъ, если они одинаковое настроеніе свое выражаютъ *одинаковымъ* способомъ, въ общихъ молитвахъ и дѣйствіяхъ, т. е., по установленію церкви, словами молитвъ и пѣснопѣній, переданныхъ намъ отъ древнихъ временъ, въ связи и сопровожденіи ихъ соотвѣтствующими, также освященными церковною давностью и отеческимъ примѣромъ, символическими знаками и движеніями. Мы приводили уже изреченія св. Кипріана объ этомъ предметѣ ¹⁾. Послушаемъ теперь наставленій св. Игнатія Богоносца. „Всѣ вы до одного,—убѣждаетъ онъ Ефесскихъ христіанъ,—составляйте одинъ хоръ, чтобы при согласномъ настроеніи посредствомъ единомыслія, единодушно начавъ хвалебную пѣснь Богу, единогласно пѣли ее Богу Отцу чрезъ Іисуса Христа, дабы Онъ услышалъ васъ и по добрымъ дѣламъ вашимъ узналъ въ васъ членовъ Своего Сына. Итакъ, полезно вамъ быть въ неразрывномъ единеніи между собою,

¹⁾ См. его «Кн. о молитвѣ Господней». Твор., т. 2, стр. 196—197, 209 и др.

чтобы всегда быть и въ союзѣ съ Богомъ.... Если молитва двоихъ (Мѡ. 18, 19) имѣетъ такую силу, что посредѣ ихъ поставляетъ Христа; то не гораздо ли болѣе молитва епископа и цѣлой церкви, согласно возносимая къ Богу, преклонить Его исполнить всѣ ихъ прошенія во Христа. Посему кто отдѣляется отъ нихъ и не сходится въ собраніе..., тотъ волею въ овечьей одеждѣ, принимающей личину кротости.... Итакъ, старайтесь чаще собираться для евхаристіи и славословія Бога. Ибо если вы часто собираетесь вмѣстѣ, то низлагаются силы сатаны и единомысліемъ вашей вѣры разрушаются гибельныя его козни: ваше единомысліе и согласная вѣра—гибель для него“... ¹⁾. И къ Магnezійцамъ онъ пишетъ: „на молитву всѣ сходитесь въ одно мѣсто: да будетъ у васъ одно общее прошеніе (одна молитва), одинъ умъ, одна надежда, въ любви, въ безпорочной вѣрѣ во Христа Іисуса.... Всѣ, какъ одинъ, стекайтесь въ храмъ Божій, какъ къ одному жертвеннику, къ Единому Іисусу Христу, Архіерею нерожденнаго Бога“ ²⁾. Согласно съ наставленіями св. Игнатія и самихъ Апостоловъ, св. Іоаннъ Златоустъ говоритъ также, что молитва вѣрующихъ бываетъ тогда пріятна Богу и достойна Его, когда они славословятъ Его *всѣ вмѣстѣ*,—*„единими устами и единымъ сердцемъ“*, по выраженію Апостола и св. церкви. Молитвословіе, по мысли св. отца, должно быть общимъ, возноситься къ Создателю отъ лица всѣхъ и всѣми вмѣстѣ, не только живыми, но и умершими. Всѣ должны пѣть и говорить—и знатные и простолюдины, и богатые и бѣдные, и рабы и свободные. „Пророкъ говоритъ, мы всѣ ему отвѣчаемъ, всѣ поемъ съ нимъ“, и Давидъ поетъ съ нами. „Не видно тутъ ни раба, ни свободного, ни богатаго, ни бѣднаго, ни князя, ни простолюдина. Все сіе общежительное неравенство брошено; изъ всѣхъ составилъ одинъ хоръ; всѣ равно участвуютъ въ пѣніи, и земля подражаетъ небу“ ³⁾. Очевидно, истинно-духовная и угодная Отцу небесному молитва христіанъ должна быть *общей*, единодушною, *церков-*

¹⁾ Посл. къ Ефес. Гл. 4, 5, 13 (по кратк. и распространен. ред. рус. пер.); см. Посл. къ Римл., гл. 2.

²⁾ Игнат. Богон. Посл. къ Магnez., гл. 7 (стр. 82—по распространен. ред.).

³⁾ «Сборникъ рус. перевод.»—Архим. Поликарпа. М. 1835. — Св. Іоан. Злат. бес. во храмѣ св. Ирини. Стр. 89—90.

ною и выражаться всѣми въ *одинаковыхъ*, установленныхъ церковью и преподаваемыхъ ей древними богопросвѣщенными отцами, молитвахъ ¹⁾).

