

между тѣмъ авторъ въ самомъ заглавіи своего сочиненія называетъ преосвящ. Кирилла „бывшимъ настоятелемъ русской духовной миссіи въ іерусалимѣ“. „Настоятелемъ миссіи“ преосвященный Кириллъ не былъ; онъ былъ и остался до конца своего пребыванія въ Іерусалимѣ „начальникомъ русской духовной миссіи въ Іерусалимѣ“.

Имѣя въ виду все сказанное нами, мы, съ своей стороны, находимъ разсмотрѣнное нами сочиненіе заслуживающимъ полной юбилейной преміи высокопреосвященнаго митрополита Макарія“.

Справка: 1. По 2 § Положенія о первой преміи (Лит. А) имени преосвященнаго Макарія, митрополита Московскаго, учрежденной при Киевской Духовной Академіи въ память ея юбилея въ 1869 году, изъ суммы годовыхъ процентовъ съ преміальнаго капитала опредѣляется ежегодная имени митрополита Макарія юбилейная премія въ 800 рублей, которая можетъ быть раздѣлена на двѣ меньшія преміи, въ 400 рублей каждая.

2. Премія, по 4 § того же Положенія, назначаются за сочиненія по всѣмъ предметамъ академическаго курса, написанныя какъ въ отвѣтъ на какую либо задачу, предложенную Академіей къ разрѣшенію, такъ и на темы, избранныя самими авторами. Сочиненія на темы по собственному избранію могутъ быть представлены на Макарьевскую юбилейную премію только авторами, принадлежащими къ составу Академіи.

3. Присужденіе преміи, по 18 § того же Положенія, журналомъ Совѣта представляется на утвержденіе Его Высокопреосвященства Митрополита Киевскаго.

4. По 20 § того же Положенія, за разсмотрѣніе представленныхъ на соисканіе преміи сочиненій рецензенты какъ удостоенныхъ, такъ и не удостоенныхъ преміи или почетнаго отзыва сочиненій вознаграждаются, по усмотрѣнію Совѣта Академіи, изъ годичныхъ процентовъ на преміальный капиталъ.

5. По заслушаніи отзыва и обсужденіи дѣла, Совѣтомъ Академіи признано удостоить доцента свящ. О. Титова большой юбилейной Макарьевской преміи.

Постановили: Сочиненіе доцента сляш. О. Титова: „Преосвященный Кириллѣ Наумовъ, епископъ Мелитопольскій“ удостоить большой юбилейной имени Митрополита Макарія преміи въ 800 р., профессору же Покровскому за рецензированіе означеннаго сочиненія присудить вознагражденіе въ 218 р. 75 коп. Настоящее постановленіе представить на утвержденіе Его Высокопреосвященства, Митрополита Кіевскаго Флавіана, а по утвержденіи сообщить Правленію Академіи для зависящихъ распоряженій касательно выдачи преміи и вознагражденія по принадлежности.

II. Довнесеніе комиссіи изъ профессоровъ С. Голубева, А. Булгакова и доцента Н. Мухина отъ 17 августа сего года: „Долгъ имѣемъ донести Совѣту Академіи, что, исполняя его порученіе отъ 20 марта сего 1903 года, мы разсмотрѣли учено-богословскіе труды наставниковъ Академіи, помѣщенные въ нашемъ академическомъ журналѣ за истекшій 1902 годъ и единогласно признали заслуживающими учрежденныхъ при Академіи премій:

А) По предсмертному завѣщанію преосвященнаго Макарія, Митрополита Московскаго, для наставниковъ Академіи, въ 250 руб. каждая, ученыя работы:

1) Профессора Николая Петрова: а) „Новые матеріалы для изученія религіозно-нравственныхъ воззрѣній Н. В. Гоголя“ (рефератъ, читанный въ засѣданіи Церковно-Историческаго и Археологическаго Общества при Кіевской Духовной Академіи); б) „Слѣды литературныхъ вліяній въ произведеніяхъ Н. В. Гоголя“ (рефератъ, читанный въ томъ же Обществѣ).

2) Преосвященнаго Ректора, Епископа Платона. „Къ вопросу о свободѣ совѣсти“.

3) Профессора Константина Попова: „Блаженнаго Діалоха (V в.), епископа Фотики Древняго Эпира, ученіе о молитвѣ Иисусовой“.

4) Профессора Митрофана Ястребова: „Что такое церковь“? (Чтение, предложенное в Киевском религиозно-просветительном Обществе).

5) Профессора Алексѣя Дмитріевскаго: а) „Книга „Требник“ и ея значеніе в жизни православнаго христіанина“ (Чтение, предложенное в собраніи Киевскаго религиозно-просветительнаго Общества); б) „Новыя данныя для исторіи Типикона Великой церкви Константинопольской“.

В) Второй юбилейной преміи преосвященнаго Макарія, митрополита Московскаго, в 200 р. каждая, ученых работы, помѣщенныя в „Трудахъ Киевской Духовной Академіи“ за 1902 годъ:

1) Профессора В. Пѣвницкаго: „О содержаніи проповѣдей“.

2) Профессора Петра Линицкаго: „Законъ эволюціи, какъ принципъ реалистической философіи нашего времени“.

3) Профессора Николая Маккавейскаго: „Педагогическія воззрѣнія графа Л. Н. Толстаго“.

4) Доцента Сергія Песоцкаго: „Начало Вавилона“.

В) По завѣщанію Михайла, епископа Курскаго, статью профессора Димитрія Богдашевскаго: „Дѣйствительность воскресенія мертвыхъ, по ученію св. апостола Павла“.

Г) Премія преосвященнаго Сильвестра, епископа Каневскаго, статью доцента Владиміра Рыбническаго: „О библии“ (Чтение, предложенное в религиозно-просветительномъ Обществѣ).

Справка: 1. По § 2 Положенія о посмертныхъ преміяхъ митрополита Московскаго Макарія изъ процентовъ съ пожертвованнаго на этотъ предметъ капитала назначается ежегодно пять премій за сочиненія наставниковъ Академіи, по 250 руб. каждая.

2. По 2 и 3 §§ Положенія о второй юбилейной преміи имени преосвященнаго Макарія, митрополита Московскаго, изъ процентовъ съ капитала в 22300 руб. назначаются четыре

преміи для наставниковъ Академіи, по 200 р. каждая, за ихъ наиболѣе выдающіяся по своему достоинству статьи, помѣщаемыя въ академическомъ журналѣ.

3. По 3 § Положенія о преміи епископа Курскаго Михаила и 4 § Положенія о преміи епископа Каневскаго Сильвестра, размѣръ ежегодныхъ имени епископовъ Михаила и Сильвестра премій опредѣляется количествомъ получаемыхъ съ того и другого преміальнаго капитала процентовъ.

4. По смѣтѣ 1903 года ассигновано на выдачу преміи епископа Михаила 277 р. 40 к., а на выдачу преміи епископа Сильвестра 114 р.

5. По 8 и 9 §§ Положеній о преміяхъ митрополита Макарія и епископа Сильвестра и 2 § Положенія о преміи епископа Михаила, присужденіе преміи происходитъ въ собраніи Совѣта Академіи и представляется на утвержденіе Высокопреосвященнаго Митрополита Киевскаго.

Постановили: Согласно съ донесеніемъ комиссіи удостоить отмѣченные ею, помѣщенные въ академическомъ журналѣ за истекшій годъ труды: Преосвященнаго Ректора Академіи, Епископа Платона, профессоровъ: М. Ястребова, Н. Петрова, А. Дмитріевскаго и К. Попова наставническихъ Макарьевскихъ премій, по 250 р.,—статьи профессоровъ В. Цѣвницкаго, П. Ляницкаго, Н. Маккавейскаго и доцента С. Несодкаго премій имени митрополита Московскаго Макарія по Положенію о второй юбилейной преміи его имени, по 200 рублей,—статью профессора Д. Богдашевскаго преміи епископа Курскаго Михаила въ 277 р. 40 к., а статью доцента В. Рыбинскаго—преміи епископа Каневскаго Сильвестра въ 114 р., о чемъ и представить на утвержденіе Его Высокопреосвященства, Митрополита Киевскаго Флавіана, а по утвержденіи сообщить Правленію Академіи для зависящихъ распоряженій касательно выдачи премій по принадлежности.

III. а) Прошеніе окончившаго курсъ наукъ Киевской Ду-

ховной Академіи Григорія Лобачевскаго на имя Преосвященнаго Ректора Академіи, отъ 16 сего августа: „Окончивши въ прошломъ 1903 учебномъ году курсъ наукъ въ Академіи съ знаніемъ дѣйствительнаго студента и желая получить степень кандидата богословія, покорнѣйше прошу Ваше Преосвященство допустить меня къ необходимому для этого испытанію по исторіи философіи“.

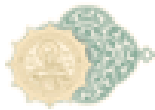
б) Актъ испытанія: „1903 года августа 22 дня подвергнутъ былъ испытанію по исторіи философіи дѣйствительный студентъ Киевской Духовной Академіи Григорій Лобачевскій и получилъ на испытаніи баллъ 3 (три)“.

Справка: 1 Въ выданномъ Совѣтомъ Академіи 26 іюня 1903 года Григорію Лобачевскому аттестатъ на званіе дѣйствительнаго студента Академіи успѣхи его въ наукахъ академическаго курса отмѣчены были очень хорошими и хорошими баллами, кромѣ исторіи философіи, по которой имъ былъ полученъ неудовлетворительный баллъ.

2. Курсовое сочиненіе Г. Лобачевскаго Совѣтомъ Академіи 4 іюня 1903 года признано было удовлетворительнымъ для кандидатской степени.

Постановили: На основаніи результатовъ дополнительнаго испытанія, а равно и раньше обнаруженныхъ Григоріемъ Лобачевскимъ познаній удостоить его степени кандидата богословія, о чемъ, на основаніи § 81 б. 10 Уст. дух. Акад., представить на утвержденіе Его Высокопреосвященства, Митрополита Киевскаго Флавіана, а по утвержденіи выдать Лобачевскому дипломъ на степень кандидата богословія съ извѣщеніемъ о семъ Учебнаго Комитета при Св. Синодѣ.

На семъ журналѣ Его Высокопреосвященствомъ, Митрополитомъ Киевскимъ Флавіаномъ, положена резолюція: „2 сентября 1903 г. Утверждается“.



1903 года 22 августа.

Въ собраніи Совѣта Кіевской Духовной Академіи, подъ предѣдательствомъ Ректора ея, Епископа Платона, присутствовали ординарные и экстраординарные профессора, кромѣ заслуж. ордин. проф. Н. Дроздова, ордин. проф. А. Дмитріевскаго и заслуж. экстраордин. проф. М. Олесницкаго, не возвратившихся еще изъ каникулярнаго отпуска, заслуж. ордин. проф. А. Розова и экстраорд. проф. В. Завитневича, не бывшихъ по причинѣ болѣзни, и заслуж. экстраордин. проф. К. Попова, не бывшаго по причинѣ рѣшенія въ собраніи касающагося его дѣла.


Слушали: Отзывы о печатномъ сочиненіи заслуженнаго экстраординарнаго профессора Кіевской Духовной Академіи, магистра богословія Константина Попова, подъ заглавіемъ: „Блаженный Діадохъ (V в.), епископъ Фотики древняго Эпира, и его творенія“. Томъ 1-й. Творенія Блаженнаго Діадоха. Греческій текстъ, редактированный по древнимъ греческимъ рукописямъ, съ предисловіемъ, русскимъ переводомъ, примѣчаніями и приложеніями“ (Кіевъ 1903 г.), представленномъ на степень доктора богословія.

а) Заслуженнаго экстраординарнаго профессора, протоіерея
І. Королькова:

„Наша богословская литература давно и настоятельно нуждается въ изданіи свято-отеческихъ твореній. И ученый экзегетъ, и догматистъ, и церковный историкъ, и гомилетъ, и патрологъ и другіе представители богословской науки—все одинаково обращаются за справками по русскимъ богословскимъ и церковно-историческимъ вопросамъ къ твореніямъ отцовъ и учителей церкви. Въ западной литературѣ давно уже признана эта настоятельная потребность изданія свято-отеческихъ твореній въ ихъ подлинныхъ текстахъ, и западно-европейскіе ученые, начиная

съ 16 вѣка и кончая обильнымъ въ этомъ отношеніи минувшимъ столѣтіемъ, ревностно заботятся объ изданіяхъ, на ряду съ древними классическими писателями, и свято-отеческихъ твореній. Между тѣмъ наша отечественная литература скудна изданіями драгоценныхъ во всѣхъ отношеніяхъ твореній святыхъ отцовъ и учителей церкви и за исключеніемъ небольшихъ христоматій или сборниковъ (изданныхъ при томъ же вѣдомствѣмъ Св. Синода) мы почти ничего не имѣемъ изъ богатой сокровищницы свято-отеческой литературы въ подлинныхъ ея текстахъ. Всякому же ученому, имѣвшему дѣло съ изданіемъ, хотя бы небольшихъ отрывковъ греческаго текста, извѣстно, съ какими трудностями соединено бываетъ, особенно въ нашихъ провинціальныхъ типографіяхъ, изданіе твореній греческихъ писателей. Уже изъ этихъ общихъ соображеній нашихъ видно, что изданіе профессоромъ нашей Академіи К. Д. Поповымъ текста сочиненій блаженнаго Діадоха составляетъ большую заслугу съ его стороны и имѣетъ великое значеніе въ нашей, бѣдной подобными изданіями, свято-отеческой литературѣ.

Это значеніе увеличивается тѣмъ, что блаженный Діадохъ былъ уважаемымъ отцомъ церкви и его твореніями пользовались многіе изъ восточныхъ церковныхъ писателей. Г. Поповъ позаботился издать текстъ сочиненій блаженнаго Діадоха съ возможною тщательностью и исправностію. Онъ не ограничивается переизданіемъ уже готоваго греческаго текста блаженнаго Діадоха, помѣщеннаго въ извѣстномъ сборникѣ *Φιλοκαλία*, составляющемъ цынѣ большую библиографическую рѣдкость не только у насъ въ Россіи, но и за границу. Г. Поповъ не ограничился также изданіемъ текста сочиненій блаженнаго Діадоха по одной какой либо (хотя бы и древнѣйшей) греческой рукописи; онъ привлекаетъ въ свое изданіе нѣсколько подобныхъ рукописей, хранящихся, какъ въ Московской Синодальной библиотекѣ, такъ и въ заграничныхъ книгохранилищахъ — въѣнскомъ и оксфордскомъ. Онъ весьма основательно изучаетъ эти рукописи, сличаетъ ихъ между собою и съ печатнымъ изда-



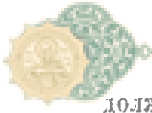
нѣмъ, отмѣчаетъ разности или варианты, выбираетъ изъ нихъ болѣе древнѣйшіе и лучшіе, и, очистивъ такимъ образомъ текстъ сочиненій блаженнаго Діадоха отъ позднѣйшихъ наслоеній и искаженій, вкравшихся, между прочимъ, и въ венеціанское изданіе *Φιλοκαλῖα*, представляетъ намъ сочиненія этого церковнаго писателя въ его древнѣйшемъ и возможно усовершенствованномъ видѣ. Но, издавая текстъ твореній блаженнаго Діадоха по древнѣйшей и усовершенствованной редакціи, г. Поповъ представляетъ намъ и результаты своего знакомства съ другими греческими, бывшими въ его пользованіи, рукописями. Обыкновенно, на каждой страницѣ, вблизи текста, г. Поповъ даетъ читателю варианты или разночтенія того или другого мѣста изъ твореній блаженнаго Діадоха. Эти варианты, свидѣтельствующіе о внимательномъ, весьма кропотливомъ изученіи г. Поповымъ твореній блаженнаго Діадоха, представляютъ ученому читателю богатый матеріалъ, могущій, по словамъ автора, располагать читателя принять или отвергнуть редакціонную поправку издателя (стр. XXVII). Впрочемъ, отмѣчая въ своемъ изданіи подобные варианты, авторъ оговаривается, что издаетъ разночтенія только весьма важныя и существенныя, имѣющія значеніе для правильнаго пониманія текста блаженнаго Діадоха, опуская варианты незначительныя, заключающіеся въ неправоподобностяхъ употребленія налестрочныхъ и подстрочныхъ знаковъ, описки и грамматическія ошибки, слова, извращенныя до безсмыслицы и т. п.

Но если между разночитаемыми словами и выраженіями встрѣчаются важныя, измѣняющія мысль автора, то г. Поповъ приводитъ въ примѣчаніяхъ доказательства, оправдывающія предпочтеніе одного чтенія другому (стр. XXVIII). Можно пожалѣть только а) о томъ, что авторъ сравнительно мало приводитъ доводовъ,—почему онъ предпочитаетъ то или другое чтеніе, предоставляя рѣшеніе подобныхъ вопросовъ усмотрѣнію читателей и б) о томъ, что при разночтеніяхъ г. Поповъ не указываетъ страницы, на которой въ извѣстной руко-

писи или печатномъ изданіи находится тотъ или другой вариантъ, такъ что провѣрка вариантовъ (смѣемъ сказать, даже для автора) представляется весьма и весьма затруднительною. Въ отдѣлѣ вариантовъ мы замѣтили опечатки или описки двухъ родовъ. Одинъ изъ нихъ неправильно показываютъ строку нахожденія разночитающагося слова. Напримѣръ, стр. 36, 16 (ἵδεται) вм. 15, стр. 39, 17 (τῷ θεῷ) вм. 16, 18 (ἡμῶν) вм. 17. Число такихъ опечатокъ не велико и онѣ легко могутъ быть исправляемы самимъ читателемъ. Есть опечатки въ сократительныхъ знакахъ, подъ которыми разумѣются разные рукописи. Напримѣръ, 27, II: e. g. e; послѣднее напрасно поставлено. Стр. 85, 17, d. g. вм. e. g. Число эгихъ опечатокъ также незначительно; одинъ изъ нихъ легко замѣчается читателемъ, а другіе имѣются въ виду авторомъ на стр. XV, прим. 1-е, на стр. XVI прим. 1, 2 и 3.


Значеніе настоящаго изданія увеличивается тѣмъ, что текстъ твореній блаженнаго Діадохъ, исправленный по разнымъ древнѣйшимъ кодексамъ, снабженъ въ книгѣ г. Попова множествомъ самыхъ разнообразныхъ и строго ученыхъ примѣчаній. Всѣ, можно сказать, самыя важныя изреченія и все міровоззрѣніе блаженнаго Діадохъ вызываетъ г. Попова на обширныя замѣчанія, которыя нерѣдко занимаютъ у него нѣсколько страницъ и образуютъ собою цѣлые трактаты или обстоятельныя, критико-историческія изслѣдованія по извѣстному богословскому, частію аскетико-патристическому вопросу. Подобныя примѣчанія имѣютъ особенное значеніе для науки потому, что въ нихъ авторъ показываетъ связь міровоззрѣнія блаженнаго Діадохъ съ ученіемъ другихъ отцовъ и учителей церкви, такъ что читатель получаетъ ясное и документальное представленіе о томъ, — въ какомъ отношеніи блаженный Діадохъ находился по тому или другому вопросу къ предшествовавшимъ или послѣдующимъ церковнымъ писателямъ. Для примѣра укажемъ на слѣдующее примѣчаніе. Блаженный Діадохъ въ гл. 67—72 разсуждаетъ о богословіи, богословѣ и его отличіи отъ гностика. Такъ какъ

изложенное въ этихъ и въ нѣкоторыхъ другихъ главахъ (VI—II) ученіе блаженнаго Діадоха о богословіи имѣть, по словамъ г. Попова, безспорно значительную важность, и въ немъ довольно подробно разъясняется одно изъ главнѣйшихъ духовныхъ дѣланій—богословствованіе, служившее послѣднею высшею ступенью, на которую путемъ дѣятельности и знанія восходятъ не всѣ, а только нѣкоторые любомудрствующіе въ уединеніи подвижники (Діад. IX, гл. 31, 11—15); то авторъ счелъ необходимымъ уяснить значеніе слова τῆς θεολογίας и τοῦ θεολόγου. Не нашедши въ аскетикѣ блаженнаго Діадоха прямого и яснаго опредѣленія слова τῆς θεολογίας, г. Поповъ для опредѣленія значенія этого слова обращается сначала къ древнимъ греческимъ философамъ (Платону и Аристотелю), а потомъ къ отцамъ и учителямъ церкви—Клименту Александрійскому, Теодориту Кирскому, Аѳанасію Великому, Іоанну Дамаскину, Василию Великому, Діонисію Ареопэгиту, Исидору Пелусіоту, Григорію Назіанскому и др. На основаніи изрѣченій этихъ церковныхъ писателей, авторъ представляетъ обширный (болѣе 20 страницъ убористой печати) и весьма интересный для всякаго богослова трактатъ о значеніи слова τῆς θεολογίας какъ у означенныхъ писателей, такъ и у блаженнаго Діадоха. Резюмируя высказанное, авторъ приходитъ къ такому заключенію, что въ твореніяхъ блаженнаго Діадоха подъ именемъ богословія разумѣется: а) любомудріе, созерцаніе и вообще созерцательное знаніе, б) изслѣдованіе Св. Писанія и содержащагося въ немъ ученія о Богѣ и слово о Немъ, утверждающееся на вѣрѣ, надеждѣ и любви къ Богу при благодатномъ просвѣщеніи ума богослова, в) гносисомъ называется дѣятельное знаніе, а гностикомъ—подвижникъ, преуспѣвающій въ этомъ знаніи, d) дары богословія и гносиса рѣдко соединяются въ одномъ подвижникѣ (стр. 353—374). Съ такою же широтою и обстоятельностью изложено г. Поповымъ ученіе блаженнаго Діадоха и отцовъ церкви о многихъ добродѣтеляхъ, которыми должны по преимуществу украшаться истинные подвижники, и о порокахъ, которыхъ они




должны избѣгать. Такъ, въ изслѣдованіи автора подробно изложены: ученіе о любви къ Богу (479—490, на 12 страницахъ), о молитвѣ Иисусовой (на 18 страницахъ, 286—303), о совѣсти (на 8 страницахъ, 54—62), о послушаніи (на 4 страницахъ, 128—132), о воздержаніи (на 10 страницахъ, 133—143), о сокровенномъ дѣланіи (на 20 страницахъ, 249—268), о смиренномудріи (на 6 стр., 502—508), о безстрастіи (на 3 стр., 513—516), о странничествѣ (на 8 стр., 169—176). Съ меньшей, а нерѣдко съ большею обстоятельностью г. Поповъ излагаетъ ученіе блаженнаго Діадохъ и отцовъ церкви о грѣховной сторонѣ, съ которою истинному подвижнику приходится въ теченіе всей своей жизни бороться въ самомъ себѣ. Такъ, у г. Попова мы находимъ подробное изложеніе свято-отеческаго ученія о дурныхъ помыслахъ въ человѣкѣ (на 17 страницахъ, 68—84), о числѣ главныхъ страстей (семи или восьми), обуревающихъ человѣка (на 9 страницахъ, 152—161), о чревоубыи (на 8 страницахъ, 196—203), о блудѣ (на 4 страницахъ, 517—521), о гордости (на 6 страницахъ, 443—449), о гнѣвѣ (на 23 страницахъ, 308—330), о тщеславіи (на 8 страницахъ, 161—168), о сребролюбіи (на 16 страницахъ, 331—346), о вниоціи (на 20 страницахъ, 177—196), объ уныніи (на 17 страницахъ, 269—285), о печали (на 10 страницахъ, 379—388). Въ примѣчаніяхъ къ сочиненію блаженнаго Діадохъ встрѣчаются, кромѣ того, довольно подробныя свѣдѣнія объ ученіи этого и другихъ церковныхъ писателей—объ отношеніи инока къ міру вообще и въ частности къ его роднымъ и близкимъ (на 17 страницахъ, 230—246), о дозволеніи инокамъ пользоваться врачеваніемъ (на 18 страницахъ, 209—226) и омовеніемъ своего тѣла (на 4 страницахъ, 205—208) и, наконецъ, сообщаются очень обстоятельныя свѣдѣнія объ еретикахъ евхитахъ (на 25 страницахъ, 405—430).

Изъ этихъ краткихъ и общихъ замѣчаній нашихъ о содержаніи примѣчаній, составленныхъ г. Поповымъ къ сочиненіямъ блаженнаго Діадохъ, ясно видно, что книга г. Попова, заключающая въ себѣ разнообразныя



разъясненія выраженій и понятій блаженнаго Діалоха, въ то же время содержитъ множество свѣдѣній, касающихся воззрѣній другихъ отцовъ и учителей церкви, соприкосновенныхъ, по своему ученію и своимъ взглядамъ, къ блаженному Діалоху. И дѣйствительно, въ разныхъ мѣстахъ сочиненія г. Попова мы знакомимся съ ученіемъ отцовъ церкви—Нила Синайскаго (стр. 62, 73—78, 81, 82, 379, 380 и мн. др.), Антонія Великаго (стр. 74, 117, 120, 121, 123 и др.), Марка Подвижника (стр. 62, 68, 70, 72, 75, 78—81 и др.), Василия Великаго (стр. 47, 64, 68, 71, 82, 97, 103, 118, 119, 129, 134—137, 140, 141 и др.), Макарія Египетскаго (стр. 53, 62, 66, 103, 117, 120, 121, 142 и др.), Іоанна Лѣтвичника (стр. 47, 68, 70, 80, 111, 112, 124, 128, 217, 304 и др.), Іоанна Златоустаго (стр. 62, 68, 83, 104, 105, 113, 382 и др.), Григорія Назіанзина (стр. 47, 48, 119, 131, 380 и др.), Климента Александрійскаго (стр. 133—136, 139—141 и др.), а также Кирилла Іерусалимскаго (стр. 46 и др.), Аввы Дорофея (стр. 47 и др.), Іоанна Колова (стр. 64 и др.), Арсенія Великаго (стр. 64 и др.), Максима Исповѣдника (стр. 77) и многихъ другихъ отцовъ, учителей церкви и церковныхъ писателей. Приводя сужденія отцовъ церкви о томъ или другомъ богословскомъ предметѣ, г. Поповъ нерѣдко оживляетъ сообщаемыя имъ свѣдѣнія приведеніемъ фактическихъ данныхъ изъ жизни древнихъ подвижниковъ.


На основаніи примѣчаній г. Попова къ твореніямъ блаженнаго Діалоха можно бы составить цѣлую книгу или систему аскетическаго и нравственнаго богословія, весьма полезную для нашихъ ученыхъ богослововъ. Вообще же трудъ г. Попова, свидѣтельствуя о широкихъ и разностороннихъ познаніяхъ автора и его необыкновенной усидчивости и способности къ углубленію и вздумчивости въ разсматриваемый имъ предметъ, составляетъ весьма цѣнный вкладъ въ нашу богословскую литературу и можетъ быть названъ богословскою энциклопедіею, изъ которой наши ученые долгое время будутъ заимствовать полез-



ныя для себя свѣдѣнія. Издавая въ свѣтъ творенія блаженнаго Діадоха, авторъ не ограничился только напечатаніемъ греческаго текста ихъ и снабженіемъ ихъ многоразличными примѣчаніями. Параллельно съ греческимъ текстомъ онъ помѣстилъ и переводъ твореній блаженнаго Діадоха на русскій языкъ. Переводъ этотъ отличается возможною точностію и близостію къ подлиннику. При передачѣ мыслей блаженнаго Діадоха на русскій языкъ авторъ старался выдержать значеніе каждой фразы, выраженія, даже частицъ греческаго подлинника. Но такъ какъ творенія блаженнаго Діадоха отличаются длиннотою періодовъ и искусственнымъ ихъ построеніемъ, или, какъ выражается авторъ, замысловатостію изложенія (стр. 323), то и переводъ г. Попова въ нѣкоторыхъ мѣстахъ (особенно вначалѣ) не вездѣ отличается ясностію и простотою и иногда изобилуетъ длинными періодами и предложеніями. Нерѣдко нужно прочитатъ съ большимъ вниманіемъ извѣстное мѣсто перевода, глубже вникнуть въ смыслъ его, заглянуть въ примѣчанія, и тогда только съ точностію уразумѣешь смыслъ перевода. На примѣръ, на стр. 27 выраженіе „должно съ безгнѣвнымъ гнѣвомъ отнимать правду у дерзающихъ попірять ее“ дѣлается понятнымъ только послѣ примѣчанія, сдѣланнаго на основаніи изреченій другихъ церковныхъ писателей. Или на страницѣ 50 выраженіе блаженнаго Діадоха: „глубина вѣры, будучи водою забвенія золь, не переноситъ разсматриванія пытливыми размышленіями“ можетъ быть вполне понято только послѣ примѣчанія, въ которомъ г. Поповъ объясняетъ, что это выраженіе заимствовано блаженнымъ Діадохомъ изъ греческаго мѣста о рѣкѣ Летѣ (ссылка на республику Платона).

Самыя опредѣленія блаженнаго Діадоха не отличаются ясностію ни въ текстѣ, ни въ переводѣ, — на примѣръ, второе опредѣленіе надежды: „испещеніе ума въ любви къ уповасмому“ (стр. 20), или пятое опредѣленіе познанія: „не звать самого себя въ изступленіи къ Богу“ (тамъ же). Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ перевода замѣчается неточность или стремленіе переводчика

слишком буквально переводить смысл подлинника, напริมѣрь, на страницѣ 24: „должно всегда тщательнымъ памятованіемъ о Богѣ оставлять въ небреженіи навѣкъ ко злу“. На 27 страницѣ въ оглавленіи 7 главы: „о томъ, что должно прежде быть удостоѣреннымъ свыше, потомъ уже приступать къ ученію“ — слова „удостоѣреннымъ свыше“ представляются не вполне ясными. Можетъ быть слова: *πληροφορηθῆναι ἄνωθεν* слѣдовало бы замѣнить „вдохновеннымъ (букв. наполненнымъ) свыше“. На страницѣ 29 выраженіе: „ни непросвѣщенному не должно касаться духовныхъ созерцаній, ни также обильно осіаваемому благодатию Св. Духа приступать къ слову“, — это выраженіе можно бы упростить. На страницѣ 30: „душа, упоевающаяся любовію Божіею, молчаливымъ гласомъ желаетъ наслаждаться славой Господа“. Слова „молчаливымъ гласомъ“, представляющія буквальный переводъ текста *σιγῶσθαι ψωνῇ* можно бы перевести просто — въ молчаніи. На страницѣ 34: „въ беззаботливомъ молчаніи часы неговоренія истратимъ въ горячемъ памятованіи о Богѣ“, слово „истратимъ“ (*ἀναλίσκομεν*) можно бы проще перевести — проведемъ. На страницѣ 38 у г. Попова читаемъ „каковъ истинно вождѣлѣвающій Бога? Чувствомъ сердца любящій Бога, — тотъ познанъ отъ Него“. Здѣсь слово „вождѣлѣвающій“ можно бы замѣнить болѣе простымъ выраженіемъ, напрімѣрь, стремящійся (*ὁ ποθῶν*). Далѣе можно бы перевести такъ: кто отъ чистаго сердца любитъ Бога, тому дано знаніе отъ Него. Хотя г. Поповъ оправдываетъ свой переводъ ссылкою на толкованіе блаженнаго Феодорита, но мы въ этомъ случаѣ предпочитаемъ держаться нашего русскаго перевода (а не славянскаго, коему слѣдовалъ переводчикъ). Въ этой же главѣ (страница 39) г. Поповъ слова ап. Павла (2 Кор. V, 13) такъ переводитъ: „если мы вышли изъ себя, то къ Богу (*τῷ θεῷ*), если цѣломудствуемъ, то для васъ“. Мы опять бы предпочли слѣдовать русскому переводу: „если мы выходимъ изъ себя, то для Бога, если же скромны, для васъ“. (Переводъ *τῷ θεῷ* — къ Богу — кажется намъ неточнымъ). Но подобныя наши замѣчанія




несколько не умаляют достоинства перевода г. Попова, сдѣланнаго весьма тщательно и близко къ греческому подлиннику, такъ что изъ перевода мы вполне знакомимся съ самыми, можно сказать, тонкостями и деталями греческаго подлинника. Къ достоинству переводчика слѣдуетъ отнести и то, что слово блаженнаго Діадоха на вознесеніе Господа и слова противъ аріанъ впервые переложены г. Поповымъ на русскій языкъ (слово же аскетическое давно извѣстно было въ Россіи по славянскимъ и русскимъ переводамъ). Къ сочиненію г. Попова о блаженномъ Діадохѣ приложено два указателя а) мѣстъ Св. Писанія, упоминаемыхъ въ твореніяхъ блаженнаго Діадоха, и б) указатель предметовъ, изъясненныхъ въ примѣчаніяхъ къ аскетическому слову блаженнаго Діадоха, а также четыре снимка съ важнѣйшихъ рукописей, которыми авторъ пользовался. Можно пожелать, чтобы во 2 томѣ были приложены указатели: а) важнѣйшихъ изреченій блаженнаго Діадоха, б) именъ отцовъ и учителей церкви, встрѣчающихся въ книгѣ автора.

Внутреннему достоинству сочиненія г. Попова соответствуетъ и внѣшняя его сторона. Греческій текстъ твореній блаженнаго Діадоха изданъ имъ въ высшей степени тщательно и аккуратно, опечатокъ почти не замѣчается. Съ внѣшней стороны изданіе твореній блаженнаго Діадоха сдѣлано превосходно.

Принимая во вниманіе выдающіяся достоинства труда г. Попова, проявившіяся, какъ въ тщательномъ изученіи и образцовомъ критическомъ изданіи текста твореній блаженнаго Діадоха, такъ и въ составленіи обширныхъ примѣчаній, объясняющихъ не только творенія блаженнаго Діадоха, но и другихъ, сопряженныхъ съ нимъ, по ученію, отцовъ и учителей церкви, мы признаемъ сочиненіе К. Д. Попова вполне достойнымъ искомой имъ степени доктора богословія“.

б) заслуженнаго экстраordin. проф. М. Ястребова:

„Свою настоящую книгу, въ предисловіи къ ней, авторъ называетъ *подготовительною* работою въ задуманномъ имъ



исслѣдованіи о блаж. Діадохѣ и его твореніяхъ. Это—первый томъ исслѣдованія, содержащій въ себѣ извѣстныя съ именемъ Діадоха *сочиненія*; самое же *исслѣдованіе* о личности бл. Діадоха и его твореніяхъ составитъ содержаніе второго тома.

Эту кажущуюся на первый взглядъ *перепостановку* своего исслѣдованія авторъ оправдываетъ такимъ образомъ. „Патрологическія, говоритъ онъ въ предисловіи къ своей книгѣ, монографіи, исслѣдующія какого либо древняго церковнаго писателя, коего личность, церковно-практическая и богословско-литературная дѣятельность засвидѣтельствованы не подлежащими сомнѣнію данными, или вновь переисслѣдующія уже прежде подвергавшееся исслѣдованію, обыкновенно на первомъ мѣстѣ предлагаютъ его біографію, а затѣмъ обзоръ его твореній и богословскихъ воззрѣній. Но этотъ путь изученія и изложенія не примѣнимъ къ бл. Діадоху—совершенно не исслѣдованному и на столько неизвѣстному древне-церковному писателю, что даже самое имя его иногда подвергалось прежде и нынѣ подвергается сомнѣнію на тѣхъ же самыхъ весьма немногихъ внѣшнихъ свидѣтельствахъ, на какихъ утверждается и предположеніе, что бл. Діадохъ былъ епископомъ Фотики и славился своими сочиненіями въ первомъ десятилѣтіи второй половины V вѣка“. Остановившись затѣмъ для примѣра на подписи Діадоха подъ соборнымъ посланіемъ епископовъ Древняго Эпира и на свидѣтельствѣ о Діадохѣ африканско-латинскаго писателя второй половины V в. епископа Виктора Витенскаго, какъ на документахъ, на которые ссылаются одинаково исслѣдователи, защищающіе и отрицающіе историческую реальность личности бл. Діадоха, авторъ продолжаетъ: „Изъ этого примѣра явствуетъ, что обращающійся нынѣ въ патрологической литературѣ матеріалъ, недостаточенъ для рѣшенія біографическихъ, бібліографическихъ и богословскихъ вопросовъ о бл. Діадохѣ и что для болѣе успѣшнаго уясненія ихъ необходимо собрать возможно полный матеріалъ и сообщить ему и заключающимся въ немъ даннымъ такую обработку, при которой они могли бы

служить прочною опорою для проясненія личности и богословско - литературной дѣятельности названнаго епископа. Этотъ путь восхожденія отъ собиранія частныхъ фактовъ, изученія и изслѣдованія ихъ къ обобщеніямъ и выводамъ и принять въ настоящемъ трудѣ“.

Книга открывается небольшимъ отдѣломъ подъ заглавіемъ: „Свидѣтельства (testimonia externa) о бл. Діадокѣ, его твореніяхъ вообще и особенно о Словѣ Аскетическомъ“ (стр. 4—15). Это:

1) Подписи епископовъ Древняго Эпира подъ посланіемъ ихъ къ императору Льву. Посланіе это составлено на соборѣ эпирскихъ епископовъ вскорѣ послѣ 457 г., трактуетъ о достоинствѣ Халкидонскаго собора и порицаетъ монофизитовъ за извращеніе православной вѣры и вызванныя ими волненія особенно въ Александрію. Всѣхъ подписей въ документѣ имѣется десять, въ ряду которыхъ на шестомъ мѣстѣ стоитъ подпись: *Diadocus, episcopus Phocae*. У Манси (*Sacrorum conciliorum... collectio, t. VII*) приводятся примѣчанія Балузія къ названіямъ епископовъ и епископскихъ городовъ Древняго Эпира; къ подписи „*Diadocus episcopus Phocae*“ Балузій дѣлаетъ примѣчаніе: *Suspicio esse Diadochum episcopum Photicae, cujus habemus aliquot lucubrationes latine versas a Francisco Turriano*.

2) Свидѣтельство епископа Витенскаго Виктора изъ его сочиненія *Historia persecutionis africanae provinciae*, написаннаго въ 487 году. Въ прологѣ къ этой исторіи, между прочимъ, говорится: „Ты сможешь выполнить свое желаніе, потому что всякое благое дѣланіе и всякій даръ совершенный ты получилъ свыше, будучи наставленъ а tanto pontifice totoque laudis genere praedicando beato Diadoco, cujus ut astra lucentia extant quam plurima catholici dogmatis monumenta dictorum“.

3) Свидѣтельство изъ „весьма полезнаго слова объ аввѣ Филимонѣ“ (Περὶ τοῦ ἀββᾶ Φιλήμονος λόγου πάνυ ὠφελίμου). Братъ нѣкій по имени Іоаннѣ, прибывши къ святому и великому отцу Филимону и, обнявши ноги его, спросилъ его: что сотворю, отче, да спасуся? На это Филимонѣ, между прочимъ, сказалъ Іоанну: „Идя, трезвись въ сердцѣ твоємъ, и въ разсудкѣ твоємъ трезвенно со страхомъ и трепетомъ говори: Господи, Иисусе Христе, помилуй мя! Καὶ γὰρ ὁ μακάριος Διάδοχος τοῖς ἀρχομένοις οὕτω παραδίδωσιν (разумѣются 59 и 97 главы Аскетическаго Слова бл. Діадоха, въ которыхъ рекомендуется творить молитву Иисусову).“

4) Τριφίδιον Θεοδора Студита, Τῷ σαββάτῳ τῆς τυρινῆς ᾠδῇ ἡ: „Николая священно проповѣдника, Софронія воистину медозычнаго, со Евлагіемъ пою и Діадоха (καὶ Διάδοχον), купно со Евстагіемъ и Ювеналіемъ отцевъ верховными“.

5) Свидѣтельство изъ „Библіотеки патр. Фотія, Migne, S. gr., t. 103, 669, 672, 673. „Діадоха, епископа Фотики въ Древнемъ Эпирѣ, десять опредѣленій и сто аскетическихъ главъ (ὅροι ἰ καὶ ἀσκητικὰ κεφάλαια ρ'). Въ этомъ мѣстѣ своей Библіотеки Фотій приводитъ дословно десять опредѣленій, которыя составляютъ родъ введенія въ Аскетическое Слово бл. Діадоха, и затѣмъ, сдѣлавъ похвальный отзывъ о самомъ Аскетическомъ Словѣ, говорить: Πατέρα δὲ τοῦ λόγου Διάδοχον ἡ ἐπιγραφὴ λέγει, Φωτικῆς τῆς ἐν τῇ παλαιᾷ Ἠπείρῳ ἐπίσκοπον. Въ томъ же томѣ, продолжаетъ Фотій, я прочиталъ и Нила монаха слово, раздѣляемое на 153 главы. Въ нихъ божественный мужъ разъясняетъ образъ молитвы. Многія же и другія есть достопамятныя сочиненія его... Но хотя Діадохъ и не обилень подобнымъ образомъ, однако написанныя имъ сто главъ (ἀναγεγραμμένα αὐτῷ ἐκατὸν κεφάλαια) не уступаютъ вышесказаннымъ“, и проч.