9. Разсмотрѣнное возраженіе касательно стѣсненія свободы личности обязательными культовыми актами у автономистовъ-моралистовъ принимаетъ нѣсколько иной оттѣнокъ. Они вооружаются больше всего противъ *сакраментальныхъ* актовъ культа, точнѣе—противъ *воздѣйствія* Божества на духъ человѣка посредствомъ таинствъ. Принципіально же автономистами ставится вопросъ даже о несовмѣстимости Божественнаго воздѣйствія на жизнь человѣческую съ понятіемъ о свободѣ воли. Если, говорятъ автономисты, личность человѣческая свободна и сама по себѣ устрояетъ спасеніе, за чтѣ и отвѣтственна нравственно; то зачѣмъ же еще нужно Божественное, благодатное вліяніе на нее, для чего устанавливается еще какое-то таинственное общеніе съ Богомъ ради содѣйствія Его спасенію свободного существа?... Это недоумѣніе противниковъ культа и благодати покоится на коренномъ ихъ заблужденіи. Дѣло въ томъ, что воздѣйствіе Божества или благодати на человѣческій духъ нисколько не

¹⁾ При такомъ согласіи и единодушій вѣрующихъ, когда всѣ они образуютъ одну тѣсную семью, въ православномъ богослуженіи какъ бы участвуетъ и неразумная природа, составляя вмѣстѣ съ людьми единый хоръ, вознося одну общую пѣснь Богу. Природа призвана вѣщать славу и хвалу Творцу своему (Ис. 18, 2; 95; 148; Дан. 3, 59 и д.; Апок. 5, 11—14). Человѣкъ, какъ царь ея, органически связанный съ нею, въ своемъ культѣ осмысливаетъ служеніе Создателю со стороны безсловесныхъ тварей. Въ культѣ принимаетъ участіе и матеріальная природа посредствомъ вещественныхъ элементовъ, входящихъ въ составъ ея. Она ожидаетъ обновленія чадъ Божіихъ и своего собственнаго, согласно съ ученіемъ Ап. Павла (Рим. 8, 12—27). Обновленіе это постепенно осуществляется въ христіанахъ чрезъ культъ. Чрезъ культъ мало-по-малу возстанавливается гармонія между природою и человѣкомъ, нарушенная грѣхопаденіемъ первыхъ людей. Въ культѣ же общій хоръ всей природы, воспѣвающей въ чудной гармоніи мирозданія хвалу Богу, соединяется съ общимъ, единомысленнымъ хоромъ людей; «и такъ изъ всѣхъ составляется одинъ хоръ»; всѣ и все участвуетъ въ пѣніи—и міръ человѣческій, и вся природа, «вся земля подражаетъ небу» (Злат. Бес. во хр. св. Иринѣ.—Стр. 89—90; сравн. Григор. Нисск. Твор. Ч 2. М. 1861. О надпис. псалмовъ. Кн. I, гл. 3-я. Иннокент. Херсон. Сочин. Т. 10, изд. Вольфа. Спб. 1875. Лекц. 1-я. Стр. 9—12 и др.).

стѣсняетъ свободы духа, такъ какъ оно не *безусловно*, не не-отразимо: свобода *выбора* между добрымъ и злымъ и слѣдованія тому или другому всегда остается за человѣкомъ. Въ волѣ послѣдняго откликнуться на воздѣйствіе и призывъ благодати или отвергнуть ее совсѣмъ, пользоваться ею во спасеніе себѣ или противиться ей, приумножать ее или погашать въ себѣ (сн. 2 Кор. 6, 1; Еф. 4, 30; 2 Тим. 1, 6 и др. м.). У свв. отцевъ и учителей церкви со всею обстоятельностью и полнотою раскрываются такого рода мысли, что хотя призваніе къ новой жизни и утвержденіе, преслѣваніе въ ней зависятъ отъ благодати Божіей, тѣмъ не менѣе не безучастна во всемъ этомъ и человѣческая свобода: со стороны ея необходимы какъ расположеніе къ принятію благодати, такъ и дѣятельныя усилія къ сохраненію и возгрѣванію ея. Призванный къ новой жизни, возрожденный и обновленный человѣкъ отнюдь не долженъ пребывать въ состояніи бездѣйствія или духовнаго усыпленія; напротивъ, еще съ большею энергіею долженъ стремиться къ религіозно-нравственному совершенству и спасенію своему. Будучи и облагодатствованнымъ, онъ ни въ какомъ случаѣ не долженъ оставаться равнодушнымъ или безпечнымъ въ отношеніи своей духовно-благодатной жизни, но, вспомооществуемый всегда благодатію Божіею, долженъ стараться съ сугубымъ усердіемъ употреблять во благо себѣ и свои естественныя силы,—„подобно тому, какъ строитель города, послѣ молитвеннаго обращенія о помощи къ Богу и чувства въ себѣ прилива высшей силы, съ усиленною энергіею начинаетъ и продолжаетъ свою строительную работу, или какъ земледѣльцы, по испрошеніи и чувствѣ подобной же помощи, стараются наилучшимъ образомъ засѣять и запахать землю, или же, наконецъ, какъ застигнутые бурей пловцы на морѣ вмѣстѣ съ мольбами къ Богу и подаваемою отъ Него помощью напрягаютъ и сами всѣ свои силы, чтобы доплыть до спасительнаго берега“¹⁾. Словомъ: устроеніе спасенія—собственное дѣло возрожденнаго; Богъ лишь содѣйствуетъ ему въ этомъ благодатію Своею, преподаваемою въ св. церкви. „Дѣло Божіе—насаждать и орошать, а твое—приносить плодъ“,—поучаетъ св. Кириллъ

¹⁾ Оригенъ. О началахъ. Кн. 3, гл. 1, 18.—Привед. у Преосвящ. Сильвестра. Оп. прав. догм. бог., т. 4, стр. 187.