6) Свидѣтельство изъ той же Библіотеки Фотія, Migne, l. cit., 1089. 1092. Представивъ краткую характеристику сино-

дальнаго посланія, составленнаго іерусалимскимъ патріархомъ Софроніємъ и отправленнаго къ римскому епископу Гонорію, Фотій продолжаетъ: „Въ томъ же томѣ содержались изреченія святыхъ и различныхъ отцовъ, и бывшихъ прежде четвертаго собора, и во время его процвѣтавшихъ и еще позднѣйшихъ. Изреченія же возвѣщали о двоякомъ дѣйствованіи во Христѣ Богѣ нашемъ, отцами и родителями которыхъ были и архіерей древняго Рима Левъ, и самый 4-й и вселенскій соборъ, и Петръ преподобнѣйшій епископъ Мирскій, и Геннадій Константинопольскій и епископъ Фотики по имени Діадохъ (καὶ ὁ τῆς Φοτικῆς ἐπίσκοπος ὁνομα Διάδοχος), и проч. (слѣдуютъ еще 20 именъ отцовъ).

7) 'Ιαμβικὸν ἑξάμετρον монаха Аѳанасія (Моск. греч. рукопись 899 г., № 145, л. 294), въ которомъ, между прочимъ, находятся слѣдующія строки: „Вся какъ суровая, такъ и изсохшая жизнь, и любящихъ ее къ Богу приводящая, многіе образцы возымѣла... Первый изъ нихъ есть созерцательная Лѣствица, сладостныя же слова Марка занимають второй порядокъ, а слово Діадоха третій (τρίτην τ' ἔχουσι τοῦ Διαδόχου λόγοι), и проч.

8) Ямбическое стихотвореніе Нила, аввы monasterii Cryptae Ferratae, помѣщенное подъ аскетическимъ сочиненіемъ бл. Діадоха, переписаннымъ рукою Нила (Codex Cryptensis saec. X): „Дай мнѣ, Спаситель, молитвами Діадоха (λειτουργίαι τοῦ Διαδόχου) расположеніе души въ веселіи о Тебѣ говорить и дѣлать надлежаще угодное Тебѣ“, и проч.

9) Въ Хлудовскомъ стихивомъ прологѣ (мартъ—августъ) 1370 г., хранящемся въ Московскомъ Никольскомъ единовѣрческомъ монастырѣ, подъ 31 августа записана память мученика Діадоха, и затѣмъ слѣдуетъ стихъ въ честь его: „Въ тѣ же дни стѣи мникъ Діадохъ мѣ сконьчасе. Пріими Діадохъ маліе вели сіи поющіихъ малими словесы твою коньчиною“ (Лист. 281, обор.)“.

10) Подъ тѣмъ же числомъ августа значится память Діадоха и въ Великихъ Четвѣхъ Минеяхъ митр. Макарія, находящихся въ Московской Синодальной библіотекѣ, но стихъ въ честь его здѣсь нѣсколько измѣненъ и распространенъ (Лист. 1176, стр. 1, столб. 2).

Подробное разсмотрѣніе этихъ свидѣтельствъ общается во второмъ томѣ. Безъ сомнѣнія, и въ своемъ настоящемъ видѣ, вмѣстѣ взятыя, они имѣютъ важное значеніе, какъ заключающія въ себѣ основные элементы біографіи, бібліографіи и оцѣнки ученія бл. Діадоха, указывая на многія творенія его (2 свидѣт.) и особенно на Аскетическое Слово (3, 5, 7, 8), на ихъ высокія литературныя качества (5), на важность для догматики (2, 6) и аскетики (3, 7), на время жизни Діадоха (1, 2, 3, 6), его, признанную церковію (4, 9, 10), святость (8), наконецъ на мученическую кончину, день смерти и прославленія (9, 10). Но, какъ справедливо замѣчаетъ авторъ въ предисловіи къ своей книгѣ, значеніе этихъ виѣшнихъ свидѣтельствъ получаетъ полную свою силу лишь „послѣ изслѣдованія, умноженія, проясненія и подкрѣпленія ихъ рядомъ новыхъ виѣшнихъ и внутреннихъ свидѣтельствъ; безъ этого же вспомоцествованія важность ихъ значительно умалется ихъ недостаточною ясностію и опредѣленностію. Напр., въ 1-мъ свидѣтельствѣ имя епископа Фотики извращено; 2-е свидѣтельство, также искажающее имя нѣкоего знаменитаго писателя и учителя, не содержитъ указанія на епископскую его каеодру. Оба эти свидѣтельства пріобрѣтутъ особую важность въ томъ случаѣ, если будутъ представлены свидѣтельства, что въ V в. дѣйствительно жилъ бл. Діадохъ—писатель, котораго называютъ епископомъ Фотики рукописи, содержащія аскетическое его твореніе, и что этотъ епископъ принималъ участіе въ составленіи по ланія эписрскихъ епископовъ. На процвѣтаніе бл. Діадоха не позже середины V в. указываетъ 3-е свидѣтельство, такъ какъ лиса Филимонъ, приводящій изреченіе изъ аскетическаго сочиненія бл. Діадоха, славился своими подвигами во второй по-

ловинѣ V в. и умерѣ въ концѣ его; слѣдовательно, 3-е свидѣтельство получаетъ свою силу только послѣ изслѣдованія о времени жизни Филимона... Свидѣтельство Фотія (6-е) о томъ, что въ прочитанной имъ книгѣ свидѣтельство о двоякомъ дѣйствованіи во Христѣ Иисусѣ заключалось изреченіе Діадоха, епископа Фотики, и что этотъ епископъ помѣщенъ между отцами, жившими до Халкидонскаго собора (451 г.), во время его и послѣ, пріобрѣтеть хронологическое значеніе лишь тогда, когда будетъ опредѣлено время происхожденія сборника изреченій о двухъ дѣйствованіяхъ во Христѣ Иисусѣ и доказано, что въ этомъ сборникѣ бл. Діадоху отведено мѣсто между отцами, жившими во время или послѣ четвертаго вселенскаго собора. Приведенные примѣры достаточно убѣждаютъ, что напечатанныя въ началѣ настоящей книги вышнія свидѣтельства о бл. Діадохѣ и его твореніяхъ сами по себѣ могутъ служить лишь только *указателями пути*, по которому должно направити изслѣдованіе о бл. Діадохѣ, могущее подкрѣпить и прояснить ихъ другими, болѣе ясными и рѣшительными данными, добываемыми разностороннимъ изученіемъ твореній и заключающагося въ нихъ ученія бл. Діадоха“.

За отдѣломъ „свидѣтельствъ“ слѣдуютъ творенія бл. Діадоха, въ греческомъ подлинникѣ, съ русскимъ, на параллельномъ столбцѣ страницы, переводомъ, разночтеніями ввиду текста и подстрочными примѣчаніями.

Изъ твореній помѣщены на первомъ мѣстѣ Аскетическое Слово (Τὸ πᾶσι τοῦ Διαδόχου, ἐπισκόπου Φωτικῆς τῆς Ἠπείρου τοῦ Ἰλλυρικοῦ λόγος ἀσκητικὸς. Καφάλαια ρ'), стр. 19—526; затѣмъ Слово на вознесеніе Господне (Διαδόχου ἐπισκόπου Φωτικῆς τῆς Ἠπείρου εἰς τὴν ἀνάληψιν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ) стр. 558—569, наконецъ, Слово противъ Аріанъ (Τὸ πᾶσι τοῦ Μάρκου τοῦ Διαδόχου κατὰ Ἀρειανῶν λόγος), стр. 574—606.

Греческій текстъ Аскетическаго Слова редактированъ, на основаніи сравненія слѣдующихъ рукописей: 1) Московской греческой рукописи 145 (18¹/CLV), хранящейся въ Московской Сино-

дальной (прежде—Патріаршей) бібліотекѣ, конда IX в.; слово Діадоха помѣщено на 254—294 л.л. рукописи, съ надписаніемъ, принятымъ и у автора: τοῦ μακαρίου Διαδόχου, ἐπισκόπου Φωτικῆς τῆς παλαιᾶς Ἠπείρου Ἰλλυρικοῦ λόγος ἀσκητικὸς. Κεφάλαια ρ'; 2) Вѣнскаго кодекса XCIII (olim CLVIII), XI—XII в.; на 1—153 л.л. находятся Ἀσκητικὸν τοῦ ἁγίου Διαδόχου ἐπισκόπου Φωτικῆς τῶν Ἠπείρων; 3) Вѣнскаго кодекса CIV (olim CCXI), XV в.; на 33—53 л.л. помѣщено твореніе Діадоха, съ надписаніемъ: τοῦ μακαρίου ἐπισκόπου Φωτικῆς τῆς Ἠπείρου; 4) Московской греческой рукописи (бомбициновой) 370 (⁴¹⁹/CCXCIV), XV в.; на 344—365 л.л. содержится Διαδόχου ἐπισκόπου Φωτικῆς τῆς παλαιᾶς Ἠπείρου κεφάλαια ἀσκητικὰ ἑκατὸν; 5) Московской греческой рукописи 273 (⁴²²/CCLX), XVI в.; слово Діадоха находится здѣсь подъ надписаніемъ: τοῦ ἁγίου Διαδόχου ἐπισκόπου πόλεως Φωτικῆς τῆς Ἠπείρου τοῦ Ἰλλυρικοῦ, κεφάλαια πρακτικὰ γνῶσεως καὶ διακρίσεως πνευματικῆς ρ'; 6) Вѣнскаго кодекса CCLXXIV (CCXXXVII) XV в.; слово Діадоха стоитъ здѣсь съ надписаніемъ Διαδόχου ἐπισκόπου Φωτικῆς τῆς παλαιᾶς Ἠπείρου κεφάλαια ἀσκητικὰ ἑκατὸν.

Затѣмъ, имѣющійся въ печатныхъ изданіяхъ кардинала Май (Spicilegium Romanum, t. IV, p. XCVII—CVI) и Миня (s. gr. t. LXV, 1141—1148) греческій текстъ слова на вознесеніе Господне провѣренъ по Ватиканскому кодексу 455, оконченому перепискою въ 1312 г., и представляющему собою, какъ замѣчаетъ авторъ, единственную рукопись, въ которой содержится Слово Діадоха на вознесеніе Господне.

Наконецъ, Слово противъ Аріанъ редакціровано по Вѣнскому кодексу II (olim LVII) XV в.; оно занимаетъ здѣсь 211—245 л.л. подъ именемъ Марка Діадоха.

Что касается русскаго перевода, то онъ вообще отличается точностію и близостію къ подлиннику. Эта близость къ подлиннику доводится иногда до излишества и переходитъ въ построение рѣчи нескладное и даже неуклюжее (см., напр., переводъ

XXVI гл. Аскетического Слова). Встрѣчаются и такія мѣста, въ которыхъ мысль подлинника передается невразумительно, можетъ быть даже невѣрно. Напр., начало XXV гл. Аскетического Слова переведено такимъ образомъ: „Самое дѣйствіе святаго знанія научаетъ насъ, что есть одно естественное разумное чувство души, по причинѣ преслушанія Адама раздѣляющееся потомъ на два дѣйствія. А еще одно простое, вселяемое въ нее святымъ Духомъ, каковое никто не можетъ знать, кромѣ только съ удовольствіемъ освободившихся отъ житейскихъ прелестей“... Выходитъ, по смыслу этого перевода, что въ душѣ нашей есть одно чувство естественное (раздѣлившееся на два дѣйствія) и еще одно простое чувство, вселяемое въ нее Духомъ Святымъ; всего, значить, три. Между тѣмъ, подлинникъ говоритъ, что естественное разумное чувство души одно, раздѣлившееся вслѣдствіе преслушанія Адама на два дѣйствія; но, по влиянію Духа Святаго, опять являющееся однимъ простымъ чувствомъ (μὴν δὲ ἀπλὴν τὴν ἐκ τοῦ ἀγίου πνεύματος αὐτῇ ἐπιγινώσκοντῃ), и проч. Другой примѣръ. Начало XXIX гл. передано въ такомъ переводѣ: „Святой и человеколюбивый Духъ Божій научаетъ насъ, что есть, какъ я сказалъ, одно естественное чувство души, а пять (чувствъ) единственно различаются только по потребностямъ тѣла. Умъ же самими движеніями души сораздѣляется съ ними вслѣдствіе поскользященія, происшедшаго изъ преслушанія, потому именно онъ частію соединяется со страстною частію души, почему съ пріятностію ощущаетъ житейскія блага, частію же соуслаждается разумнымъ и умнымъ движеніемъ ея“... и проч. Этотъ переводъ оставляетъ совершенно непонятнымъ внутреннее соотношеніе, въ какомъ стоятъ между собою простое чувство души, пять тѣлесныхъ чувствъ и умъ; непонятно также и то, что значать слова перевода: „умъ же самими движеніями души сораздѣляется съ ними“ и съ чѣмъ это „съ ними“? Между тѣмъ, въ подлинникѣ раскрывается простая мысль, что въ человѣкѣ существуютъ одно чувство душевное и пять отличныхъ отъ него тѣлесныхъ чувствъ


соотвѣтственно тѣлеснымъ нуждамъ (τὰς δὲ ἀπαξ ταῖς τοῦ σώματος ἡμῶν διαφέρειν χρδαῖς); между ними (т. е. чувствомъ души и пятью тѣлесными чувствами) нашъ умъ, вслѣдствіе прародительскаго паденія, раздѣляется въ душевныхъ движеніяхъ (Συνδιαρεῖται δὲ αὐταῖς, διὰ τὸν ἐκ τῆς παρακοῆς γενόμενον ὀλισθόν, ὁ νοῦς ταῖς αὐταῖς τῆς ψυχῆς κινήσει), то соединяясь со страстною (т. е. низшею) стороною души и съ наслажденіемъ отдаваясь житейскимъ благамъ, то соуслаждаясь разумнымъ (вышимъ) ея стремленіямъ и проч. Можно бы привести и еще нѣсколько подобныхъ примѣровъ; но справедливость требуетъ оговориться, что они падаютъ на первую половину Аскетическаго Слова, дальнѣйшая же часть перевода болѣе или менѣе отъ нихъ свободна.

Разночтенія, находящіяся подъ греческимъ текстомъ, троякаго рода. Одни изъ нихъ показываютъ слова въ такой формѣ, въ какой они читаются въ рукописяхъ и печатныхъ изданіяхъ и въ какой они не приняты авторомъ, какъ неправильно, по его мнѣнію, написанныя. Другія указываютъ пропуски словъ и выраженій, замѣчаемые въ нѣкоторыхъ рукописяхъ. Третьи, наконецъ, имѣютъ въ виду разности, состоящія въ измѣненіи формы словъ, въ перестановкѣ словъ и замѣнѣ ихъ другими, въ прибавленіи новыхъ словъ и выраженій, въ многочисленныхъ грамматическихъ ошибкахъ и опискахъ. Надобно думать, что огрѣлъ разночтеній стоилъ автору немалого весьма кропотливаго труда.

Самый цѣнный и капитальный отдѣлъ книги представляютъ собою примѣчанія. Они занимаютъ значительно большую часть книги, достигая въ общей своей сложности 400 страницъ, т. е. 25 печатныхъ листовъ плотнаго пегита.

Примѣчанія къ первому творенію бл. Діадоха, къ его Аскетическому Слову, и своимъ количествомъ и объемомъ превшаютъ примѣчанія къ остальнымъ двумъ. Въ нихъ присутствуетъ всякая цѣль: а) опредѣленіе литературной зависимости бл. Діадоха отъ предшественниковъ; въ такомъ случаѣ

цитата, взятая имъ изъ сочиненій наиболѣе поздняго писателя, будетъ указывать на предѣлъ, раньше котораго Діадохъ не могъ жить; б) опредѣленіе литературной зависимости писателей отъ Діадоха; въ такомъ случаѣ, сдѣланное изъ него наиболѣе раннимъ писателемъ извлеченіе должно опредѣлять границу, ниже которой Діадохъ не могъ жить; в) объясненіе аскетическихъ воззрѣній и терминологіи бл. Діадоха. Двѣ первыя задачи достигаются въ примѣчаніяхъ, указывающихъ на церковныхъ писателей, которыми пользовался бл. Діадохъ, и на церковныхъ писателей, которые въ своихъ сочиненіяхъ дѣлаютъ извлеченія изъ Аскетическаго Слова Діадоха. Самыми поздними изъ первыхъ являются Нилъ Синайскій (см. примѣч. 1-е на стр. 509, примѣч. 1-е на стр. 513) и Исихій, пресвитеръ Іерусалимскій (примѣч. 1-е на стр. 248); изъ церковныхъ писателей, жившихъ съ конца V в. до XV и пользовавшихся Аскетическимъ Словомъ, являются филимонъ (стр. 5—10) и Псаакъ Спринъ, жившій въ концѣ V в. и первой половины VI (см. примѣч. 3-е на стр. 21, ср. примѣч. на стр. 516). Наконецъ, третья задача достигается въ примѣчаніяхъ, изъясняющихъ и излагающихъ аскетику бл. Діадоха въ связи съ третней теоріей аскетики вообще. Эта послѣдняя группа примѣчаній, на нашъ взглядъ, имѣетъ наибольшую научную цѣнность. Здѣсь мы встрѣчаемъ цѣлыя небольшія, обличающія въ авторѣ обширное знакомство съ древне-огеческою письменностію, изслѣдованія о разныхъ предметахъ богословскаго, церковно-историческаго, особенно аскетическаго содержанія, напр.: о совѣсти (стр. 53—63), о помыслахъ (стр. 68—84), о главныхъ 8 помыслахъ (стр. 152—161), о воздержаніи (стр. 133—143; 401—410), о врачахъ и врачебномъ искусствѣ (стр. 209—230), о внѣшнемъ и внутреннемъ отреченіи отъ міра (стр. 230—246), о молитвѣ Іисусовой (стр. 286—303), о тибиѣ (стр. 308—330), о сребролюбіи (стр. 330—346), о оговорохъ (стр. 353—374), о евхитахъ или мессалианахъ (стр. 404—431), о любви къ Богу и ближнимъ (стр. 478—491),



и др. Въ своей совокупности примѣчанія къ Аскетическому Слову бл. Діадоха представляютъ собою готовый обработанный и обоснованный матеріалъ для полной системы древне-отеческой аскетики.

Въ примѣчаніяхъ къ Слову на вознесеніе Господне указывается на свидѣтельство автора этого слова о своемъ епископскомъ достоинствѣ (прим. 1-е на 558 стр.), на сродство этого слова съ Аскетическимъ Словомъ по мыслямъ и выраженіямъ (примѣч. 1-е на 559 стр., примѣч. 1-е на 567 стр. и примѣч. 3-е на стр. 568), на его отношеніе къ заблужденію монофизитовъ (примѣч. 1-е на 566 стр.) и къ древнимъ церковнымъ символамъ (примѣч. 2-е на 558 стр., примѣч. 2-е на 568 стр., примѣч. 4-е на 569 стр.).

Наконецъ, что касается примѣчаній къ Слову противъ Аріанъ, то въ основаніи ихъ лежитъ мысль указать въ текстѣ Слова противъ Аріанъ данныя касательно личности писателя этого Слова. По разъясненію автора, которое онъ дѣлаетъ въ предисловіи къ своей книгѣ, въ XVII в., когда Слово противъ Аріанъ сдѣлалось извѣстнымъ, высказано было мнѣніе, что подъ именемъ Марка Діадоха нужно разумѣть одного изъ александрійскихъ епископовъ-преемниковъ евангелиста Марка и что онъ названъ Діадохомъ въ такомъ же смыслѣ, въ какомъ объ Аѳанасіи Великомъ говоритъ Григорій Нисскій: „онъ возводится на престолъ Марка преемникомъ (*διαδοχος*) не менѣе благочестія, чѣмъ предсѣдательства“. Высказывалось и такое мнѣніе, что въ лицѣ Марка Діадоха должно видѣть одного изъ епископовъ Марковъ, сподвижниковъ Аѳанасія Великаго. Да и въ настоящее время полагаютъ, что Маркъ Діадохъ жилъ въ IV вѣкѣ. Въ примѣчаніяхъ къ Слову противъ Аріанъ показывается, что писатель его имѣетъ въ виду хотя всѣ аріанскія ереси, но ведетъ полемику главнымъ образомъ противъ евноміанъ (примѣч. 1-е на стр. 573—578), что при составленіи своего Слова онъ пользовался сочиненіями св. Аѳанасія Александрійскаго (примѣч. 1-е на стр. 573; примѣч. 1-е на

стр. 584; примѣч. 1-е и 2-е на стр. 585; примѣч. 1-е на стр. 587—588; примѣч. 1-е на стр. 591—592) и I. Златоуста (примѣч. 1-е на стр. 577—578, примѣч. 1-е на стр. 582) и что въ Словѣ противъ Аріанъ встрѣчаются выраженія и мысли (примѣч. 1-е на стр. 579; примѣч. 1-е на стр. 586; примѣч. 1-е на стр. 597), находящіеся въ аскетическихъ главахъ бл. Діадоха, особенно же замѣчательно, что въ Словѣ противъ Аріанъ встрѣчается мысль о судномъ огнѣ, высказанная въ 100-й главѣ Аскетическаго Слова бл. Діадоха (примѣч. 1-е на стр. 525). Изъ этихъ данныхъ въ предисловіи къ своей книгѣ авторъ дѣлаетъ выводъ, что мнѣніе, по которому писатель Слова противъ Аріанъ былъ однимъ изъ Марковъ-сподвижниковъ Аѳанасія въ борьбѣ съ аріанствомъ и что онъ вообще былъ писателемъ IV вѣка, должно быть оставлено. Однако, онъ не рѣшается признать писателемъ этого Слова и Діадоха Эпирскаго и высказываетъ полуотрицательное сужденіе, что „Слово противъ Аріанъ по меньшей мѣрѣ должно считать сомнительнымъ въ отношеніи къ принадлежности его бл. Діадоху, епископу Фотики древняго Эпира“, дѣлая обѣщаніе подвергнуть вопросъ о подлинности Слова противъ Аріанъ разсмотрѣнію во второмъ томѣ, — обѣщаніе, впрочемъ, едва ли богопріятное для Діадоха Эпирскаго, потому что какому бы разсмотрѣнію вопросъ о подлинности Слова противъ Аріанъ ни былъ подвергнутъ во второмъ томѣ, изъ того, что это Слово „по меньшей мѣрѣ сомнительно въ отношеніи къ принадлежности бл. Діадоху, епископу Фотики“, не можетъ, конечно, возникнуть несомнѣнность его принадлежности эпирскому аскетологу.

Въ концѣ книги приложены указатель предметовъ, изъясненныхъ въ примѣчаніяхъ къ Аскетическому Слову бл. Діадоха (стр. 612—620) и образцы письма нѣкоторыхъ греческихъ рукописей, по которымъ редактировался текстъ твореній, напечатанныхъ въ настоящей книгѣ, одинъ литографическій, сдѣланный въ Кіевѣ по рукописи Московской Синодальной бібліотеки, cod. № CXIV, и четыре фотодинкографическіе,

сдѣланные въ Вѣнѣ по codd. № XCIII, CIV, CCLXXIV и II.

Изъ сдѣланнаго нами обзора книги проф. Попова явствуешь, что 1) она содержитъ въ себѣ творенія бл. Діадоха, историческая достовѣрность котораго устанавливается свидѣтельствами, помѣщенными въ началѣ книги автора.

2) Изъ твореній помѣщены въ ней—Аскетическое Слово, несомнѣнная принадлежность котораго Діадоху констатируется какъ нѣкоторыми изъ упомянутыхъ свидѣтельствъ, такъ и надписаніями рукописей, содержащихъ въ себѣ это твореніе; затѣмъ Слово на вознесеніе Господа Иисуса Христа, которое по сходству въ словахъ и выраженіяхъ съ Аскетическимъ Словомъ, а также и по надписанію въ рукописи принадлежитъ Діадоху Эпирскому и, наконецъ, Слово противъ Аріанъ, принадлежность котораго бл. Діадоху сомнительна.

3) Греческій текстъ этихъ твореній проверенъ по лучшимъ рукописямъ, хранящимся въ русскихъ и заграничныхъ библіотекахъ и изданъ въ редакціи безспорно наилучшей, какъ это видно изъ имѣющагося въ книгѣ отдѣла разночтеній и, добавимъ, съ классическою тщательностію и корректностію.

4) Русскій переводъ этихъ твореній болѣе чѣмъ, напр., изящный переводъ Аѳонскаго изданія Добротолюбія, удовлетворителенъ въ ученыхъ цѣляхъ какъ потому уже, что сдѣланъ съ лучшей редакціи греческаго текста, такъ и по своей точности и близости къ подлиннику; замѣчаемая же въ переводѣ по мѣстамъ угловатость, а индѣ и погрѣшительность можетъ быть и не поставлена книгѣ въ строку въ виду того, что такія мѣста въ переводѣ немногочисленны и, можетъ быть, приходится на несомнѣнно ясные пункты подлинника.

5) Научная значимость примѣчаній уже указана и прибавлять что-нибудь къ сказанному о ней значило бы только повторяться.

Всѣ эти признаки характеризуютъ книгу автора, какъ книгу въ полномъ смыслѣ слова ученую и, по тому, той цѣли,

съ которою она представлена въ Совѣтъ Академіи, удовлетворяющую“.

Постановили: Сочиненіе заслуженнаго экстраординарнаго профессора Киевской Духовной Академіи, магистра богословія Константина Попова, подъ заглавіемъ: „Блаженный Діадохъ (У вѣка), епископъ Фотики древняго Эпира и его творенія. Томъ 1-й. Творенія блаженнаго Діадоха“ (Кіевъ, 1903 г.), согласно съ представленными о немъ отзывами, признать удовлетворительнымъ для степени доктора богословія и просить ходатайства Его Высокопреосвященства, Митрополита Киевскаго Флавіана, предъ Святѣйшимъ Синодомъ объ утвержденіи профессора Константина Попова въ степени доктора богословія, на основаніи §§ 142 и 81 в. 6. Уст. Дух. Акад.

На семъ журналѣ Его Высокопреосвященствомъ, Митрополитомъ Киевскимъ Флавіаномъ, положена резолюція: „2 сентября 1903 г. Согласенъ“.

1903 года 2 сентября.

Въ собраніи Совѣта Киевской Духовной Академіи подъ председательствомъ Ректора ея, Епископа Платона, присутствовали ординарные и экстраординарные профессора Академіи, а также доценты, приглашенные, на основаніи примѣчанія къ 79 § Уст. Дух. Акад. Не были въ собраніи: заслуж. ордин. проф. Н. Дроздовъ и заслуж. экстраордин. проф. М. Олесницькій, не возвратившіеся еще изъ каникулярнаго отпуска, заслуж. ордин. проф. В. Малишинъ и заслуж. экстраордин. проф. О. Покровскій—по личнымъ обстоятельствамъ.

Слушали I. Предложеніе Ректора Академіи: „Согласно § 81 а. 3. Уст. Дух. Акад., программы, представляемыя еже-

тодно наставниками Академіи, подлежатъ утвержденію Совѣта Академіи. Предлагаю, поэтому, составить для ихъ разсмотрѣнія комиссіи, которыя имѣютъ представить свои отзывы къ одному изъ слѣдующихъ засѣданій Совѣта“.

Постановили: Программы преподаваемыхъ въ Академіи наукъ, въ видахъ большаго удобства разсмотрѣнія ихъ, раздѣлить на группы: философско богословскую, историческую и филологическую, а для разсмотрѣнія каждой группы образовать комиссіи изъ двухъ профессоровъ Академіи, при чемъ разсмотрѣніе программъ составляющихъ комиссіи профессоровъ представить Ректору Академіи. Такимъ образомъ поручить разсмотрѣніе программъ: 1) проф. П. Ляницкому и М. Ястребову—по введенію въ кругъ богословскихъ наукъ, свящ. писанію ветхаго и новаго завета, нравственному богословію, патристикѣ, пастырскому богословію съ педагогикой, психологіи, исторіи философіи; 2) проф. Н. Петрову и А. Розову—по библейской исторіи, древней общей гражданской исторіи, русской гражданской исторіи, общей церковной исторіи, исторіи русской церкви, исторіи и разбору западныхъ исповѣданій, исторіи русскаго раскола, церковному праву, церковной археологіи и литургикѣ; 3) проф. В. Пѣвницкому и прот. І. Королькову—по русскому языку и исторіи русской литературы, еврейскому языку и библейской археологіи, латинскому языку съ его словесностью, нѣмецкому, французскому и англійскому языкамъ; 4) Ректору Академіи—по логикѣ и метафизикѣ, догматическому богословію, теоріи словесности съ исторіей иностранныхъ литературъ, новой общей гражданской исторіи, гомилетикѣ съ исторіей проповѣдничества и греческому языку съ его словесностью.

II. Росписаніе лекцій на 1903—1904 учебный годъ.

Постановили: Росписаніе лекцій на 1903—1904 учебный годъ, составленное, согласно требованіямъ §§ 118—120 Уст. Дух. Акад. и сообразно съ проектомъ учебнаго плана,

внесеннымъ въ Совѣтъ 14 іюня 1885 года, утвердить, по силѣ § 81. а. 2 Устава, и привести его въ извѣстность между наставниками и студентами Академіи.

III. Докладъ секретаря Совѣта: „Согласно § § 123—125 Уст. Дух. Акад., Совѣтъ Академіи назначаетъ ежегодно число и сроки семестровыхъ сочиненій и проповѣдей для студентовъ Академіи. О семъ имѣю честь доложить Совѣту для зависящихъ распоряженій.

Постановили: Согласно съ требованіями Устава и настоящими потребностями Академіи, назначить на 190³/₄ учебный годъ:

а) на 10 октября 1903 года проповѣди студентамъ всѣхъ курсовъ Академіи одновременно, чтеніе же проповѣдей поручить — I курса заслуж. экстр. проф. прот. I. Королькову, II курса — доценту С. Песоцкому, а III и IV курсовъ — заслуж. ординг-проф. В. Пѣвницкому;

б) кромѣ того сочиненія:

въ I курсъ:

- 1) по психологіи съ 10 октября по 10 декабря 1903 года.
- 2) по патристикѣ съ 10 декабря 1903 г. по 10 февраля 1904 года.

3) по теоріи словесности и исторіи иностранныхъ литературъ (для студентовъ литературной группы) и по древней общей гражданской исторіи (для студентовъ исторической группы) съ 10 февраля по 19 марта 1904 года.

во II курсъ:

- 1) по библейской археологіи (для студентовъ литературной группы) и новой общей гражданской исторіи (для студентовъ исторической группы) съ 10 октября по 10 декабря 1903 года.



2) по священному писанію ветхаго завіѣта съ 10 декабря 1903 года по 10 февраля 1904 года.

3) по логикѣ и метафизикѣ съ 10 февраля по 19 марта 1904 года.

въ III курсѣ:

1) по исторіи русской церкви съ 10 октября по 10 декабря 1903 года.

2) по догматическому богословію съ 10 декабря 1903 г. по 10 февраля 1904 года.

3) по священному писанію новаго завіѣта съ 10 февраля по 19 марта 1904 года.

Студентамъ IV курса назначить одно сочиненіе на ученую степень къ 19 марта 1904 года.

На семъ журналѣ Его Высокопреосвященствомъ, Митрополитомъ Киевскимъ Флавіаномъ, положена резолюція: „16 сентября 1903 г. Читаль“.

1903 года 2 сентября.

Въ собраніи Совѣта Киевской Духовной Академіи, подъ предѣдательствомъ Ректора ея, Епископа Платона, присутствовали ординарные и экстраординарные профессора Академіи, а также доценты, приглашенные, на основаніи примѣчанія къ 79 § Уст. дух. акад. Не были въ собраніи: заслуж. ордин. проф. Н. Дроздовъ и заслуж. экстраордин. проф. М. Олесницкій, не возвратившіеся еще изъ капикулярнаго отпуска, заслуж. ордин. проф. В. Малипинъ и заслуж. экстраорд. проф. О. Покровскій — по личнымъ обстоятельствамъ.

Слушали: I. Представленіе заслуж. ордин. проф. В. Пѣвниковаго отъ 1 сего сентября: „Въ „Трудахъ“ Академіи за насто-

тѣ пониманія славянской идеи, ратовать за истинно славянскіе интересы, „быть болѣе истиннымъ славяниномъ, чѣмъ всѣ, вмѣстѣ взятые, славянофилы, славянскіе эмиссары и шпіоны, Будиловичи, Кулаковскіе, которые подымаютъ неистовый шумъ, когда видятъ измѣну святому славянскому дѣлу, т. е. славянскому богослуженію и славянскому письму“ (S. 164). Выставляя Святополка великимъ борцомъ за славянское дѣло, г. Брикнеръ ополчается противъ нашего слависта, петербургскаго профессора Ламанскаго за то, что тотъ развѣнчиваетъ моравскаго князя, отрицаетъ у него тѣ заслуги предъ славянствомъ, которыя неосновательно приписываетъ ему г. Брикнеръ. „У Ламанскаго, пишетъ г. Брикнеръ, мы читаемъ: „при папѣ Стефанѣ V и императорѣ Арнульфѣ, моравскіе и паннонскіе славяне потерѣли такую же самую національно-религіозную катастрофу, какъ въ послѣдствіи при императорѣ Фердинандѣ II“. Святополкъ,—продолжаетъ г. Брикнеръ,—оцѣнивая по достоинству нужды и потребности своего государства (?) и слѣдуя папскому распоряженію, изгнать изъ предѣловъ Моравіи и Панноніи грекославянскихъ еретиковъ. Это мудрѣйшее и величайшее, какое только знаетъ исторія, благотѣльное для славянства (?) дѣяніе могучаго и знаменитаго Святополка, Ламанскій сравниваетъ съ гибельными послѣдствіями битвы при Бѣлой Горѣ, несомнѣнный успѣхъ славянства сравниваетъ съ пораженіемъ его“ (S. 145).

Но дѣйствительно ли Святополкъ моравскій былъ такимъ борцомъ за славянское дѣло, какимъ его выставляетъ г. Брикнеръ? Дѣйствительно ли онъ стоялъ на стражѣ славянскихъ интересовъ? Искусный полководецъ и ловкій дипломатъ, Святополкъ не обладалъ стойкостью характера, не выказывалъ той настойчивости въ проведеніи своихъ плановъ, которая является необходимымъ условіемъ и надежнымъ залогомъ всякаго успѣха. При всемъ своемъ мужествѣ, онъ былъ податливъ къ постороннему вліянію, направлявшемуся на него искусной рукой, хотя бы и въ ущербъ насущнымъ интере-

самъ его государства. При его дворѣ была сильна латино-нѣмецкая партія, которая, путемъ лести и поблжки его слабостямъ, вошла къ нему въ довѣріе и искусно руководила его дѣйствіями, сообразно съ собственными своекорыстными планами, въ ущербъ нуждамъ и интересамъ моравскаго государства. Безпристрастный изслѣдователь не можетъ не видѣть, что Святополкъ въ своихъ дѣйствіяхъ колебался между славянскими и латино-нѣмецкими симпатіями, пока, наконецъ, послѣднія не одержали верха, и онъ собственными руками сталъ расшатывать устои своего государства. Незадолго до смерти у него раскрылись глаза, но было уже поздно. Государство было ослаблено и вскорѣ послѣ смерти Святополка прекратило свое существованіе. Бѣглый очеркъ дѣятельности Святополка можетъ убѣдить въ справедливости нашего приговора надъ нимъ.

Достигши моравскаго престола вѣроломствомъ въ отношеніи къ своему дядѣ Ростиславу, при дѣятельной поддержкѣ со сторонѣ нѣмцевъ, Святополкъ первое время своего правленія былъ подручникомъ и вѣрнымъ союзникомъ нѣмцевъ. Онъ не только позволилъ нѣмецкимъ епископамъ произвести незаконный судъ надъ архіепископомъ Моравіи—св. Меѳодіемъ и заточить его, но и самъ во время этого суда позволить глумиться надъ нимъ. Но потомъ онъ одумался и сталъ во главѣ подниавшагося противъ нѣмцевъ народнаго движенія въ Моравіи. Одержавъ надъ нѣмцами въ 873 г. побѣду, онъ перемѣнилъ свою политику въ отношеніи церковныхъ дѣлъ своего государства. Положивъ конецъ нѣмецкому господству надъ Моравіей въ политическомъ отношеніи, Святополкъ задумалъ устранить и церковную зависимость своего государства отъ нѣмецкой іерархіи, разсчитывая, путемъ устроения національной церкви въ Моравіи, поднять силы своего государства. Въ этихъ видахъ онъ хлопоталъ въ Римѣ о возстановленіи Меѳодія въ правахъ самостоятельнаго архіепископа Моравіи. Это соотвѣтствовало и желаніямъ папы, ко-

торый надѣялся, путемъ уступокъ національнымъ стремленіямъ моравлянъ, подчинить Моравію непосредственной своей власти, прекративъ зависимость ея отъ зальцбургскаго (нѣмецкаго) архієпископа. Такъ изъ предѣловъ Моравіи было изгнано нѣмецкое духовенство, заявившее себя враждебными дѣйствіями и злокозными противъ государства во время бывшей борьбы моравлянъ съ нѣмцами, и Меѳодій, опираясь на народъ и князя, могъ безпрепятственно устроить въ Моравіи національную церковь, съ народной ієрархіей и богослуженіемъ на славянскомъ языкѣ. Но Святополкъ не порывалъ связи съ нѣмцами, которымъ былъ обязанъ своимъ возвышеніемъ на моравскомъ престолѣ. Ставъ независимымъ государемъ, Святополкъ не чуждался сношеній съ представителями нѣмецкой и латино-нѣмецкой образованности и государственности. Онъ желалъ пріобщить Моравію къ семьѣ западно-европейскихъ государствъ съ ихъ болѣе высокою латино-нѣмецкою культурою и, въ этихъ видахъ, поддерживалъ связи съ своими западными сосѣдями. При такихъ обстоятельствахъ, онъ не могъ обойтись безъ услугъ и содѣйствій представителей латинской и латино-нѣмецкой національности и образованности, они необходимы были ему въ качествѣ дипломатовъ, безъ нихъ онъ не могъ обойтись при переговорахъ и договорахъ, которые въ то время велись и писались на латинскомъ языкѣ. Такихъ лицъ на средневѣковомъ западѣ выдвигало преимущественно духовенство, какъ наиболее образованное въ то время сословіе. Представители латино-нѣмецкаго духовенства, послѣ изгнанія его изъ Моравіи, такимъ образомъ, неизбежно должны были появиться при дворѣ Святополка. Они не могли разсчитывать на сильное вліяніе въ странѣ, пока во главѣ моравской церкви стоялъ св. Меѳодій. Поэтому они задумали устранить его отъ дѣлъ и повели противъ него интригу, воспользовавшись тѣмъ, что Святополкъ былъ малосвѣдуецъ въ дѣлахъ вѣры. Св. Меѳодій исповѣдывалъ никео-цареградскій символъ, опровергалъ новыя

франко-нѣмецкій догматъ объ исхожденіи Духа Святаго и отъ Сына. Наговорщики выставили его предъ Святополкомъ, какъ еретика, нарушающаго единство исповѣданія вѣры, отступающаго въ своемъ ученіи отъ римской церкви. Возможно, что они напомнили Святополку печальную судьбу вестготовъ, которые приверженностію къ ереси ослабили свое государство. Въ этомъ смыслѣ враги Меѳодія выступили съ обвиненіями на него въ Римѣ. Для Святополка, который считалъ себя западно-европейскимъ государемъ и дорожилъ своими связями съ западомъ, были неурядицы могущія возникнуть тамъ на его счетъ подозрѣнія въ покровительствѣ ереси. Ему желательно было разсѣять всякія подозрѣнія на этотъ счетъ и потому онъ дѣлаетъ запросъ въ Римъ о правотѣрїи Меѳодія. Нѣсколько лѣтъ тому назадъ у Святополка не было никакихъ сомнѣній касательно чистоты вѣры Меѳодія, и онъ настоялъ на восстановленіи его въ правахъ моравскаго архієпископа. А теперь въ его душу закрадываются сомнѣнія на этотъ счетъ. Настолько успѣли въ своихъ злыхъ умыслахъ противъ Меѳодія враги его изъ среды латино-нѣмецкой ієрархіи. Что касается другого обвиненія, съ которымъ выступили въ Римѣ латино-нѣмецкіе прелаты противъ Меѳодія, предметомъ котораго (обвиненія) было славянское богослуженіе, совершавшееся въ Моравіи, то этому едва ли могъ сочувствовать Святополкъ, бывшій на сторонѣ славянскаго богослуженія, но и въ этомъ послѣднемъ ловкіе интриганы могли найти такой пунктъ, который въ мало свѣдущемъ въ цѣлахъ вѣры Святополкѣ могъ вызывать нѣкоторыя недоумѣнія. Дѣло въ томъ, что еще папа Адріанъ въ своей буллѣ, разрѣшавшей Меѳодію совершать богослуженіе на латинскомъ языкѣ, требовалъ, чтобы апостолъ и евангеліе на литургіи читались, сперва на латинскомъ языкѣ, а потомъ на славянскомъ. Ставлевники Меѳодія не могли быть настолько свѣдущими въ латинскомъ языкѣ. Поэтому указанное папское требованіе не могло быть повсюду исполнимо въ Моравіи.

Да въ этомъ не было и особой надобности, такъ какъ славянское населеніе Моравіи не знало латинскаго языка. Исключительно славянское богослуженіе ставили въ вину Меоодію, выставляя за это Меоодія не только ослушникомъ папской воли, но и опаснымъ для государства челоѣкомъ, грозившимъ ему полнымъ отторженіемъ отъ культурнаго латино-нѣмецкаго запада, покровительствующимъ невѣжеству, не желающему знать никакого другого языка, кромѣ своего родного, варварскаго. При преувеличенномъ представленіи со стороны Святополка культурнаго значенія для Моравіи латино-нѣмецкаго запада, указанная обвиненія Меоодія могли пасть на благопріятную почву и возымѣть свое дѣйствіе. Но обвиненія, выставленныя противъ Меоодія, не напали поддержки въ Римѣ. Въ своемъ письмѣ къ Святополку папа Іоаннъ VIII старается разсѣять сомнѣнія, возникшія у князя на счетъ правосѣрія Меоодія, оправдываетъ его, признаетъ православнымъ и своимъ собратомъ и одобряетъ его славянское богослуженіе и славянскія книги. Папа не могъ ставить въ вину Меоодію признаваемый послѣднимъ символъ безъ прибавки *filioque*. Незадолго предъ этимъ, Іоаннъ VIII, въ своемъ письмѣ къ константинопольскому патріарху Фотію, рѣшительно высказался за незаконность новой прибавки въ символъ, за неприкосновенность никео-цареградскаго символа, какъ символа вселенской церкви, поручилъ высказаться въ этомъ смыслѣ своимъ легатамъ на константинопольскомъ соборѣ 879—880 гг., что тѣ и сдѣлали. Что касается славянскаго богослуженія, то, одобливъ его, папа счелъ необходимымъ погребовать, чтобы во всѣхъ моравскихъ церквахъ, ради большей важности, евангеліе читалось, сперва на латинскомъ языкѣ, а потомъ возглашалось въ переводѣ на славянскій языкъ. Чтобы устранить печальныя нестроенія въ моравской церкви, происшедшія отъ интригъ и неповиновенія нѣмецкаго духовенства своему архіепископу, папа счелъ необходимымъ вновь подтвердить права Меоодія, какъ архіепископа Моравіи, пре-

доставилъ ему право непокорныхъ изъ среды духовенства— безъ различія національности—производящихъ соблазнъ или расколъ, изгонять изъ страны. Наконецъ, чтобы имѣти моравскую церковь въ непосредственномъ подчиненіи Риму, помимо всякой зависимости ея отъ зальцбургской архіепископіи, папа предполагалъ устроить цѣлую іерархію въ моравской церкви, съ утвержденіемъ ея самостоятельности, какъ архіепископіи. Въ этихъ видахъ, онъ посвятилъ нѣмца Вихинга въ епископа г. Нитры на границѣ Моравіи и Каринтіи, съ подчиненіемъ его Меоодію, какъ архіепископу, и выражалъ желаніе, чтобы Святополкъ, съ согласія и по усмотрѣнію Меоодія, прислалъ въ Римъ для посвященія во епископы достойное духовное лицо. Тогда моравскій архіепископъ, вмѣстѣ съ двумя епископами, въ силу опредѣленій папы, будетъ имѣти право поставлять и другихъ епископовъ, гдѣ встрѣтится въ нихъ нужда. Такъ, вопреки проискамъ нѣмецкаго духовенства, въ Римѣ ожидало св. Меоодія полное торжество. Но враги Меоодія не бездѣйствовали. Въ Моравіи ожидали Меоодія огорченія. Къ этому времени симпатіи Святополка склоняются на сторону нѣмецкой партіи., Меоодій возвращается въ Моравію оправданный, съ папскимъ посланіемъ къ Святополку, заключающимъ въ себѣ это оправданіе. Судъ надъ Меоодиѣмъ въ Римѣ, продолжительное отсутствіе Меоодія немало смущали его моравскую паству. Чтобы прекратить это смущеніе, увеличиваемое неблагоприятными толками о Меоодіи его враговъ изъ среды латино-нѣмецкаго духовенства, чтобы дать полное торжество Меоодію, Святополку надлежало обнародовать посланіе къ нему папы. Но онъ этого не сдѣлалъ, очевидно, въ угоду врагамъ Меоодія изъ среды латино-нѣмецкаго духовенства. Это безучастное отношеніе князя къ Меоодію могло поощрять враговъ его къ новымъ интригамъ противъ него. Особенною враждебностію къ Меоодію и славянскому богослуженію въ Моравіи отличался новопоставленный нитранскій епископъ Вихингъ. Этотъ ловкій интриганъ,

появившій ко двору Святополка по рекомендаціи Арнульфа, герцога Каринтіи и Панноніи, сумѣлъ сдѣлаться необходимымъ Святополку, пользовался его расположеніемъ, хотя обманывалъ его и былъ въ сущности тайнымъ эмиссаромъ Арнульфа при моравскомъ дворѣ. Посвященный, по всей вѣроятности, по ходатайству Святополка, во епископа г. Нитры, Вихингъ не могъ примириться съ тѣмъ подчиненнымъ положеніемъ въ отношеніи къ Меоодію, какъ архіепископу, въ какое онъ поставлялся папскимъ опредѣленіемъ. Разсчитывая на безнаказанность, въ силу близкихъ отношеній къ Святополку, Вихингъ рѣшился на подлогъ, чтобы подорвать авторитетъ Меоодія и повредить ему въ глазахъ его паствы. Онъ сочинилъ подложное посланіе папы къ Святополку, въ которомъ Меоодій обвинялся во многомъ, славянское богослуженіе въ Моравіи запрещалось, а на Вихинга возлагалась обязанность наблюдать за Меоодиємъ. Хотя происки Вихинга не достигли своей конечной цѣли, но, во всякомъ случаѣ, подложное посланіе усилило еще болѣе не удегшееся въ моравской паствѣ Меоодія смущеніе. Святополкъ безучастно относился къ дѣламъ національной церкви въ Моравіи и ничего не предпринималъ, въ видахъ устроенія народной высшей іерархіи въ своемъ государствѣ, чѣмъ, несомнѣнно, упрочивалась бы самостоятельность славянской церкви въ Моравіи и усиливалась бы политическая мощь государства. Мы упоминали о томъ, что папа Іоаннъ VIII въ своемъ письмѣ къ Святополку выражалъ желаніе, чтобы тотъ, съ одобренія Меоодія, прислалъ въ Римъ для епископскаго посвященія достойнаго діакона или священника. Тогда бы, по мысли папы, Меоодій, вмѣстѣ съ этимъ епископомъ и другимъ, поставленнымъ раньше для г. Нитры, могъ бы посвящать епископовъ и въ другіе округа своего архіепископскаго діоцеза. Но это предложеніе папы не встрѣтило сочувствія въ Святополкѣ, и онъ не позаботился объ открытіи новыхъ славянскихъ епископствъ въ предѣлахъ Моравіи. Святополкъ недостаточ-

но внимательно относился къ нуждамъ славянской церкви въ своемъ государствѣ, сердце его въ это время не было уже на сторонѣ славянскихъ интересовъ. Но, пока живъ былъ Меодій, попустительство Святополка злобѣ враговъ славянской церкви не заходило такъ далеко, какъ постѣ смерти Меодія. Когда не стало Меодія, Вихингъ уже не встрѣчалъ сильнаго противодѣйствія своимъ интригамъ противъ національной церкви въ Моравіи. Къ этому времени онъ приобрѣлъ такое вліяніе на князя, что тотъ многіе годы смотрѣлъ на церковныя дѣла своего государства его глазами. При содѣйствіи Святополка, Гораздъ, предполагаемый преемникъ Меодія, избранный имъ самимъ, устраненъ былъ отъ управленія моравскою церковію, и полномочія Меодія перешли къ Вихингу, который теперь могъ безпрепятственно разрушать начатое Меодіемъ дѣло устроенія національной церкви въ Моравіи. Въ Римѣ снова подняты были тѣмъ же Вихингомъ обвиненія моравской церкви въ еретичествѣ. Папа Стефанъ V (по официальному счету—VI), послѣдователь и почитатель папы Николая, не раздѣлялъ мыслей своихъ ближайшихъ предшественниковъ—Адріана II и Іоанна VIII о славянскомъ богослуженіи, не стоялъ вмѣстѣ съ тѣмъ, подобно Іоанну, за неприкосновенность никео-цареградскаго символа. Онъ, чрезъ своихъ легатовъ, потребовалъ признанія въ моравской церкви символа съ *filioque* и прекращенія славянскаго богослуженія, но встрѣилъ рѣшительный отпоръ со стороны моравскаго духовенства. Тогда Вихингъ задумалъ ослабить своихъ противниковъ властью князя. Онъ представилъ Святополку послѣдователей Меодія людьми мятежными, угрожающими спокойствію и порядку въ государствѣ. Святополкъ желалъ прекратить раздоры, волновавшіе моравскую церковь, и побуждалъ обѣ стороны къ примиренію, къ сближенію въ вопросахъ вѣры, понимая это единеніе, какъ союзъ съ римскою церковью. Когда же послѣдователи Меодія остались вѣрны завѣтамъ своего учителя, Святополкъ

принять рѣшительныя мѣры. Онъ объявилъ обязательнымъ въ своемъ государствѣ признаніе ученія римской церкви, обязать славянское духовенство повиновеніемъ Вихингу, какъ архіепископу Моравіи, предоставивъ послѣднему, согласно съ инструкціей папы, право карать ослушниковъ. Тогда поднялись въ Моравіи гоненія на славянскую церковь. Національная церковь пустила глубокіе корни въ народѣ, для котораго было дорого богослуженіе на родномъ, понятномъ для него, языкѣ. Посягательства на дорогое наслѣдіе, завѣщанное народу св. Меѳодіемъ, не могли не вызывать смуть въ государствѣ, не могли не ослаблять силъ государства. Это тяжелое испытаніе, постигшее славянство въ Моравіи, продолжалось до тѣхъ поръ, пока Святополкъ не убѣдился въ предательскомъ характерѣ Вихинга. Во время открывшейся войны Святополка съ нѣмецкимъ императоромъ Арнульфомъ, стремившимся подчинить себѣ Моравію (892—893 гг.). Вихингъ скинулъ маску, которою драпировалъ свои чувства къ славянскому дѣлу въ Моравіи, и открыто выступилъ въ роли поборника Арнульфа, ревнителя нѣмецкаго преобладанія въ Моравіи и врага славянской народности и церкви. Послѣ этого урока, даннаго Святополку нѣмцами, онъ уже не имѣлъ ниготѣнія къ союзу съ ними и сталъ на сторону славянскаго дѣла въ Моравіи. Но было уже поздно. Своєю предшествующею политикою онъ проложилъ путь нѣмецкому вліянію въ Моравіи. Вскорѣ послѣ смерти Святополка моравское государство, ослабленное непрерывною борьбою съ нѣмцами, сдѣлалось легкою добычею напавшихъ на него угровъ.

Уже изъ этого бѣсглаго очерка можно видѣть, что Святополкъ, какъ славянскій государь, не стоялъ на высотѣ своей задачи. Онъ позволялъ опутать себя врагамъ славянства и дѣйствовалъ, можетъ быть, не сознавая того, въ руку нѣмцамъ, въ ущербъ насущнымъ интересамъ своего государства. Судя по церковнымъ дѣламъ, можно съ полною достовѣрностію заключать, что при Святополкѣ внут-

ренная политика моравскаго государства опредѣлялась, въ значительной мѣрѣ, видами злѣйшаго врага славянства—герцога каринтійскаго, вносльдствіи императора нѣмецкаго Арнульфа, сумѣвшаго окружить Святополка такими преданными нѣмецкому дѣлу амиссарами, какимъ быть Вихингъ. Своими дѣйствіями Святополкъ облегчилъ дѣло германизации моравскихъ славянъ и исполнѣ заслужилъ тотъ приговоръ, который дѣлають о немъ профессоръ Ламанскій и другіе безпристрастные изслѣдователи судебъ славянства, къ великому огорченію Брикнера и другихъ, взявшихъ Святополка подъ свою защиту, за его содѣйствіе усиленію нѣмецкаго элемента въ предѣлахъ славянской державы.

Такимъ образомъ, оба вывода, къ которымъ пришелъ г. Брикнеръ въ разсматриваемомъ нами изслѣдованіи, не оправдываются историческими данными, являются діаметрально противоположными выводами безпристрастной науки. Правда, г. Брикнеръ мало заботится о соответствіи своихъ заключеній съ выводами науки, объявляетъ ее несостоятельною въ рѣшеніи интересующаго его вопроса и, въ порывѣ самомирія, обѣщаетъ произвести въ ней переворотъ, проложить въ ней новые пути, певѣдомые доселѣ міру. Но, по нашему глубокому убѣжденію, эти новые пути, которые сулитъ наукѣ г. Брикнеръ, не имѣютъ никакого отношенія къ наукѣ. Намъ думается, что разсматриваемая нами статья не имѣетъ вовсе въ виду интересовъ науки, которыми такъ маскируется авторъ, что она вызвана къ жизни мотивами, не имѣющими ничего общаго съ наукою. Насколько не научны выводы г. Брикнера,—мы уже видѣли. Тѣмъ же характеромъ ненаучности запечатлѣны и приемы критики, которыми пытается обосновать свои выводы г. Брикнеръ, къ ознакомленію съ которыми (приемами) мы теперь и переходимъ.

Брикнеръ отрицаетъ историческую достовѣрность произранныхъ „Житій“ свв. Кирилла и Меодія. „Нашъ трудъ, говоритъ онъ (S. 146), имѣетъ въ виду изслѣдовать источ-

ники (по вопросу о жизни и дѣятельности солунскихъ братьевъ) со стороны ихъ сокровеннѣйшихъ побужденій. Эти источники, исключая писемъ папъ и нѣмецкаго духовенства, сводятся къ четыремъ легендамъ: одной латинской о св. Кириллѣ, двумъ славянскимъ о Кириллѣ и Меѳодіи и одной греческой о Климентѣ. Всѣ эти легенды проникнуты однимъ духомъ, онѣ представляютъ собою агиографическую аналогію жизни и дѣятельности братьевъ. Первые три, кромѣ того, имѣютъ въ основѣ своей одинъ источникъ. Онѣ обязаны своимъ происхожденіемъ Меѳодію, который, въ собственныхъ интересахъ, слѣдуя принципу „цѣль оправдываетъ средства“, пожертвовалъ истиной, исказилъ факты, привнесъ много вымышленнаго“.

Сомнѣнія въ исторической достовѣрности нѣкоторыхъ частей пространныхъ „Житій“ свв. Кирилла и Меѳодія высказывались и продолжаютъ высказываться въ литературѣ. Но, по мѣрѣ обнародованія историческихъ документовъ, тѣхъ же самыхъ писемъ папъ и латино-нѣмецкой іерархіи того времени, сомнѣнія эти мало-по-малу разсѣваются и среди даже осторожныхъ изслѣдователей уступаютъ мѣсто убѣжденію въ достоинствѣ этихъ Житій, какъ начальнаго и основнаго источника для исторіи первоучителей славянскихъ. Отрицать историческую достовѣрность указанныхъ источниковъ во всемъ ихъ объемѣ, какъ дѣлаетъ это г. Брикнеръ, до сихъ поръ еще никто не отваживался. Поступать такъ значитъ идти противъ голоса исторіи, которая подтверждаетъ показанія этого источника. Что же касается вопроса объ авторѣ этихъ Житій, то пока онъ принадлежитъ къ числу открытыхъ. Приписывать почти всѣ эти Житія перу Меѳодія, какъ дѣлаетъ это г. Брикнеръ, значитъ вовсе отказываться отъ рѣшенія этого вопроса. Пространныя Житія свв. Кирилла и Меѳодія появились въ различныхъ мѣстахъ и написаны различными авторами. Апостольскій подвигъ свв. братьевъ, ихъ необыкновенныя личныя качества невольно останавливали

на себѣ вниманіе той среды, гдѣ имъ пришлось жить и дѣйствовать,—въ Римѣ ли то, въ Константинополѣ, или въ славянскихъ земляхъ. Нѣтъ ничего удивительнаго, что во всѣхъ этихъ мѣстахъ не было недостатка въ лицахъ, которые пожелали передать потомству память объ этихъ самоотверженныхъ борцахъ за народное дѣло.

Обязанныя своимъ происхожденіемъ различнымъ авторамъ, Житія эти, согласныя между собою въ главномъ, существенномъ, различаются въ подробностяхъ, частностяхъ. При различіи авторовъ ихъ, это вполне естественно. Иначе на это смотритъ г. Брикнеръ. Относя почти все эти Житія къ Меодію, какъ своему конечному источнику, въ разногласіи этихъ памятниковъ онъ готовъ видѣть особенность неблагоприятныхъ пріемовъ послѣдняго: Меодій будто бы извращаетъ факты, передаетъ ихъ различно, смотря по тому, кого онъ имѣетъ въ виду. Какъ на образчикъ такихъ пріемовъ Меодія, г. Брикнеръ указываетъ на слѣдующее. „Для того, чтобы римляне, говоритъ онъ (S. 146), путемъ разспросовъ, не могли выпытать правды, Кириллъ и Меодій должны были придумать болѣе или менѣе правдоподобное объясненіе того, какимъ образомъ моравскій князь Ростиславъ пришелъ къ безразсудной мысли просить въ Константинополѣ учителей для своей страны. Для этой цѣли Кириллъ сочинилъ, а Меодій помѣстилъ въ итальянской легендѣ (которая, во всякомъ случаѣ, возникла въ Римѣ, при непосредственномъ содѣйствіи Меодія) слѣдующія строки: „когда философъ—такимъ именемъ называется Константинъ-Кириллъ—возвратился изъ хазарской миссіи въ Константинополь, моравскій князь Ростиславъ, узнавъ, что философъ сдѣлалъ у хазаръ, послалъ въ Константинополь“ и т. д. Такую мотивировку рѣшенія Ростислава просить въ Константинополѣ учителей для своего народа, мы, продолжаетъ г. Брикнеръ, находимъ только въ итальянской легендѣ, имѣвшей въ виду пустить пыль въ глаза римлянамъ. Въ славянскихъ легендахъ указанное рѣшеніе

Ростислава приписывается внушенію Божию. И это вполне понятно. Въ Римѣ не знали, что Хазарія лежала близъ каспійскаго моря (?), а Моравія на рѣкѣ Моравѣ (?). Тамъ могли считать эти страны сопредѣльными. Не знали въ Римѣ также и того, что хазарская миссія была пораженіемъ Кирилла: хазарскій каганъ напередъ обѣщалъ принять христіанство, а между тѣмъ Кириллъ принесъ изъ Хазаріи въ Константинополь только письмо, въ которомъ каганъ разрѣшаетъ своимъ подданнымъ принять христіанство. Но вѣдь эта религіозная свобода давно уже была имъ предоставлена. Такимъ образомъ, вмѣсто извѣстія о предполагаемомъ обращеніи хазарскаго кагана въ христіанство, Кириллъ принесъ въ Константинополь останки папы Климента, которыми здѣсь никто не интересовался, да привелъ съ собою получившихъ свободу военнопленныхъ. Если-бы Ростиславъ зналъ о постигшей Кирилла въ Хазаріи неудачѣ, онъ бы остерегался подвергать новому испытанію талантъ его. Славяне, конечно, хорошо знали, какъ далеко отстояли другъ отъ друга Хазарія и Моравія, и потому Меодій считалъ неудобнымъ для себя помѣщать въ славянскихъ легендахъ указанное выше объясненіе просьбы Ростислава въ Константинополь о присылкѣ учителей для Моравіи. Въ славянскихъ легендахъ онъ объясняетъ этотъ шагъ Ростислава внушеніемъ свыше. Для простодушныхъ славянъ это объясненіе было вполне достаточнымъ, для скептическихъ римлянъ оно могло показаться маловѣроятнымъ“.

Обвиняя совершенно незаслуженно свв. братьевъ, собственно Меодія, въ искаженіи истины, г. Брикнеръ не стѣсняется для этого прибѣгать къ такимъ неблаговиднымъ литературнымъ приѣмамъ, какъ замалчиваніе, а то и прямо извращеніе фактовъ. Для того, чтобы представить возможно болѣе оглаженнымъ разстояніе Хазаріи отъ Рима и такимъ путемъ убѣждать своихъ читателей въ томъ, будто римляне, вслѣдствіе дальности разстоянія, не могли быть освѣдомлены о результатахъ хазарской миссіи Константина, г. Брикнеръ опре-

дѣляетъ географическое положеніе страны хазаръ только восточною границею ея, говоритъ, что Хазарія лежала у каспійскаго моря. Начинаясь у каспійскаго моря и устья Волги, Хазарія въ половинѣ IX вѣка обнимала собою пространство, ограничиваемое Кавказомъ, р. Дономъ, чернымъ моремъ съ частію Тавриды или Крыма, на сѣверо-западѣ простиралось до Днѣпра и Кіева. Такимъ образомъ страна хазаръ лежала значительно ближе къ Риму, чѣмъ это желательно для цѣлей г. Брикнера, пытающагося, во что бы то ни стало, свести до минимума освѣдомленность римлянъ, вообще, въ томъ числѣ и римской куріи, въ дѣлахъ, касающихся востока. Въ этомъ стремленіи г. Брикнеръ доходитъ до смѣшнаго, когда утверждаетъ, что въ Римѣ не знали, что Моравія расположена по рѣкѣ Моравѣ. Римскіе папы, стремившіеся утвердить свое господство надъ Моравіей, хорошо были освѣдомлены обо всемъ, что касалось этой страны. Изъ переговоровъ, которые вели римскіе папы съ византійскими императорами и константинопольскими патріархами въ VIII—IX вв., можно видѣть, что въ Римѣ зорко слѣдили за тѣмъ, что происходитъ на болѣе или менѣе отдаленномъ востокѣ. Могли также знать въ Римѣ и о томъ религіозномъ броженіи, которое въ половинѣ IX в. охватило Хазарію и вызвало, между прочимъ, путешествіе туда св. Константина.

Цѣлью хазарской миссіи св. Константина не было обращеніе кагана въ христіанство, какъ старается представить это г. Брикнеръ, распространяющійся о неудачѣ, будто бы постигшей эту миссію. Миссія эта вызвана была иными, болѣе сложными обстоятельствами. Хазарское государство было разноплеменное по своему составу. Различію населенія въ этомъ государствѣ соответствовало различіе вѣръ, обусловливаемое политическими отношеніями хазаръ, а также широкою вѣротерпимостью ихъ правителей. Масса населенія состояла изъ язычества. Были также здѣсь и христіане. Сильнѣе и многочисленнѣе были мусульманство и іудейство. Последнее

съ конца VIII вѣка сдѣлалось религіей правительства и высшего класса населенія. При сильной пропагандѣ, которую вели представители различныхъ вѣръ, неизбежна была борьба между ними (представителями). Язычники не могли не приходить въ возбужденіе отъ этой борьбы, для нихъ подымался вопросъ о сравнительномъ достоинствѣ тѣхъ или другихъ религій, назрѣвала потребность въ перемѣнѣ своей вѣры на одну изъ новыхъ. Плодомъ этого и было хазарское посольство въ Византію, а затѣмъ путешествіе св. Константина въ Хазарію. Изъ преній съ Константиномъ для хазарь-язычниковъ выяснилось все превосходство христіанства предъ прочими религіями. Крестилось тогда до 200 хазарь. Немаловажное значеніе миссія свв. братьевъ имѣла и для христіанъ хазарскихъ. Помимо того, что они увеличились въ численности, они были ограждены болѣе крѣпкимъ обязательствомъ вѣротерпимости, даннымъ каганомъ непосредственно послѣ преній Константина. вмѣстѣ съ тѣмъ эта миссія задержала пропаганду мусульманства и іудейства, дава возможность увеличившемуся въ численности христіанству занять въ государствѣ, къ началу X вѣка, равное съ упомянутыми выше религіями положеніе. По крайней мѣрѣ, объ уравниніи христіанъ съ мусульманами и іудеями въ указанное время можно заключать, на основаніи извѣстнаго свидѣтельства арабскаго писателя Массуди, который говоритъ, что въ это время у хазарь для людей разныхъ вѣръ было установлено семь судей: одинъ для язычниковъ и по два для мусульманъ, іудеевъ и христіанъ. Между тѣмъ, до миссії св. братьевъ, перевѣсъ принадлежалъ іудейству и мусульманству. Однимъ словомъ, хазарская миссія свв. братьевъ имѣла несомнѣнный успѣхъ. Отрицать это можетъ только тотъ, кто, подобно Врикперу, навязываетъ ей цѣли, которыхъ она вовсе не преслѣдовала. Но этотъ несомнѣнный успѣхъ св. братьевъ въ Хазаріи вовсе не обязывалъ всѣхъ авторовъ „Книгъ“ поставити въ зависимость отъ него возникновеніе рѣшенія морав-

скаго князя Ростислава обратиться съ извѣстною просьбою въ Константинополь. Авторы славянскихъ Житій св. Кирилла и Меодія могли иначе объяснить это рѣшеніе Ростислава. Какъ бы то ни было, разногласіе въ этомъ пунктѣ между славянскими Житіями и латинскимъ не даетъ права на тѣ выводы, какіе дѣлаетъ изъ этого г. Брикнеръ.

Какъ на второй примѣръ допущеннаго будто-бы Меодіемъ искаженія истины, г. Брикнеръ указываетъ на слѣдующее. „Въ легендѣ о Меодіи, пишетъ Брикнеръ, греческій императоръ предлагаетъ Кириллу и Меодію принять на себя моравскую миссію: вы, говоритъ имъ императоръ,—солуняне, а всѣ солуняне говорятъ чисто по-славянски“. Брикнеръ находитъ невѣроятнымъ это свидѣтельство императора о чистотѣ славянской рѣчи солунянъ, считаетъ это свидѣтельство позднѣйшимъ измышленіемъ самого Меодія, привнесеннымъ въ текстъ легенды, и изоприетъ свое остроуміе въ глумленіи надъ указаннымъ свидѣтельствомъ. „Солуняне, замѣчаетъ онъ, по легендѣ, говорятъ чисто по-славянски. Съ такимъ же правомъ мы могли бы то же самое сказать о современныхъ намъ берлинцахъ. По-славянски говорятъ въ Берлинѣ вендскія мамки, польскіе дровосѣки и словацкіе торговцы мышеловками. Точно также обстояло дѣло и въ Солуни, этомъ чисто греческомъ городѣ, гордомъ своимъ греческимъ языкомъ и литературою, который смотрѣлъ на славянъ теперь какъ на рабовъ, нѣкогда какъ на враговъ, державшихъ его въ осадѣ. Греки также мало заботились о славянахъ, какъ по славянской поговоркѣ—собака о пятой ногѣ. Сужденію греческаго императора о чистотѣ славянскаго говора солунянъ слѣдуетъ придавать такую же цѣну, какъ если бы оно было высказано китайскимъ императоромъ. Какую же цѣну преслѣдовалъ Меодій этимъ вымысломъ?—спрашиваетъ Брикнеръ. Авторитетное свидѣтельство о чистотѣ его славянской рѣчи необходимо было Меодію для того, чтобы поднять его во мнѣніи моравлянъ, говоръ которыхъ значительно отни



чался отъ его рѣчи, непріятно рѣзавшей ихъ слухъ. Для этого онъ сфабриковалъ указанное свидѣтельство, вложилъ его въ уста императора, — голосъ котораго для грековъ былъ равносильнъ чуть ли не выраженію воли Самого Бога, — и тѣмъ загнулъ ротъ глупымъ моравлянамъ“.

Нельзя не удивляться той развязности, съ которою въ приведенной репликѣ г. Брикнеръ оперируетъ своими доказательствами, которыя не имѣютъ никакой научной цѣнности и направляются къ тому только, чтобы ввести въ заблужденіе довѣрчиваго читателя, пустить, что называется, ему пыль въ глаза. Брикнеръ вышучиваетъ свидѣтельство Житія о чистотѣ славянской рѣчи солунянъ, а между тѣмъ оно имѣетъ за собою полную историческую достовѣрность. Славяне издавна изъ придунайской равнины устремились въ предѣлы Византійской имперіи, привлекавшей ихъ и своимъ богатствомъ и плодородіемъ земель. Приливъ этотъ былъ значителенъ. Сближаясь съ греками, славяне усвоили отъ нихъ начала гражданственности, образованія, вѣры и поступали на службу имперіи, гдѣ, начиная съ V вѣка, мы видимъ ихъ на различныхъ постахъ, отъ низшихъ до высшихъ, не исключая и императорскаго трона. Этотъ притокъ молодыхъ здоровыхъ силъ поддерживалъ одряхлѣвшій организмъ имперіи и обуславливалъ, между прочимъ, ея болѣе продолжительное существованіе, по сравненію съ западно-римскою имперіею, павшей значительно раньше. Уже въ виду этихъ несомнѣнныхъ услугъ, оказываемыхъ славянствомъ имперіи, можно усумниться въ справедливости положенія Брикнера, что греки пренебрегали славянствомъ, что они, выражаясь словами приводимой Брикнеромъ, вульгарной, оскорбительной въ примѣненіи къ народамъ, поговорки, такъ мало заботились о славянахъ, какъ собака о пятой ногѣ. Препимущественное вниманіе переселявшихся изъ придунайской низменности славянъ, обнаруживавшихъ во все времена особую склонность къ земледѣльческому труду, привлекала

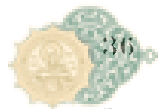
плодородная солунская равнина. Поселившиеся здѣсь славяне въ VI и VII вѣкахъ нашей эры дѣлали неоднократно (въ 597, 676, 685—687) попытки захватить въ свои руки Солунь и осаждали его, но безуспѣшно. Въ послѣдующее затѣмъ время византійское правительство, то силою оружія, то путемъ договоровъ, подчиняетъ своей власти жившихъ на солунской равнинѣ славянъ, часть ихъ переселяетъ на побережье Геллеспонта, остальнымъ даетъ возможность расселиться своими поселками, преимущественно по рѣкѣ Стримону, съ подчиненіемъ ихъ власти стратега. Прилежавшія къ Солуню славянскія поселенія были въ зависимости отъ этого города, выражавшейся, между прочимъ, взносомъ въ пользу его дани. Въ концѣ VII в. миръ между греками и славянами, жившими на солунской равнинѣ, за небольшими перерывами, уже не нарушается, такъ что ко времени жизни свв. солунскихъ братьевъ нигдѣ въ Византійской имперіи мирныя и дружескія сношенія славянъ съ греками не имѣли за собою такой почтенной давности, какъ въ Македоніи, въ той ея части, которая примыкала къ Солуню. Благодаря постояннымъ сношеніямъ съ окрестными славянскими населеніями, платившими дань городу, снабжавшими его своими сельско-хозяйственными продуктами, солунскіе греки знакомились съ славянскимъ языкомъ, могли чисто говорить по-славянски. Въ мѣстахъ съ разнообразнымъ этнографическимъ составомъ племена легко перенимаютъ другъ у друга говоръ. Къ этому побуждаютъ ихъ насущные интересы дѣя, которыхъ нисколько не уменьшаетъ горделивое превозношеніе собственною болѣе высокой культурою, болѣе развитымъ языкомъ, обнаруживаемое одною этнографическою единицею предъ другою.

Для того, чтобы сообщить своему положенію, что солуняне не могли чисто говорить по-славянски, большую силу доказательности, г. Брикнеръ проводитъ параллель между Берлиномъ и Солунемъ. Брикнеръ забываетъ, или



умышленно игнорируетъ, что вѣсная аналогія, какъ доказательство, въ данномъ случаѣ не имѣетъ научной цѣнности. Въ самомъ дѣлѣ, развѣ можно дѣлать сравненіе между находившимся на рубежѣ съ славянскимъ міромъ городомъ Византіи и сердцемъ Пруссіи, между склонявшеюся уже къ паденію, одряхлѣвшею Византійскою имперіею и находящеюся на высотѣ, по крайней мѣрѣ, военной славы Пруссіею, не чувствующею подъ собою ногъ отъ усѣховъ, достигнутыхъ оружіемъ въ семидесятыхъ годахъ прошлаго вѣка? Какъ послѣ революціи и наполеоновскихъ войнъ французы горделиво считали себя *grande nation* и пренебрежительно относились къ остальному человечеству, такъ теперь этотъ подъемъ самолюбія переживаетъ Пруссія. Пруссакки говорятъ только по-нѣмецки, и еще свѣжа у всѣхъ память о неудачной попыткѣ прусскаго короля изгнать изъ нѣмецкаго лексикона всѣ иностранныя слова, даже получившія въ немъ права гражданства. Развѣ, въ самомъ дѣлѣ, при непомѣрномъ самолюбіи пруссакковъ, можно ожидать въ ихъ столицѣ другого говора, кромѣ нѣмецкаго? Но слѣдуетъ ли отсюда, что такъ обстояло дѣло и въ пограничномъ съ славянствомъ, можетъ быть, даже на половину славянскомъ, городѣ разлагавшейся Византіи?

Брикнеру кажется подозрительнымъ умолчаніе Житія Меодія о его второмъ путешествіи въ Римъ. Брикнеръ считаетъ это умолчаніе умышленнымъ, преднамѣреннымъ. „Легенда о Меодіи, говорить онъ, умышленно замалчивается это путешествіе его въ Римъ, такъ какъ папа вызывалъ его тогда въ Римъ на судъ, какъ еретика, а эти обстоятельства не соответствовали агіографическимъ цѣлямъ легенды.. Къ тому же, во время пребыванія Меодія въ Римѣ случилось одно обстоятельство, настолько ярко характеризующее этого человека и его *gracca fides*, что мы не можемъ обойти его молчаніемъ. Изъ устъ самого папы мы узнаемъ, что Меодіи, послѣ своего освобожденія изъ баварскаго заточенія,



дать папскому легату торжественное обѣщаніе (позднѣе въ Римѣ даже говорили, что онъ далъ клятву) впредь не совершать богослуженія на славянскомъ языкѣ и какъ только возвратился въ Моравію, такъ принялся опять за прежнее (S. 163)“.

Видя почти на всѣхъ Житіяхъ солунскихъ братьевъ слѣды если не авторской, то, во всякомъ случаѣ, редакторской руки Меоодія, Брикнеръ считаетъ молчаніе Житія Меоодія о второмъ его путешествіи въ Римъ умышленнымъ: путешествіе это не соотвѣтствовало будто бы агіографической тенденціи Житія, и потому о немъ благоразумно умолчали. Кто основательно знакомъ съ исторіей этого путешествія св. Меоодія въ Римъ, со всѣми, предшествовавшими ему (путешествію) и слѣдовавшими за нимъ, обстоятельствами, тотъ придетъ къ совершенно обратному, по сравненію съ Брикнеромъ, заключенію, что это путешествіе, по своимъ конечнымъ результатамъ, какъ нельзя болѣе, отвѣчало бы агіографическимъ цѣлямъ Житія Меоодія, если бы авторъ его (Житія) имѣлъ таковыя. Въ самомъ дѣлѣ, судъ надъ Меоодіемъ въ Римѣ былъ блестящимъ торжествомъ его дѣла. Авторъ Житія не преминулъ бы описать это торжество Меоодія, если бы онъ имѣлъ въ виду прославленіе послѣдняго. Очевидно, онъ иначе понималъ задачу своего труда, чѣмъ какъ это желательно представить г. Брикнеру. Враги славянской церкви въ Моравіи представили папѣ Меоодія, какъ опаснаго еретика, расходящагося въ исповѣданіи вѣры съ римскою церковью, совершающаго, притомъ, богослуженіе не на латинскомъ, или греческомъ языкѣ, а на языкѣ варварскомъ, славянскомъ. По обвиненію въ этомъ, Меоодій, дѣйствительно, названъ былъ папою Іоанномъ VIII въ Римѣ. Но, вопреки ожиданіямъ враговъ славянства, къ ужасу ихъ, папа оправдалъ Меоодія: онъ призналъ православными, какъ самого Меоодія, такъ и исповѣдуемый имъ символъ (безъ *filioque*) и вмѣстѣ съ тѣмъ одобрилъ славянское богослуженіе въ Мо-

равии. Вообще, какъ папа Адріанъ II, такъ и папа Іоаннь VIII, благосклонно относились къ Меѳодію и дѣлу національной, славянской церкви въ Моравіи, и при нихъ никоимъ образомъ не могло случиться съ Меѳодіемъ того, что навязываетъ ему, со словъ будто бы самого папы, Брикнеръ, что отъ Меѳодія потребовали въ Римѣ отреченія отъ славянскаго богослуженія, и будто бы онъ далъ клятвенное обѣщаніе въ этомъ. Да и ни въ какое другое время не давалъ Меѳодій этого обѣщанія и потому не повиненъ во взводимомъ на него Брикнеромъ клятвопреступничествѣ. Но откуда же взялъ Брикнеръ, что Меѳодій далъ клятвенное обѣщаніе не совершать богослуженія на славянскомъ языкѣ? Глухая ссылка на это обѣщаніе Меѳодія встрѣчается въ письмѣ папы Стефана V (официально—VI) къ моравскому князю Святополку, написанномъ вскорѣ послѣ смерти Меѳодія (885 г.). Но эта ссылка на клятвенное обѣщаніе Меѳодія впредь не совершать богослуженія на славянскомъ языкѣ является не болѣе, какъ сознательною ложью со стороны папы, допущенною въ томъ расчетѣ, что, за смертью Меѳодія, некому будетъ разоблачить ее. Выдумка эта, сочиненная на счетъ Меѳодія папою Стефаномъ V, такъ очевидна, стоитъ въ такомъ явномъ противорѣчій съ несомнѣнными историческими данными, что ея не рѣшаются поддерживать даже изслѣдователи католическаго лагеря. Излишне скептический во всемъ, что въ выгодномъ, т. е. истинномъ, свѣтѣ рисуетъ намъ образъ первоучителей славянства, Брикнеръ проявляетъ въ данномъ случаѣ непростибельное легковѣріе, выдавая за несомнѣнную истину то, что пущено было въ оборотъ, какъ ложь, какъ злобная клевета. Со смертью папы Іоанна VIII, отношенія Рима къ славянской церкви въ Моравіи мѣняются. Она принимаютъ враждебный оттѣнокъ, когда на папскій престолъ вступаетъ Стефанъ V, почитатель и послѣдователь папы Николая, недружелюбно относившагося къ православію. Славянское богослуженіе въ подвластной Риму въ

церковномъ отношеніи Моравіи, отправлявшиеся по книгамъ, переведеннымъ съ греческихъ книгъ, заключавшихъ въ себѣ символъ безъ *filioque*, казалось Стефану преступленіемъ. И вотъ папа ополчается противъ славянской церкви въ Моравіи. Въ своемъ письмѣ къ Святополку папа осуждаетъ Меодія и славянское богослуженіе въ Моравіи и вмѣстѣ съ тѣмъ подготавлиетъ почву для того, чтобы передать дѣла моравской церкви въ вѣдѣніе Вихинга, злѣйшаго врага славянства. При выполненіи этой задачи, папа чувствовалъ себя въ большемъ затрудненіи, въ виду отношеній къ Меодию и славянскому богослуженію своего близкаго предшественника Іоанна VIII, который, какъ мы уже упоминали, призналъ православными Меодія и исповѣдуемый имъ символъ (безъ *filioque*) и одобрилъ славянское богослуженіе въ Моравіи. Для того, чтобы опорочить Меодія и подорвать существованіе славянскаго богослуженія въ Моравіи, получившаго признаніе со стороны самихъ папъ (Адріана II и Іоанна VIII), Стефану V не оставалось ничего другого, какъ, умолчавъ о постыднѣмъ, представить получившее распространеніе славянское богослуженіе дѣломъ самоизмыслинія и произвола со стороны Меодія, который, ложно истолковавъ папскія распоряженія, ввелъ это богослуженіе въ Моравіи, на свой страхъ и рискъ,—былъ изобличенъ въ этомъ, далъ клятвенное обѣщаніе па мѣстахъ ап. Петра впредь не совершать богослуженія на этомъ языкѣ, но вѣроломно нарушилъ это обѣщаніе. Правда, эта выдумка стояла въ противорѣчіи съ опредѣленіями прежнихъ папъ, и этого не могъ не видѣть Святополкъ, но папа надѣялся, своимъ авторитетнымъ, хотя бы и лживымъ, свидѣтельствомъ склонить Святополка на свою сторону, представивъ Меодія клятвопреступникомъ, утаившимъ отъ князя данное имъ въ Римѣ обѣщаніе впредь не совершать богослуженія на славянскомъ языкѣ, разсчитывая, что Святополкъ, безучастно относившійся къ Меодию и дѣлу національной церкви въ Моравіи, подтвердитъ болѣе по-

слѣдному писъму изъ Рима, чѣмъ распоряженіямъ прежнихъ папъ. Какъ бы то ни было, папа Стефанъ V, чтобы подорвать существованіе славянской церкви въ Моравіи, не останавливается предъ клеветой, казавшеюся ему необходимой въ интересахъ римской катедры и римской церкви. И, если эта выдумка, допущенная, какъ *ria fraus*, оправдываемая мыслию о пользѣ вѣры и церкви, могла найти себѣ примѣненіе въ темные вѣка человѣческой исторіи, то въ папѣ критическій вѣкъ, стоящій во всеоружіи науки, она должна быть отвергнута, какъ злонамѣренное искаженіе истины.