Иерусалимскій; „дѣло Божіе—ниспосылать благодать, а твое—принимать и сохранять“¹⁾). Поэтому-то въ свящ. писаніи и по ученію церкви всѣ люди и представляются нравственно отвѣтственными за свои поступки, а въ будущемъ общается имъ правосудное воздаяніе по дѣяніямъ ихъ (Мѡ. 25, 34—40). Ясно, что если бы Божественное, благодатное вліяніе на людей, имѣющее мѣсто въ христіанствѣ (сн. 1 Кор. 15, 10; Филип. 2, 13 и пр. м.), стѣсняло свободу разумнаго существа, то о нравственной *отвѣтственности* и загробномъ мздовоздаяніи каждому, сообразно съ его *дѣятельностью*, не могло бы быть никакой рѣчи.

Не видѣть стѣсненія личности благодатію и культовыми актами, чрезъ посредство которыхъ она дѣйствуетъ на человека, побуждаетъ и самое простое, житейское соображеніе. Безспорно и общеизвѣстно, что каждый человекъ постоянно подвергается разнообразнымъ вліяніямъ на него какъ со стороны внѣшней природы, такъ и со стороны окружающихъ его людей. Всѣ эти вліянія, несомнѣнно, не проходятъ для него безслѣдно: они оставляютъ въ душѣ его такой или иной отпечатокъ, сопровождающійся тѣми или другими послѣдствіями для общей жизни; значитъ, такъ или иначе *воздѣйствуютъ* на духовно-физическое развитіе человека. Поэтому, если бы можно было удачно анализировать и разложить на составныя части интеллектуально-моральный капиталъ, все психическое содержаніе какой-либо человѣческой личности, то оказалось бы навѣрно, что источникъ его не только въ творческой дѣятельности ея индивидуальнаго духа, а также и въ многочисленныхъ внѣшнихъ вліяніяхъ, воздѣйствовавшихъ на данную личность въ разное время, въ теченіе всей предшествующей жизни ея. Оказалось бы, что нѣкоторыя особенности мысли, чувства, воли, типическія черты мышленія, характера, большей или меньшей чувствительности человека суть прямой результатъ именно такихъ постороннихъ влія-

¹⁾ Кирилл. Иерусал. Оглас. поуч. I-е, рус. пер.—стр. 20—21; сн. Іуст. Мучен. Аполлог. I, гл. 10, 28, 43 и др.; Ирин. Лион. Прот. ерес. Кн. 3, гл. 17; кн. 5, гл. 10; Васил. Велик. О Св. Духѣ, гл. 9, 16 и др. Григор. Богосл. Сл. 40-е на св. крещ.; Іоан. Дамаск. Точн. излож. прав. вѣры, кн. 4, гл. 19; Макарь. Египет. Бес. 20, 25, 46 и др. Сравни. Стеф. Явор. Камень вѣры, ч. 3. (СПб. 1840).

ній на него, хотя и стоящій въ неразрывной связи съ его собственною самодѣятельностью. Но нарушается ли, стѣсняется ли въ этомъ случаѣ свобода нравственной личности? Нисколько, и даже сами автономисты не видятъ здѣсь ни малѣйшаго стѣсненія свободы. Между тѣмъ, коль скоро дѣло коснется религіозной области, они стараются утверждать противное: когда религія проповѣдуетъ о *воздѣйствіи* Божества на человѣка чрезъ видимыя, культовые посредства,—о воздѣйствіи, вполне аналогичномъ воздѣйствію на насъ различныхъ внѣшнихъ вліяній; тогда они говорятъ уже о покушеніи на личную свободу христіанской религіи съ ея ученіемъ о благодатныхъ дѣйствіяхъ на людей. Подобный образъ мыслей автономистовъ, разумѣется, нельзя назвать безпристрастнымъ, или логичнымъ и послѣдовательнымъ ¹⁾.

10. Противники культа пытаются доказать еще, будто культъ излишенъ для образованныхъ людей и пригоденъ въ настоящее время лишь для неразвитаго простого люда, неспособнаго понимать сущности религіи. Конечно, правда-то, что культовая обрядность весьма полезна для народа и въ томъ отношеніи, что замѣняетъ ему собою книгу, наглядно поучая его основнымъ истинамъ христіанской вѣры; тѣмъ не менѣе, она отнюдь не лишняя и для высоко-развитыхъ личностей. На какой бы стадіи развитія и образованія ни находился человѣкъ, въ немъ тѣсно соединены двѣ природы его—духовная и тѣлесная, а пока въ немъ имѣетъ мѣсто такое соединеніе, внутреннее богочтеніе должно непременно выражаться *вовнѣ* въ тѣхъ или иныхъ культовыхъ актахъ (по указанному нами основному психо-физическому закону) ²⁾. Помимо этого, духовно-тѣлесное существо нуждается въ чувственномъ воздѣйствіи на себя для развитія и *раскрытія* своего внутренняго благочестія, которое, какъ мы видѣли, безъ внѣшнихъ воздѣйствій ослабѣваетъ и угасаетъ. Наконецъ, и то нужно замѣтить, что нравственное совершенствованіе человѣка невозможно безъ *содѣйствія* ему благодати Божіей, которая преподается людямъ только путемъ *видимыхъ посредствъ*.