Раздѣляя пущенную въ ходъ папою Стефаномъ V выдумку на счетъ Меоодія, не входи въ критическое обслѣдованіе того, насколько она стоитъ въ согласіи съ несомнѣнными историческими данными, Брикнеръ не стѣсняется представлять въ ложномъ освѣщеніи настроеніе моравскаго народа къ ученикамъ и послѣдователямъ Меоодія, вообще, къ дѣлу устроенія національной, славянской церкви въ Моравіи, замалчивая при этомъ факты, которые краснорѣчиво говорятъ сами за себя. „Насколько ученики Меоодія, говоритъ Брикнеръ (S. 157—158), были непопулярны въ Моравіи, это можно видѣть изъ того, что въ нихъ, даже въ отсутствіе грознаго для народа Святополка, никто не принималъ участія. Даже когда они оставлены были эскортировавшими ихъ солдатами, они боязливо скрывались, такъ какъ не рассчитывали на симпатіи и поддержку со стороны населенія“. Но развѣ, въ самомъ дѣлѣ, преслѣдованія, подбитыя противъ учениковъ Меоодія представителями латино-нѣмецкой іерархіи, говорятъ о дѣйствительномъ настроеніи къ нимъ моравскаго народа? Гоненія эти совершались заклятымъ врагомъ славянской церкви въ Моравіи, Вихингомъ, согласно папской инструкціи, съ вѣдома Святополка, при участіи военныхъ отрядовъ, набировавшихся изъ нѣмецкаго населенія Моравіи. Народъ боялся князя и при этой расправѣ нѣмцевъ съ учениками Меоодія безмолствовалъ. Выраженія сочувствія, под-

держка пресѣдуемыхъ со стороны населенія могли быть представлены князю, какъ знакъ виновности его державной волѣ, какъ возмущеніе противъ него, и потому могли вызвать съ его стороны мѣры суроваго воздѣйствія. Чувство народа, которое могло бы служить истиннымъ показателемъ его отношеній къ славянской церкви въ Моравіи, на время застыло. Но оно не заглохло навсегда. При благопріятныхъ условіяхъ, оно не замедлило вспыхнуть и запылать яркимъ свѣтомъ. Это случилось уже послѣ смерти Святополка, при его сынѣ Моймирѣ. Воспользовавшись затрудненіями нѣмцевъ уже при больномъ Арнульфѣ, моравляне задумали возстановить у себя самобытную славянскую церковь, съ народной іерархіей, съ богослуженіемъ на славянскомъ языкѣ. Стремленія моравлянъ нашли себѣ сочувствіе со стороны римскаго папы, которымъ въ то время былъ Іоаннъ IX. Въ 899 г. онъ отправилъ въ Моравію легатовъ, поручивъ имъ устроить моравскую церковь, поставить въ ней изъ среды народной архіепископа и трехъ епископовъ. Это возстановленіе народной іерархіи въ моравской церкви вызвало взрывъ негодованія среди баварскихъ епископовъ. Весною 890 г. архіепископъ майнцкій Гаттонъ, отъ лица баварскихъ епископовъ, написалъ папѣ письмо, въ которомъ сѣтуетъ на его распоряженіе касательно возстановленія народной іерархіи въ Моравіи, доказываетъ права баварскихъ епископовъ на моравскую церковь и выражаетъ надежду, что папа отмѣнитъ свои распоряженія. Не ограничиваясь этимъ, баварское духовенство въ іюлѣ того же года составило церковный соборъ въ г. Рибсахѣ, на которомъ выразило рѣшительный протестъ противъ возстановленія славянской іерархіи въ Моравіи. Протестъ этотъ, въ формѣ письма отъ имени зальцбургскаго архіепископа Теотмара и пяти другихъ епископовъ, былъ препровожденъ къ папѣ Іоанну IX. Эти несомнѣнные, документальныя данныя даютъ видѣть, какъ глубоко въ сознаніи

моравскаго народа вгдѣрилась идея самобытной славянской церкви, основаніе и первоначальное устройство которой совершено апостольскими трудами свв. солунскихъ братьевъ. Отрицать это, доказывать, будто моравскій народъ несочувственно относился къ устройенію самобытной церкви, проявлять полное равнодушіе къ дѣятельности свв. братьевъ и ихъ учениковъ, можетъ только тотъ, кто умышленно закрываетъ глаза на очевидные факты и сознательно жервуетъ истинной въ угоду собственной тенденціи.

Обращаетъ на себя вниманіе еще одинъ не менѣе, если не болѣе, характерный пріемъ, практикуемый г. Брикнеромъ въ своемъ изслѣдованіи. Г. Брикнеръ не считаетъ нужнымъ обосновывать своихъ положеній, на которыхъ онъ построяетъ свои выводы и дальнѣйшія заключенія, предполагая, очевидно, въ своихъ читателяхъ непоколебимую вѣру въ его ученый авторитетъ. Брикнеръ вообразилъ себя литературнымъ сюзереномъ, къ сужденіямъ котораго читатели, въ качествѣ литературныхъ вассаловъ, обязаны выказывать безусловное довѣріе. Такими сужденіями, которыя нуждаются еще въ своемъ обоснованіи, пересыпано все изслѣдованіе г. Брикнера: въ формѣ ихъ Брикнеръ вѣщаетъ міру „правду“ о дѣятельности свв. Кирилла и Меодія. Приведемъ наиболее яркій примѣръ. Диктаторскимъ, не терпящимъ возраженій, тономъ Брикнеръ заявляетъ, что „кириллица не принадлежитъ Кириллу, отъ него ведетъ свое начало глаголитское письмо; кириллица появилась послѣ Кирилла, спустя цѣлое столѣтіе или, по крайней мѣрѣ, полстолѣтія“ (S. 148). Прочитавъ указанныя строки, мы вынесли впечатлѣніе, что Брикнеръ располагаетъ новыми данными для рѣшенія указанного важнаго и въ высшей степени сложнаго вопроса славянской филологіи, или же, по крайней мѣрѣ, попытается сгруппировать уже существующія данныя по указанному вопросу, чтобы обосновать важное въ его аргументаціи положеніе о позднѣйшемъ появленіи кирил-



лицы. Но наши предположенія не оправдались. Брикнеръ ограничился указаннымъ заявленіемъ, предполагая, очевидно, что одного взмаха его чудодѣйственнаго пера достаточно для рѣшенія затронутого имъ вопроса.

Въ заключеніе—нѣсколько словъ о тонѣ, въ какомъ написана статья Брикнера. Она проникнута духомъ нескрываемой злобы и вражды къ славянству, оставшемуся вѣрнымъ началамъ, заповѣданнымъ св. солунскими братьями, и особенно къ Россіи. Эти злобныя чувства настолько овладѣваютъ авторомъ, что онъ теряетъ нравственную устойчивость, взводитъ всякія небылицы на Россію и русскихъ и доходитъ до забвенія литературныхъ приличій, уснащая свою рѣчь по адресу русскаго языка эпитетами, которые равносильны брани. „Характеристическою особенностію славянофильства, говоритъ Брикнеръ, является не только благоговѣніе предъ армянской мурмошкой (шанкой) и татарскимъ халатомъ, не только извѣстные виды на повсемѣстное распространеніе юліанскаго календаря (русскіе представляютъ себѣ реформу календаря въ такомъ видѣ: появится указъ *byť po siemni*—и Европа съ Америкой откажутся отъ григоріанскаго повшества, т. е. римской измѣны древнеотеческому преданію), но также необыкновенное благоговѣніе предъ кирилловскимъ письмомъ. Съ славянами, употребляющими латинскій прифѣтъ, въ Россіи расправляются „административнымъ путемъ“: въ одинъ прекрасный день дѣлается распоряженіе, запрещающее употребленіе латинскаго письма, оскорбляющаго будто бы чувства православнаго русскаго народа. Мы пережили такіе вещи. Такъ, административнымъ путемъ, помимо всякаго закона, благодаря произволу сумасшедшаго сатрана (?), запрещено было литовцамъ употребленіе ихъ письма (много столѣтій они не знали никакого другого письма, кромѣ латинскаго), вмѣсто котораго имъ навязали кирилловское (т. е. русское) письмо, которое является слишкомъ сквернымъ.

даже для собакъ (?). Польское дворянство бунтовало, а за это, по русской логикѣ, заплатились литовскіе крестьяне, вѣрнѣйшіе подданные царя, у которыхъ, безъ всякой вины съ ихъ стороны, отняли ихъ нисъмо" (S. 148). Пользуясь глѣмъ, что Россію на Западѣ знаютъ очень мало, Брикнеръ не стѣсняется извращать факты пзъ ея прошлой и настоящей жизни и сочиняетъ на ея счетъ небылицы. Освѣдомленность Брикнера въ прошлыхъ судьбахъ Россіи и ея настоящемъ напоминаютъ намъ отзывы о нашемъ отечествѣ иностранцевъ-туристовъ, которые, совершивъ съ быстротою метеора путешествіе по Россіи, увѣряютъ своихъ соотечественниковъ, что въ Россіи „народъ сидитъ подъ развѣсистой клюквой и кушаетъ нафтаанный кусками самоваръ“. Въ самомъ дѣлѣ, къ чему навязывать русскимъ нелѣпыя представленія о желанной будто бы для нихъ реформѣ календаря въ западной Европѣ и Америкѣ? Для русскихъ вѣдь безразлично, держатся ли въ западной Европѣ и Америкѣ григоріанскаго календаря или перемѣнять его на магометанское лѣтосчисленіе. Приписываемое Брикнеромъ произволу графа Муравьева, котораго онъ обзываетъ „сумасшедшимъ сатраномъ“, „калмыкомъ“, „современнымъ Омаромъ“, запрещеніе въ Литвѣ латинскаго шрифта обусловливалось необходимостью борьбы въ этомъ краѣ съ воинствующимъ колонизмомъ, скрывавшимся за литовско-латинскимъ нисъмомъ. Неправильный Брикнеру графъ Муравьевъ былъ выдающимся русскимъ дѣятелемъ въ сѣверо-западномъ краѣ, стоявшимъ на стражѣ русскихъ интересовъ. Что же касается русскаго письма и русскаго языка, о которыхъ съ такимъ презрѣніемъ выражается Брикнеръ, то, для сужденія объ ихъ достоинствѣ и заслугахъ предъ общечеловѣческой культурою, мы считаемъ полезнымъ напомнить о томъ вниманіи, какое стала привлекать къ себѣ русская литература со стороны образованнаго общества всѣхъ современныхъ культурныхъ народовъ. Образ-

цовой произведенія русскихъ писателей Тургенева, Достоевскаго, Толстого переведены почти на всѣ языки и служатъ предметомъ изученія и эстетическаго наслажденія народовъ. Тѣ же эпитеты, которыми надѣляетъ Брикнеръ русскій языкъ и письмо, служатъ не столько для характеристики ихъ, сколько для обрисовки личности самого Брикнера, его непомѣрной злобы ко всему русскому.

Таковы приемы и тонъ изслѣдованія г. Брикнера. Замалчиваніе однихъ фактовъ, невѣрное освѣщеніе, а то и полное искаженіе другихъ, пользованіе завѣдомо доказанною ложью, необоснованность положеній, служащихъ посылками для дальнейшихъ заключеній—вотъ особенности научной техники г. Брикнера. При наличности этихъ данныхъ, не можетъ быть и рѣчи о научномъ достоинствѣ разсмотрѣнной нами статьи. Она внушена вовсе не научными стремленіями автора. Прикрываясь своимъ мнимо-научнымъ авторитетомъ, подъ видомъ служенія истинѣ, Брикнеръ мистифицируетъ своихъ читателей, взводитъ клевету на несомнѣнно великихъ историческихъ дѣятелей—первоучителей славянскихъ.

Какой же смыслъ этой мистификаціи? Она стоитъ въ несомнѣнной связи съ пропагандою пангерманизма, однимъ изъ постулатовъ котораго является борьба съ славянствомъ, *Drang nach Osten*. На служеніе пангерманизму привлекается все нѣмецкое, начиная съ правящихъ сферъ Германіи и оканчивая представителями всѣхъ политическихъ партій и общественныхъ группъ. Не отстаютъ отъ этого движенія и представители науки. Не устоялъ отъ этого увлеченія и Брикнеръ. При помощи мнимо-научныхъ данныхъ, онъ старается набросить тѣнь на дѣятельность свв. первоучителей славянскихъ Кирилла и Меодія и тѣмъ подорвать основы славянства, оставшагося вѣрнымъ завѣтамъ ихъ. Своими апостольскими трудами свв. братья положили основы христіанскаго воспитанія, народно-самобытнаго развитія славянства. Дѣя-



тельность ихъ по достоинству оцѣнена исторіей, и никакія козни тевтоискія не въ состояніи омрачить ихъ свѣтлаго образа въ сознаніи, оставшагося вѣрнымъ завѣтамъ ихъ, благодарнаго славянства.

Н. Мухинъ.



Къ вопросу объ отношеніи Библіи къ Вавилону.

Раскопки храма Бэла въ Ниппурѣ.

Пресловутая брошюра Делича о Библіи и Вавилонѣ, какъ-бы ни судили мы о ея достоинствѣ, безъ сомнѣнія, имѣла то важное значеніе, что возбудила живой интересъ къ затронутому въ ней вопросу и послужила причиной появленія обширной, поучительной литературы. Одной изъ наиболѣе интересныхъ новинокъ въ этой литературѣ является небольшая книга проф. Гильпрехта, подъ заглавіемъ „Раскопки въ храмѣ Бэла въ Ниппурѣ“. (H. F. Hilprecht. Die Ausgrabungen im Bel-Tempel zu Nippur. Leipzig. 1903). Съ содержаніемъ этой книги мы и намѣрены познакомить читателей.

Въ названной книгѣ мы имѣемъ краткое сообщеніе о результатахъ раскопокъ, производимыхъ въ области древняго Нишшура (нынѣшняго Нуффара) американской ученой экспедиціей, снаряженной Пенсильванскимъ (въ Филадельфій) университетомъ. Сообщеніе свое авторъ начинаетъ передачей тѣхъ впечатлѣній, которыя производитъ на зрителя и изслѣдователя область древняго Вавилона. „Это, говоритъ онъ, по-истинѣ, страна гробовъ и молчанія. Простертая рука Вожія тяготѣетъ надъ несчастною землею уже двѣ тысячи лѣтъ. Слово Исаи—*какъ упалъ ты съ неба, денница, сынъ зари! разбился объ землю, попиравшій народы* (14, 12)

звучитъ, какъ погребальная пѣснь надъ разсыпавшимися стѣнами Вавилона, отдаваясь насмѣшливымъ эхомъ пророческаго проклятія отъ упавшихъ башенъ и храмовъ Нуффара и Вавилона. Запустѣніе и безграничное разрушеніе, характе-

ризующія пылѣвшію Вавилонію, таковы, что, хотя я въ послѣднія 14 лѣтъ многократно посѣщалъ эту страну, она все еще не перестаетъ производить на меня потрясающее впечатлѣніе. Отъ Акаркуфы на сѣверѣ до Корпы на югѣ, гдѣ соединяются обѣ рѣки, страна выглядитъ такъ, какъ будто-бы здѣсь „Богъ испровергъ Содомъ и Гоморру“ (Ис. 13, 19; Іер. 50, 40). Безчисленные большіе и малые каналы, которые, подобно питательнымъ жиламъ, прорѣзывали во всѣхъ направленіяхъ богатую равнину и несли жизнь и плодородіе во всякую деревню и на всякое поле, давно уже засыпаны мусоромъ и землею. Не очищаемые усердными руками, не питаемые болѣе Тигромъ и Евфратомъ, они мало-по-малу совершенно были запесены пескомъ. Но-истинѣ, „засуха пришла на воды Вавилона, и онѣ изсякли“ (Іер. 50, 38)... Сказочное плодородіе Вавилоніи, можетъ быть, не исчезло совсѣмъ, но оно заснуло. Надъ ней исполнились слова: „тогда будетъ покоиться земля и удовлетворитъ себя за субботы свои“ (Лев. 26, 34). „Города ея сдѣлались пустыми, землею сухою, степью, гдѣ не живетъ ни одинъ человѣкъ“ (Іер. 51, 43). Почва сожжена, покрыта обломками и селитрой и во многихъ мѣстахъ запесена летучимъ пескомъ на 3—4 фута... Какъ ни мраченъ этотъ только-что начертанный образъ, онъ представляетъ одну и не самую поразительную сторону безутѣшнаго положенія современной Вавилоніи. „Какъ сдѣлался Вавилонъ укасомъ между народами! Устремилось на Вавилонъ море; онъ покрытъ множествомъ воднъ его“ (Іер. 51, 41. 42)! Осенью и зимою Вавилонія подобна песчаной пустынѣ, а весною и лѣтомъ она становится въ большей части неудобнымъ для жительства болотомъ, настоящей пустыней воды или моря (Ис. 21, 1)... Въ періодъ ежегоднаго наводненія повсюду въ застаивающихся водахъ появляется роскошная растительность. Большія стаи птицъ съ блестящимъ опереніемъ населяютъ болота. Черепашки и змѣи путешествуютъ по проѣзжимъ дорогамъ, образуемымъ въ лагунахъ древними ка-

палами, и безчисленныя маленькія жабы гнѣзятся въ тростникѣ, тихо шумящемъ отъ восточнаго вѣтра... Дикіе звѣри, кабаны и волки, гіены и шакалы, дикія кошки и, становящіеся въ послѣдніе годы все болѣе рѣдкими, львы населяютъ камыши или развалины. Здѣсь и тамъ возвышается изъ изодвитыхъ болотъ какой-нибудь болѣе значительный кусокъ земли, огражденный земляною крѣпостью, низкій островъ или уединенная груда развалинъ, какъ нѣмой свидѣтель минувшаго величія... Бродячіе юмады на сѣверѣ и югѣ, тупые обитатели болотъ въ центрѣ являются теперь наслѣдниками разрушеннаго царства Навухудоносора. Какой контрастъ между древней цивилизаціей и теперешнимъ вырожденіемъ! Нѣкогда, насколько достигалъ глазъ, роскошныя пальмовыя рощи, волнующіяся хлѣбныя поля, цвѣтущіе города и дома, страна, которую мы такъ охотно называемъ колыбелью чело-вѣчества, а теперь—открытая земля Нодъ (Быт. 4, 16), куда убѣгаютъ дезертиры и преступники, страна запустѣнія и невѣжества, эльдорадо для разбойниковъ и убійць“ (S. 3—8).

Мѣстомъ раскопокъ, ведущихся американской экспедиціей съ 1889 г., являются собственно развалины *Нуффаръ*, представляющіе остатки древняго Нишпура (Халне въ землѣ Сennaарской), одного изъ четырехъ городовъ въ царствѣ Нимврода. Эти развалины занимаютъ пространство въ 75 гектаровъ и состоятъ изъ группы значительныхъ холмовъ, имѣющихъ въ разрѣзѣ 10—18 метровъ высоты, и въ отдѣльных пунктахъ достигающихъ 25—30 м. надъ уровнемъ равнины. Большой, теперь высохшій, каналъ, имѣвшій нѣкогда 6 м. глубины и 50—60 м. ширины, раздѣляетъ развалины на двѣ равныя половины. Каналъ этотъ—древній Ховаръ, берега котораго были мѣстомъ таинственнаго видѣнія Іезекіиля. Высочайшій пунктъ развалинъ, холмъ, называемый арабами *bint el'amir*, представляетъ собою упоминаемую въ клинообразныхъ текстахъ башню древняго Нишпура *Imcharsag*,



а малые холмы заключаютъ остатки наружной стѣны города. Вблизи башни находятся развалины Экура,—древняго святилища Бѣла, важнѣйшую часть котораго составляла башня. Результаты, полученные отъ раскопокъ въ указанныхъ пунктахъ, оказались весьма богатыми. Кромѣ 23 тысячъ плитокъ, найденныхъ въ храмовой библіотекѣ и школѣ, въ западной части города собрано около 28 т. разныхъ дѣловыхъ документовъ изъ третьяго, второго и перваго тысячелѣтія (до Р. Хр.), а въ нижнихъ слояхъ развалинъ храма, отыскано до 2 т. исписанныхъ клинописью плитокъ досаргоновской эпохи. Кромѣ того, раскопки доставили около 800 обломковъ вазъ, которые оказываются особенно цѣнными источниками для реконструкціи древней исторіи Вавилона, много пограничныхъ камней, прекрасныя печати Саргона I и Нарамъ-Сина, глиняные цилиндры Самсу-Илуна, Саргона II и Ассурбанипала, акты о постройкахъ царей изъ Ура, до 400 печатей изъ разныхъ Нинпурскихъ промышленныхъ учреждений, различныя, найденныя въ гробахъ, украшенія и предметы, множество серебряныхъ монетъ разныхъ эпохъ и проч.

Наибольшее вниманіе экспедицій, при этомъ, привлекало самое зданіе храма Бѣла, имѣвшее двухтысячелѣтнюю исторію еще ко времени возвышенія Вавилона на степень столицы царства. Экспедиція заботилась о томъ, чтобы выдѣлить башню изъ массы прилегающихъ къ ней построекъ и отсюда уже опредѣлить составъ и характеръ всего храмоваго зданія. По словамъ Гильпрехта, экспедиціи пришлось преодолѣвать чрезвычайныя трудности и вслѣдствіе нездоровыхъ климатическихъ условій, и по причинѣ враждебнаго настроенія туземцевъ, и, въ особенности, вслѣдствіе неумѣнія арабовъ работать.

Въ развалинахъ Ниппура Гильпрехтъ различаетъ 21 слой, хотя и не въ каждомъ пунктѣ. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ остатки 2-го тысячелѣтія лежатъ прямо на остаткахъ

до-саргоновскаго періода, въ другихъ онѣ отдѣлены другъ отъ друга слоемъ мусора въ 10—15 ф. толщины, въ нѣкоторыхъ же пунктахъ остатки древней цивилизаціи являются почти на поверхности. Отсюда слѣдуетъ, что нѣкоторые кварталы Нинпура цѣлыя столѣтія оставались незаселенными, тогда-какъ другіе почти непрерывно были заняты.

Указанные слои принадлежатъ, по мнѣнію Гильпрехта, тремъ періодамъ. Верхніе 6 слоевъ толщиною въ 6—24 м., принадлежатъ послѣ-вавилонскому періоду отъ 300 до Р. Хр. по 1000 по Р. Хр. Слѣдующіе 9 рядовъ въ 4½—6 м. толщины представляютъ семитско-вавилонскій періодъ и относятся ко времени отъ 4000 до 300 г. до Р. Хр. Самые же нижніе 6 слоевъ въ 6—9 м. толщины заключаютъ остатки до-историческаго и суммерійскаго періода и принадлежатъ пятому тысячелѣтію.

Изслѣдованіе верхнихъ слоевъ показало, что послѣ возвращенія Александра Великаго изъ Индіи и его преждевременной смерти во дворцѣ Навухудносоры на Евфратѣ, т. е. около 300 г. до Р. Хр. храмъ Бѣла пересталъ существовать, какъ святилище. Нинпуръ сталъ городомъ эллинистической культуры, которую можно прослѣдить по изображеніямъ на фризахъ, по головамъ медузъ, по вазамъ, чашамъ и пр. Новые боги съ ихъ чужеземными культами, очевидно, вытѣснили старые обычаи и нравы, и на развалинахъ древняго храма поднялись грозныя укрѣпленія и дворцы. Послѣ прекращенія династіи Селевкидовъ, равнину Суммера и Аккада наводняютъ пароянскіе наѣзники и подчиняютъ страну своему господству. Эпоха пароянская, съ ея смѣшанной культурой, состоявшей изъ элементовъ греко-римскаго и восточнаго, также, какъ показываютъ раскопки, отразилась на судьбахъ древняго святилища. Башня Бѣла была теперь расширена четырьмя обширными боковыми флигелями и превращена почти въ неприступную крѣпость. Ко-

лодешь глубиною въ 21 м. стать обезопасивать снабженіе водою. Надъ древнимъ входомъ въ храмъ была воздвигнута массивная башня, для защиты обитателей, а вокругъ крупности были расположены дворцы, наружныя стѣны которыхъ, въ 18 м. высоты и 9—12 м. толщины, находятся въ хорошемъ состояніи еще и въ настоящее время.

Кромѣ дворцовъ, остатками пароянскаго періода являются еще кладбища. Они встрѣчаются или подъ домами, или рядомъ съ ними. Это сводчатые каменные постройки, въ которыхъ помѣщалось обыкновенно по нѣскольку гробовъ. Большинство этихъ гробовъ, имѣющихъ оригинальную форму низкаго башмака, а иногда двухъ вазъ, обращенныхъ другъ къ другу внутренней стороною, найдены разбитыми и разграбленными. Но одинъ изъ гробовъ сохранился въ цѣлости: въ немъ оказалось много золотыхъ украшеній.

Съ восшествіемъ династіи Сассанидовъ (226—643), какъ обнаружили раскопки, значеніе Нишпура окончательно упало. Пароянскіе дворцы обратились въ развалины, а новыя зданія уже не воздвигали.

Остатки второго періода, семитическо-вавилонскаго, занимають слой толщиною въ $4\frac{1}{2}$ — 6 м. Для эпохи въ три съ половиной тысячелѣтія этотъ слой представляется ничтожнымъ; но это, по мнѣнію Гильбрехта, объясняется тѣмъ обстоятельствомъ, что при постройкѣ новыхъ зданій мусоръ, образовавшійся отъ старыхъ построекъ, обыкновенно удалялся и почва выравнивалась. Въ указанномъ слое земли обнаружены остатки самаго храма Бэла. Хотя храмъ этотъ существовалъ нѣсколько тысячелѣтій и пережилъ нѣсколько реставрацій, однако размѣры его оставались всегда неизмѣнными. По вавилонскому воззрѣнію, реставрированное святилище только въ томъ случаѣ сохраняло свое значеніе, если новыя стѣны точно соответствовали окружности прежнихъ.

Храмъ Бэла или, какъ называютъ его клинообразныя тексты, „Экуръ“, т. е. „домъ горы“, состоялъ изъ двухъ

дворовъ, которые не вполне пока откопаны. Оба двора были окружены массивными стѣнами и соединялись другъ съ другомъ монументальными воротами. Во внутреннемъ дворѣ роскоши обнаружили два главныхъ зданія,—вѣщо башню, на вершинѣ которой было первоначально капище Бѣла, и вправо—„домъ Бѣла“, мѣсто пребыванія отца боговъ и его супруги, а также складъ священныхъ даровъ и мѣсто принесенія главныхъ жертвъ. Небольшая дверь позади башни ведетъ къ прилегающему открытому мѣсту. Вправо отъ названныхъ выше главныхъ воротъ находился домъ сокровищъ и храмовой архивъ, разграбленный эламитами. Между главнымъ храмомъ Бѣла и зданіемъ архива было много водоемовъ и дозоритовыхъ вазъ, служившихъ, вѣроятно, цѣлямъ культа. На другомъ, южномъ дворѣ, находились, по мнѣнію Гильпрехта, капеллы тѣхъ божествъ, которые почитались на ряду съ Бѣломъ и Бѣлти. Изъ одной дощечки, найденной въ храмовомъ архивѣ, видно, что въ Нишурскомъ святилищѣ были капеллы 24 божествъ. Число ихъ, впрочемъ, въ разныя времена было неодинаково. Южный дворъ служилъ мѣстомъ молитвы для паломниковъ, которые не допускались во дворъ внутренній.

Сколько этажей имѣла первоначально башня Бѣла, нельзя сказать съ увѣренностью, такъ-какъ въ періодъ паронискій въ ней были произведены значительныя измѣненія. Видно только, что первый этажъ, реставрированный въ послѣдній разъ при Ассурбанипалѣ, имѣлъ высоту болѣе 6 м.

Въ обоихъ храмовыхъ дворахъ при раскопкахъ найдено много разныхъ приношеній; но, къ сожалѣнію, это только жалкіе остатки того, что нѣкогда было. Вторгшіеся въ Вавилонъ около середины 3-го тысячелѣтія эламитяне, какъ извѣстно, опустошили все святилища Суммера и Аккада. Золото, серебро и особенно произведенія искусства были унесены въ Сузы, гдѣ многія изъ нихъ и найдены французскою экспедиціей Моргана и Шейли; вазы же и раз-

ные нецѣпные дары, носившіе имена вавилонскихъ боговъ, были разломаны. Гораздо лучше сохранились многочисленныя обѣтные камни, счетныя листы и письма изъ временъ царей касситской династіи (2 тысячелѣтія). Нѣкоторыя изъ найденныхъ на приношеніяхъ надписей очень характерны. Такова, напр., надпись на одномъ топорѣ изъ окрашеннаго стекла: „Нази-Марутташъ, сынъ Куриганшу,—богу, чтобы онъ услышалъ его молитву, внялъ его моленію, принять его прошеніе о милости, оградить его жизнь и долгими слѣзаль его дни“; или другая, имѣющаяся на кружкѣ изъ лянисъ лазури: „богу Нинибу, своему господину, Кадашманъ Тургу, сынъ Нази-Марутташа, повелѣлъ приготовить кружокъ изъ лянисъ лазури и принести въ даръ за сохраненіе его жизни“.

Изъ счетныхъ листовъ обращаетъ на себя вниманіе большая доска съ обозначеніемъ доходовъ храма, запись которыхъ велась, какъ видно, съ большою аккуратностью. Изъ памятниковъ искусства, найденныхъ на мѣстѣ дворовъ храма, замѣчательно туловище долеритовой статуи священника, относящейся къ періоду около 2700 до Р. Хр. Въ исполненіи статуи бросается въ глаза искусство въ передачѣ складокъ одежды, напряженія мускуловъ, ногтей на согнутыхъ пальцахъ.

Раскопки обнаружили, что цвѣтущимъ періодомъ вавилонской культуры былъ древнѣйшій—на рубежѣ пятого и четвертаго тысячелѣтія. Наибольшій интересъ въ древнѣйшихъ слояхъ развалинъ представляютъ остатки библіотеки съ священнической школой при ней. Библіотека раздѣлена была на два отдѣла: вблизи канала помѣщался отдѣлъ разнаго рода дѣловыхъ документовъ, а близъ входа въ храмъ находился отдѣлъ религіозно-научный. Дѣловые документы, найденные въ библіотекѣ, касаются, главнымъ образомъ, разныхъ сторонъ широко развѣтлившейся администраціи храма,—десятигъ и жертвенныхъ даровъ, строенія и ремонта

лтаній, орошенія и засадки площади дворовъ, покупки и продажи животныхъ и рабовъ, приготовленія полотентъ, украшеній для статуй боговъ и пр. Изъ этихъ документовъ получается впечатлѣніе, что храмъ Бэла въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ не отличался существенно отъ извѣстныхъ вавилонскихъ большихъ фирмъ и торговыхъ домовъ, въ родѣ „дома Египи и сыновей“ изъ временъ Навухудносоры, или Нипшурской фирмы „Мурашу сыновей“ изъ V-го столѣтія.

Болѣе важенъ отдѣлъ религіозно-научный. Глиняныя плитки лежатъ здѣсь въ безпорядкѣ, разбросаны по всѣмъ корридорамъ, при чемъ многія изъ нихъ сильно пострадали отъ сырости. Среди комнатъ, принадлежащихъ къ этому отдѣленію библіотеки, особенно интересны классныя комнаты, въ которыхъ обучались разнымъ наукамъ и искусству писать на глиняныхъ дощечкахъ. Предъ нами развертывается здѣсь картина начальнаго обученія въ Нипшурской храмовой школѣ. Какъ видно, ученики прежде всего получали наставленія относительно приготовленія дощечекъ: множество неискусно сдѣланныхъ и не исписанныхъ дощечекъ свидѣтельствуеъ объ этомъ. Затѣмъ, какъ видно, приступали къ изученію простѣйшихъ элементовъ, изъ которыхъ состоитъ клинообразное письмо: сначала писали каждый элементъ отдѣльно, а потомъ всѣ три рядомъ. Послѣ преодолѣнія первыхъ трудностей переходили къ слогамъ, начиная съ простѣйшихъ. Сохранились образцы ученическихъ упражненій, причемъ на одной дощечкѣ, писанной начинающимъ, мы имѣемъ и указаніе на успѣхи учениковъ: въ пяти строкахъ сдѣлано четыре ошибки.

Обучали въ Нипшурской школѣ и рисованію. Сохранился рядъ дощечекъ, на которыхъ начерчены прямыя и кривыя линіи, круги и разнаго рода фигуры,—очевидно, первые опыты рисованія. Далѣе приступали къ рисованію

съ натуры, къ рельефнымъ изображеніямъ, гравированію и вытѣзыванію печатей.

Изъ другихъ указаній видно, что въ школь обращалось вниманіе на разныя математическія и астрономическія вычисленія, на умѣнье измѣрять поверхность полей, садовъ и каналовъ.

Найдено также въ библіотекѣ много писемъ,—въ томъ числѣ одно, задрланное въ особый конвертъ, запечатанное печатью и адресованное нѣкому Луштару, но не отправленное по какимъ-то обстоятельствамъ.

Что касается множества религіозныхъ, мѣологическихъ и астрологическихъ текстовъ, то этотъ матеріалъ еще не раскопанъ и не достаточно обследованъ.

Нижніе слои развалинъ принадлежать до-историческому или суммерійскому періоду. Отличительной чертой постройки этого періода является употребленіе прямоугольныхъ кирпичей съ плоскою нижней поверхностью и съ выдѣланной сводомъ верхней. Связующимъ матеріаломъ, согласно съ библейскими указаніями, является земляная смола (Быт. I). Къ числу достопримѣчательностей древнѣйшаго періода исторіи Нишпура принадлежитъ, прежде всего, обнаруженная раскопками искусная и необыкновенно прочная система дренажа, которой пользовались въ храмѣ. Затѣмъ въ раскопкахъ найдены замѣчательныя по изяществу исполненія голова козла съ завитыми рогами и мраморная голова суммерійца. Въ послѣдней обращаетъ на себя вниманіе искусство, съ которымъ сдѣланы глаза: бѣлая часть яблока выдѣлана изъ раковины, зрачекъ изъ темнаго камня, вѣки и брови обозначены серебромъ. Остатки подобныхъ же изящныхъ произведеній суммерійской эпохи обнаружены и за предѣлами храмовой стѣны.

Опредѣляя, на основаніи собранныхъ археологическихъ данныхъ, значеніе Нишпурской башни, Гильбрехтъ говоритъ слѣдующее: „Первое изъ ея четырехъ названій *Имхарсагъ*,



гора вѣтра, обозначаетъ ее, какъ мѣсто, на которомъ возсѣдаетъ богъ (en) вѣтра (lil), бури и молніи, т. е. *Элиль*, позднѣе ожеждествленный съ семитическимъ *Баломъ*, откуда онъ посылаетъ на землю свои громовыя стрѣлы, съ которыми онъ часто изображается. Какъ оракулъ для людей, башня называется *Эсаганъ*, домъ рѣшенія. Какъ спускающаяся глубоко въ подземную область, гдѣ, по суммерійскому воззрѣнію, живутъ въ адѣ души умершихъ, и въблизи которой, поэтому, погребали умершихъ, башня въ одной надписи называется *Элигуни*, домъ гроба. Четвертое имя называетъ ее *Дуранки*, связь неба и земли. Такимъ образомъ, многоэтажная башня есть не что иное, какъ выраженіе космическо-религіозной идеи, какъ представленіе мифологической горы боговъ, которая, по мнѣнію вавилонянъ, находится на далекомъ сѣверѣ и поднимается изъ преисподней до самаго неба,—родъ Олимпа, на которомъ родились боги, какъ дѣти *Бэла*“.

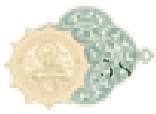
Окидывая, далѣе, взоромъ судьбу Нишпурскаго храма и отражающійся въ ней ходъ всей вавилонской исторіи, Гильпрехтъ утверждаетъ, что это есть исторія постепеннаго вырожденія во всѣхъ областяхъ жизни. Въ теченіе ряда вѣковъ выродилось древне-суммерійское искусство и наука. Хотя для Вавилона и наступали эпохи ренесанса, напр., при Хаммураби, Ассурбанипалѣ и Навухудоносорѣ, но въ сравненіи съ высокоразвитой культурой на рубежѣ 5 и 4 тысячелѣтія, это была только „поросль давно минувшихъ временъ самостоятельнаго творчества“.

Подобный же процессъ вырожденія усматриваетъ Гильпрехтъ и въ исторіи вавилонской религіи. Суммерійскій пантеонъ,—изъ котораго замѣтно выступаетъ троица боговъ Ану, Элила и Энки, и особенно Нишпурскій Элиль, „отецъ“ и „царь“ боговъ,—при семитическихъ завоевателяхъ Вавилоніи были значительно расширенъ. Цари, какъ Саргоны, Нарамъ-Синъ, Гудеа, Дунги и многіе другіе, стали провозглашать себя богами, строить въ честь себя храмы и основывать



культа. Пирамиды Ниппура, Ларсы, Синнара, Вавилона и другихъ городовъ, имѣвшихъ когда то значеніе „союза неба и земли“ (Дурашки), „основанія неба и земли“ (Теменанки), стали гробницами Бала, Шамаша, Мардука. Вся великая нація съ ея блестящимъ наслѣдствомъ отъ первоначальной цивилизаціи, съ ея удивительными дарами, съ ея духовной зрѣлостью—погибла, такимъ образомъ, съ исповѣдью на устахъ: *наши боги мертвы*. Хотя эти боги возвращаются на землю съ наступленіемъ весны, но плачь о ежегодной смерти ихъ составляетъ важную часть ихъ культа, и могучія башни, называемыя гробами боговъ, придаюгъ вавилонскимъ храмамъ характерныя черты усыпальницъ.

На послѣднихъ страницахъ своей книги Гильпрехтъ останавливается на вопросѣ объ отношеніи Библии къ Вавилону и высказываетъ нѣсколько мыслей, навѣянныхъ на него видомъ развалинъ Нинпура. „Можемъ-ли мы“, спрашиваетъ Гильпрехтъ, „предъ лицомъ такихъ фактовъ и безпристрастныхъ находокъ, ожидать изъ Вавилона *новаго неба*, вспомогательнаго средства для устраненія *откровеннаго характера* ветхозавѣтной религіи и исключительности представленія Израиля о Богѣ. Исаія пророчествовалъ (21, 9): „пасть, пасть Вавилонъ, и всѣ идола боговъ его лежатъ на землѣ разбитые“, что значитъ, въ переводѣ на языкъ клинообразныхъ свидѣтельствъ Вавилонянъ: боги умерли и погребены. Такимъ образомъ, Вавилонъ и Библия удивительно соглашаются въ этомъ существенномъ пунктѣ. Какъ, напротивъ, гласитъ собственное исповѣданіе вѣры Израиля: „не дремлетъ и не спитъ хранящій Израиля“ (ис. 120, 4); „слушай, Израиль, Господь Богъ твой есть Богъ единъ“ (Втор. 6, 4); „такъ говоритъ Господь, Царь Израиля и Искупитель его, Господь Саваоотъ: Я первый и Я послѣдній; и кромѣ Меня нѣтъ Бога“ (Ис. 44, 6)! Вавилонскіе боги, какъ и другіе существа и предметы, возникли въ міровомъ процессѣ... Поэтому совершенно послѣдовательно поступили вавилоняне,



доставивъ ихъ въ концѣ концовъ опять умереть. А по библейскому воззрѣнію, Богъ создалъ въ началѣ небо и землю, и Духъ Божій, какъ вѣчно существовавшій, а потому и вѣчно сущій, посидѣлъ надъ водами.. Пусть въ своихъ вѣбшнихъ проявленіяхъ ветхозавѣтный народъ имѣетъ всѣ признаки известной расы и времени, пусть онъ носитъ глубокіе слѣды чуждыхъ вліяній изъ Вавилоніи, Ассиріи, Аравіи, Египта и другихъ странъ: все-таки чистый монотеизмъ и совершенно оригинальное пророчество,—этотъ голосъ никогда не засыпавшей всецѣло народной совѣсти,—составляютъ обширную пронасть, зіяющую между Израилемъ и народами древняго языческаго міра. Мы по праву стремимся всѣми, имѣющимися въ нашемъ распоряженіи, средствами строгой науки раскрыть тайну, которая отрѣнаетъ ветхозавѣтный народъ отъ исторической связи и дѣлаетъ его чудомъ среди народовъ. Но я вѣрю, что путь къ познанію ея и къ истинѣ „ведетъ не чрезъ Вавилонъ“.