¹⁾ Подробное опроверженіе возражен. автономистовъ см. въ сочин. проф. А. Θ. Гусева: «Религіозность, какъ основа нравственности». Каз. 1894. Гл. 3-я и др.

²⁾ Отд. 2, гл. I и II.

Съ этой точки зрѣнія понятно, что культъ необходимъ для человѣка даже и тогда, когда мы достигнемъ высокой степени нравственнаго совершенства. Независимо отъ благотныхъ вліяній, мыслимыхъ исключительно при существованіи сакраментальныхъ актовъ культа, и отъ вспомошествованія ему богослужебной обрядности въ качествѣ пособія, средства къ постепенному моральному преуспѣянію, культъ для такого человѣка является естественнымъ воплощеніемъ въ видимой, внѣшней формѣ его даннаго нравственно-религіознаго состоянія. И чѣмъ болѣе будетъ совершенствоваться человѣкъ, тѣмъ энергичнѣе будетъ онъ проявлять вовнѣ свое внутреннее содержаніе, тѣмъ необходимѣе для него будетъ и соотвѣтственная форма этого проявленія. Вотъ почему и великіе подвижники-аскеты, достигавшіе весьма высокой праведности, никогда не избѣгали культовой обрядности. Вообще же до тѣхъ поръ, пока человѣкъ состоитъ изъ двухъ природъ—тѣла и души, защищать и упорно отстаивать излишество и бесполезность для него обрядовой, культовой стороны религіи—нелѣпо и неразумно. *„Кто возстаетъ противъ всякихъ внѣшнихъ проявленій молитвы, противъ всякихъ чувственныхъ выраженій или знаковъ при молитвѣ и не употребляетъ ихъ, тотъ стѣсняетъ душу и, вмѣстѣ съ тѣмъ, лишаетъ освященія свое тѣло. Кто нарочно ихъ избѣгаетъ и принуждаетъ къ тому же и другихъ, тотъ не имѣетъ въ себѣ теплаго сердца, и религіозность такого человека слишкомъ поверхностна“*¹⁾.



¹⁾ Фр. Геттингеръ. Апологія христіанства. Ч. I, стр. 296.

Заключеніе.

Мы разсмотрѣли всѣ главные доводы въ пользу необходимости культа въ религіи и думаемъ, что эта необходимость до извѣстной степени освѣщена и обоснована нами. Для всякаго, кто непредубѣжденно споспобенъ оцѣнить изложенные нами доводы и отнестись къ нимъ безпристрастно, истина необходимости принадлежности культа каждой религіи и въ особенности христіанской, надѣемся, представится неизбѣжнымъ и вполне цѣлесообразнымъ требованіемъ здраваго ученія о Богѣ и человѣкѣ и ихъ идеально-нормальномъ взаимоотношеніи. Въ смыслъ естественной правильной формы непосредственнаго обнаруженія воли субъективнаго содержанія (стремленія къ собственному обновленію и Богообщенію ради высшихъ цѣлей бытія) благочестиво настроеннаго индивидуума и внутренней жизни цѣлаго религіознаго общества, въ смыслъ незамѣнимаго воспитательнаго пособія или средства къ постепенному религіозно-моральному совершенствованію людей и, наконецъ, въ качествѣ единственно возможнаго духовно-чувственнаго способа—видимаго акта, при помощи коего для духовно-чувственнаго существа нашего наиболее удобно и обезпечено реальное тѣсное, ближайшее общеніе съ Божествомъ и чрезъ то достиженіе и осуществленіе имъ въ себѣ самомъ, въ своей жизни, коренныхъ потребностей и стремленій своего духа—православно-христіанскій культъ¹⁾, неоспоримо,

¹⁾ Здѣсь представлено общее опредѣленіе культа съ указаніемъ лишь основныхъ, существенныхъ (родовыхъ) его признаковъ, такъ какъ частности разъяснены нами въ самомъ сочиненіи. Это нисколько, однако, не вредитъ полнотѣ понятія о культѣ и даже приносить должныя поправки въ суще-

долженъ существовать въ человѣчествѣ *осеида*, даже и въ *религии будущихъ поколѣній*, въ видѣ главной, центральной ея

существовавшія и существующія опредѣленія культа въ западной литературѣ. Всѣ опредѣленія культа у нѣмцевъ страдаютъ односторонностью, причемъ въ нихъ отмѣчается одна какая-либо существенная сторона его и игнорируются остальные. Такъ, подъ именемъ культа въ ученыхъ нѣмецкихъ сочиненіяхъ часто разумѣется только «особенное дѣйствіе или отиравленіе въ сферѣ религіозной жизни, когда и цѣлое общество, и каждый человѣкъ въ отдѣльности выражаютъ свои чувства благоговѣнія, почтенія и любви къ Богу или вообще къ Божественному» (Hüffel). Какъ видимъ, опредѣленіе не точно: въ немъ упомянуто исключительно объ одномъ существенномъ признакѣ культа — вѣрно указана общая психо-физиологическая основа послѣдняго и ничего не сказано о внутреннемъ, качественномъ, специфическомъ характерѣ его (культъ есть реализованная попытка грѣховнаго человѣка войти въ тѣсное общеніе съ Богомъ, вытекающая изъ стремленія его къ полной, богоподобной самодѣтельности и самонаслажденію высшимъ благомъ, къ осуществленію въ себѣ царства Божія, къ препобѣжденію и устраненію путемъ Богообщенія своей грѣховной ненормальности). Въ другихъ, не менѣе перваго распространенныхъ въ Германіи, опредѣленіяхъ культа выступаетъ новая сторона его, новый признакъ: культъ есть «созидающая дѣятельность христіанскаго общества», или «союзъ людей для возбужденія и воспитанія другъ въ другѣ благочестиваго сознанія» (Плейермахеръ), т. е. вновь подчеркивается великое *воспитательное* значеніе христіанскаго культа (Сравни. Fr. Klörper. Liturgik. Leipzig. 1841. Abschn. 1, ss. 36—37; Herzog. Real — Encycl., t. V, cultus). Что же касается третьяго родового признака, долженствующаго войти въ правильное и точное понятіе о культѣ (истинный культъ есть та нормальная форма (сакраментальные акты), въ которой и посредствомъ которой единственно и возможно для человѣка полное и тѣснѣйшее единеніе его съ Богомъ, а слѣдовательно — и реальное осуществленіе его религіозно-нравственныхъ потребностей), то онъ нигдѣ не встрѣчается въ западной литературѣ. Недостатокъ этотъ не восполненъ и у насъ въ Россіи, не имѣющей до сихъ поръ обстоятельной спеціальной монографіи по нашему вопросу (за исключеніемъ небольшой, но содержательной брошюры проф. А. О. Гусева: «Необходимость вѣшняго богопочтенія» и брош. прот. Іоанна Ивалова: «О храмѣ и его значеніи» — подобныхъ сочиненій въ нашей литературѣ, кажется, совсѣмъ нѣтъ). Самое же названіе культа и по филологическомъ анализѣ («cultus» — отъ «colo», чту, почитаю, — значитъ почитаніе, почтеніе; въ соединеніи съ словомъ «Dei» или «deorum» означаетъ богопочтеніе, богопочитаніе, богослуженіе) не даетъ никакого опредѣленія его, кромѣ общаго, безъ отношенія къ внутреннему, специфическому его содержанію. Въ древней христіанской письменности также нельзя найти точнаго и полнаго понятія о культѣ, хотя въ разныхъ святоотеческихъ твореніяхъ можно видѣть отдѣльные видовые и

части. Къ признанію этого вынуждаетъ насъ тотъ же психологическій анализъ природы человѣческой, съ ея свойствами и типическими отличіями. Помимо него, немаловажнымъ аргументомъ за указанный выводъ, добавимъ въ заключеніе, можетъ служить и то обстоятельство, что рьяные противники культа, принципиально отрицавшіе и отрицающіе его пригодность и пользу для людей и вытекающую отсюда необходимость его въ религіи, никакъ не могли и не могутъ провести въ практическую жизнь своего отрицательнаго взгляда. Извѣстно, что еще древніе стоики—Сенека и Маркъ Аврелій измѣнили своему теоретическому отрицанію культа, какъ скоро имъ пришлось примѣнить его къ дѣйствительной жизни ¹⁾. Въ эпоху реформаціи М. Лютеръ, сначала рѣзко высказавшійся противъ всякаго церковнаго культа, потомъ допустилъ на практикѣ общественное богослуженіе съ проповѣдью и таинствами, а въ концѣ своей дѣятельности весьма опредѣленно засвидѣтельствовалъ: „у кого сердце полно благоговѣнія, у того должны быть полны имъ и глаза, и уши, ротъ и нозь, тѣло и душа, вообще всѣ члены. Кто не проникнутъ такимъ благочестіемъ, тотъ не христіанинъ, а діаволъ или сообщникъ діавола“ ²⁾. Подобное же противорѣчіе замѣтно было и у Им. Канта, то принципиально отвергавшаго культъ, то снова принимавшаго нѣкоторые составные элементы его для своей мнимо-нормальной церкви ³⁾. Французскіе либералы, воспользовавшіеся временемъ революціи, изгоняли всю религіозную внѣшность и съ жаромъ, энергично возставали противъ богослужебнаго культа; между тѣмъ такое нелѣпое состояніе ихъ скоро исчезло, горячность прошла,—и враги же культа возстановили во Франціи внѣшнее богопочтеніе. Возникали въ разное время и въ разныхъ мѣстахъ и цѣля общества, старавшіяся освободить людей отъ внѣшностей религіи естественной и хри-

родовые признаки, изъ коихъ путемъ синтеза не трудно составить и то цѣлостное опредѣленіе, какое предложено нами выше.