Краткое сообщеніе Гильбрехта о Нинпурскихъ раскопкахъ даетъ основаніе въ недалекомъ будущемъ, когда результаты раскопокъ приведены будутъ въ полную известность, ожидать многихъ новыхъ фактовъ изъ исторіи Вавилона, а слѣдовательно, и новыхъ выводовъ касательно отношенія Вавилона къ Библии. Будемъ ждать и надѣяться.

Вл. Рыбинскій.



Къ вопросу о значеніи Кіевской Академіи для православія и русской народности въ XVII—XVIII в.в.

(Можетъ ли Кіевская Академія быть признаваема „единственно только посредницею между западною и восточною культурою, не имѣвшею въ себѣ ничего самостоятельнаго, ничего оригинальнаго“ на протяженіи времени ея существованія 1615—1800 гг.? По поводу статьи г. Яблоновскаго А. подъ заглавіемъ: „W sprawie „Akademii Kijowsko-Mohilan’skiej“, wydanej w 1900 r. „ad honorem quingentesimi anniversarii almae matris Jagellonicae“. См. Kwartalnik Historyczny. Rocznik XVI zeszyt 4 за 1902 г. we Lwowie)¹⁾.

Все, сказанное нами доселѣ, относится въ равной степени къ „исторіи Кіево-Могилянської Академіи“ г. Яблоновскаго А. и къ его отвѣту на нашу критико-библіографическую замѣтку о его книгѣ, ибо касается принципиальныхъ воззрѣній польскаго историка Кіевской Академіи, высказанныхъ имъ въ книгѣ и въ отвѣтъ на предметъ, трактуемый нами. А теперь мы позволяемъ себѣ сдѣлать нѣсколько замѣчаній собственно по поводу его отвѣта на нашу критико-библіографическую замѣтку, такъ какъ этотъ отвѣтъ заключаетъ въ себѣ многія такія сужденія, которыя служатъ частію разъясненіемъ, а частію дополненіемъ къ тому, что сказано нашимъ противникомъ въ книгѣ его. Свои замѣчанія мы будемъ дѣлать въ порядкѣ изложенія отвѣта г. Яблоновскаго, причемъ будемъ стараться быть возможно болѣе краткими, сознавая, что наша полемика и безъ того слишкомъ затянулась.

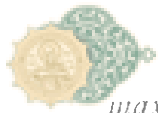
1. Въ одномъ изъ первыхъ своихъ возраженій на нашу критико-библіографическую замѣтку г. Яблоновскій А. говоритъ, между прочимъ, слѣдующее: „мой противникъ, какъ это легко было и почувствовано (курсивъ нашъ),

¹⁾ См. Труды Академіи 1903 г. ч. первый.



выступает тутъ какъ поборникъ (szermierz) официально принятаго все-русскаго (wszech-ruskiego) взгляда, а съ точки зрѣнія современной—строго руссiйскаго. Вольно ему было занять такое положенiе, какъ кому-либо другому совершенно иное положенiе—болѣе узкое, или менѣе официальное, современное (nowѣйшее). Изъ того же, что наши положенiя взаимно очень, очень различны, такъ какъ я строго держусь единственно только въ границахъ прошедшаго времени, не позволяя себѣ увлекаться никакими соблазнами (podszeptom) современности, или же какой-либо политики, а съ другой стороны, не пускаюсь въ истинно безразличныя пространства все-русскости (wszech-ruscosci), только случайно выходя за предѣлы „народа русскаго“ Рѣчи Поспolicей,—изъ этого, по самому существу дѣла, должны были получиться я принципиально совершенно различные выводы“ (Kwartalnik.—стр. 549—550).

Есть у нашего народа русскаго мудрая поговорка, гласящая: „что у кого болитъ, тотъ о томъ и говорить“. Эта поговорка какъ нельзя болѣе приложима къ „положенiю“, какое занялъ г. Яблоновскiй А. въ рѣшенiи вопроса о значенiи Киевской Академiи. Все то, чѣмъ онъ, видимо, боленъ и чѣмъ сильно заинтересованъ, то онъ, во-первыхъ, вноситъ въ свои разсужденiя о такомъ, чуждомъ всякой „политики“ и „современности“, предметъ, какъ исторiя Киевской Академiи, и во-вторыхъ, напередъ „предчувствуетъ“ въ другомъ историкѣ, могущемъ позволить себѣ высказать иное, быть можетъ, противоположное сужденiе по тому же самому предмету. Польскiй историкъ Киевской Академiи считаетъ насъ „защитникомъ официально принятаго теперь, г. н. всероссiйскаго взгляда на исторiю Киевской Академiи“. Но мы позволяемъ себѣ здѣсь же спросить г. Яблоновскаго: гдѣ факты для такого его утвержденiя? Одно „предчувствiе“ здѣсь недостаточно; желательно, чтобы были указаны подлинныя выраженiя въ нашей критико-библиографической замѣлкѣ на его книгу, гдѣ бы мы защищали „принятый официально всероссiйскiй взглядъ“. Никакого другого, кромѣ



тахъ, взгляда на Кіевскую Академію, ея исторію и значеніе для русскаго народа, мы не признаемъ и не защищаемъ. Подлинная исторія и факты говорятъ, что Кіевская Академія была школа *православная*, школа *русская* по духу и внутреннему своему характеру, хотя и устроена она была по образцу не старо-русскихъ (братскихъ) школъ, а западно-европейскихъ. Саміи основатели и устроители Кіевской Академіи *ясно и опредѣленно* говорятъ, что она была основана для того, чтобы служить оплотомъ и защитницею русской православной вѣры и русской народности въ борьбѣ съ латино-польскою пропагандою. Такъ же точно смотрятъ на Кіевскую Академію и всѣ русскіе ученые историки, о которыхъ никакъ нельзя сказать, чтобы они позволяли себѣ „увлекаться соблазнами современности, или какой-либо политики“. Какъ факты историческіе, на которыхъ мы основываемъ свой взглядъ на Кіевскую Академію въ ея прошломъ, такъ и сужденія русскихъ историковъ по данному вопросу, приведены нами выше и мы не повторяемъ ихъ здѣсь. Что же, спрашиваемъ, въ этомъ пониманіи идеи основанія и существованія Кіевской Академіи не-научнаго, не-историческаго, не-точного? И почему этотъ взглядъ необходимо называть „официально принятымъ“, тогда какъ онъ есть единственно правильный, истинно научный взглядъ, единственно возможный въ устахъ беспристрастныхъ, объективныхъ историковъ? Неужели для того только, чтобы этимъ дискредитировать его сразу въ умахъ польскихъ читателей? А съ другой стороны, почему этотъ взглядъ можетъ быть названъ „все-рускимъ“, или „строго руссiйскимъ“? Въ высшей степени желательно было бы, чтобы польскій историкъ Кіевской Академіи указалъ выраженія въ нашей критико-библіографической замѣткѣ о его книгѣ, гдѣ ему право признать насъ „защитникомъ всерусскаго, строго руссiйскаго“ взгляда на Кіевскую Академію. Въ нашей замѣткѣ даже совершенно отсутствуетъ выраженіе: „руссiйскій“, равно какъ и противоположеніе его термину: „польскій“. Все это, очевидно, польскій историкъ Кіевской Академіи „предчувствовалъ“, когда читалъ нашу отзывъ о



своей книгѣ. Не входимъ здѣсь въ подробную рѣчь о терминахъ „россійскій“ и „русскій“, такъ какъ къ этому скоро придется обратиться парочито.

II. Г. Яблоновскій А. соглашается, какъ мы и раньше уже имѣли случай упоминать, съ нашимъ признаніемъ его работы одностороннею. Но вотъ какъ онъ самъ понимаетъ эту односторонность. „Когда мнѣ пришло на умъ принять на себя задачу исполненія данной работы“ (т. е. исторіи Кіевской Академіи), говоритъ онъ, „то я совершенно не имѣлъ въ виду излагать полную и цѣлую исторію этого ученаго учрежденія; я имѣлъ въ виду дать единственно только „идейный“ въ собственномъ смыслѣ этого слова „историческій очеркъ“ и даже болѣе того: исключительно „на фонѣ общаго развитія западной цивилизаціи на Русѣ. Посему работа моя въ самомъ основаніи своемъ должна быть одностороннею“ (См. Kwartalnik .. стр. 550). Въ дальнѣйшемъ поясненіи своихъ послѣднихъ словъ г. Яблоновскій А. говоритъ, что ему „не было никакой необходимости пересматривать и знакомиться съ новѣйшими спеціальными произведеніями кіевскихъ ученыхъ, на которыя мы указали ему, равно какъ и изучать относящійся къ предмету изслѣдованія рукописный матеріалъ въ доступныхъ для всѣхъ Московскихъ архивахъ Министерства Иностранныхъ Дѣлъ и Юстиціи; еще болѣе способно и удобно ему было бы поискать въ своихъ собственныхъ (т. е. польскихъ) архивныхъ собраніяхъ, которыя могутъ хранить въ себѣ не менѣе цѣнный рукописный матеріалъ; „но“,—заключаетъ онъ,—„я даже и не пробовалъ этого, принявши за принципъ, во избѣжаніе случайныхъ упрековъ, опираться прежде всего на источники *русскихъ и россійскихъ*“ (курсивъ нашъ; см. Kwartalnik.. стр. 551).

Совершенно соглашаемся съ г. Яблоновскимъ А. въ томъ, что самый вѣрный и надежный путь для избѣжанія односторонности и, слѣдовательно, упрековъ въ ней заключается

въ томъ, чтобы строго слѣдовать источникамъ и фактамъ. Но мы рѣшительно не можемъ понять того, почему польскій историкъ Кіевской Академіи въ своемъ „идейномъ историческомъ очеркѣ“ Кіевской Академіи долженъ быть „опираться прежде всего, на источникахъ русскихъ и російскихъ“. Прежде всего, страннымъ для насъ звучить разграниченіе между „русскими“ и „россійскими“ источниками для „идейнаго историческаго очерка“ Кіевской Академіи. Мы увѣрены въ томъ, что многіе изъ нашихъ читателей, непосвященныхъ въ дѣло, совсѣмъ даже и не поймутъ этого рѣзкаго разграниченія между „русскими“ и „россійскими“ источниками для исторіи Кіевской Академіи. Впрочемъ, въ утѣшеніе имъ можемъ замѣтить здѣсь, что скоро это обстоятельство совершенно разъяснится для нихъ. Затѣмъ, непонятно, почему историкъ Кіевской Академіи долженъ пользоваться „исключительно“ (какъ это дѣлаетъ, напр., г. Яблоновскій А.) русскими источниками. Разъ мы имѣемъ подлинный „источникъ“ для исторіи Кіевской Академіи, то онъ долженъ быть для насъ одинаково дорогъ, будетъ ли то русскій, или польскій, или еще какой-либо другой источникъ. Различіе между источниками и важность ихъ устанавливается на основаніи ихъ подлинности и внутренней значимости, а вовсе не на основаніи ихъ происхожденія. Но не въ этомъ дѣло. Примемъ за совершившійся фактъ, что г. Яблоновскій А. свой „идейный историческій очеркъ“ Кіевской Академіи написалъ на основаніи исключительно „русскихъ“ и „россійскихъ“ источниковъ, какъ онъ выражается. Намъ извѣстна уже основная идея его „историческаго очерка“ Кіевской Академіи. Даже при тѣхъ ся ограниченіяхъ, какія онъ дѣлаетъ въ своемъ отвѣтѣ на нашу критико-библіографическую замѣтку о его трудѣ, она можетъ быть выражена только такъ: „Кіевская Академія была единственно только посредницею между западною и восточною культурою въ Западной Руси; сама же въ себѣ она не имѣла ничего самостоятель-

ного, ничего оригинального, а въ отношеніи къ „русской“ народности все значеніе ея сводится къ тому, что она под-держивала различіе, „отдѣльность“, самостоятельность „русской“ народности въ отношеніи къ „россійской“ „народности“, т. е. другими словами, южно-русскій сепаратизмъ. Такъ понимаетъ польскій историкъ Кіевской Академіи идею основанія и существованія этой послѣдней и при томъ—что самое главное—на основаніи русскихъ же источниковъ. Мы теперь и позволяемъ себѣ спросить г. Яблоновскаго: гдѣ же, въ какихъ именно русскихъ источникахъ онъ нашелъ такое именно пониманіе идеи основанія и существованія Кіевской Академіи? Выше мы приводили подлинныя слова основателей Кіевской Академіи (въ видѣ братской школы)—Кіево-богоявленскихъ братчиковъ и ея настоящаго организатора и преобразователя—митроп. Петра Могилы, въ которыхъ они прямо, совершенно недвусмысленно, ясно и рѣшительно опредѣляютъ цѣль основанія и задачи будущей дѣятельности Кіево-Могилянської Коллегіи-Академіи. Слышали мы изъ устъ одного ученика, потомъ учителя и, наконецъ, ректора Кіево-Могилянської Коллегіи-Академіи—Лазаря Барановича, какъ онъ, а слѣдовательно, можно думать, и другіе питомцы и руководители Кіевской Академіи XVII в. понимали свое отношеніе къ латино-польской культурѣ. Наконецъ, видѣли мы и то, какъ лучшіе ученые историки—и старые и новые—Кіевской Академіи понимали и понимаютъ идею основанія и существованія Кіевской Академіи. Кіевская Академія, по этимъ русскимъ источникамъ, была основана и существовала для того, чтобы, при помощи и посредствомъ научнаго образованія, охранять и защищать русскую (православную) вѣру и русскую народность противъ латино-польской пропаганды.

Какъ же, спросить читатель, получилось такое рѣзкое, крайнее, „абсолютное“ противорѣчіе между тѣмъ, что заключаютъ въ себѣ „русскіе“ источники для исторіи Кіевской Академіи, и выводомъ польскаго историка Кіевской



Академіи, поставившаго себѣ „за принципъ опираться прежде всего на русскіихъ и російскіихъ источникахъ“?

Дѣло объясняется очень просто. У польскаго историка Кіевской Академіи нѣтъ собственно фактовъ, „источниковъ“ и основанныхъ на нихъ выводовъ, а ест. предвзятая, напередъ составленная и принятая за несомнѣнно вѣрную идею и подогнанные подъ эту идею факты, „источники“. Что, въ самомъ дѣлѣ, представляетъ его „идейный историческій очеркъ“ исторіи Кіевской Академіи по своему содержанию? Сначала авторъ рисуеъ общую картину религіозно-нравственнаго и умственнаго состоянія Западной Руси въ XVI в. Западная Русь находилась тогда, по его словамъ, въ состояніи совершеннаго разложенія. Это разложеніе, начавшись отъ внутреннихъ условій, развивалось далѣе подъ вліяніемъ внѣшнихъ причинъ. Православіе въ Западной Руси тогда было близко къ совершенному упадку. Оно совершенно изнемогало въ непосильной для него борьбѣ съ католицизмомъ и протестантствомъ. Іерархія православная была деморализована, низшее духовенство было невѣжественно, народъ, хотя и крѣпко стоялъ на сторонѣ православнаго обряда и традиціи, но въ то же самое время былъ погруженъ въ состояніе совершеннаго одеревенѣнія и мертвенности, изъ котораго былъ одинъ только выходъ—вымираніе. Правда, въ концѣ XVI в. въ Западной Руси замѣчается религіозное и умственное пробужденіе, бывшее, по мнѣнію г. Яблоновскаго А., отголоскомъ общаго реформаціоннаго движенія, которое происходило тогда на Западѣ Европы. Русскіе православные, казалось, поняли тогда ту великую опасность, какая грозила ихъ вѣрѣ, народности, языку и вообще культурѣ. Явилось сознаніе народнаго патріотизма, необходимости школъ и вообще просвѣщенія для защиты своей вѣры и народности. Но эта вспышка народнаго энтузіазма прошла совершенно безслѣдно. Пробудившеся движеніе въ остаткахъ старо-русской культуры не нашло элементовъ и средствъ, на основѣ кото-

речь оно могло бы развиваться. Т. и. русскій языкъ, употреблявшійся тогда въ Западной Руси, представлялъ не что иное, какъ „польско-русскую амальгаму“, „амальгаму живыхъ нарѣчій Руси, возникшую на основѣ церковно-славянщины и совершенно преобразовавшуюся подъ вліяніемъ полонизмы“. Такой языкъ, по мнѣнію г. Яблоновскаго А., оказался и неспособнымъ къ развитію и недостаточнымъ для удовлетворенія вновь созданнымъ потребностямъ не только публичной, но даже и частной жизни. Само собою разумѣется, что такое религіозно-нравственное и умственное состояніе русскаго общества и такой характеръ русскаго языка открывали настежь двери для вліянія польско-латинской культуры на Русь. Однимъ изъ очаговъ этого культурнаго вліянія Польши на Русь служила, между прочимъ, Кіевская Академія, которая была единственно только посредницею между западною и восточною культурою.

Нарисовавъ такую общую картину религіозно-нравственнаго и умственнаго состоянія Западной Руси, польскій историкъ Кіевской Академіи затѣмъ (въ 3—8 главахъ своего сочиненія) на „фонѣ этой картины, общаго развитія западной цивилизаціи на Руси“ излагаетъ исторію Кіево-Могилянської Академіи. Такъ именно, а не иначе создавалось сочиненіе г. Яблоновскаго А. подъ заглавіемъ: „Akademia Kijowsko-Mohilan'ska. Zarys historyczny na tle rozwoju ogólnego cywilizacyi zachodniej na Rusi“. Объ этомъ говоритъ намъ самъ авторъ этого сочиненія, когда пишетъ, что онъ съ самаго начала составленія своей работы не думалъ о всестороннемъ разсмотрѣніи избраннаго предмета, а заботился единственно только о томъ, чтобы дать собственно идейный очеркъ и притомъ исключительно на фонѣ общаго развитія западной цивилизаціи на Руси, что онъ и не мечталъ о всестороннемъ пониманіи (ogarnięciu) предмета, что, наконецъ, онъ и не думалъ гоняться за открытіемъ новыхъ неизвестныхъ источниковъ, а полагалъ достаточнымъ для сво-

ей цѣли „розысканіе и изученіе надлежаще доступныхъ источниковъ, чтобы потомъ собранные факты оснѣтити съ своей точки зрѣнія, чтобы показать ихъ въ связи съ общимъ развитіемъ культуры своего народа и всей Рѣчи Посполитой („wcale nie moją rzeczą było“—говорится въ оригиналь,—„upędzać się za wykrywaniem nowych nieznanыхъ źródeł; w myśl zasadniczego założenia wystarczyło poznanie i wyzyskanie należyte dostępnych źródeł, by potem zestawione fakty odnos'ne os'wietlić z naszego stanowiska, oraz okazać je w związku z pochodem wspólnym kultury naszego narodu i całej Rzpltej“ (См. Kwartalnik... стр. 550 стр. Akademia Kijowsko-Mohilan'ska... стр. 3). Такимъ образомъ, мы имѣемъ возможность, на основаніи собственныхъ словъ польскаго историка Кіевской Академіи, возстановить дѣйствительный процессъ его работы. Онъ работалъ совершенно не такъ, какъ работаютъ точные, истинные, любящіе и дорожащіе выше всего правдою историки, которые сначала собираютъ все доступные факты, относящіеся къ предмету изслѣдованія, критически провѣряютъ ихъ, самымъ тщательнымъ образомъ изучаютъ ихъ и затѣмъ уже, на основаніи этихъ провѣренныхъ и самостоятельно изученныхъ фактовъ, дѣлаютъ выводы; а г. Яблоновскій А., какъ онъ и самъ сознается въ этомъ, беретъ готовые уже факты у русскихъ историковъ затѣмъ, чтобы „освѣтить ихъ съ своей точки зрѣнія, чтобы показать ихъ въ связи съ общимъ ходомъ культуры своего народа и цѣлой Рѣчи Посполитой“. Неудивительно, если у него получилось такое разногласіе между основною идеею и фактами, источниками. Неудивительно, если онъ устанавливаетъ совершенно иную точку зрѣнія на Кіевскую Академію, ея исторію, значеніе для русскаго народа и задачи ея дѣятельности, тѣмъ какая находится у русскихъ историковъ, какими онъ „прежде всего“ и „исключительно“, будго бы, пользовался. Неудивительно, поэтому, наконецъ, и то, что въ сочиненіи г. Яблоновскаго

отсутствует генетическая связь между основной идеею и фактами, на которыхъ она, повидимому, основана: идея—сама по себѣ, а факты—сами по себѣ. Вотъ въ какомъ смыслѣ мы позволили и теперь позволяемъ себѣ назвать сочиненіе г. Яблоновскаго А. „одностороннимъ“ и „тенденціознымъ“. На этомъ основаніи мы не общались и теперь не общаемъ ему должовѣчнаго существованія и значенія въ строго научной литературѣ своего предмета. Сочиненіе его представляетъ и будетъ представлять большой интересъ только въ одномъ отношеніи: какъ образецъ ловкой подтасовки историческихъ фактовъ подъ излюбленную идею и искусственного „освѣщенія“ ихъ съ точки зрѣнія этой идеи.

Ш. Переходя къ разбору нашей характеристики основной идеи своего сочиненія, польскій историкъ Кіевской Академіи, какъ мы уже и раньше имѣли случай замѣчать, упрекаетъ насъ въ намѣренномъ усиленіи выраженій его, которыя не имѣютъ такого безусловнаго значенія, какое мы приписываемъ имъ. Онъ говоритъ именно слѣдующее: „дѣйствительно, есть и тотъ проблескъ (promień) идеи, проникающій всю мою работу; но все же тотъ проблескъ выступаетъ не такъ абсолютно, не такъ исключительно, какъ то усмотрѣлъ рецензентъ. Идея то есть, но вездѣ поставлена она только условно, только относительно, ни въ какомъ случаѣ не абсолютно. Я готовился (przygotowany byłem) на всякаго рода, обоюдоострые даже, упреки; поэтому, взвѣсивъ каждое свое сужденіе, каждое свое слово. А рецензентъ, какъ вижу, не всегда считается съ этимъ. Такъ уже и въ этомъ случаѣ, забывая, что „litera docet, litera nocet“, вырываетъ изъ параграфа (на стр. 2), въ которомъ дана общая характеристика могиланской академіи, заключающее этотъ параграфъ сужденіе о ея положеніи и пр., забываетъ связь его съ основнымъ положеніемъ, которая заключается собственно въ опущенныхъ знаменательныхъ выраженіяхъ: „очнако“ и „хотя“... (и далѣе г. Яблоновскій приводитъ

свою общую характеристику Кіевской Академіи, изложенную на стр. 2 его сочиненія см. Kwartalnik... стр. 551—552) Намъ казалось и кажется, что наша критико-библіографическая замѣтка о сочиненіи г. Яблоновскаго менѣе всего можетъ быть упрекаема въ придирки къ отдѣльнымъ словамъ и выраженіямъ автора и ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть подозрѣваема въ намѣренномъ искаженіи, или измѣненіи основной идеи его сочиненія. Въ своей критико-библіографической замѣткѣ мы разсматривали и оцѣнивали главнѣйшія мысли и сужденія польскаго историка Кіевской Академіи, а не отдѣльныя неточныя выраженія и фактическія ошибки, которыхъ его трудъ далеко не чуждъ и которыя мы постараемся, по крайней мѣрѣ, отчасти указать ниже. Что же касается основной мысли его сочиненія, то, сколько намъ кажется и теперь, она понята нами совершенно правильно, безъ всякаго преувеличенія посредствомъ употребленія „абсолютныхъ“ выраженій.

Прежде всего, исполнѣ согласно съ нами понята основная идея г. Яблоновскаго А. и другими русскими историками, въ томъ числѣ и специалистами предмета, какъ это выяснилось во время дебатовъ, происходившихъ по поводу нашего доклада о сочиненіи г. Яблоновскаго А. въ двухъ кievскихъ ученыхъ историческихъ обществахъ. Съ другой стороны, сколько бы польскій историкъ Кіевской Академіи теперь ни старался смягчить, или ослабить основную идею своего сочиненія, ссылаясь на союзы: „atoli“ и „naprawdѣ“, это ни чуть не поможетъ дѣлу. Основная идея его сочиненія совершенно ясно и опредѣленно усматривается уже въ самомъ фактѣ посвященія имъ своей исторіи Кіевской Академіи „almae matri Jagellonicae“, по поводу полутысячелѣтняго юбилея Краковскаго Ягеллоновскаго университета, какъ это нами было обстоятельно выяснено выше. Наконецъ, въ своемъ отвѣтѣ на нашу критико-библіографическую замѣтку, въ нѣкоторыхъ мѣстахъ его, польскій историкъ

Кіевской Академіи не только не отказывается отъ основной идеи своего сочиненія въ томъ видѣ, какъ мы ее поняли и формулировали, но еще болѣе усиливаетъ; такъ, напр., на стр. 554 онъ „рѣшительно“ (stanowczo) настаиваетъ на томъ, что Кіевская Академія, даже въ теченіе первыхъ лѣтъ своего существованія, когда она еще была нѣкоторое время брагскою „еллино-словенскою“ школою, была „польскимъ учебнымъ заведеніемъ не только по внѣшнему своему устройству, но даже и „по духу и характеру своему“; или на стр. 557 онъ говоритъ, напр., слѣдующее: „она (т. е. Кіевская Академія) прививала ту (т. е. польскую) культуру среди своихъ питомцевъ, распространяла ее чрезъ нихъ, какъ бы само собою, въ силу неизбежной необходимости, совершенно не стремясь къ тому“. На примѣръ этихъ послѣднихъ словъ польскаго историка Кіевской Академіи, читатели сами могутъ представить, какъ, дѣйствительно, трудно не только понять, но даже и уловить подлинную мысль его. Выходитъ, въ самомъ дѣлѣ, какъ будто такъ, что Кіевская Академія „прививала“ и „распространяла“ польскую культуру среди своихъ питомцевъ (чего ужъ никакъ нельзя было бы сказать, если бы только признавать Кіевскую Академію просто посредницею между восточною и западною культурою), и въ то же время эта „прививка“ и это „распространеніе“ польской культуры было „самопроизвольнымъ“, вытекавшимъ изъ неизбежной необходимости (что уже прямо подходитъ къ посредническому только значенію Кіевской Академіи). Мы надѣемся, что изъ дальнѣйшаго разбора возраженій г. Яблоновскаго А. противъ нашей критико-библіографической замѣтки о его сочиненіи еще болѣе выяснится основная идея этого послѣдняго.

IV. Въ непосредственно слѣдующемъ возраженіи польскій историкъ Кіевской Академіи со всею настойчивостію и рѣшительностію утверждаетъ именно ту мысль, что Кіевская Академія была польскимъ учебнымъ учрежденіемъ „по духу

и характеру своему“. Эту свою мысль онъ подкрѣпляетъ въ данномъ мѣстѣ двумя доказательствами: а) онъ ссылается на извѣстную уже намъ, разобранную и разъясненную въ истинномъ видѣ, однородность школьныхъ порядковъ въ Кіевской Академіи и латино-польскихъ коллегіяхъ и б) пытается доказать, что Кіевская Академія „была связана сильнѣйшими нравственными узами съ Рѣчью Посполитою, понимаемою въ смыслѣ не правительства польскаго, а „цѣлаго тогочаснаго политически-народнаго общества, обнимавшаго всѣ этнографическія вѣтви (odlamy) сильно сплоченнаго въ собѣ руководящаго класса“, настолько сильнѣйшими узами, что она оказывалась „образцовымъ произведеніемъ (wytworem) „продуктомъ внутренней жизни ея—такимъ же необходимымъ такимъ же неизбѣжнымъ, какъ и коллегіи иныхъ взаимно борющихся тогда въ ея лонѣ исповѣданій“ (см. Kwartalnik.. стр. 554—555 и слѣд.).

Не останавливаясь въ данномъ случаѣ на первомъ доказательствѣ, которое мы уже разбирали, переходимъ прямо ко второму. По смыслу этого послѣдняго доказательства, Кіевская Академія была естественнымъ, „необходимымъ“, „неизбѣжнымъ“ произведеніемъ и притомъ образцовымъ произведеніемъ внутренней жизни польскаго общества. Какъ бы забывая о своихъ условныхъ выраженіяхъ и союзахъ: „atoli“ и „naprawdę“, г. Яблоновскій говоритъ здѣсь въ одномъ мѣстѣ слѣдующее: „что же касается того, что, будто бы, тѣ черты, именно русскій характеръ и православіе имѣли обезпечить Кіевской Академіи „продолжительную цвѣтущую, славную будущность“, то даже въ той степени, въ какой она, дѣйствительно, осуществилась, не имъ то должно приписать, по тому началу (zaszyrowi) западной культуры, какое вложилъ въ ея основу устроитель (twórca) ея“, и далѣе: *„тутъ дѣло идетъ уже не о томъ, что она имѣла быть единственно только посредницею этой культуры; чтобы сдѣлаться таковою,*

нужно было ей самой до основанія проникнуться этою культурою“ (Kwartalnik. . стр. 559—560).

Мысль польскаго историка Кіевской Академіи о томъ, что Кіевская Академія была образцовымъ произведеніемъ польскаго общественнаго организма, продуктомъ латино-польской культуры, всецѣло проникнутымъ духомъ этой послѣдней, представляется намъ и должна представляться для всякаго знакомаго съ исторіею нашей Академіи чистымъ недоразумѣніемъ. Намъ кажется, что источникъ этого недоразумѣнія кроется въ неправильномъ, или неточномъ употребленіи г. Яблоновскимъ А. терминовъ: „цивилизациа“ и „культура“. Польскій историкъ Кіевской Академіи чрезвычайно широко и часто пользуется этими двумя выраженіями, употребляя ихъ въ самыхъ разнообразныхъ значеніяхъ. Отсюда, кажется, и происходитъ то, что Кіевская Академія является у него то продуктомъ латино-польской культуры, всецѣло, до основанія проникнутымъ ея духомъ, то только посредницею между западною и восточною культурою.

Въ виду особенной важности, какую имѣетъ для правильного рѣшенія вопроса о характерѣ и историческомъ значеніи Кіевской Академіи точное опредѣленіе понятій „цивилизациа“ и „культура“, мы позволяемъ себѣ сдѣлать здѣсь нѣсколько замѣчаній относительно этихъ понятій. Въ обыкновенномъ словоупотребленіи эти два выраженія большею частію имѣютъ у насъ синонимическое значеніе. Но спеціалисты — филологи и историки — различаютъ понятія: „культура“ и „цивилизациа“. Подъ именемъ „культуры“ обыкновенно разумѣютъ область матеріальнаго и социальнаго развитія отъелнаго народа или цѣлыхъ группъ человѣчества (дица, одежда, жилища, условія семейнаго, родового и общественно-государственнаго быта); „цивилизациа“ же обнимаетъ, кромѣ матеріальнаго и социальнаго, еще и всю широкую область собственно духовнаго развитія человѣчества (языкъ, наука, искусство и религія).

Но въ какомъ бы смыслѣ мы ни употребляли словъ: „культура“ и „цивилизація“, мы должны всегда помнить, что во всякой фактической, исторической, конкретной „культуры“ и „цивилизаціи“ есть двѣ стороны: идеальная и реальная, форма и содержаніе. Особенно твердо должно помнить объ этомъ различіи между формальною и реальною сторонами „культуры“ и „цивилизаціи“, когда мы сравниваемъ между собою двѣ какія-либо историческія „культуры“ и „цивилизаціи“, или когда говоримъ о вліяніи одной „культуры“ и „цивилизаціи“ на другую. Бывало и бываетъ въ исторіи такъ, что двѣ „культуры“ и „цивилизаціи“ очень сходны между собою въ формальномъ отношеніи, между тѣмъ какъ по содержанію своему онѣ существенно различаются между собою.

Намъ кажется, что г. Иблоновскій А. въ своемъ трудѣ, посвященномъ исторіи Кіевской Академіи, выпустилъ изъ виду указанное нами сейчасъ различіе между формальною и реальною сторонами человѣческой „культуры“ и „цивилизаціи“. Отсюда и получилось у него крупное недоразумѣніе съ пониманіемъ дѣйствительнаго отношенія между западною (латино-польскою) и восточною (православно-русскою) „культурою“ и „цивилизаціею“ вообще и, въ частности, идеи основанія и существованія Кіевской Академіи, значенія этой послѣдней для русскаго народа. Намъ кажется, что когда онъ рисуешь „величественную“ картину воинственнаго похода латино-польской „культуры“ и „цивилизаціи“, ея „широкаго“, „неотразимаго“ и „могущественнаго“ распростиранія въ Западной Россіи, то и онъ самъ и мы должны понимать его рѣчи въ смыслѣ именно формальнаго вліянія латино-польской культуры на русскую народность, а никакъ не реальнаго. То же самое должно сказать, въ частности, и о всѣхъ его разсужденіяхъ по вопросу о значеніи Кіевской Академіи въ исторіи взаимныхъ отношеній между польскимъ и русскимъ народами, между латино-польскою и православно-русскою куль-

туров. И здѣсь можетъ быть рѣчь только о формальномъ, но никакъ не о реальномъ вліяніи латинно-польской культуры. Но неужели на этомъ основаніи мы имѣемъ право считать и признавать Кіевскую Академію единственно только посредницею между западною и восточною культурою, съ отрицаніемъ за нею всякой самостоятельности и всякой оригинальности? Въ такомъ случаѣ, т. е. если мы будемъ сравнивать различныя „культуры“ и „цивилизациі“ только со стороны формальной, внѣшней, то мы должны будемъ, оставаясь вполнѣ послѣдовательными, признать и самую польскую „культуру“ и „цивилизацию“, признать не-самостоятельною и не-оригинальною; тогда, вѣроятно, придется и всякую вообще новѣйшую западно-европейскую „культуру“ и „цивилизацию“ признать тоже не-самостоятельною и не-оригинальною, такъ какъ и „нѣмецкая“ и „французская“ и всякая другая западно-европейская „культура“ и „цивилизациі“ выросла на почвѣ классической, греко-римской „культуры“ и „цивилизациі“.

Въ самомъ дѣлѣ, примѣнимъ ту же самую мѣрку, какою измѣряетъ г. Яблоновскій А. степень самостоятельности и оригинальности русской культуры вообще и, въ частности, ея представители въ XVII—XVIII вв.—Кіевской Академіи, къ польскимъ того временнымъ школамъ—академіямъ и коллегіямъ. Самъ г. Яблонскій А. соглашается съ тѣмъ, что всѣ эти школы были устроены по образцамъ, заимствованнымъ поляками изъ Западной Европы, но только приспособленнымъ ими къ своимъ національнымъ—временнымъ и мѣстнымъ потребностямъ. Въ чемъ же, спросимъ мы, состояло это преобразование, въ чемъ заключался самобытный, національный характеръ польскихъ академій и коллегій въ XVII и XVIII вв.? Господствующимъ языкомъ въ нихъ былъ латинскій, который былъ вмѣстѣ съ тѣмъ и языкомъ науки, особенно богословской; учебныя пособія и руководства въ нихъ были тоже латинскія, цѣликомъ взятые со стороны; школьные порядки были всецѣло западно-европейскіе; методъ преподава-

ція—чисто схоластическій, цѣликомъ заимствованный поляками со стороны.

Такимъ образомъ, если мы будемъ имѣть въ виду одну только формальную, внѣшнюю сторону человѣческой „культуры“ и „цивилизаціи“, то мы должны будемъ отвергнуть всякую культурную самостоятельность и оригинальность, прежде всего, за польскими учебными учрежденіями XVII и XVIII вв.—академіями и коллегіями. Намъ кажется, что въ этомъ отношеніи между ними и Кіевскою Академіею нѣтъ никакого различія: какъ тѣ, такъ и другія въ формальномъ отношеніи были представительницами „латинскаго“, западно-европейскаго образованія, выросшаго на почвѣ классической цивилизаціи.

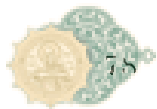
Если же мы обратимъ вниманіе на реальную сторону, на самое содержаніе той „культуры и „цивилизаціи“, представительницею которой является въ дѣйствительной исторіи Кіевская Академія, то мы безъ труда можемъ указать, въ чемъ заключалась „самостоятельность“ и „оригинальность“ нашей Академіи. Кіевская Академія была *православною* и *русскою* по своему внутреннему духу и характеру. Въ этомъ отношеніи Кіевская Академія, какъ намъ кажется, была даже болѣе „самостоятельною“ и „оригинальною“, чѣмъ сами польскія академіи и коллегіи, которыя, благодаря тому, что онѣ были католическими, даже и по духу и по внутреннему характеру ничѣмъ почти не отличались отъ „латинскихъ“ вообще, западно-европейскихъ академій и коллегій. Между тѣмъ о Кіевской Академіи этого никакъ нельзя уже сказать. Кіевская Академія и ея профессора и питомцы, дѣйствительно, пользовались латино-польскою „культурою“ и „цивилизациею“, но только не содержаніемъ ея, а формою, внѣшнею обработкою (культура — *соло*), усовершенствованными элементами общечеловѣческаго и, въ частности, западно-европейскаго развитія и образованія. Она цѣнила „латинское“ образованіе, „латинскую мудрость“ не столько саму

по себѣ, сколько какъ средство для усовершенствованія элементовъ самобытнаго развитія. Они заимствовали у поляковъ и другихъ западно-европейскихъ образованныхъ народовъ формальныя средства „культуры“ и „цивилизаци“, перерабатывали ихъ, по возможности, самостоятельно и въ такомъ переработанномъ видѣ пользовались образованіемъ, какъ средствомъ, для защиты основныхъ элементовъ самобытной культуры—вѣры и народности русской. Въ подтвержденіе такого нашего пониманія факта отношенія Кіевской Академіи и ея профессоровъ и учениковъ въ XVII и XVIII в.в. къ латинно-польской и вообще западно-европейской „культуре“ и „цивилизации“ мы ссылаемся на вышеприведенныя нами сужденія по этому вопросу лучшихъ представителей Кіевской Академіи XVII в., а именно: Захаріи Копыстенскаго, Сильвестра Коссова и Назаря Барановича. А вотъ не менѣе замѣчательное свидѣтельство представителя Кіевской Академіи XVIII в.—ея ученика, учителя, префекта и ректора—Оеофана Прокоповича. Мы ни мало не удивляемся, что въ своей характеристикѣ Оеофана Прокоповича, какъ чловека (см. *Akademia Kijowsko-Mohilan'ska...* стр. 197) и какъ профессора богословія (см. тамъ же стр. 211—212) польскій историкъ Кіевской Академіи съ такою экспрессіей отрицаетъ почти одни только отрицательныя качества. Оеофанъ Прокоповичъ былъ убѣжденнымъ противникомъ слѣпцаго преклоненія предъ „латинскою мудростію“, предъ латинно-польскою культурою. Онъ рѣзко осуждалъ латинно-польское формальное направленіе академической науки и все усилія употреблялъ съ своей стороны къ тому, чтобы освободить науку и всю вообще жизнь Академіи отъ „латинской схоластики“, съ которою онъ былъ прекрасно и опытно знакомъ. Оставляя Академію Кіевскую, онъ давалъ совѣтъ ея профессорамъ „не идти только по дорогѣ, протоптанной другими учеными, но следовать самостоятельными научными воззрѣніями, которыя, рождая солидную ученость, образуютъ знанію-



ковъ, а не торгошней науки. Такого рода самостоятельныя научныя воззрѣнія никогда не стыдились являться предъ обществомъ, и просвѣщенному міру уже опротивѣла до тошноты (если можно такъ выразиться) та наука, которая не истекаетъ изъ первоначальныхъ источниковъ, но капля по капль въ испорченномъ видѣ течетъ сквозь пожелтѣвшую бумагу изъ болотъ неискusstныхъ потѣшныхъ учителей (*сколороховъ—ludi-magistronum*) и не оставляетъ въ умахъ человѣческихъ ничего, кромѣ глупаго убѣжденія въ собственной мудрости, какою-то мрака, сновидѣнія и призрачности“ (См. Труды Кіев. дух. Акад. 1865 г., т. I, стр. 158 ср. Д. Вишневскаго. Кіевская Академія въ первой половинѣ XVIII столѣтія. К. 1903, стр. 280). Вотъ какъ на самомъ дѣлѣ цѣнили и любили „латинскую мудрость“, „латино-польскую культуру“ въ Кіевской Академіи въ XVIII в.! Примеровъ подобной оцѣнки и подобной любви къ ней со стороны представителей Кіевской Академіи можно было бы привести много; но мы полагаемъ, что для нашей цѣли вполне достаточно и тѣхъ, какіе мы привели.

Свои разсужденія о взаимномъ отношеніи между православно-русскою и латино-польскою культурами позволяемъ себѣ заключить слѣдующимъ замѣчаніемъ. Сущность, природа извѣстной культуры и ея отличіе отъ всякой другой культуры должны быть познаваемы не по тѣмъ вѣднимъ блестящимъ и мелкимъ проявленіямъ, какими культура выражается въ политикѣ, сношеніяхъ политическихъ дѣятелей и т. п. *формальныхъ* своихъ качествахъ, но по идеаламъ, какими живетъ народъ, носитель культуры и какіе бываютъ сокрыты въ самой глубинѣ народнаго духа, находя для себя яркое выраженіе въ произведеніяхъ культуры, создающихся трудами лучшихъ избранниковъ народа и нерѣдко цѣлыми вѣками. Судить и дѣлать заключенія о культурѣ человѣческой по однимъ только *формальнымъ* проявленіямъ—все равно, что судить о жизни моря по однимъ только волне-



нѣтъ его, происходищимъ во время бури. Какъ дѣйствительная жизнь моря скрывается въ глубинахъ его водъ, такъ и истинная сущность культуры человѣческой скрывается въ идеалахъ, которыми живетъ тотъ или другой народъ, въ самомъ духѣ и внутреннемъ характерѣ его.

Если мы эту точку зрѣнія приложимъ къ трактуемому нами предмету, то со всею очевидностію убѣдимся въ томъ, что тогда какъ латино-польская и православно-русская культуры совершенно отличны одна отъ другой, культура русскаго народа, независимо отъ раздѣленія его на великоруссовъ, бѣлоруссовъ и малоруссовъ, въ сущности своей одна и та же, различаясь только чисто вѣшними, *формальными* проявленіями.

Въ частности, въ доказательство того, что въ XVII и XVIII в.в. не было культурнаго разъединенія между сѣверо-восточною и юго-западною Русью и Кіевская Академія не поддерживала сепаратизма на югѣ Россіи, какъ то утверждаетъ г. Яблоновскій А., мы ссылаемся на два выдающихся памятника—одинъ *историческій* и другой *агіографическій*, относящихся, по своему происхожденію, къ XVII и XVIII в.в. Подъ историческимъ памятникомъ разумѣемъ *Синописи*. Синописи въ первый разъ явился въ 1674 году и съ того времени до 1761 года переиздавался до 25 разъ, а въ XVIII в. его напечатала даже Академія Наукъ. Такое широкое распространеніе и рѣдкую популярность пріобрѣлъ этотъ историческій трудъ, бывший у насъ долгое время, по словамъ митрополита Евгенія Болховитина, единственною учебною книгою по исторіи Россіи. И замѣчательно, что такою популярностью Синописи пользовался на сѣверѣ и на югѣ Россіи и, быть можетъ, на сѣверѣ Россіи даже болѣе, чѣмъ на югѣ. Уже по одному этому можно заключить, что Синописи чужды и сепаратизма. Знакомство съ содержаніемъ Синописи можетъ вполне убѣдить насъ въ этомъ. Замѣтимъ, что для насъ не тайна тѣ серьезные недостатки, которые свойственны

Синопису, особенно легендарность и баснословіе его, бывшія прямымъ слѣдствіемъ зависимости составителя (или составителей) этого памятника отъ польскихъ средневѣковыхъ хронистовъ. Но для насъ важно не это скудное, легендарное, или прямо искаженное содержаніе памятника, а его „главная идея, которую можно опредѣлить, какъ *православную и вѣрнопольскую національную*“. Такъ опредѣляетъ ее даже самъ Милюковъ. (См. его „Главныя теченія русской исторической мысли“. М. 1898 года т. I, стр. 17). У автора Синописа (содержаніе его, приписываемое обыкновенно Иннокентію Гизелю, заимствовано главнымъ образомъ изъ хроники игумена Михайловскаго монастыря Оеодосія Сафоновича) рѣшительно незамѣтно никакого стремленія къ разграниченію между *рускими* и *россійскими* народами, на чемъ такъ настаиваетъ г. Яблоновскій А. Напротивъ, составитель Синописа, видимо, одушевленъ былъ любовью къ русскому народу, который онъ представляетъ единымъ и цѣлымъ, особеннымъ народомъ, когда, напр., говоритъ о „преславномъ верховномъ и всего народа *россійскаго* главноиъ градѣ Кіевѣ“ (см. Кіевскій Синописъ... изданіе второе Кіевское исправлѣнное 1823 г., стр. 13), или когда съ такимъ сочувствіемъ отзывается о Москвѣ, какъ „богоспасаемомъ градѣ, который величествомъ славы престола княженія, отъ Владиміра града препесеннаго, *прославися*, и прародительное въ немъ имя Москвы въ народѣ *россійскомъ* обновися. . отъ силы въ силу и отъ славы въ славу преслѣвая, на высочайшій степенъ самодержавнаго царствія востече и... *яко солнце по вселенный просвѣтисия и паче иныхъ сіяетъ*“ (см. тамъ же, стр. 11—12), или, наконецъ, когда противопоставляетъ польскому народу—„*русскій, или свойственнѣе *россійскій* народъ*“ (стр. 6), *польскихъ* лѣтописцевъ—„*россійскими*“ (стр. 7) и т. д. и т. д. При этомъ мы никакъ не можемъ согласиться съ г. Пылинымъ въ томъ, будто Синописъ „ничего не знаетъ о сѣверо-восточной Руси“ (см. его „Исторію русской литературы, т. II. СПб. 1898 г., стр. 181). Напро-

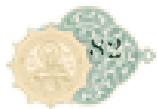


тингъ, авторъ Синописиса обнаруживаетъ совершенно ясное, даже удивительное для своего времени правильное знаніе исторіи сѣверо-восточной Руси, когда на стр. 11—12 даетъ, правда, слишкомъ краткій, но за то вполне точный и съ дѣйствительностію совершенно согласный очеркъ начала и возвышенія Москвы. Правда, Синописисъ „митрополію переноситъ изъ Кіева прямо въ Москву“; но эта ошибка должна быть объяснима не незнаніемъ исторіи сѣверо-восточной Руси, какъ думаетъ г. Шининъ, но тѣмъ, что авторъ Синописиса пользовался въ данномъ случаѣ источникомъ, содержащимъ въ себѣ невѣрное свидѣніе, по которому выходитъ, что митрополія русская была перенесена изъ Кіева прямо въ Москву и притомъ въ 1283 году, что, разумѣется, совершенно невѣрно. Наконецъ, вообще нельзя сказать, чтобы Синописисъ давалъ мало мѣста исторіи сѣверо-восточной Руси, такъ какъ одному только событію—Куликовской битвѣ—отводится въ немъ 40 страницъ, т. е. болѣе $\frac{1}{4}$ всего содержанія книги, которая,—чего никогда не слѣдуетъ забывать,—была назначена для изображенія преимущественно исторіи Кіева и южной Руси.

Теперь, зная основную идею и содержаніе Синописиса, который—кто бы ни былъ его дѣйствительнымъ авторомъ—могъ быть составленъ только при ближайшемъ участіи кіевскихъ коллегіатовъ, мы можемъ спросить г. Пблотовскаго А., дастъ ли Синописисъ хоть какое-либо основаніе для подтвержденія его мысли, что Кіевская Академія была только посредницею въ распространеніи латинско-польской культуры на Руси и имѣла только то значеніе для русской народности, что поддерживала южно-русскій сепаратизмъ?

Подъ *агіографическимъ* памятникомъ мы разумѣемъ Четыи Минеи св. Димитрія, митрополита Ростовскаго, напечатанныя въ концѣ XVII и въ началѣ XVIII в. Объ этомъ памятникѣ мы и раньше упоминали, какъ о такомъ *истинно-славянскомъ* произведеніи, которое создавалось въ теченіе

многихъ десятилѣтій и въ созданіи котораго принимала живое и непосредственное участіе Кіевская Коллегія Академія XVII—XVIII в.в. Какъ и Синописи, Четвы Миней св. Димитрія Ростовскаго выдержали уже множество изданій и доселѣ составляютъ самое любимое, послѣ евангелій, чтеніе нашего народа (см. у Пыпина. Цитов. соч. т. II, стр. 410). Составленная въ южной Россіи, эта книга получила наибольшее распространеніе въ сѣверо-восточной. Дополняя свои рассказы о святыхъ свѣдѣніями, заимствованными изъ трудовъ западно-европейскихъ (напр., Acta Sanctorum Воляндистовъ и Vitae Sanctorum Сурія), св. Димитрій основывалъ свой монументальный трудъ преимущественно на греческихъ и *сѣверно-русскихъ* памятникахъ православной агиографической литературы (Симеона Метафраста, митрополита Макарія Московскаго и др.). Поэтому, Четвы Миней св. Димитрія Ростовскаго представляютъ трудъ *не только строго православный, но и влѣсть съ тѣль чисто русскій*. Оттого русскій народъ такъ и полюбилъ Четвы Миней св. Димитрія Ростовскаго. Идеалы, возрѣнія, убѣжденія, какія изображаются въ Четвыхъ Минейхъ на примѣрахъ святыхъ, совершенно и вполнѣ совпадаютъ съ идеями, возрѣніями и убѣжденіями православно-русскаго народа. Читая житія святыхъ, православно-русскіе люди созерцали, какъ человѣкъ борется съ зломъ и побѣждаетъ его, какъ оставляетъ свои заблужденія и является непреодолимымъ исповѣдникомъ истины, какъ въ подвигахъ самообладанія, терпѣнія и мужества обнаруживаются знаменія сверхъестественной силы Божіей. Вотъ, напр., мученикъ, который, не смотря на всѣ убѣжденія мучителей, на страшныя орудія и картины казней, не смотря на всѣ приманки уточенной языческой роскоши, мужественно говоритъ: „я христіанинъ“ и идетъ на мученія. Не эти ли образы мучениковъ и великихъ подвижниковъ воспитывали въ русскихъ православныхъ людяхъ то мужество и терпѣніе, съ какими онъ переносилъ всякія



страданія, испытанія и даже мученія за свою *православную русскую* вѣру? А читая житія святыхъ русской церкви въ твореніи св. Димитрія Ростовскаго, русскій человекъ видѣлъ, какъ его предки терпѣніемъ, смиреніемъ, мужествомъ и кровію своею создавали великое русское государство, предъ его умственнымъ взоромъ, какъ свѣтила на сводѣ небесномъ, проходили образы св. Владиміра, св. св. Антонія и Феодосія и другихъ печерскихъ угодниковъ, св. Александра Невскаго, св. св. митрополитовъ Петра, Алексія, Іоны и многихъ, многихъ другихъ подвижниковъ русской земли. И не этими ли образами святыхъ русской церкви воспитывался въ русскихъ православныхъ людяхъ духъ глубочайшей любви къ своей родинѣ, изумляющій иностранцевъ? И можно ли,—повторяемъ еще разъ,—можно ли Кіевскую Академію, создавшую для русскаго народа такую великую и дорогую книгу, считать единственно только разсадницею латино-польской культуры на Руси и очагомъ сепаратизма въ южной Россіи?

V. Въ своей критико-библіографической замѣткѣ о трудѣ г. Яблоновскаго А. мы, въ доказательство „самостоятельности“ и „оригинальности“ Кіевской Академіи, ссылались, между прочимъ, на тотъ общепризнанный историческій фактъ, что всякій „институтъ, будетъ ли то политическій, общественный, государственный, культурный, не имѣющій самостоятельнаго, оригинальнаго основанія, опоры, фундамента, не можетъ долго существовать; онъ будетъ расти, даже процвѣтать, но только на короткое или менѣе короткое время и притомъ при самыхъ благоприятныхъ условіяхъ, а затѣмъ его необходимо постигнетъ смерть“. Между тѣмъ какъ Кіевская Академія имѣла совершенно иную судьбу... Г. Яблоновскій А. въ своемъ отвѣтѣ на нашу критико-библіографическую замѣтку, по поводу приведенной сейчасъ нашей ссылки, пишетъ слѣдующее: „да между тѣмъ въ дѣйствительности такъ и случилось: Академія Могилѣанская, какъ высшій научный институтъ, вследствие недостатка самостоятельности, сама постепенно

угасала и въ сущности угасла, быть можетъ, прежде, чѣмъ была окончательно упразднена (rozważana). Возникшая въ оставшихся послѣ нея стѣнахъ нынѣшняя „Духовная Академія“ совсѣмъ не есть какое-либо продолженіе (kontynuacja) ея, но есть институтъ иного характера, совершенно отличнаго, болѣе опредѣленнаго, спеціальнаго, не латинско-польскаго уже, или мѣстнаго малорусскаго, но исключительно русскаго, какъ въ Москвѣ или въ Казани. Конечно, волюн, даже въ силу многихъ соображеній необходимо связывать нынѣшнюю Духовную Академію съ традиціею той Могиланской—но только не считать ее серьезно за дѣйствительное продолженіе той“ (Kwartalnik... стр. 557).

Итакъ, выходитъ, съ точки зрѣнія польскаго историка Кіевской Академіи, что нынѣшняя Кіевская Духовная Академія получила въ наслѣдство отъ старой—Могиланско-Заборовской—Кіевской Академіи однѣ только каменные стѣны и... больше ничего. По поводу этого въ высшей степени страннаго сужденія г. Яблоновскаго А., мы считаемъ позволительнымъ ограничиться однимъ только замѣчаніемъ, что оно, кромѣ неправильнаго пониманія духа и характера старой Кіевской Академіи, обнаруживаетъ въ польскомъ историкѣ ея еще совершенное незнакомство съ сущностію духовно-учебной реформы въ Россіи, совершившейся въ 1808 г., а Кіевской Академіи коснувшейся въ 1817/8 гг. Реформа эта была подготовлена цѣлымъ рядомъ менѣе важныхъ преобразованій въ строѣ и жизни Кіевской Академіи, имѣвшихъ мѣсто въ XVIII в., такъ что реформа 1817/8 гг. не сопровождалась существенною ломкою учебно-воспитательнаго строя въ Кіевской Академіи. Даже латинскій языкъ послѣ этой реформы оставался въ теченіе нѣкотораго времени языкомъ преподаванія, по крайней мѣрѣ, богословскихъ наукъ въ Кіевской Духовной Академіи. Но во всякомъ случаѣ характерно и замѣчательно представленіе польскаго историка Кіевской Академіи объ отношеніи нынѣшней Академіи къ старой! Незнакомые съ дѣломъ читатели польскаго журнала

могутъ, пожалуй, серьезно подумать, на основаніи разсужденій и умозаключеній г. Яблоновскаго А., что Кіевская Академія до 1800 г. имѣла бѣльшую связь и внутреннее сродство съ латино-польскими академіями и коллегіями, существовавшими въ предѣлахъ польско-литовскаго государства, нежели съ пынѣшнюю Кіевскою Духовною Академіею, существующею въ ея стѣнахъ. Вотъ къ какимъ выводамъ можно придти, увлекшись извѣстною идеею!

VI. Доказывая свою мысль о томъ, что Кіевская Академія была „самостоятельною“ и „оригинальною“ школою и, какъ таковая, занимала совершенно особенное мѣсто въ ряду вышнихъ учебныхъ учреждений—академій и коллегій, существовавшихъ въ Польшѣ, мы ссылались, притомъ на основаніи словъ самаго польскаго историка Кіевской Академіи (см. *Akademia Kijowsko-Mohilan'ska...* стр. 92—93), на тотъ очевидный и несомнѣнный фактъ, что польскіе политики XVII в. боялись Кіевской Академіи, какъ именно „неупіатской Академіи, которая могла сдѣлаться очагомъ культурной схизмы и русскаго сепаратизма (отщепенства)“ (*dziwniejszą akademię—сказано въ оригиналѣ—któraby się stać mogła zarzewiem cywilizacyjnem schizmy i odrębności ruskiej*), а потому не желали давать ей правъ и возможности развиваться и, слѣдовательно, тѣмъ самымъ показывали, что они „чувствовали и видѣли въ ней великую „анти-польскую, русскую и православную силу“...

Вотъ что теперь въ своемъ отвѣтѣ на нашу критико-библіографическую замѣтку пишетъ, по поводу приведенной сейчасъ ссылки, г. Яблоновскій А.: „академія могилянская представляла силу анти-польскую! о чудо“!—воскликаетъ онъ. „Но не было болѣе благонадежнаго въ *политическомъ* отношеніи учебнаго института въ Рѣчи Посполитой, чѣмъ эта вышняя школа Могилы. Удерживала она характеръ, какой придавъ ей создатель ея, даже до послѣдней минуты, такъ до послѣдняго юридическаго отпаденія Кіева. А кто знаетъ, можетъ быть, *польскія симпатіи политическія*

продолжали существовать въ ней даже до Полтавы (т. е. Полтавской битвы 1709 г.). Ибо если кто, то именно ея питомцы искренно держались народа: „на ляховъ кричимъ, но съ ляхами будемъ“ („Akademia mohilan'ska przedstawiała siłę antypolską!—o dziwy“!—говорится въ оригиналѣ. „Ależ nie było więcej prawomyslniej pod względem politycznym instytucji naukowej w Rpltej nad ową szkołę wyższą Mohily. Utrzymała ona charakter, przez swego twórcę jej nadany, aż do ostatniej chwili, aż do ostatecznego, jurydycznego odpadnięcia Kijowa; a kto wie, czy żywe polskie sympatyje jej polityczne nie przetrwały aż do Poltawy. Bo jesli kto, to jej wychowan'cy podnosili szczerze hasło: „na Lachiw bud'mo a z Lachamy bud'mo“! Kwartalnik... стр. 558)... Далѣе г. Яблоновскій А. подробно разсуждаетъ о польскихъ политическихъ симпатіяхъ Киевской Академіи, ея руководителей и питомцевъ, причемъ показываетъ и конкретные примѣры подобной симпатіи въ лицѣ самого митроп. Петра Могилы, митроп. Сильвестра Коссова, митроп. Варлаама Іеинскаго, о которомъ, въ частности, говоритъ, будто бы онъ „уже послѣ Андрушова (т. е. Андрусовскаго договора между Россіею и Польшею) высылалъ тайнаго своего агента до новоябраннаго короля Михаила“ (стр. 560), митроп. Іоасафа Кроковскаго, который, будто бы, „прежде чѣмъ принужденъ былъ провозгласить анаѹему на Мазепу, сначала благословилъ его“ (см. стр. 559), митроп. Рафаила Заборовскаго, который, будто бы, былъ по отцу католикомъ“ и т. д. и т. д. (см. Kwartalnik... стр. 558—559).

Обратимъ вниманіе сначала на мысль польскаго историка Киевской Академіи, сейчасъ нами приведенную, а затѣмъ уже перейдемъ къ разсмотрѣнію историческихъ фактовъ, на которыхъ онъ обосновываетъ ее. Вѣроятно, читатели и сами могли замѣтить, что въ данномъ мѣстѣ, какъ и во многихъ другихъ, мы съ г. Яблоновскимъ А. говоримъ о совершенно различныхъ вещахъ; отсюда естественно

происходить и противорѣчіе, непониманіе другъ друга. Дѣло въ томъ, что когда мы говоримъ, что польскіе политики XVIII в. чувствовали и видѣли въ Кіевской Академіи „силу анти-польскую, русскую и православную“, то имѣемъ исключительно только „культурное“ значеніе Кіевской Академіи, рассматриваемъ эту послѣднюю какъ „очагъ культурной схизмы и русскаго сепаратизма“ (припомнимъ, что это подлинныя слова г. Яблоновскаго А.), какъ представительницу восточной, греко-русской, православной культуры, разумѣя эту послѣднюю не только въ формальномъ, но и въ матеріальномъ отношеніи. А г. Яблоновскій А., съ такимъ эффектомъ заявившій въ началѣ, что онъ „не позволяетъ себѣ поддаваться никакимъ соблазнамъ современности, или какой-либо политики“ (Kwartalnik... стр. 550), сразу переводитъ рѣчь на чисто *политическую* точку зрѣнія, рассматривая Кіевскую Академію, какъ самый благонадежный въ *политическомъ* отношеніи учебный институтъ Рѣчи Посполитой, розыскивая въ Кіевской Академіи живыя *политическія* симпатіи въ Польшѣ и т. д. и т. д. Не споримъ, что какъ среди высшей южнорусской іерархіи XVII в., такъ и среди питомцевъ Кіевской Академіи того же времени могли быть отдѣльныя лица, сочувствовавшія въ *политическомъ* отношеніи болѣе Польшѣ, нежели Москвѣ; но мы рѣшительно не можемъ понять того, какое собственно отношеніе имѣеть это къ предмету нашей рѣчи. Сколько бы ни сочувствовали въ *политическомъ* отношеніи Польшѣ митрополиты Кіевскіе—Петръ Могила, Сильвестръ Коссовъ (относительно польскихъ *политическихъ* симпатій Варлаама Ясінскаго, Іосафа Кроковскаго и Рафаила Заборовскаго мы сильно сомнѣваемся, о чемъ будетъ рѣчь ниже) и др. лица изъ высшей іерархіи южно-русской XVII в., но все-таки они продолжали оставаться *греко-русскими іерархами, носителями и представителями восточной, православно-русской „культуры“*, стоявъ независимой для поляковъ. А съ

другой стороны, сколько бы эти южно-русскіе греко-русскіе іерархи XVII в., сочувствовавшіе Польшѣ въ *политическомъ* отношеніи,—сколько бы они ни ухаживали, ни льстили польскому правительству, это послѣднее, какъ и вся вообще Рѣчь Посполитая (на своихъ сеймахъ) ни за что не согласилась бы признать ихъ *своими*, вполне уравнять ихъ съ представителями высшей католической іерархіи. Почему, въ самомъ дѣлѣ, Рѣчь Посполитая не захотѣла этого сдѣлать? Почему Сильвестръ Коссовъ, который, какъ говоритъ г. Яблоновскій А., былъ всецѣло сторонникомъ польской *политики* въ Западной Руси, не получилъ кресла въ Варшавскомъ сенатѣ на ряду съ католическими бискупами? Не потому ли единственно, что онъ, при всѣхъ его живыхъ *политическихъ* симпатіяхъ къ Польшѣ, оставался „*схизматическимъ*“, *греко-русскимъ*, *неуніатскимъ*, *православнымъ* митрополитомъ? Наконецъ, если ужъ говорить о *политическихъ* симпатіяхъ, то мы не должны забывать и того, что въ XVII в. среди южно-русской интеллигенціи (козацкой старшины) и даже отчасти іерархіи были лица, сочувствовавшіе не Москвѣ, или Польшѣ, но татарскому Крыму. И неужели же безпристрастный историкъ станетъ на этомъ основаніи доказывать, что Кіевская Академія въ XVII в. была посредницею между *русскою* и *турскою* (татарскою) культурою?... А между тѣмъ, по логикѣ г. Яблоновскаго А., это вполне возможно...

Тенерь переходимъ къ разбору тѣхъ фактовъ, на которые г. Яблоновскій А. ссылается въ доказательство своей мысли, что живыя симпатіи *политическія* къ Польшѣ не умерли въ Кіевской Академіи даже до Подтавской битвы. Остановимъ свое вниманіе особенно на двухъ фактахъ, приводимыхъ польскимъ историкомъ Кіевской Академіи.

О митрон. Варлаамѣ Ясинскомъ онъ говоритъ, будто бы, онъ „уже послѣ Андрушова высылалъ своего тайнаго агента къ новоизбранному королю Михаилу“ (Kwartalnik...

стр. 860). Но во 1) намъ рѣшительно неизвѣстенъ фактъ тайныхъ сношеній между Кіевскимъ митрополитомъ Варлаамомъ Ясинскимъ и польскимъ королемъ Михаиломъ. Ни въ печатной, ни въ рукописной литературѣ, которая изучена нами болѣе или менѣе тщательно, мы не встрѣчали никакихъ указаній на фактъ, на который намекаетъ г. Яблоновскій А. А во-2-хъ) намъ кажется, что подобнаго факта и не могло быть, въ виду его явнаго анахронизма. Дѣло въ томъ, что Михаилъ Вишневецкій, котораго, видимо, подразумеваетъ въ данномъ мѣстѣ г. Яблоновскій А., былъ избранъ королемъ въ 1669 г., а *Варлаамъ Ясинскій* сдѣлался Кіевскимъ митрополитомъ только въ 1690 г., когда короля Михаила уже не было и въ живыхъ.

Относительно митрополита Іосафа Кроковскаго г. Яблоновскій и въ своемъ отвѣтѣ на нашу критико-библіографическую замѣтку и въ своей исторіи Кіевской Академіи рассказываетъ нѣчто еще болѣе странное и прямо невѣрное. По его словамъ, митрополитъ Іосафъ Кроковскій, будго бы, „прежде чѣмъ провозгласить анагему на Мазецу, благословилъ его“ (Kwartalnik, стр. 559). Къ сожалѣнію, г. Яблоновскій А. не указываетъ источника, откуда онъ позаимствовалъ этотъ фактъ. Въ нашей русской исторической литературѣ, сколько она намъ извѣстна, нѣтъ никакихъ данныхъ въ пользу этого факта. Не есть ли это собственное предположеніе г. Яблоновскаго А., сдѣланное имъ на основаніи неправильно представляемой имъ исторіи послѣднихъ дней жизни и обстоятельствъ смерти его? Вотъ какъ онъ передаетъ эту исторію въ своей книгѣ: „отъ 1707—18 г. онъ (т. е. Іосафъ Кроковскій) исполнялъ, въ самое тяжелое для Задунайское время, высокія обязанности Кіевскаго митрополита, въ каковое достоинство онъ былъ возведенъ при поддержкѣ Мазены. Однако же не могъ онъ совершенно освободиться отъ подозрѣній въ политической неблагонадежности и въ 1718 г., будучи низложенъ, онъ былъ осужденъ на изгна-

не въ Тверь, гдѣ вскорѣ и окончилъ свою жизнь. (См. Akademia Kijowsko-Mohilan'ska... стр. 192). Вѣроятно, такая, созданная фантазією г. Яблоновскаго А., судьба митрополита Іоасафа Кроковскаго и дала ему основаніе придумать фактъ благословенія митроп. Іоасафомъ гетмана Мазепы, задумавшаго измѣну Россіи.

Въ виду того, что въ иностранной (въ „Сводной Галичско-Русской Лѣтописи“ А. С. Петрушевича сказано, что „митроп. Іосифъ (sic) Кроковскій скончался *самоубиствомъ* въ Твери 1718 года 12 іюля н. с. см. ч. 1-я, стр. 79) и въ русской литературѣ (печально еще у насъ было высказано мнѣніе о томъ, что митроп. Іоасафъ Кроковскій былъ вызванъ въ С.-Петербургъ по дѣлу великаго пожара, бывшаго въ Кіево Печерской Лаврѣ въ 1718 г.) существуютъ совершенно превратныя сужденія о „*политическихъ убѣжденіяхъ*“ и обстоятельствахъ кончины митроп. Іоасафа Кроковскаго, мы позволяемъ себѣ сказать здѣсь нѣсколько словъ въ объясненіе этого факта. Исторія не даетъ намъ никакихъ свѣдѣній о симпатіяхъ или антипатіяхъ митроп. Іоасафа Кроковскаго къ Польшѣ. Извѣстно только то, что онъ былъ глубоко образованный и благочестивый іерархъ, дѣятельно управлявшій Кіевскою митрополіею, употребившій всѣ зависѣвшія отъ него мѣры къ тому, чтобы облегчать тяжелое положеніе своей заграничной православной паствы, сильно сгравдавшей тогда въ Польшѣ, поддерживавъ *православнаго* и вмѣстѣ *русскаго* кандидата на Луцкую архіерейскую кафедру и, по избраніи его (Кирилла Пумпянскаго), посвятивъ его въ санъ Луцкаго епископа, энергично протестовалъ противъ изгнанія этого православнаго епископа изъ Луцка и слѣдовавшаго затѣмъ превращенія Луцкой православной епархіи на унию, наконецъ, энергично защищавъ православныхъ Бѣлоруссовъ, которыхъ также преслѣдовали тогда въ Польшѣ. Такимъ образомъ, архипастырская дѣятельность митроп. Іоасафа Кроковскаго не можетъ давать

историку никакого основанія для рѣчей о подозрительности къ нему со стороны русскаго правительства въ политической благонадежности.

Подлинная же исторія послѣднихъ дней жизни и кончины митроп. Іоасафа Кроковскаго такова. 16 мая 1718 г. царевичъ Алексѣй Петровичъ на допросѣ, между прочимъ, показалъ, что „также и архіерей Кіевской знаемъ“ ему и что онъ писалъ письмо „Кіевскому архіерею“. Слѣдствіемъ этого показанія, отъ котораго потомъ царевичъ отрекся, какъ измышленнаго имъ, было то, что 19 мая изъ Петербурга былъ посланъ въ Кіевъ гвардіи капитанъ Богданъ Скорняковъ-Писаревъ съ Высочайшимъ приказомъ забрать всѣ бумаги Кіевского Митрополита Іоасафа Кроковскаго, равно какъ и его самого и Кіево-Печерскаго архимандрита Іоаннікія Сеніотовича, котораго царевичъ Алексѣй Петровичъ также оговорилъ, привезти въ С.-Петербургъ. 3 іюня 1718 г. капитанъ Скорняковъ-Писаревъ былъ уже въ Кіевѣ и въ 2 ч. ночи произвелъ обыскъ въ домѣ, гдѣ жилъ митрополитъ Іоасафъ. Этотъ послѣдній, будучи тогда уже 70-лѣтнимъ старцемъ, былъ къ тому же тяжело боленъ и, вслѣдствіе опухоли ногъ, не выходилъ даже въ церковь. Митроп. Іоасафъ сталъ умолять не везти его въ столицу, такъ какъ чувствовалъ, что не перенесетъ далекаго и тяжкаго путешествія туда. Большой архипастырь былъ освидѣтельствованъ медикомъ, причемъ у него, кромѣ отека ногъ, оказалась еще застарѣлая желудочная болѣзнь. Кіевскія власти, видимо, тоже просили Скорнякова-Писарева не брать съ собою больного митрополита. Капитанъ сначала колебался, но потомъ, видимо, устранился царскаго гнѣва и ответственности за неисполненіе царскаго указа и рѣшился везти съ собою больного митрополита и Кіево-Печерскаго архимандрита. 6 іюня они выѣхали изъ Кіева. 12 іюня они пріѣхали въ Сѣвскъ и остановились здѣсь, такъ какъ больной архипастырь сильно утомился. 23 іюня путники были

въ Москвѣ. Здѣсь митроп. Іоасафа Кроковскаго освидѣтельствовали доктора и нашли, что онъ настолько боленъ и слабъ, что рѣшительно не можетъ ѣхать дальше. Но на другой день доктора объявили, что престарѣлому митрополиту, бытъ можетъ, отъ данныхъ ему лѣкарствъ сдѣлалось значительно лучше, такъ что онъ можетъ продолжать путь, но только не быстро и съ остановками. 28 іюня путники выѣхали изъ Москвы, а 1 іюля они были уже въ Твери. Сюда митрополитъ Іоасафъ доѣхалъ еле живой и тотчасъ же по пріѣздѣ пожелалъ исповѣдаться и пріобщиться св. Тайнъ, а ночью въ тотъ же день онъ и скончался. Между тѣмъ 5 іюля императоръ Петръ I, еще ничего не знавшій о смерти митроп. Іоасафа Кроковскаго въ Твери, далъ приказъ. „Кievскаго архіерея и Печерскаго архимандрита освободить и съ дороги отпустить ихъ паки въ Кievъ“, потому что царевичъ Алексѣй Петровичъ самъ сознался, что онъ совершенно напрасно оговорилъ ихъ (Чтенія въ Императорскомъ Обществѣ Исторіи и Древностей Россійскихъ при Московскомъ Университетѣ 1861 г., кн. III-я, ч II-я, стр. 1—374. Царевичъ Алексѣй Петровичъ, по свидѣтельствамъ вновь открытымъ, разсужденіе М. П. Погодина, и самые документы по дѣлу царевича, найденные Г. В. Есиповымъ; на стр. 190—201: документы о Кievскомъ митрополитѣ Іоасафѣ Кроковскомъ). Вотъ подлинная исторія факта, который въ такомъ превратномъ видѣ представленъ въ сочиненіи г. Яблоновскаго А., составленномъ, по его словамъ, прежде всего и исключительно на основаніи „русскихъ“ и „россійскихъ“ источниковъ.

Кстати замѣтимъ здѣсь, что подобныхъ извращеній и вообще фактическихъ ошибокъ въ исторіи Кievской Академіи г. Яблоновскаго А. немало. Достаточно ихъ отмѣнить г. Харламовичъ К въ статьѣ, помѣщенной въ „Кievской Старинѣ“. Поэтому, мы не останавливались на нихъ въ прежней критико-библіографической замѣткѣ, равно какъ не

намѣрены и теперь спеціально заниматься этимъ. Не можемъ, впрочемъ, не отмѣтить здѣсь слѣдующаго курьезнаго недосмотра въ книгѣ г. Яблоновскаго А. Между 130—131 страницами у него помѣщенъ портретъ *іерарха въ бѣломъ клобукѣ и съ панagioю архіерейскою*; подъ портретомъ стоитъ польская подпись: „*Innocenty Gizel archimandryta Pieczarski*“. Но этотъ портретъ не принадлежитъ и не можетъ принадлежать Иннокентію Гизелю, который былъ только архимандритомъ Печерскимъ и потому не могъ носить ни бѣлаго клобука, ни архіерейской панаги. Чѣмъ объяснить такой недосмотръ польскаго историка Киевской Академіи, пользовавшагося „русскими„ и „россійскими“ источниками, мы не можемъ сказать!

VII. Наибольшая часть отвѣта г. Яблонскаго А. на нашу критико-библіографическую замѣтку о его работѣ (Kwartalnik... стр. 561 и особенно 563—585) занята разсужденіями польскаго историка Киевской Академіи по поводу высказанныхъ нами въ той замѣткѣ соображеній по вопросу о томъ, въ чемъ собственно заключался „русскій“ характеръ и духъ Киевской Академіи. „Теперь мы дошли“,—пишетъ онъ,—„до того пункта, въ которомъ становится необходимымъ разговоръ (rozprawienie) съ моимъ противникомъ о чемъ-то иномъ, о предметѣ, быть можетъ, самомъ важномъ. Доселѣ мы употребляли выраженія: „Русь, русскій народъ, народъ (lud), русское общество, даже русскій языкъ и вообще писать „ruski“ (russkij), употребляемый имъ, или повторяемый въ цитатахъ моей работы, не касаясь почти нигдѣ принамаемаго имъ самимъ этому эпитету значенія. Впрочемъ, я предупредить во вступленіи о „всерусскомъ“ (wzeczruskim), „россійскомъ“ его положеніи вообще, но при раскрытіи самаго содержанія трактуемаго предмета я не останавливался нарочито заглазъ, чтобы всякій разъ показывать дѣйствительное пониманіе сущности употребляемыхъ имъ выраженій. Бы-

вало то иногда, быть можетъ, нужнымъ, необходимымъ, но обременяло бы теченіе рѣчи излишнимъ балластомъ разъясненій. Однакоже необходимо разъяснить это (*wypada z tem już wypłynąć na czystą wodę*). Мы должны начать съ предупрежденія незнакомыхъ съ дѣломъ и съ напомниманія знающихъ, что нѣтъ въ свѣтѣ ничего болѣе эластичнаго, ничего болѣе растяжимаго, менѣе определеннаго, чѣмъ выраженіе, эпитетъ въ русскомъ языкѣ (*w języku rosyjskim*)—„русскій“ и его разновидности. Имъ можно маневрировать, какъ флюгеромъ (*chorągiewka*). И такое маневрированіе служить теперь просто модою, болѣзнію и, къ несчастію, кажется, неизлѣчимою, которая забавляетъ *политиковъ съверху*, но серьезныхъ историковъ и этнографовъ приводитъ въ отчаяніе. Эпитетомъ „русскій“ („*ruskij*“) можно обнять все безъ различія: и цѣлый кругъ народовъ, народовъ русскихъ, составляющій вмѣстѣ съ тѣмъ особенное этническое собраніе народовъ восточной вѣтви славянскаго племени, равно какъ и каждый изъ этихъ народовъ въ особенности. Посему, встрѣчая это выраженіе, этотъ терминъ въ русской письменности (*w piśmie rosyjskiem*), разумѣй его себѣ, какъ хочешь, какъ тебѣ способнѣе, впрочемъ, насколько подумаешься, насколько изслѣдуешь. А смотри внимательно, ибо и у Суздаля и у Черемышля—„русскіе“ („*ruskije*“). Уполномочиваетъ, будто бы, до такого растяженія этого термина еще и то, что „*россіяне*“, не принявши для себя названія существительнаго, переносятъ свое прилагательное (имя) и на „*русиновъ*“, не ведѣ притомъ признающихъ это предвѣчное (*sic*) названіе. Но насъ мало касается то, какъ тамъ себѣ поступаютъ (*radzą*) въ русской письменности и въ русской рѣчи; мы будемъ говорить прежде всего о самихъ себѣ въ этомъ отношеніи. По-русски наше выраженіе: „*ruski*“ и его разновидности переводятъ чрезъ „русскій“ („*ruskij*“)—безъ всякаго вообще объясненія въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ;



презъ что павязываютъ намъ часто мнѣнія, какія намъ и не снились, которыхъ мы не можемъ признать. Между тѣмъ терминъ „russki“ у насъ и „russkij“ у россиянь—совершенно не синонимы, но скорѣе уже противоположенія. И насколько не поможетъ въ томъ предлагаемая ассимиляція. Слѣдовательно, и въ томъ моемъ послѣднемъ сужденіи о народномъ характерѣ мѣстнаго коллегіи выраженіе, что она была „сверхъ того и русская, даже русская по преимуществу“ и проч., переведенное по-россійски на „русскую“ (коллегію), даетъ предубѣжденному читателю ошибочное представление, будто бы, я въ народномъ характерѣ той коллегіи-академіи видѣлъ что-то „все-русское“ (wszechrusskiego), ставящее ее, въ отношеніи народности, на одну линію съ нынѣшнюю, исключительно уже російскою, духовною Кіевскою Академіею, неразличающеюся въ этомъ отношеніи отъ Московскою и пр. До какой степени противникъ мой стоитъ на почвѣ все-русской (wszechrusskim), російской, съ особою очевидностію свидѣтельствуешь объ этомъ совершенно равнодушное (bierne) отношеніе его къ извѣстному безмѣрно важному вопросу, касающемуся также народнаго характера Кіевской Академіи. А этому вопросу я посвятилъ столько мѣста въ параграфѣ подъ заглавіемъ: „Значеніе въ ней малоруссизмы“ (waga w niej małoruszczizny), затрогивающемъ его до глубины, достигающемъ, какъ мнѣ кажется, до самаго основанія (sedna). Правда, онъ приводитъ общее заключеніе того параграфа, но самъ совершенно не высказываетъ своего мнѣнія о предметѣ (развѣ, быть можетъ, *разбужающемъ*), предваряя его замѣчаніемъ: „что касается Малороссіи, Украйны, то и здѣсь авторъ не признаетъ за Кіевскою Коллегіею никакого значенія“, и цитуетъ мое сужденіе, выраженное въ томъ заключеніи, которое (сужденіе) однакоже говоритъ какъ разъ о другомъ: „... и далѣе г. Иблонскій приводитъ свое разсужденіе о значеніи Кіевской Ака-



деміи въ отношеніи малорусскаго народа, уже извѣстное намъ (см. Kwartalnik... стр. 563—564 и слѣд.), дополняя его уже извѣстными намъ читателямъ, по существу, соображеніями о разложеніи „русскаго общества“ въ Польшѣ, о неразвитости „русскаго“ языка и т. п. и т. п. (См. Kwartalnik... стр. 569—584).