¹⁾ См. въ Христ. Чтен. 1896 г., кн. Іюль—Авг. Ст. проф. А. И. Садова: Очерки исторіи римской религіи.

²⁾ Schenkel. Das Wesen d. Protestantism. s. s. 724—730. — Цит. приведенъ въ В. и Раз. 1893. Т. 1, ч. 2., отд. церк., стр. 161.

³⁾ См. выше—отд. I-й.

стіанской; однако мало имѣли успѣха и даже сами устроили и регламентировали въ своей средѣ своеобразные культы (таковы, наприм., были общества теофилантроповъ и позитивистовъ ¹⁾). Тоже слѣдуетъ сказать и относительно нашихъ, русскихъ рационалистически-сектантскихъ обществъ и коммунъ, рѣзко заявлявшихъ свою принципиальную оппозицію православному культу и на практикѣ мирившихся съ религіозною обрядностью. Это—секты духоборцевъ, штундистовъ, молоканъ, пашковцевъ и др., донинѣ, къ прискорбію, существующія въ предѣлахъ нашего отечества. Хотя основнымъ принципомъ пашковцевъ требуется безусловное отрицаніе обрядовой стороны христіанской религіи, но они не выдержали принципа своего и позволили себѣ устроить нѣчто вродѣ общественнаго богослуженія. Одинъ изъ бывшихъ на конференціи пашковцевъ въ 1884 г. (въ СПетербургѣ, въ Апрельѣ мѣс.), г. В. Павловъ, такъ характеризуетъ богослуженіе упомянутыхъ сектантовъ: „соберутся всѣ въ домѣ и поютъ пѣснь, затѣмъ,—преклонивъ колѣна, молятся, кто чувствуетъ побужденіе къ этому. Также кто чувствуетъ побужденіе, говоритъ рѣчь на какой-нибудь текстъ изъ слова Божія“ ²⁾... Изъ разсмотрѣнія самой религіозной жизни нашихъ сектантовъ, равно и прочихъ теоретическихъ отрицателей культа (вѣрующихъ въ Божество и исповѣдующихъ какую-либо религію), вообще ясно можно видѣть, что отрицаніе ими культа имѣетъ мѣсто лишь на словахъ, въ теоріи, а не на дѣлѣ, въ дѣйствительной жизни. А это служить новымъ и краснорѣчивымъ свидѣтельствомъ въ пользу естественности и необходимости культа въ религіи, въ религіозной жизни: если ужъ самые враги культа, при всемъ своемъ антагонизмѣ къ нему, не могли и не могутъ на практикѣ обойтись безъ него (какой бы видъ, какую бы форму онъ ни принималъ у нихъ—это все равно), то ясно, что онъ—не простой, случайный плодъ человѣческаго измышленія, а есть *неизбѣжный спутникъ и результатъ существенныхъ стремленій каждаго нормальнаго человека, его коренныхъ потребностей*. Стало быть, напрасно и отрицать въ теоріи его

¹⁾ Инокент., арх. Херсон. Соч. Т. 10, стр. 55--65; проф. А. Θ. Гусевъ. «Основн. религ. начала гр. Л. Толстого». Стр. 293—295.

²⁾ Свящ. А. Рождеств. Южно-русс. штундизмъ. Стр. 140 и д.

неизбѣжность въ смыслѣ религіозной и сакраментальной формы, коль скоро совершенно не мыслимо приложить это отрицаніе къ *дѣйствительной* своей жизни. Вотъ почему даже такіе тенденціозные умы, какъ Ф. Паульсенъ и А. Ланге, ошибочно отрицающіе Личность Божества, пришли къ мысли о необходимости и полной цѣлесообразности существованія культа даже и въ религіи будущаго человѣчества, хотя бы послѣднее достигло съ теченіемъ времени небывалой высоты развитія и совершенства ¹⁾. Дѣйствительно, пока нервы человѣка могутъ дрожать подъ впечатлѣніемъ высокаго, пока человѣческій родъ будетъ жить на землѣ, до тѣхъ поръ, неоспоримо, онъ будетъ имѣть у себя поэтически-художественный, съ сакраментальными актами, культъ и преклоняться предъ могущественнымъ вліяніемъ его на духовно-чувственную природу человѣка. Культъ неизбѣженъ тамъ, гдѣ есть *религія*, а не поддѣлки подъ нею, и будетъ существовать вѣчно въ религіи человѣчества. Христіанскій культъ такъ же не можетъ исчезнуть или утратить свое значеніе для людей, какъ никогда не можетъ исчезнуть и потерять всякое значеніе для нихъ то всесовершенное ученіе Христа, которое даруетъ имъ утѣшеніе и ввѣренный миръ и обѣщаетъ вѣчную жизнь и блаженство на самомъ небѣ. Внушаемыя православнымъ культомъ мысли о всецѣлой преданности человѣка высшей Волѣ и о непрестанномъ попеченіи Отца небснаго о насъ, изображаемыя въ немъ картины моральной и тѣлесной жизни или смерти человѣка, смотря по его близости къ Богу или отчужденія отъ Него, до глубины трогающія человѣческое сердце, эти свѣтлые праздники съ ихъ благодѣльнымъ, возвышеннымъ богослуженіемъ, когда бѣдный и богатый, знатный и простолюдинъ, счастливый и несчастный объединяются въ священныхъ воспоминаніяхъ о величайшихъ въ мірѣ событіяхъ и о святыхъ лицахъ, — все это и тому подобное также должно и будетъ существовать въ человѣчествѣ, *„дондеже достигнемъ вси въ соединеніе въры и познанія Сына Божія, въ мужа совершенна, въ мѣру возраста исполненія Христова* (Ефес. 4, 13).