Сознаемся, что мы, дѣйствительно, въ своей критико-библіографической замѣткѣ о сочиненіи г. Яблоновскаго А. обратили мало вниманія на его разсужденія о значеніи Кіевской Академіи для Малороссіи-Украины, т. е. не подвергли ихъ парочитому критическому анализу, хотя сущность ихъ изложили безъ всякаго измѣненія. Сдѣлали это мы сознательно и вотъ почему. Всѣ разсужденія г. Яблоновскаго А., содержащіяся какъ въ его исторіи Кіевской Академіи, такъ и въ отвѣтъ на нашу критико-библіографическую замѣтку объ этой исторіи,—разсужденія о значеніи Кіевской Академіи въ отношеніи къ Малороссіи-Украинѣ тѣснѣйшимъ образомъ связаны съ разсужденіями его о раздѣленіи между „россійскимъ“ и „русскимъ“ народомъ и т. п. предметами и вопросами, не имѣющими никакого отношенія, по нашему мнѣнію, къ серьезной, научной исторіи вообще и, въ частности, къ исторіи Кіевской Академіи. Пускаясь съ видимою любовью и даже страстностію въ разсужденіе объ этомъ „drażliwie“, какъ онъ самъ прекрасно и мѣтко выражается, предметѣ, онъ погрѣшаетъ именно въ томъ, въ чемъ совершенно неосновательно упрекаетъ и подозрѣваетъ насъ, самъ вступаетъ и читателей своихъ вводитъ въ „безграничныя пространства“ „современности“, „политики“ и „публицистики“. На этомъ же основаніи оставляемъ *рѣшительно безъ всякаго вниманія и теперь всѣ эти разсужденія автора, какъ чисто публицистическія, неимѣющія никакого отношенія къ серьезной, истинной исторіи*. Намъ, быть можетъ, замѣтятъ, что нельзя же отнимать право публицистики



у историка. Да, скажемъ словами покойнаго нашего профессора И. И. Малышевскаго, „отнимать право публициста у историка было бы не только несправедливо, но и прискорбно. Это значило бы подрывать значеніе самой исторіи, призванной вести насъ къ самопознанію. Публицистика въ историкѣ роняетъ свою цѣну тогда, когда она выступаетъ въ немъ не какъ непосредственный выводъ изъ самостоятельнаго изображенія явленій прошлаго, а какъ предвзятое поученіе, формулируемое на искусственномъ подборѣ фактовъ и прилировъ изъ прошлаго“. (См. рецензію его на „Исторію русской церкви“ проф. Е. Голубинскаго т. I, стр. 166). Но такова именно и есть публицистика г. Яблоновскаго А., содержащаяся въ его исторіи Кіевской Академіи—публицистика „тенденціозная“, „раздражающая“, препятствующая правильному уясненію предмета, лишенная всякаго фактическаго основанія.

Въ самомъ дѣлѣ, гдѣ у него факты изъ XVII—XVIII вв., говорящіе о раздѣленіи между „русскимъ“ и „россійскимъ“ народами? Не видимъ ли мы, наоборотъ, въ XVII—XVIII вв. ясныхъ и несомнѣнныхъ доказательствъ полнаго „культурнаго“ единенія между южною и сѣверною Русью (вспомнимъ здѣсь сказанное нами раньше о Синодсѣ и Четыхъ Мисіяхъ св. Димитрія Ростовскаго)? Не есть ли это разграниченіе плодъ новѣйшихъ историковъ-публицистовъ? Вѣдь, на тѣхъ самыхъ основаніяхъ, на какихъ устанавливаютъ нѣкоторые раздѣленіе между „русскимъ“ и „россійскимъ“ народами, можно было бы, пожалуй, доказывать „особность“ и „отдѣльность“ мазуровъ, малополяковъ и велико-поляковъ. На томъ же самомъ основаніи можно было бы говорить объ „особности“ и „отдѣльности“, какъ народа, и различныхъ племенъ германскаго народа.

Такимъ же публицистическимъ духомъ вѣетъ и отъ всѣхъ разсужденій польскаго историка Кіевской Академіи о „раз-

витіи русскаго общества въ Польшѣ въ XVI—XVII в. в., о „неспособности къ развитію“ русскаго языка, представлявшаго будто бы „амальгаму“, „конгломератъ славянщины съ польщиною“ и т. п. Развѣ г. Яблоновскому А. неизвѣстно, что исторію создаетъ не одно только интеллигентное общество“, а весь народъ во всей своей цѣлокупности? Или развѣ всѣхъ тѣхъ чертъ, какими онъ характеризуетъ „русскую интеллигенцію“ XVII в. въ Польшѣ, нельзя примѣнить и къ польской интеллигенціи того же времени, къ польской шляхтѣ, которая была слишкомъ себялюбива, своекорыстна, чтобы жертвовать въ пользу интересовъ своего народа и государства своими мелкими сословными интересами?

Чтобы не быть заподозреннымъ въ преувеличенія, или „тенденціозности“, мы ссылаемся въ данномъ случаѣ на польскаго историка М. Бобжинскаго, у котораго есть немало блестящихъ страницъ, посвященныхъ характеристикѣ польской шляхты и вообще „польской культуры“, такъ перевозносимой г. Яблоновскимъ А., свободно разливавшейся, по его словамъ, по обширнымъ пространствамъ Западной Руси. Вотъ какъ говоритъ о томъ же самомъ предметѣ Бобжинскій: „во всякомъ случаѣ козацкій вопросъ въ новомъ своемъ видѣ требовалъ со стороны Польши энергичной, послѣдовательной, рѣшительной дѣятельности, *какой не допускала тогдашняя организація Рѣчи Посполитой*. Образовались въ Польшѣ двѣ партіи, одна перевѣшивающая, потому что заключала въ себѣ почти всю массу шляхты, *которая со всѣмъ неистовствомъ бросалась на взбунтовавшуюся чернь*,—она только такъ представляла *козачковъ*,—партія, которая, стремясь какъ можно скорѣе достигнуть возвращенія своихъ помѣстій на Украинѣ, захваченныхъ хлопамъ, стремилась проложить себѣ путь мечемъ, партія, которая не знала состраданія къ бунтовщикамъ. Во главѣ ея сталъ гордый князь Іеремія Вишневецкій, знаменитый,

но жестокой и страшный для народа вонитель. Эта партия однимъ уже численнымъ своимъ перевѣсомъ понуждала правительство къ войнѣ, вела ее на свою отвѣтственность, и такъ десятками лѣтъ тянулись кровавыя распри съ козачествомъ, въ которыхъ съ обѣихъ сторонъ не знали и не просили пощады. Однако величайшія старанія ни къ чему не годились, какъ только въ нихъ не было съ польской стороны постоянства и порядка. *Помило неистовствъ, съ какими шляхта бросалась въ козацкую войну, шляхта еще не отдышалась отъ своей анархіи.* Подати назначались скупо, или, что хуже, ихъ не выплачивали; войско, когда жалованье не выплачивалось въ срокъ, расходилось по домамъ; непослушное, непоскорное и неповоротливое, не могло ни въ чемъ имѣть успѣха; *магнаты ни на минутку не позабывали взаимной зависти и постоянныхъ обидъ на короля; сеймы, какъ въ самые мирныя времена, проходили въ ничтожныхъ ссорахъ,* а сеймъ 1652 года далъ первый устрашающій примѣръ *liberum veto...* (См. М. Бобжинскій. Очеркъ исторіи Польши. Переводъ подъ редакціею проф. Карѣва. СПб. 1891 г., т. II стр. 199—200; ср. стр. 226, гдѣ польскій историкъ прямо называетъ *польское общество второй половины XVII в. „насквозь испорченнымъ и падшимъ“*). Или, наконецъ, развѣ неизвѣстно г. Яблоновскому А., что источникъ развитія и силы каждаго языка, въ томъ числѣ и „русскаго“, заключается въ живой рѣчи народа? Поэтому, если мы изъ XVI—XVII в.в. перейдемъ нѣсколько подальше, въ XIV—XV в.в., то развѣ мы не выравъ тѣхъ самыхъ чертъ, какими онъ характеризуетъ „русскій“ языкъ XVII в., приложить и къ польскому языку, который въ свое время былъ не чѣмъ инымъ, какъ только „конгломератомъ“, „амальгамою“ славянщины, латынщины и элементовъ живой рѣчи?

Много можно было бы сказать и еще по всѣмъ этимъ вопросамъ, но все это, по нашему мнѣнію, не имѣетъ

прямаго отношенія къ истинной, серьезной научной исторіи Кіевской Академіи. Что же во всемъ этомъ вопросѣ, возбужденномъ не нами, но г. Яблоновскимъ А., имѣетъ серьезное значеніе, нами подробно разсмотрѣно въ первой части настоящаго реферата (объ отношеніи Кіевской Академіи къ польско-латинской культурѣ со стороны языка).

Въ заключеніе всего считаемъ долгомъ своимъ и отъ себя выразить г. Яблоновскому А. признательность во 1) за корректный тонъ, съ какимъ онъ обсуждаетъ въ своемъ отвѣтѣ весьма живой и щекотливый вопросъ, и во 2) за его симпатичное предложеніе. Доволя до свѣдѣнія своихъ соотечественниковъ о томъ, что въ Кіевѣ по инициативѣ высокопреосвященнаго Димитрія, архіепископа Казанскаго, бывшаго ректора нашей Академіи, приступаютъ къ изданію актовъ по исторіи Кіевской Академіи, онъ предлагаетъ и своимъ соплеменникамъ пойти на встрѣчу этому предложенію, поискать въ своихъ архивахъ, особенно фамилныхъ, документовъ, касающихся исторіи Кіевской Академіи, и напечатать ихъ въ виду приближающагося 300-лѣтняго юбилея Академіи. Весьма желательно было бы, чтобы это предложеніе г. Яблоновскаго А. было сочувственно принято его соотечественниками. Обнародованіе польскихъ документовъ несомнѣнно будетъ способствовать лучшему и полнѣйшему уясненію истиннаго характера и подлинной исторіи Кіевской Академіи. По нашему глубокому убѣжденію, сравнительный и вообще всесторонній методъ изученія предметовъ есть самый надежный и совершенный. Посему мы думаемъ, что даже и такія сочиненія, какъ г. Яблоновскаго А., при всей ихъ „тенденціозности“, могутъ принести свою пользу въ дѣлѣ изученія исторіи Кіевской Академіи. Такія сочиненія несомнѣнно побуждаютъ и нашихъ русскихъ истриковъ Кіевской Академіи обратить свое особенное вниманіе на уясненіе внутренняго характера и духа нашей Академіи, ея истиннаго великаго значенія для православія и русской народности. Мы признаемъ



за г. Ибдоновскимъ А. одну несомнѣнную заслугу, именно ту, что онъ поставилъ цѣлый рядъ вопросовъ, мимо которыхъ не можетъ и не имѣеть права молча пройти теперь ни одинъ будущій историкъ Кіевской Академіи. Въ этомъ именно смыслъ мы и назвали его историческій очеркъ Кіевской Академіи въ своей первой критико-библіографической замѣткѣ „Урокомъ съ Запада“.

Θ. Т.



Къ характеристикѣ современнаго эмпиризма.

I.

Ровно триста лѣтъ тому назадъ предъ глазами читающаго міра всталъ безконечно грустный образъ многострадальнаго датскаго принца, созданный художественнымъ гениемъ Шекспира: разумѣло Гамлета.¹⁾ Гениальный драматургъ, который былъ вмѣстѣ съ тѣмъ и глубокимъ психологомъ, воплотилъ въ этомъ трогательномъ образѣ и глубокую тоску, вызываемую тѣмъ надругательствомъ надъ правдой, которое дѣлаетъ міръ „заглохшимъ, заброшеннымъ садомъ“, и мучительныя думы надъ тѣмъ, что будетъ тамъ—за предѣлами этого міра, въ которыхъ протекаетъ наша земная жизнь. У Гамлета эти думы связаны съ вопросомъ: „жить или не жить?“ „Окончить жизнь—уснуть!—размышляетъ Гамлетъ,—уснуть? а если при этомъ видѣть сны?... вотъ остановка! какого рода сны тревожить будутъ насъ въ смертномъ снѣ, когда съ себя мы сбросимъ покрывало этой плоти?“ Вопросъ Гамлета—только одинъ изъ тѣхъ великихъ вопросовъ относительно трансцендентнаго бытія, которые волнуютъ чело-вѣческій духъ и вызываютъ упорную работу философской мысли; муки Гамлета—только одна глава изъ исторіи мучи-

¹⁾ Первое издание «трагической исторіи Гамлета», соч. Шекспира, вышло въ 1603 году. См. «Шекспиръ» въ переводѣ и съ объясненіями Соколовскаго, т. II. (Спб. 1894), стр. 1.

темныхъ терзаний, которыми, по авторитетному свидѣтельству бл. Августина, часто сопровождается исканіе и рожденіе истины¹⁾. Однако не будемъ сгущать краски. Въ словахъ бл. Августина отмѣчена не только напряженность мученій, связанныхъ съ работой философской мысли, но и ихъ творческое значеніе: ими сопровождается рожденіе истины. Не будь этихъ мученій, не было бы предъ нами, можетъ быть, и той грандіозной работы человеческого духа, которая нашла свое выраженіе въ созданіи философіи, потому что стремленіе такъ или иначе покончить съ мучительными вопросами всегда было могучимъ стимуломъ философствованія. Грандіоз-

¹⁾ Бл. Августинъ разсказалъ о пережитыхъ имъ мученіяхъ, связанныхъ съ исканіемъ истины, въ своей замѣчательной «Исповѣди». «О,—говоритъ онъ,—какія мученія терзали душу мою при рождавшихся въ пей—мысляхъ! сколько воздыханій исторглось изъ ней при этомъ, Боже мой!—Когда въ глубочайшемъ уединеніи я сосредоточилъ все успія къ разрѣшенію неразрѣшимого для меня вопроса (о происхожденіи зла), то гнавшіяся въ душу моею терзанія какъ бы проторгались изъ нея въ столь громкихъ рыданіяхъ, что они вознеслись къ престолу милосердія Твоего» (кн. VII, гл. 7). Иже: «Духъ мой—изнемогаетъ отъ борьбы мыслей, волнующихъ его среди этой бѣдственной жизни моею; онъ истощается въ словахъ, чтобы отыскать истину, но онъ болѣе пишетъ, чѣмъ обрѣтаетъ ее» (кн. XII, гл. 1; ср. кн. VI, гл. 3, гл. 16 и др. мѣста). А когда мы переносимся къ новому времени, невольно встаетъ въ нашемъ воображеніи грустный образъ гейнсовскаго юноши, который, «полный сомнѣній, съ тоскою на сердцѣ», обращается къ морскимъ волнамъ съ такими словами: «О, разрѣшите мнѣ жизни загадку, вѣчно тревожный и страшный вопросъ... Столько головъ безпокойныхъ томилъ онъ, столько имъ муки принесъ!.. Кто же рѣшитъ мнѣ, что тайна отъ вѣка? Въ чемъ состоитъ существо чловѣка? какъ онъ приходитъ? куда онъ идетъ? кто гонитъ сверху, подъ звѣздами, живетъ?.. Конечно, отъ волнъ не податься отбѣга на эти вопросы... Ср. «Научно-популяр. очерки» Мана, русск. изд., в. II, стр. 65.

ность исполнѣ свободнаго труда, положеннаго надѣ разрѣшеніемъ философскихъ вопросовъ, говоритъ за то, что этимъ вопросамъ всегда придавалось важное значеніе, потому что кто изъ серьезныхъ людей рѣшился бы отдать свой трудъ на такое дѣло, которое, по ихъ же собственному убѣжденію, лишено серьезнаго значенія? Однако, въ то время, какъ одни (объективисты), считая вопросы о трансцендентномъ бытіи разрѣшимыми, пытались на дѣлѣ разрѣшить ихъ въ томъ или другомъ направленіи—матеріалистическомъ или спиритуалистическомъ, другіе мыслители (субъективисты), не отрицая серьезности самихъ вопросовъ и даже признавая въ человѣческомъ духѣ неискоренимую „метафизическую потребность“, подвергали рѣшительному сомнѣнію возможность проникнуть путемъ философскихъ построеній въ трансцендентную (потустороннюю) область,—мыслители того и другого типа одинаково признавали, что въ основѣ явленій, данныхъ въ опытѣ, лежитъ „сущность“ или „вещь въ себѣ“, и что вопросъ о природѣ этой сущности или вещи въ себѣ имѣетъ глубокій смыслъ, но они расходились въ рѣшеніи вопроса о познаваемости вещи въ себѣ: одни считали ее познаваемой, другіе—не познаваемой; одни искали (и находили) удовлетвореніе въ положительномъ разрѣшеніи вопроса о сущности бытія, другіе—въ примиреніи съ мыслью о неразрѣшимости вопроса, но за самымъ вопросомъ тѣ и другіе признавали смыслъ и значеніе. Но время отъ времени въ исторіи философіи выступаетъ третій типъ мыслителей, которые пытаются доказать не только неразрѣшимость, но и полную бессмысленность вопроса о сущности вещей или о природѣ вещи въ себѣ и тѣмъ самымъ разъ навсегда положить конецъ философской работѣ мысли, направленной на разрѣшеніе вопроса, равно какъ связаннымъ съ этой работой душевнымъ мученіемъ. Эти мыслители хотятъ быть духовными освободителями человѣчества отъ метафизическихъ путъ, якобы сковывающихъ мысль человѣка и отвлекающихъ его энергію, необ-

ходимую въ борьбѣ за существованіе, въ сторону совершенно безплодной работы въ области метафизики. Въ отрицательномъ отношеніи къ метафизикѣ мыслители третьяго типа сходятся съ мыслителями второго типа (релятивистами), но обоснованіе такого отношенія у тѣхъ и другихъ различно: въ то время какъ послѣдніе, признавая бытіе вещи въ себѣ, утверждаютъ лишь ея непознаваемость, первые отрицаютъ всякій смыслъ за самымъ понятіемъ о вещи въ себѣ; тѣ отрицаютъ метафизику на томъ основаніи, что метафизическіе вопросы неразрѣшимы, эти—на томъ, что эти вопросы бессмысленны. Попытка снять съ очереди метафизическіе вопросы въ силу ихъ бессмысленности, время отъ времени возникавшая и прежде на протяженіи исторіи философій, съ особенною энергіей проявилась въ наши дни, объединивши около себя многочисленныхъ представителей *чистаго эмпиризма*¹⁾: разумію, съ одной стороны, представителей, такъ называемой, *илинаментной философіи*, изъ которыхъ выдаются Шунпе и Шубергъ-Зольдернъ²⁾, съ другой стороны и главнымъ образомъ—основателей, такъ называемаго, *эмпириокритицизма*: это—*Рихардъ Авенариусъ* покойный († въ 1896 г.) профессоръ философіи въ Цюрихскомъ университетѣ, и знаменитый физикъ *Эрнстъ Махъ*, (бывшій) профессоръ „исторіи и теоріи индуктивныхъ наукъ“ въ Вѣн-

¹⁾ Слѣдую *Вундту* (см. его «Введеніе въ философію»), мы различаемъ въ предѣлахъ эмпирическаго направленія слѣд. разновидности: а) *наивный эмпиризмъ*, б) *рефлектирующий эмпиризмъ* (Локкъ) и в) *чистый* (послѣдовательный) эмпиризмъ.

²⁾ Въ русской философской литературѣ нѣтъ специальныхъ исследований объ илинаментной философіи. Краткія свѣдѣнія о ней—въ «Обзорѣ литературы по теоріи познанія» проф. *Г. И. Чистикова* («Университ. Извѣстія», 1902, № 7: здѣсь данъ библиографическій отчетъ о главныхъ сочиненіяхъ Шунпе, Деккера, Ремке и Шуберта-Зольдерна), а также въ статьяхъ г-жи Боренковъ, помѣщенныхъ въ «Научн. Обзор.» за 1902 г.

скомъ университетѣ, здравствующій и досель¹⁾. Хотя эти два мыслителя вышли въ своемъ философскомъ развитіи изъ различныхъ пунктовъ (Авенариусъ шелъ отъ матеріализма, а Махъ отъ идеализма²⁾, и работали независимо другъ отъ друга, однако они пришли къ однимъ и тѣмъ же выводамъ, что признано ими самими³⁾, а потому въ основу своей характеристики современного эмпиризма мы положимъ сочиненія одного изъ нихъ, Маха (въ особенности его „Die Analyse der Empfindungen und das Verhältniss des Physischen zum Psychischen“, 4-te vermehrte Auflage, 1903), лишь въ наиболѣе существенныхъ пунктахъ сопоставляя его воззрѣнія съ воззрѣніями Авенариуса: это—потому, что въ сочиненіяхъ Маха чистый эмпиризмъ нашего времени нашелъ наиболѣе ясное и отчетливое выраженіе, тогда какъ пониманіе Авенариуса, по справедливому замѣчанію Маха, слишкомъ затрудняется его необычной терминологіей⁴⁾. Но чтобы лучше

1) Ближе къ этому направленію стоитъ извѣстный натуралистъ Вильгельмъ *Остwaldъ*, посвятившій Эристу Маху главнымъ свой трудъ въ области философіи: «Философія природы» (существуетъ два русскихъ перевода) См. объ Остwaldѣ у Ритца „Введеніе въ соврем. философію“, перев. г. Штейнберга, Спб. 1904, стр. 110—114.

2) Объ этомъ—въ соч. Маха «Die Analyse der Empfindungen», 4 Aufl., St. 24—25, Anmerkung.

3) «Родство (Маха) съ Авенариусомъ такъ близко, какъ только можно ожидать у двухъ индивидуумовъ различнаго хода развитія, работавшихъ въ различныхъ областяхъ при полной взаимной независимости» Ibid., St. 38. Вотъ почему мы можемъ возможнымъ отнести Маха къ представителямъ именно *эмпирио-критицизма*, хотя самъ Махъ никогда не обозначаетъ своего ученія этимъ терминомъ, принадлежащимъ Авенариусу. Иногда называютъ представляемое этимъ мыслителемъ направленіе *критическимъ позитивизмомъ* (въ отличіе отъ не-критическаго позитивизма От. Конта).

4) Die Analyse..., St. 39. Махъ сообщаетъ, что онъ еще въ 1883 году отмѣтилъ (въ своей „Механикѣ“) сходство между сво-

уяснить характеръ того или другого философскаго направленія, слѣдуетъ разсматривать его не изолированно, а въ исторической перспективѣ: при такомъ разсмотрѣніи рельефнѣе обозначатся тѣ стороны даннаго направленія, которыя дали ему хотя бы временное господство надъ направленіями предшествовавшими, а въ связи съ этимъ значительно облегчится задача философской критики по отношенію къ позднѣйшему направленію: разъ выяснится, что въ немъ ново и что старо, можно, не тратя энергіи на разсмотрѣніе стараго, сосредоточить его на новомъ, если только это новое не есть повтореніе стараго въ измѣненной формѣ: такіе факты слишкомъ хорошо извѣстны историку философіи...

Если бы мы вздумали отыскивать первые зародыши того философскаго направленія, которое нашло свое послѣднее

ими взглядами и воззрѣніями Авенаріуса, выраженными въ сочиненіи «Мышленіе о мірѣ по принципу наименьшей затраты силы», но со всею очевидностію выступила для него однородность тенденцій въ изслѣдованіяхъ обоихъ ученыхъ послѣ опубликованія главныхъ философскихъ сочиненій Авенаріуса: двухъ томовъ «Критики чистаго опыта» (въ 1888 и въ 1891 г.г.) и «Человѣческое понятіе о мірѣ» (1894 г.). «Но,—прибавляетъ Махъ,—я не могъ вполне отдаться радости, которая вызывалась согласіемъ во взглядахъ съ другимъ мыслителемъ: этому препятствовала какая-то гипертрофическая терминологія послѣдняго. Требовать отъ стараго человѣка, чтобы онъ, кромѣ многихъ языковъ, на которыхъ говорятъ народы, изучилъ еще языкъ отдѣльнаго лица,—это значить требовать слишкомъ много» (ibid., St. 40) Русскій читатель можетъ познакомиться съ ученіемъ Авенаріуса, равно какъ съ его терминологіей, по сочиненію *Карстаньена*: «Введеніе въ критику чистаго опыта», превосходно переведенному на русскій языкъ «по неизданной рукописи второго, пересмотрѣннаго и дополненнаго авторомъ, изданія» *В. В. Лесевичемъ*, однимъ изъ видныхъ послѣдователей Авенаріуса среди русскихъ людей, занимающихся философіею (СПб. 1898).

и наиболѣе послѣдовательное выраженіе въ современномъ эмпиризмѣ, намъ бы пришлось обратиться къ разсмотрѣнію древне-греческой философіи: замѣчательными, хотя и не въ полной мѣрѣ (за недостаткомъ источниковъ) извѣстными, представителями эмпиризма въ древней Греціи являются софисты, между которыми первое мѣсто занимаетъ Протагоръ, и хотя въ дальнѣйшемъ (какъ и въ предшествоующемъ) развитіи философской мысли въ Греціи преобладающимъ направленіемъ оказывается раціонализмъ, при чемъ главное значеніе придается не дискурсивной, а созерцательной (интуитивной) сторонѣ въ дѣятельности разума (νοῦς), однако и эмпирическое направленіе не замираетъ: оно возрождается въ эникурейской философіи, находитъ доступъ къ сознанію церковныхъ писателей свято-отеческаго времени (напр., Тертулліана), красною нитью проходить черезъ средніе вѣка, находя своихъ послѣдователей главнымъ образомъ среди англійскихъ номиналистовъ, и на подготовленной ими почвѣ утверждаетъ на много лѣтъ въ Англіи, странѣ эмпиризма, вплоть до настоящаго времени неизмѣнно поддерживающей свою историческую традицію, заимствованную средневѣковыми эмпириками-фоминистами, изъ которыхъ достаточно упомянуть Рожара Бэкопа (XIII в.) или Вильгельма Оккама (XIV в.). Фр. Бэконъ, Локъ, Беркли, Юмъ, Милль, Спенсеръ—ихъ продолжатели. Въ концѣ XIX вѣка эмпиризмъ нашелъ своихъ наиболѣе послѣдовательныхъ выразителей на континентѣ. Прослѣдить за всѣми перипетіями въ историческомъ развитіи эмпиризма, начиная съ его зарожденія и оканчивая современнымъ его состояніемъ,—задача, конечно, интересная, но и въ такой степени сложная, что она не можетъ найти своего полного осуществленія въ рамкахъ настоящаго очерка: для этого потребовалось бы обширное изслѣдованіе. Мы ограничимся общимъ обзоромъ развитія философской мысли лишь *за послѣднее столѣтіе*: полагаемъ, что такого обзора достаточно для того, чтобы современный эмпиризмъ выступилъ предъ нами со



стороны тѣхъ своихъ особенностей, которыя отличаютъ его отъ другихъ философскихъ направлений. Выстъ съ тѣмъ опредѣлится его историческое положеніе среди этихъ направлений.

II.

Къ началу XIX вѣка господствующее положеніе въ философіи заняла система *Канта* ($\frac{1}{4}$ 12 февр. 1804 г.). Это и понятно: она относится къ разряду тѣхъ философскихъ системъ, которыя, завершая предшествующую работу философской мысли, носятъ въ себѣ зародыши богатаго развитія ея въ будущемъ. Самъ переживъ въ своей умственной жизни воздѣйствіе двухъ основныхъ направлений предшествовавшей философіи—догматически-раціоналистическаго, связаннаго съ именами Лейбница и Вольфа, и скептически-эмпиристическаго, напедшаго наиболѣе послѣдовательное выраженіе въ философіи Юма, Кантъ сумѣлъ возвыситься надъ крайностями того и другого направленія и объединить въ своемъ собственномъ ученіи то, что ему представлялось въ нихъ истиннымъ. Въ то время, какъ раціоналисты все наше познаніе выводили изъ разума, а послѣдовательные эмпирики изъ опыта, Кантъ, разграничивъ въ познаніи два элемента—форму и содержаніе, первую выводилъ изъ разума, а второе относилъ на счетъ опыта. Съ этой точки зрѣнія знаніе есть построеніе нашего разума, и хотя матеріалъ для такого построенія доставляется опытомъ, однако онъ подвергается со стороны нашего разума столь существенной переработкѣ, что о соответствіи между знаніемъ и бытіемъ можно было бы говорить лишь въ томъ случаѣ, если бы мы признали—вслѣдъ за Лейбницемъ—предустановленную гармонію между ними, а какъ это послѣднее допущеніе отличается полною произвольностью, то приходится значительно сузить предѣлы нашего познанія: мы познаемъ не вещи въ себѣ, а лишь проявленіе этихъ вещей въ нашемъ сознаніи, не поумыны, а феномены, и хотя въ нашемъ духѣ нескорошимо живетъ метафизическая потребность, однако при помощи теоретическаго разума мы не въ состояніи проник-



нута въ трансцендентную (потустороннюю) область. Несомненно, что за пределами нашего сознанія существуетъ вещь въ себѣ: въ ея бытіи насъ убѣждаетъ не только теоретическая необходимость этого понятія (безъ него невозможно объяснить происхожденіе ощущеній), но и практическая потребность върить въ существованіе высшаго умопостигаемаго міра, гдѣ находитъ свое осуществленіе нравственный идеаль нашего разума. Но для того, чтобы познать подлинную природу вещи въ себѣ, необходимо, чтобы она была не только предметомъ нашего мышленія (мыслить о чемъ-либо еще не значитъ, по Канту, познавать это что-либо), но и предметомъ созерцанія, что невозможно: вещь въ себѣ могла бы быть предметомъ *интеллектуальнаго* созерцанія, отрѣшеннаго отъ формъ пространства и времени, тогда какъ нашему разуму свойственно лишь *чувственное* созерцаніе, неразрывно связанное съ указанными формамъ. Такимъ путемъ Кантъ создалъ непроходимую пропасть между нашимъ познаніемъ и вещью въ себѣ: хотя вещь въ себѣ и существуетъ, однако она не можетъ быть предметомъ нашего познанія, — это основная мысль гносеологіи Канта.

Дальнѣйшая работа философской мысли направлена была на то, чтобы уничтожить ту пропасть, которую вырылъ Кантъ, потому что съ нею трудно было мириться человѣческому разуму: не говоря уже о томъ, что въ трансцендентную область неудержимо влечетъ нашу мысль метафизическая потребность, самое ученіе Канта объ отношеніи вещи въ себѣ къ нашему познанію представлялось не свободнымъ отъ внутренняго противорѣчія: можно ли говорить о непознаваемости вещи въ себѣ, когда мы *знаемъ*, что она существуетъ, что она служитъ причиною нашихъ ощущеній? „Если достоверно участіе вещей самихъ въ себѣ въ образованіи нашихъ воспріятій, то онѣ не могутъ уже быть признаны безусловно непознаваемыми: мы познаемъ въ такомъ случаѣ дѣйствіе ихъ на душу, ихъ участіе въ образованіи воспріятій,

и латѣмъ, конечно, все то, что можно логически вывести изъ этихъ данныхъ“¹⁾. Мало того. Не только въ „Критикѣ практическаго разума“, которая и по мысли Канта должна была обосновать вѣру въ существованіе потусторонняго міра, но и въ „Критикѣ чистаго разума“ намѣченъ тотъ путь, который въ своемъ дальнѣйшемъ теченіи долженъ привести къ уничтоженію дуализма между познаніемъ и бытіемъ. По Канту, природа есть построеніе разума; однако это построеніе не отличается произвольнымъ характеромъ: разъ моимъ разумомъ установлено, что въ солнцѣ причина нагрѣванія камня, я не въ силахъ идти наперекоръ этому положенію: оно имѣетъ для моего разума принудительную силу. Какъ же объяснить то обстоятельство, что синтетическія сужденія, имѣющія свой источникъ въ моемъ разумѣ, имѣютъ для него принудительную силу? Это объясняется тѣмъ, что категоріи нашего разсудка съ основанными на нихъ синтетическими сужденіями составляютъ достояніе не личнаго, а сверхличнаго, не эмпирическаго, а чистаго (трансцендентальнаго) я. Первое неизмѣнчиво, второе неизмѣнно въ своемъ содержаніи. Соответственно различенію чистаго (трансцендентальнаго) и эмпирическаго я, Кантъ различаетъ двоякаго рода апперцепцію (сознаніе): трансцендентальную (сверхличную) и эмпирическую (индивидуальную). Въ сужденіи „камень нагрѣтъ солнцемъ“ выражается трансцендентальная апперцепція: всякое существо, организованное по-человѣчески, согласится—при наличности известныхъ условій—съ истинностью этого положенія; въ сужденіи (позволю себѣ видоизмѣнить примѣръ, приведенный въ „Прологоменахъ“ Канта: на это даетъ намъ право самъ Кантъ такими примѣрами, какъ „комната тепла“, „сахаръ сладокъ“, „полынь горька“), „мнѣ жарко“ выражается индивидуальная апперцепція: другое лицо при тѣхъ же вѣншихъ условіяхъ можетъ не испытывать той жары, которую пере-

¹⁾ «Критич. обзоръ послѣдняго періода германской философіи» М. Н. Каринскаго. Спб. 1872, стр. 12—13. Ср. кн. С Н
Подготовлено Киевской Духовной Академией и Семинарией,
<http://kdais.kiev.ua>

живаю я. Итакъ, когда Кантъ утверждаетъ, что природа есть построение разума, онъ имѣетъ въ виду не личный, а сверхличный разумъ: здѣсь онъ переступаетъ границы личного сознанія. Еще одинъ шагъ—и мы получимъ утверждение, что природа есть воплощеніе универсальнаго разума. Это и есть главная мысль философіи Гегеля (1770—1831 гг.), которому,—по выраженію Куно Фишера,—„противнѣ всего былъ кантовскій дуализмъ между понятіемъ и реальностью“¹⁾. Если природа есть воплощеніе разума, то, значить, разумъ и представляетъ собою самую сущность бытія. Въ развитіи разума Гегель различаетъ, какъ извѣстно, три момента: на первой стадіи своего развитія универсальный разумъ или, по терминологіи Гегеля, абсолютная идея существуетъ самъ въ себѣ, какъ система категорій или абстрактныхъ законовъ, еще не нашедшихъ внѣшняго выраженія; на второй стадіи—въ себя, въ формахъ пространства и времени, во внѣшней

¹⁾ *Куно-Фишеръ*. Истор. нов. филос., т. VIII (Гегель), томъ 1, стр. 262. Основная мысль Гегеля объ универсальной природѣ разума, глубокая по смыслу и плодотворная по значенію, представляетъ собою итогъ многовѣковой работы философской мысли въ рационалистическомъ направленіи. Свое первое выраженіе она нашла еще въ до-сократовской философіи: «разумъ одинъ для всѣхъ» («*ἓν ἐστι πᾶσι το φρονεῖν*» Heracl. ap. Stob. Sermon. III, 84. Ср. Sext. Emp. adv. Math. VII, 133)—такъ училъ *Гераклитъ*. А *Сократъ*, по сообщенію Ксенофонта (Memorab. Socr.—Воспоминанія о Сократѣ, кн. I, гл. IV), ставилъ Аристодему такой вопросъ: «Замѣчаешь ли, что ты имѣешь въ себѣ нѣчто разумное (*τι φρόνιμον*), и думаешь ли ты, что больше нигдѣ нѣтъ разумаго?» Этимъ вопросомъ Сократъ хотѣлъ повести Аристодема до признанія мірового разума. Такъ—въ началѣ древне-греч. философіи. Ту же мысль находимъ у б. л. *Августина*. Сущность своего ученія о познаніи онъ выразилъ въ слѣд. словахъ: «Не выходи изъ себя наружу (*noni foras ire*), возни въ себя самого: истина обитаетъ во внутреннемъ человѣкѣ, и если ты найдешь, что твоя природа измѣнчива, то

природѣ; на третьей стадіи развитія разумъ возвышается до самосознанія, которое находитъ свое выраженіе въ искусствѣ, религіи и философіи. Если, теперь, бытіе и разумъ тождественны—въ томъ смыслѣ, что бытіе есть выраженіе разума, то дальнѣйшая задача философа-панлогиста состояла въ томъ, чтобы *такъ именно* и истолковать наличную дѣйствительность, т. е. и въ природѣ, и въ исторіи указать слѣды раз-

выиди и изъ себя самого (transcende se ipsum). Но помни, что когда ты выходишь изъ себя, ты выходишь за предѣлы размышляющей души. Итакъ, стремись туда, откуда возжигается самый свѣтъ разума». (De vera religione, cap. 39). Различая истину отъ лжи, добро отъ зла, нашъ разумъ руководится такими понятіями, которыя имѣютъ для него обязательную силу; значитъ, есть нѣчто такое, что по своей природѣ *выше* нашего разума, что предписываетъ ему извѣстные законы; это—Божественный Разумъ,—такова мысль Августина. «Всюду, о Истина, Ты присутствуешь всѣмъ мудрствующимъ о Тебѣ», восклицаетъ онъ въ своей «Исповѣди» (кн. X, гл. 26). Ту же—въ сущности—мысль выражаетъ и *Декартъ*, когда говоритъ, что разумъ данъ намъ Богомъ, сотворившимъ человека по своему образу и подобию, вследствие чего, обращая спящую свою мысль на себя самого, я познаю не только себя самого, но и тотъ первообразъ, по которому я созданъ. (См. «Размышленія о первой философіи», конецъ 3-го размышленія). У насъ, на Руси, мысль объ универсальной природѣ разума проводится проф. кн. *С. Н. Трубецкимъ*, который утверждаетъ, что «субъектъ выходитъ изъ себя метафизически, всеобщимъ образомъ, въ каждомъ актѣ своего воспріятія, познанія или сознанія, въ каждомъ актѣ жизни своей, во всякомъ своемъ отношеніи» («Метафизика въ древ. Греціи», стр. 16), что «знаніе, какъ знаніе, формально всеобще, истинно вселенски» (тамъ же, стр. 9). Приводимъ эту, далеко не полную, историческую справку, въ глѣзъ видѣхъ, чтобы она напомнила читателю другой исходъ изъ религиознистическаго субъективизма, противоположный тому, какой предлагается представителями чистаго эмпиризма нашего времени.



ума. Гегель смѣло берегся за эту грандіозную попытку, и хотя при этомъ явленія природы и факты исторіи нерѣдко насильственно подгоняются подъ апіорныя категоріи разума, однако въ концѣ концовъ получается чрезвычайно величественная и стройная концепція дѣйствительности, не лишенная глубокаго прозрѣнія въ жизнь природы и въ ходъ исторіи. При всемъ томъ Гегель долженъ былъ сознаться, что при истолкованіи дѣйствительности въ духѣ панлогизма получился „ирраціональный остатокъ“, т. е. оказались такіе природныя образованія и историческіе факты, которые не поддаются конструированію. Гегель находитъ, что природа „безсильна остаться вѣрной опредѣленіямъ понятія и сообразно имъ опредѣлять и поддерживать свои образованія“, что эти „образованія отличаются неопредѣлимою безпорядочностью“, что „въ природѣ игра формъ имѣетъ свою произвольную, необузданную случайность“ и т. п. Вслѣдствіе всего этого Гегель долженъ былъ признать природу „неразрѣшимымъ противорѣчіемъ“, „отпаденіемъ разума (идеи) отъ себя самого“¹⁾. Но вѣдь такой выводъ трудно согласить съ основнымъ положеніемъ системы, по которому мышленіе и бытіе тождественны. Такъ самъ собою вскрывался насильственный характеръ той „діалектической операціи“²⁾, которую Гегель произвелъ надъ природой, а вмѣстѣ съ тѣмъ являлось сомнѣніе и въ достовѣрности основоположенія системы, и въ правильности діалектическаго метода,—тѣмъ болѣе, что индуктивныя выводы быстро развивавшагося естествознанія часто шли въ разрѣзъ съ апіорною конструкціей природы, данною Гегелемъ въ его „философіи природы“. И чѣмъ рѣзче обнаруживалось противорѣчіе между смѣлыми построеніями гегелевской философіи и точными выводами естествознанія,

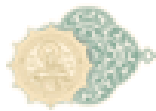
¹⁾ Hegel. Encyklopädie der philosoph. Wissenschaften, §§ 248, 250. См. ит. соч. М. П. Каринскаго, стр. 50—51.

²⁾ Выраженіе М. П. Каринскаго. Тамъ же, стр. 51.



тѣмъ, настоятельно сказывалась необходимость выбора между тѣми и другими. Поразительные успѣхи естествознанія, невольно бросавшіеся въ глаза, пророчили крушеніе того авторитета, какому пользовалась философская система Гегеля въ первую половину 19-го вѣка. Исполненія пророчества пришлось ждать не долго: философія Гегеля пережила своего творца лѣтъ на 15—17, не больше.