¹⁾ Ф. А. Ланге. Исторія матеріализма. Т. 2, стр. 481 по рус. перев. Страхова

ЗАМѢЧЕННЫЯ ОПЕЧАТКИ.

<i>Стр.</i>	<i>Строка.</i>	<i>Напечатано.</i>	<i>Должно быть.</i>
2	5 сверху	Трѣуго:	Фрѣуго:
10	21 —	печальной	начальной
50	18 св.	предметъ	предмета
58	12—11 сн.	процессѣ	прогрессѣ
93	13 св.	освобождаться	освободиться
—	примѣч.	°)	1°)
95	1 сн.	развичныя	различныя
96	4 —	человѣта	человѣка
100	6 св.	чувственнаго	чувственнаго
103	13 —	намъ	намъ
107	примѣч.	°)	1°)
108	9 св.	еесь	весь
109	7 —	тѣлесахъ	тѣлесахъ
120	примѣч., 8 сн.	Zeitschrift	Zeitschrift
124	4 св.	и способомъ	и богоугоднымъ способомъ
138	3 сн.	1 Кор. 6, 16	2 Кор. 6, 16
145	19 св.	Быт. 17, 23	Быт. 17, 3
151	3 —	соединились	соединились
157	примѣч. 1), 3 св.	Преосв. Сильвестра (т. I	Преосв. Сильвестра (т. IV
—	прим. послѣд., 2 сн.	См. стих. Пушкина	3) См. стих. Пушкина
159	17 св.	въ нашу	въ нашу
166	8 —	Кол. 4, 6	Кол. 4, 7
177	2 сн.	42, 46	42. 46
180	6 св.	Наставникомъ	Наставниковъ
184	10 сн.	16, 3	16, 13
195	примѣч., 16 св.	Трижды	«Трижды
196	примѣч. 2°)	Бес. на Ев. Мѣ. Стр. 421	Бес. на Ев. Мѣ. 82, стр. 421, ч. 3.
219	13 св.	во общество	въ общество
240	21 св.	2; 1—14	2, 1—4
244	примѣч. 2°)	стр. 30	стр. 90
246	1 сн.	118, 30	118, 130
247	3 св.	Пс. 8, 11.	Пс. 18, 11.
274	10 сн.	религіозно - нравствен- ная	религіозно - нравствен- ная
278	8 св.	(ст. 29)	(ст. 19)

ОГЛАВЛЕНИЕ.

	Стр.
<i>Предисловіе.</i> —Важность вопроса о культѣ и необходимость такого или иного рѣшенія его для каждаго здравомыслящаго человѣка; его апологетическій интересъ для православныхъ богослововъ	I—IV.

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

А) Историко-критическій обзоръ отрицательнаго направленія въ его отношеніи къ культу. .	1—89.

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ.

Б) Культъ, какъ естественное, неизбѣжное и потому необходимое въ религіи выраженіе религиозной жизни человѣка.

ГЛАВА I. Опредѣленіе и психо-физиологическая основа культа въ связи съ истиннымъ понятіемъ о сущности религіи	90—111.

ГЛАВА II. Историческій фактъ всеобщности внѣшней религиозной формы въ родѣ человѣческомъ и объективное значеніе его въ рѣшеніи вопроса о неизбѣжности культа во всякой религіи.	112—119.

ГЛАВА III. Молитва и жертва, какъ всеобщія формы сознательнаго стремленія людей къ ближайшему общенію съ Божествомъ и реализованныя попытки ихъ войти въ прямое и правильное взаимоотношеніе съ Нимъ.	120—132

II

Стр.

ГЛАВА IV. Необходимая предполагаемость христіанской религіею внѣшнихъ формъ—молитвы и жертвы (безкровной) въ качествѣ единственно-возможнаго средства къ реальному единенію съ Богомъ или къ полному и дѣйствительному осуществленію религіозной потребности. 133—171.

ОТДѢЛЪ ТРЕТІЙ.

В) Культъ, какъ существенно важное для религіи внѣшнее выраженіе религіозно-нравственной жизни христіанскаго общества.

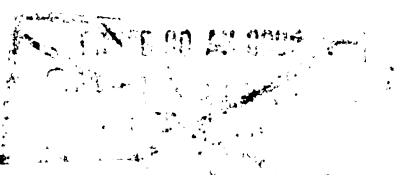
ГЛАВА I. Необходимость культа въ смыслѣ видимой, богоучрежденной и однообразной формы внутренней жизни религіознаго общества; общественно-богослужбный культъ, какъ сакраментальное орудіе тѣснѣйшаго единенія человѣка съ Богомъ и духовно-тѣлесное посредство между ними для постоянного благодатнаго взаимообщенія ихъ. 172—216.

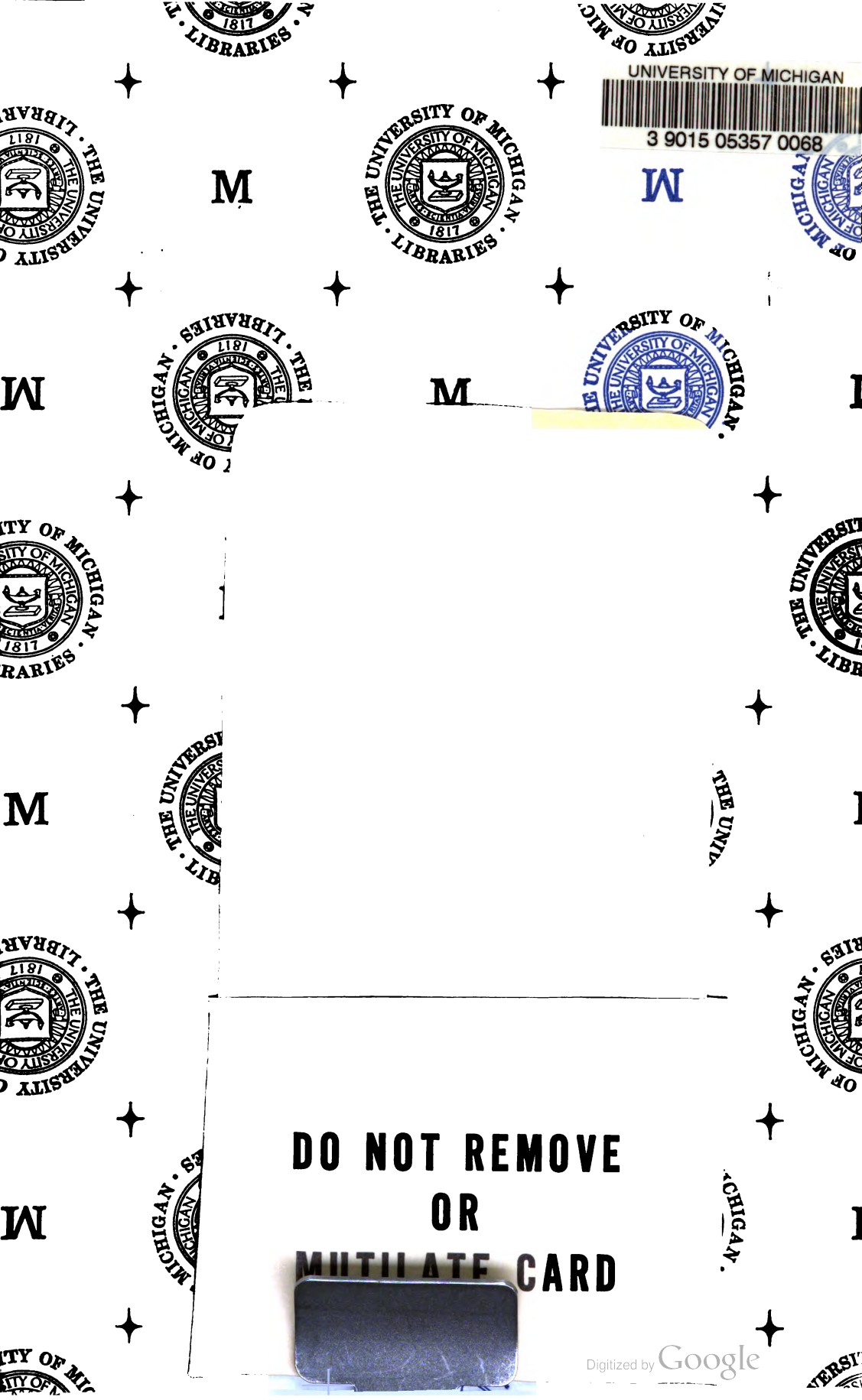
ГЛАВА II. Общественный культъ, какъ объединяющее для людей начало и сила, дѣйствующая на каждаго изъ нихъ этою самою объединенностью ихъ и общественностью. 217—237.

ГЛАВА III. Религіозно-нравственное воспитательное и образовательное значеніе церковно-богослужебной обрядности. 237—276.

ГЛАВА IV. Разборъ главнѣйшихъ возраженій противъ православнаго церковнаго культа. 277—330.

Заключеніе: 331—335.





UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 05357 0068

**DO NOT REMOVE
OR
MUTILATE CARD**