Куда же теперь направилась философская мысль? Дѣло въ томъ, что *точное* естествознаніе можетъ мириться съ самыми различными философскими направленіями, потому что оно не есть философія, и если въ пятидесятихъ годахъ прошлаго вѣка естествознаніе вступило въ логически-незаконный союзъ съ матеріализмомъ, то на это были особыя историческія причины, среди которыхъ едва ли не самая главная—реакція противъ всеобъемлющихъ притязаній, съ которыми выступила-было философія Гегеля. Разъ широкія притязанія не оправдались, разъ попытка изъяснить природу, какъ воплощеніе разума, не удалась,—мысль ударились въ противоположную крайность: Гегель училъ, что природа—воплощеніе разума; вопреки этому теперь стали утверждать, что разумъ—произведеніе природы,—точка зрѣнія *материалистическая*. И замѣчательно, что въ ряду адептовъ новой точки зрѣнія видное мѣсто заняли философы, вышедшіе изъ школы Гегеля, которые совершили этотъ переходъ отъ идеализма къ матеріализму довольно легко, безъ внутренней ломки, какъ будто тутъ имѣла мѣсто не революція (конечно, философская), а эволюція. Какъ же совершилась эта замѣчательная эволюція въ сознаніи учениковъ Гегеля? Такъ какъ они не оставили на этотъ счетъ опредѣленныхъ указаній, то приходится ограничиться предположеніями. Гегель полагать различіе между разумомъ, какъ системой категорій, и духомъ, подъ которымъ онъ разумѣлъ разумъ, достигшій сознанія. Сознаніе возникаетъ въ разумѣ послѣ его воплощенія въ природѣ, такъ что сначала природа, а потомъ



сознаніе; но разумъ, какъ разумъ, какъ система категорій. есть *prius* по отношенію къ природѣ. Однако что представляетъ изъ себя разумъ *an sich*—безъ сознанія, безъ внѣшнихъ проявленій? не есть ли это отвлеченное понятіе, которое, какъ таковое, не можетъ быть реальнымъ принципомъ бытія? А если такъ, то первую ступень будетъ представлять природа, а вторую—сознаніе, какъ продуктъ природы. Такимъ перемѣщеніемъ въ корни измѣнилась гегелевская точка зрѣнія: идеализмъ переходитъ въ матеріализмъ, что и произошло на самомъ дѣлѣ

Какъ ни различны идеализмъ и матеріализмъ по самому существу своего содержанія (можно сказать, что они исключаютъ другъ друга), однако у нихъ есть одна общая черта: это—убѣжденіе въ постижимости для нашего разума вѣщи въ себѣ. Если Гегель съ непоколебимой увѣренностью въ истинности своей точки зрѣнія утверждалъ, что въ основѣ бытія лежитъ разумъ, то противоположное утвержденіе высказывалось матеріалистами съ не менѣею увѣренностію въ аподиктической достовѣрности своего взгляда: и тамъ, и здѣсь—непоколебимая увѣренность въ познаваемости бытія. Но если панлогизмъ Гегеля наткнулся на ирраціональный остатокъ въ природѣ, то матеріализму пришлось встрѣтиться съ неразрѣшимыми трудностями при объясненіи сознательной жизни въ ея самыхъ элементарныхъ формахъ, каковы ощущенія. Трудность матеріалистическаго объясненія сознанія была указана самими естествоиспытателями. Еще въ 40-хъ годахъ знаменитый фیزیологъ *Иог. Мюллеръ* обнародовалъ свою теорію специфической энергіи чувствъ (каждое чувство реагируетъ на самыя разнообразныя раздраженія одинаковымъ, ему только свойственнымъ образомъ), которая, бывъ истолкована въ психологическомъ смыслѣ, оказала большое вліяніе на психофизиологію, какъ доводъ, подтверждающій субъективный характеръ чувственного познанія; а впоследствии (въ 1872 г.) извѣстный естествоиспытатель *Дюбуа-Реймонъ* произнесъ



речь „О предѣлахъ естествознанія“, въ которой, исходя изъ несоизмѣримости состояній сознанія съ нервными раздраженіями, пришелъ къ тому выводу, что переходъ раздраженія въ ощущеніе необъяснимъ для естествознанія, а потому мы должны остановиться предъ этой проблемой съ сознаніемъ своего безсилія дать ей опредѣленное рѣшеніе: *ignoramus et ignorabimus*. Успѣхъ речи, произносившей смертный приговоръ широкимъ притязаніямъ матеріализма, показалъ, что часть его пробилъ. Правда, въ широкихъ кругахъ читающаго общества, не всегда склоннаго къ глубокому критическому изученію философскихъ проблемъ и направленій, матеріализмъ продолжалъ еще пользоваться славой послѣдняго слова науки, при чемъ подъ наукой разумѣли главнымъ образомъ естествознаніе, но въ философскихъ кругахъ онъ уже трактовался, какъ совершенно наивное міросозерцаніе, сильное лишь своею простотою да незаконнымъ союзомъ съ естествознаніемъ.

Итакъ, оба объективистическія направленія, идеализмъ и матеріализмъ, оказались равно несостоятельными въ рѣшеніи вопроса о сущности бытія. Что же теперь дѣлать? куда идти? не возвратиться ли къ Канту, который вопросъ о сущности бытія считалъ неразрѣшимымъ для теоретическаго разума? Хотя такой возвратъ назадъ, къ Канту, представлялся при данныхъ условіяхъ вполнѣ естественнымъ, однако эмпирическіе навыки мышленія, приобретенныя за два послѣдніа десятилѣтія, были такъ сильны, что сначала возвратились не къ Канту, а къ Конту, основателю французскаго позитивизма, а когда затѣмъ, въ отвѣтъ на призывъ Целлера „назадъ къ Канту!“, раздавшійся въ странѣ Канта еще въ 1862 году, обратились къ восстановленію гносеологіи основателя критической философіи, то, подъ влияніемъ духа времени, передѣляли ее на эмпирическій ладъ: такой именно характеръ носитъ преобразование кантовской философіи въ габсбургизмъ сочиненія Фр. Альб. Манге „Исторія матеріа-

лизм⁴», появившемся впервые въ 1866 году. Въ это же время начинаетъ распространяться ученіе *Спенсера*, сильно подкрѣпленное дарвинизмомъ. Итакъ, французскій позитивизмъ, англійскій агностицизмъ и нѣмецкое повокантіанство—таковы философскія направленія, выступившія къ началу 70-хъ годовъ на смѣну матеріализму. Несмотря на различіе своихъ *исходныхъ* пунктовъ и своеобразие въ раскрытіи основной мысли, всѣ эти направленія сходились въ отрицательномъ отношеніи къ объѣмъ объективистическимъ системамъ—идеализму и матеріализму, признавая ихъ широкія притязанія неосуществимыми на томъ основаніи, что наше знаніе не можетъ отдѣлаться отъ своего субъективнаго характера¹⁾. Они признавали, что за предѣлами нашего сознанія находится независимый отъ него объектъ („сущность“ Канта, „абсолютное“ Спенсера, „вещь въ себѣ“ Канте), потому что явленіе и сущность—понятія соотносительныя: мы не можемъ мыслить явленія, не мысля въ то же время сущности, какъ основы этого явленія. „Каждымъ изъ доводовъ, доказывающихъ относительность нашего знанія,—такъ рассуждаетъ Спенсеръ,—ясно постулируется положительное существованіе чего-то за предѣлами относительнаго. Сказать, что мы не можемъ знать абсолютнаго, значить, по внутреннему смыслу

¹⁾ Эту мысль одинъ англійскій ученый выразилъ въ слѣдующей нѣсколько рѣзкой, но прозрачной формѣ: «Спиритуалисты, которые утверждаютъ бытіе духа, и бытіе матеріи отрицаютъ, и матеріалисты, утверждающіе бытіе матеріи, но отрицающіе бытіе духа, одинаково глупы. ибо наука не знаетъ ни матеріи, ни духа, а только знаетъ явленія, которыя, хотя и могутъ быть раздѣляемы на матеріальныя и духовныя по по сущности своей одинаково неизознаваемы, такъ что не можетъ быть и рѣчи ни о духѣ, ни о матеріи: наука изслѣдуетъ лишь законы явленій, будучь ли то явленія матеріальныя или духовныя». (Н. Н. Липицкій. Пособіе къ изученію вопросовъ философіи. Харьков. 1892, стр. 254).

словъ, сказать, что *существуетъ* абсолютное“¹⁾. Итакъ, абсолютное (сущность, вещь въ себѣ) существуетъ, но оно не можетъ быть познано, потому что основнымъ источникомъ нашего познанія служить опытъ, который ограниченъ предѣлами нашего сознанія; задача познанія сводится лишь къ

¹⁾ «Основныя начала», русск. пер. (Спб. 1897), стр. 74. Слѣдуетъ прибавить, что релятивизмъ Ланге несравненно тоньше, нежели релятивизмъ Конта и Спенсера. Для Спенсера бытіе абсолютнаго несомнѣнно; для Ланге бытіе вещи въ себѣ проблематично. «Мы не знаемъ,—говоритъ Ланге во *второмъ* изданіи «Истории материализма» (см. русск. пер. съ 3-го изд. Н. Н. Сграхова, Спб. 1899, стр. 374),—существовать ли вещь въ себѣ. Мы знаемъ только, что послѣдовательное примѣненіе нашихъ законовъ мышленія приводитъ насъ къ понятію *чего-то вполне проблематическаго*, что мы принимаемъ за причину явленій, какъ скоро признаемъ, что нашъ міръ можетъ быть лишь міромъ представленій». Однако при *второмъ* изданіи своей книги Ланге не вычеркнулъ изъ нея тѣ строки 1-го изданія, гдѣ идетъ рѣчь о вещи въ себѣ. Тамъ выражена мысль, что *вещь въ себѣ*—простое *предѣльное понятіе*; «законъ причинности, если онъ имѣетъ значеніе для міра явленій въ его цѣломъ, долженъ имѣть значеніе и для его границъ,—по крайней мѣрѣ, для установленія того обстоятельства, что *эти границы существуютъ, и что по ту сторону существуетъ нечто иное*. Рыба въ пруду можетъ плавать лишь въ водѣ, а не въ землѣ, но она можетъ толкаться головою во дно или бока. Такъ и мы могли бы съ понятіемъ причинности пройти все царство опыта и найти, что за границами этого царства лежитъ иная область, недоступная для нашихъ органовъ» (познанія). (Geschichte d. Materialismus. Iserl. 1866, St. 267, ср. то же мѣсто во 2-мъ изданіи, пер. Сграхова, стр. 374). Ланге не вычеркнулъ этого мѣста при 2-мъ изданіи своей книги, однако въ немъ о вещи въ себѣ утверждается лишь болѣе сравнительно съ тѣмъ, что говорится о немъ во 2-мъ изданіи: когда я утверждаю, что вещь въ себѣ есть предѣльное понятіе, я не выражаю сомнѣнія въ томъ, что въ предѣлахъ міра, достигаемаго нашимъ познаніемъ, существуетъ

обобщенію явленій, данныхъ въ опытѣ, что необходимо въ интересахъ практической жизни.

Такова точка зрѣнія *релятивизма* ¹⁾, смѣнившего собою матеріализмъ. Снова была выпята пропасть между познаніемъ и бытіемъ, которую пытались уничтожить философы-объективисты. Но исторія философіи показываетъ, что философская мысль, привыкшая къ послѣдовательному мышленію, никогда не мирится съ релятивизмомъ, останавливающимъ нашу мысль на полудорогѣ. Такъ было и теперь. Какъ ни широко распространился релятивизмъ, высоко державшій знамя, такъ называемой, *положительной науки* и, какъ казалось, освобождавшій человеческую мысль отъ тяжелой

пной мірь, вещь въ себѣ; иное дѣло, когда я признаю понятіе о вещи въ себѣ не предѣльнымъ только, но и проблематическимъ понятіемъ. Итакъ, что же? вещь въ себѣ—предѣльное понятіе или только проблематическое? Ланге больше склоняется (во 2-мъ изданіи своей книги) ко второму рѣшенію, подготовляя такимъ путемъ почву для чистаго эмпиризма нашихъ дней. Вотъ почему представители этого послѣдняго, полемизируя съ агностицизмомъ Спенсера, готовы видѣть въ Ланге своего предшественника. Тѣмъ не менѣе разница между позиціями Ланге и современныхъ эмпиристовъ остается: для послѣднихъ нѣтъ сомнѣнія въ томъ, что за предѣлами нашего опыта ничего не существуетъ,—для нихъ вещь въ себѣ даже не проблематическое, а совершенно безмысленное, пустое понятіе.

¹⁾ Для общаго обозначенія философскаго направленія, представляемаго Контомъ, Спенсеромъ и Ланге, предпочитаемъ терминъ «релятивизмъ» термину «позитивизмъ», который утвердился собственно за ученіемъ Конта, а въ послѣднее время прилагается въ сопровожденіи предиката «критическій», къ тому направленію, которое мы, вслѣдъ за Вундтомъ, называемъ «чистымъ эмпиризмомъ» (см., напр., проф. Г. И. Челпанова: «О современныхъ философ. направленіяхъ», Кіевъ, 1902, стр. 20): довольно мѣтко обозначая самую сущность разсматриваемаго направленія, терминъ «релятивизмъ» едва ли повсѣдетъ и къ исторической путаницѣ.

работы надъ „проклятыми“ вопросами (такъ стали называть метафизическіе вопросы), однако его побѣду нельзя было считать рѣшительной: скоро стали обнаруживаться внутреннія противорѣчія въ предѣлахъ релятивистическаго міросозерцанія, да и „проклятые“ вопросы довали о себѣ знать. Критическая мысль пробуждалась снова, и первые ея удары были направлены противъ релятивизма съ его половинчатостью, непоследовательностью, недосказанностью. Въ самомъ дѣлѣ. Релятивисты хотѣтъ стоять въ своихъ выводахъ на почвѣ опыта, но до конца на ней не удерживаются. Такъ, Спенсеръ, вопреки своему стремленію свести философію къ обобщенію фактовъ, данныхъ въ опытѣ, кладетъ въ основу научнаго изслѣдованія двѣ предпосылки, которыя, не будучи сами основаны на опытѣ, служатъ однако предположеніемъ самаго опыта. Первая предпосылка — гносеологическая: это — убѣжденіе въ правомѣрности основныхъ признаковъ мышленія (главный изъ нихъ — законъ противорѣчія) или — другими словами — въ самодостовѣрности нашего разума; вторая предпосылка — онтологическая: это — убѣжденіе въ томъ, что сила въ мірѣ не возникаетъ вновь и не исчезаетъ безслѣдно, а лишь измѣняетъ формы своего проявленія (законъ сохранения силы). Будучи предположеніемъ и основой опытнаго изслѣдованія, указанныя предпосылки сами не могутъ быть выводами изъ опыта: ихъ источникъ и оправданіе — въ самой организаціи нашего *разума* (*ratio*), но вѣдь это уже мотивъ *раціоналистическій*, влекущій за собою очень важное послѣдствіе въ ученіи о бытіи. Если бы релятивисты строго держались въ предѣлахъ опыта, тогда едва ли бы въ ихъ системахъ получило видное мѣсто понятіе о вещи въ себѣ, потому что это понятіе вводится въ силу требованій нашего разума: нашъ разумъ такъ организованъ, что онъ не можетъ мыслить явленія независимо отъ его основы, каковою и является вещь въ себѣ. Но разъ признано за разумомъ право выходить за предѣлы опыта,

можно ли ограничивать употребленіе этого права лишь признаніемъ существованія вещи въ себѣ? Не значить ли это—въ *процессъ* изслѣдованія отнимать у разума то право, которое ему дано въ *началь* изслѣдованія? „Очевидно, нѣтъ никакой возможности о безусловно-непознаваемомъ говорить, какъ о дѣйствительно существующемъ, т. е. приписывать положительный предикатъ чистому отрицанію. И въ самомъ дѣлѣ, позитивисты (— релятивисты) „допускаютъ нѣкоторую познаваемость—странно сказать—безусловно непознаваемого. Такъ, Гербертъ Спенсеръ, говоря, что абсолютное нельзя узнать никакимъ образомъ, и ни въ какой степени, прибавляетъ въ скобкахъ: „въ строгомъ смыслѣ слова *знаніе*“. Но если такимъ образомъ абсолютное въ *не* строгомъ смыслѣ слова познаваемо, и если это не строгое знаніе несомнѣнно есть все-таки нѣкоторый образъ и нѣкоторая степень знанія, то слѣдовательно уже никакъ нельзя сказать, что абсолютное непознаваемо никакимъ образомъ и ни въ какой степени“¹⁾. Что-нибудь одно: или введеніе въ философскую систему идеи абсолютнаго вполне законно, но тогда нельзя запрещать нашему разуму выходить за предѣлы опыта, или же нашъ разумъ не въ правѣ пересгунать эти предѣлы, но тогда вещь въ себѣ (сущность, абсолютное) нельзя вводить въ философскую систему хотя бы даже въ качествѣ „предѣльнаго понятія“, какъ выражается Ланге,

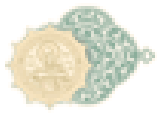
1) «Кризисъ западной философіи» Вл. Соловьева (Собр. соч., т. I, стр. 66). Ср. проф. *Трубецкою* цит. соч., стр. 5. Ту же самую позицію занимаютъ въ критикѣ релятивизма представители «имманентной философіи»: «какъ скоро,—говоритъ *Шуберт-Зольдеригъ* о релятивистахъ,—запесли одну ногу въ трансцендентное, то нѣтъ основанія не перебросить туда и другую ногу». (*Schub.-Sold. Ueber Transcendenz des Objects und Subjects*, St. 41. Цитата взята изъ статьи г. *Борецкой* объ имманентной философіи, Научн. Обзор., 1902, 7, стр. 125).

потому что дѣлать это значило бы переступить границы опыта. Стать на первую точку зрѣнія—это значить открыть свободный проходъ черезъ заповѣдную пропасть, раздѣляющую познаніе отъ вещи въ себѣ; стать на вторую точку зрѣнія—значить и самую вещь въ себѣ, и пропасть, отдѣляющую ее отъ познанія, признать пустымъ призракомъ. Идя первымъ путемъ, мы снова сталкиваемся лицомъ къ лицу съ метафизическими вопросами, съ которыхъ, впрочемъ, въ этомъ случаѣ снимается печать проклятія; идя вторымъ путемъ, мы совершенно отбрасываемъ метафизическіе вопросы—не столько въ качествѣ проклятыхъ въ смыслѣ ихъ неразрѣшимости, сколько въ качествѣ пустыхъ, мнимыхъ, не имѣющихъ реального смысла¹⁾. По этимъ двумъ направленіямъ и движется современная философская мысль: первымъ путемъ идутъ тѣ мыслители, которые признаютъ за метафизикой право на существованіе. Таковъ, напр., *Вундтъ*, который, по его собственнымъ словамъ, „отважился построить такую систему философіи, въ которой центральное мѣсто отводится метафизикѣ“, при чемъ метафизика понимается, какъ „ученіе о принципахъ“²⁾. Правда, метафизика Вундта „исходитъ отъ гипотетическихъ элементовъ, доставляемыхъ ей специальными науками (*Einzelwissenschaften*)“³⁾, но все-таки она переступаетъ границы того, что дано въ непосредственномъ опытѣ: это—не описаніе, а истолкованіе опыта. Въ послѣднее время и у насъ, на Руси, расширяется захватъ метафизическаго движенія. Метафизика, издавна нашедшая благосклонный приѣмъ въ духовной школѣ (конечно, и здѣсь

1) Это, по выраженію *Маха*, „*Scheinprobleme*“ (*Die Analyse*, St. 12), „*vermeintliche Probleme*“ (*ibid.*, St. 24).

2) *Wundt. System. d. Philosophie*, Lpz. 1889. St. V (Vorwort) и 34 (русск. пер. г. Водена, Спб. 1902, со 2-го измѣн. и т., вышедшаго въ 1897 г., стр. 1 и 23).

3) *Ibid.*, St. VI.



не безъ исключеній: М. М. Троицкій или П. И. Милославскій были противниками метафизики), время отъ времени подчиняла своему влиянію болѣе широкій кругъ русскаго общества, при чемъ, надо сознаться, послѣднее шло обыкновенно по слѣдамъ своихъ западныхъ сосѣдей. Такъ, господство гегелевскаго панлогизма, имѣвшее мѣсто въ русскихъ „кружкахъ“ 40-хъ годахъ какъ славянофильскихъ, такъ и западническихъ, къ началу шестидесятыхъ годовъ смѣнилось такимъ широкимъ распространеніемъ матеріалистической метафизики, что убѣжденный голосъ проф. Юркевича, выступившаго на литературную борьбу съ Чернышевскимъ, талантливымъ и убѣжденнымъ проводникомъ въ сознание русскаго общества идей Фейербаха, оказался для своего времени „*vox clamantis in deserto*“. Однако въ семидесятые годы, вслѣдъ за западными сосѣдями, и у насъ началось движеніе въ сторону релятивизма, направленное противъ метафизики, при чемъ русскіе адепты этого направленія гораздо рѣже относились къ идеалистической метафизикѣ, нежели къ матеріалистической. Съ самаго начала своего распространенія въ русскомъ обществѣ релятивизмъ встрѣтилъ энергичный отпоръ въ лицѣ выдающихся представителей духовно-академической науки, въ полной мѣрѣ не оцененный и доселѣ, потому что наше общество не привыкло прислушиваться къ ихъ голосу. Гораздо удачливѣе въ этомъ отношеніи оказался „свѣтскій“ философъ Влад. С. Соловьевъ, который, прошедши философскую школу такихъ профессоровъ, какъ упомянутый Юркевичъ и покойный В. Д. Кудрявцевъ, выступилъ въ своей магистерской диссертациі „Кризисъ западной философіи“ (1874 г.) рѣшительнымъ противникомъ позитивизма. Скоро вступилъ на эту же дорогу А. А. Козловъ, затѣмъ къ нимъ примкнулъ Н. Я. Гротъ, а въ восьмидесятые годы въ „Московскомъ Психологическомъ Обществѣ“ оказался цѣлый кадръ убѣжденныхъ защитниковъ метафизики (кромѣ вышеупомянутыхъ, назovemъ Л. М. Лопатина и кн. С. Н. Трубец-

ого), выступившихъ съ своими воззрѣніями на страницахъ „Вопросовъ философіи и психологіи“, основанныхъ въ 1880 году.

Къ глубокой скорби всѣхъ друзей философіи, многихъ изъ нихъ лицъ уже нѣтъ на бѣломъ свѣтѣ; но за то въ послѣднее время кадръ защитниковъ метафизики пополнился новыми людьми, начавшими свою научную дѣятельность подъ знаменемъ марксизма: не отказываясь отъ того социальна-экономическаго идеала, который выработался въ ихъ сознаніи подъ лѣннемъ марксизма, представители этого движенія ищутъ для его (для своего социальна-экономическаго идеала) теоретическаго обоснованія въ идеалистической метафизикѣ¹⁾. Совершенно въ другую сторону идутъ современные представители „чистаго эмпиризма“, иностранные и русскіе²⁾, какъ это выясняется изъ характеристики философскихъ воззрѣній Эрнста Маха, одного изъ самыхъ ясныхъ выразителей этого направления, къ которой я переходимъ.

1) См. сборникъ статей подъ общимъ заглавіемъ «Проблемы идеализма», М. 1903 г.

2) Однимъ изъ первыхъ познакомилъ русское общество съ учениемъ Маха его ученикъ П. К. Энгельмейеръ въ своей статьѣ „Теорія познания Маха“, помѣщенной въ „Вопросахъ философіи и психологіи“ за 1897 г. (№ 38). Впоследствии (въ 1901 году) съ редакціей г. Энгельмейера были переведены (а г-жей Мошковой изданы) научно-популярныя чтенія („Popular-wissenschaftliche Vorlesungen“) Маха, а также отрывки изъ „Die Analyse der Empfindungen“ (2-te Aufl., двѣ главы) и „Prinzipien d. Aesthetik“ подъ заглавіемъ „Научно-популярныя очерки“ (двѣ книжки, М. 1901). Переводу предпослано предисловіе автора, написанное специально для русскаго изданія. Въ 1898 году г. Лесевичъ издалъ переводъ упомянутаго выше „Введенія въ критику чистаго опыта“ Карстаппена. Около того же времени стали появляться журнальныя статьи, касающіяся воззрѣній Маха. Абрамса, въ „Научномъ Обзорѣ“ (1898 г., № 5–6. „О философіи чистаго опыта“ покойнаго Фихтенова), „Жизни“ г. Гуревича, „Самособразованіе“ за 1902 г. (статья г-жи



III.

1. Основное стремленіе человѣческой природы (въ этомъ согласны Махъ и Авенариусъ)—это стремленіе къ сохраненію и развитію жизни¹⁾. Однимъ изъ главныхъ средствъ для осуществленія отмѣченнаго стремленія служить знаніе: чтобы поддерживать свою жизнь, человѣку необходимо ориентироваться среди окружающей его дѣйствительности,—въ этомъ состоитъ задача познанія²⁾, которую опредѣляетъ его значеніе,

Коднсть), „Вопр. филос.“ (1903, кн. 67: „Идеаль познанія“ г. Богданова), „Русской мысли“ (1903 г.: г. С. Кабешкова „Предисловія эмпириокритицизма въ критикѣ Вундта“ и г. А. Луначарскаго „Къ вопросу о познаніи“) и др. Дѣлаемъ эти указанія не ради библиографической полноты, на которую не претендуемъ, а для иллюстраціи постепеннаго возрастанія интереса къ чистому эмпиризму въ нашемъ обществѣ: онъ растетъ параллельно съ расширеніемъ метафизическаго движенія, такъ что теперь у насъ прогнѣваются другъ другу метафизическій идеализмъ и чистый эмпиризмъ.

¹⁾ *Mach*. *Die Analyse der Empfindungen*“, 4-te Aufl., St. 41. Отмѣчая пункты своего согласія съ Авенариусомъ, Махъ говоритъ здѣсь о послѣднемъ: „Онъ исходитъ изъ того предположенія, что центральный органъ имѣетъ стремленіе къ само-сохраненію (ein Streben hat, sich zu erhalten)“. Та же мысль—въ „Научно-популяр. очеркахъ“, вып. 1, стр. 1. Ср. *Карстаньена* „Введеніе въ крит. чист. оп.“, стр. XXXI.

²⁾ *Mach*. *Die Analyse...*, St. 29: „Біологическая задача науки состоитъ въ томъ, чтобы дать человѣческому индивидууму по возможности полное ориентированіе; другой научный идеаль несущественъ, да и смысла не имѣетъ“. Такимъ образомъ, „вся наша научная дѣятельность оказывается только одной стороной нашего органическаго развитія“. (См. Маха «Очерки», вып. 1, стр. 26). Подробнѣе рѣчь о теоріи науки, разработанной Махомъ, впереди, потому что она стоитъ въ связи съ его пониманіемъ опыта и построеніемъ на основѣ этого анализа ученіемъ о дѣйствительности.

будетъ ли то знаніе научное или ненаучное, потому что между тѣмъ и другимъ нѣтъ существеннаго различія: „научное познаніе орудуетъ тѣми же формами или средствами, какъ и ненаучное; всѣ спеціально - научныя формы или средства суть *преобразование* до научныхъ, такъ что методы, напр., механики можно свести къ простымъ и всеобщимъ человѣческимъ функціямъ“ ¹⁾.

Чтобы при осуществленіи единственно имѣющей значеніе (біологической) задачи познанія не впасть въ ошибки и не притти въ концѣ концовъ къ пустому знанію, имѣющему только видимость знанія, а въ существѣ лишенному всякаго значенія ²⁾,—для этого необходимо напередъ отрѣшиться отъ ходячихъ теорій и предвзятыхъ мнѣній ³⁾. Такое требованіе не ново: почти въ той же формѣ оно было формулировано еще триста лѣтъ тому назадъ извѣстнымъ представителемъ англійскаго эмпиризма Фр. Бэкономъ въ его „Новомъ органѣ“. Для того, чтобы войти въ царство науки, нужно, по Бэкону, отрѣшиться отъ призраковъ (*idola*), заволакивающихъ нашъ умъ и мѣшающихъ ему видѣть истину, г. е. отъ предразсудковъ въ области знанія. Таковы, между прочимъ, *idola theatri*—ходячія теоріи, которыя, подобно театральнымъ пьесамъ, даютъ намъ не реальную, а фантастическую картину міра. Въ сущности того же требовалъ и Декартъ, провозгласившій сомнѣніе исходнымъ пунктомъ философіи. Въ виду этого насъ не столько интересуетъ общій смыслъ издавнаго требованія, самъ по себѣ ясный и безспорный, сколько область его примѣненія въ современномъ эмпиризмѣ: важно знать, *что именно* относятся въ группу пред-

¹⁾ *Avenarius*, Kritik der reinen Erfahrung, B. I, St. VII. Ср. предисловіе *Маха* къ русскому изданію его „Очерковъ“.

²⁾ О такомъ знаніи—у Авенаріуса (Kritik..., II, St. 139).

³⁾ *Avenarius*, Krit. I, Vorwort; *Mach*, Die Analyse..., cap. II—„Ueber vorgefasste Meinungen“ (— о предвзятыхъ мнѣніяхъ).

взятыхъ мнѣній современные представители чистаго эмпиризма. Авенариусъ (въ полномъ согласіи съ Махомъ) полагаетъ, что нельзя исходить въ процессъ познанія отъ „сознанія“ или „мышленія“, какъ чего-то „непосредственно даннаго“, потому что, такъ называемая, „непосредственная данность сознанія“ есть уже вліяніе теоріи. а потому сознаніе (равно какъ и мышленіе) можетъ служить лишь проблемой познанія и никакъ не его исходнымъ пунктомъ: „исходить отъ „сознанія“ или „мышленія“, имѣя въ виду развитіе собственныхъ взглядовъ о познаваніи ими критику чужихъ взглядовъ относительно этого предмета, въ лучшемъ случаѣ это значило бы начинать съ конца“¹⁾). Въмѣсто того, чтобы обозрѣвать дѣйствительность сквозь призму ходячихъ теорій или предвзятыхъ мнѣній, нужно взглянуть на нее непредубѣжденнымъ, — если хотите, наивнымъ, — взоромъ обыкновеннаго человѣка или даже дитяти. „Если не будете, какъ дѣти, — вспоминаются слова Бэкона, перефразирующія евангельское изреченіе, — не войдете въ царство знанія“²⁾: философъ долженъ быть такъ же чистъ отъ предвзятыхъ мнѣній, какъ и дитя. Такъ именно и характеризуетъ философа выразительное греческое преданіе: онъ стоитъ среди той давки, которая происходитъ на рынокъ, но не въ качествѣ пролавца или покупателя, а лишь въ качествѣ созерцателя; онъ отправляется въ отдаленныя страны и входитъ въ обращеніе съ чуждыми народами, и это — не ради выгоды, а ради созерцанія³⁾). Такъ дитя, впервые попавши изъ де-

¹⁾ *Avenar.*, Krit., I, St. VIII.

²⁾ Это въ свободной передачѣ слѣд. мѣсто изъ „*Novum Organum*“ (lib. I, aphorism. LXVIII): „*Ut non alius fere sit aditus ad regnum hominis, quod fundatur in scientiis, quam ad regnum coelorum, in quod, nisi sub persona infantis, intrare non datur*“. Ср. Мо. 18, 2.

³⁾ *Avenar.* Krit., I, St. 10.

ревнии въ городъ, съ любопытствомъ, но безъ всякой задней цѣли, разсматриваетъ все окружающее. Авенариусъ называетъ эту точку зрѣнія „ganz wörtlich und örtlich“¹⁾, а Махъ, признавая ее точкой зрѣнія обычнаго человѣка (des gemeinen Mannes), прибавляетъ, что она „имѣетъ право на самую высокую оцѣнку: она создавалась безъ намѣреннаго содѣйствія человѣка въ теченіе неизмѣримо долгаго времени; она—*продуктъ природы*—природой же и сохраняется. Напротивъ, все, что создала философія, есть не что иное, какъ *эфемерный продуктъ искусства*, лишенный значенія. Не даромъ каждый мыслитель, даже каждый философъ, какъ только практическая пужда отвлекаетъ его отъ односторонне-интеллектуальной работы, тотчасъ занимаетъ точку зрѣнія обычнаго человѣка“²⁾.

Что же я увижу, въ буквальный смыслъ слова (wörtlich) стоя на этой чисто-мѣстной (örtlich) точкѣ зрѣнія? Я найду, во-первыхъ, *себя самого* среди окружающей обстановки съ ея разнообразными составными частями (дома, камни, деревья и т. п.); во-вторыхъ, *другихъ людей*, или, какъ обыкновенно выражается Авенариусъ въ сочиненіи „Der menschliche Weltbegriff“, со-человѣковъ (die Mitmenschen), съ ихъ разнообразными высказываніями (Aussage), и, наконецъ *высказанное* (мною или другими людьми) въ той или другой зависимости отъ окружающей среды („я вижу дерево“ и т. п.)³⁾. Уже изъ сказаннаго видно, что созерцаемое мною не представляется мнѣ одною сплошною массой: оно представляется мнѣ раздѣленнымъ на составныя части (я самъ, другіе люди, тѣла...), которыя при дальнѣйшемъ анализѣ оказываются въ свою очередь *комплексами*, состоящими

¹⁾ Ibid.

²⁾ Die Analyse ..., St. 30.

³⁾ Avenarius. Kritik., I, St. VII.

изъ частей (изъ того, что принято называть „признаками“). Нисходя такимъ путемъ отъ болѣ сложнаго къ менѣ сложному, мы дойдемъ до такихъ частей, которыя уже не поддаются далѣйшему анализу, а потому могутъ быть названы *элементами*. Итакъ, созерцаемая мною дѣйствительность представляетъ собою сумму комплексовъ, состоящихъ, въ свою очередь, изъ элементовъ. Столъ, сюртукъ, дерево, мой другъ, мое *я* — комплексы; цвѣта, звуки, теплога, пространства, времена ¹⁾, боль, удовольствіе, — элементы. Всмотрѣваясь ближе въ комплексы, изъ которыхъ слагается дѣйствительность, мы отчетливо различаемъ между ними слѣдующіе: а) комплексы цвѣтовъ, звуковъ и т. п., которые (комплексы) мы обыкновенно называемъ *тѣлами*, б) комплексъ, который мы обыкновенно называемъ *своимъ тѣломъ* (хотя онъ по существу и не отличается отъ комплексовъ первой группы, но мы выделяемъ его изъ нихъ по особому значенію его для насъ), и в) комплексъ желаній, воспоминаній и т. д. ²⁾. Последняго рода комплексъ, въ связи съ тѣмъ комплексомъ, который именуется нашимъ тѣломъ, составляетъ

1) Махъ отличаетъ пространство и время, какъ систему подлинныхъ *ощущеній*, отъ научныхъ *понятій* о пространствѣ и времени, отъ пространства геометра и времени физика: отдѣльные пространства, отдѣльные времена — это такія же ощущенія, какъ цвѣта или звуки, тогда какъ единое пространство геометра, равно какъ и время физика, — это вспомогательныя гипотезы, являющіяся продуктами абстракціи, которая предпосылаетъ цѣлый рядъ предварительныхъ опытовъ. (См. сжатое изложеніе учения Маха о пространствѣ и времени въ статьѣ Н. Grünbaum'a „Zur Kritik der modernen Causalanschauungen“ — „Archiv für Philos.“, II Abth., V B., 1899, St. 393 folg. Подробности — въ соответствующихъ главахъ „Die Analyse“... самого Маха).

2) *Maeh. Die Analyse*, cap. I passim, besonders St. 7. — Авенаріусъ различаетъ слѣд. комплексы, которые обозначаются у него

то, что мы называемъ своимъ я ³⁾. Вотъ и все то, что мы находимъ, становясь на чисто-мѣстную, свободную отъ предвзглятовъ мнѣній, точку зрѣнія: *дѣйствительность—это суица комплексовъ, слагающихся изъ элементовъ-ощущеній*, и—только! На этомъ простомъ положеніи, очевидномъ—какъ полагаютъ представители чистаго эмпиризма—для непредубѣжденнаго взора, можно бы и остановиться, если бы нашъ умъ не былъ загроможденъ разнаго рода „идолами“ въ формѣ „мнимыхъ“ проблемъ и ложныхъ теорій. Въ виду этого необходимо разъяснить, выражаясь юридическимъ языкомъ, „ничтожность“ мнимыхъ проблемъ, вмѣстѣ съ тѣмъ

условными знаками: а) система С—анагомически и физиологически центральный органъ, б) R—все, доступное описанію, поскольку оно можетъ быть принято за составную часть окружающей насъ среды (дерево, со-человѣкъ, звуковая волна и проч.), в) E—все, доступное описанію, поскольку оно можетъ быть принято за содержаніе высказыванія другого индивида—со-человѣка. (См. *Карстаньена* „Введеніе въ Кр. чст. оп.“, стр. 137). Тѣ элементы, изъ которыхъ слагаются комплексы, Авенариусъ называетъ особымъ терминомъ—„Werthe“ (—значенія); они дѣлятся на двѣ группы: а) собственно *элементы* (цвѣта, звуки, сладкое, горькое...) и б) *характеры* (пріятное, непріятное, красивое, безобразное, истинное, ложное...). См. *Kritik.*, I, 16; *Der menschl. Weltbegriff*, St. 12.

1) Для обозначенія различнаго рода комплексовъ Махъ употребляетъ слѣд. схемы: 1) А В С...—комплексы цвѣтовъ, звуковъ и т. п., которые (комплексы) мы обыкновенно называемъ тѣлами; 2) К L M...—комплексъ, который мы называемъ *своимъ* тѣломъ; 3) $\alpha \beta \gamma$...=комплексъ желаній, воспоминаній и т. п. Отдѣльными буквами въ этой схемѣ обозначаются элементы. Обычно комплексъ $\alpha \beta \gamma$...+К L M..., какъ я, противопоставляется комплексу А В С... По временамъ элементы $\alpha \beta \gamma$... объединяются въ качества я, а комплексы А В С...+К L M... противопоставляются ему въ качества мира тѣмъ См. *Die Analyse...*, St. 7.

eo ipso теряютъ всякое значеніе и теоріи, направленные къ ихъ разрыпенію. Посмотримъ, какъ выполняетъ Махъ эту задачу.

Въ той нестрой ткани элементовъ-ощущеній, какую представляетъ собою дѣйствительность, выделяются—частію произвольно, частію въ силу присущей челоуѣку „способности произвольно и сознательно опредѣлять свою точку зрѣнія“ ¹⁾ — комплексы, которые обладаютъ относительною *устойчивостію* (Beständigkeit). Такъ, „мой столъ освѣщается то сильнѣе, то слабѣе; онъ можетъ быть то теплѣе, то холоднѣе; на немъ можетъ оказаться чернильное пятно; почка можетъ быть сломана; его можно поправлять, позировать, замѣнять въ немъ одну часть другой; при всемъ томъ онъ останется для меня тѣмъ же столомъ, за которымъ я каждый день пишу. Мой другъ можетъ надѣть другой сюртукъ; его лицо можетъ становиться то серьезнымъ, то веселымъ; цвѣтъ его лица можетъ измѣниться вслѣдствіе освѣщенія или подъ вліяніемъ аффектовъ, его фигура можетъ подвергаться мимолетнымъ (вслѣдствіе движенія), а то и болѣе кореннымъ и продолжительнымъ измѣненіямъ. При всемъ томъ сумма устойчиваго остается всегда, не смотря на постепенныя измѣненія, столь значительной, что послѣднія отступаютъ на задній планъ: это—тотъ самый другъ, съ которымъ я каждый день совершаю свою прогулку“ ²⁾. Значить, въ комплексахъ на ряду съ элементами, подвергающимися измѣненіямъ, есть элементы, сохраняющіе свою устойчивость, при чемъ устойчивое вслѣдствіе повторенія оказывается болѣе доступнымъ наблюденію, тогда какъ измѣнчивое, именно въ силу своей измѣнчивости, часто ускользаетъ отъ наблюденія. Въ силу тѣхъ же условій устойчивое отчетливѣе запечатлѣвается въ памяти, а если при этомъ въ извѣстномъ ком-

¹⁾ Ibid., St. 5.

²⁾ Ibid., St. 2.

плексъ, измѣнчивое превѣшивается устойчивымъ, то такой переѣсъ вызываетъ отчасти инстинктивную, отчасти произвольно-сознательную экономію въ способѣ представленія и обозначенія комплекса: что представляется за-разъ, то и обозначается однимъ словомъ¹⁾. Такимъ путемъ возникаютъ *субстанціальныя понятія* (Substanzbegriffe), каковы: тѣло, я и др.²⁾, которыми значительно облегчаютъ намъ ориентированье среди сложности и разнообразія окружающей насъ среды (припомнимъ, что это именно, по Маху, и составляетъ біологическую задачу познанія). Въ этомъ и состоитъ практическое (=экономическое) значеніе субстанціальныхъ понятій, которое не можетъ подлежать сомнѣнію: „каждая форма мысли, произвольно или непроизвольно созданная для опредѣленной цѣли, сохраняетъ по отношенію къ этой цѣли непреходящее значеніе“. Такъ, при спеціально физическомъ изслѣдованіи идея тѣла облегчаетъ ориентированье, не нарушая самаго изслѣдованія, а кто преслѣдуетъ чисто-практическія цѣли, тотъ находитъ существенную поддержку въ идеѣ³⁾. Надо только помнить, что дальше намѣченныхъ границъ значеніе субстанціальныхъ понятій не простирается: значительно *облегчая* изученіе дѣйствительности, они совершенно непригодны для ея *объясненія* (Die Analyse..., St. 10—11).

Чтобы не впасть въ преувеличенную или—что хуже того—ложную оцѣнку субстанціальныхъ понятій, нужно имѣть въ виду, что комплексы обладаютъ лишь *относительной*, а никакъ не абсолютной устойчивостью. Это видно изъ анализа уже разсмотрѣнныхъ комплексовъ: возьму ли я свой столъ или своего друга—и тотъ, и другой комплексы не представляютъ собою, какъ мы видѣли, чего-либо неизмѣняемаго. То же самое нужно сказать и о томъ комплексѣ, ко-

¹⁾ Ibid.

²⁾ Ibid., St. 4

³⁾ Ibid. St. 25—26; ср. St. 279.

торый намъ представляется въ такой степени устойчивымъ и вмѣстѣ съ тѣмъ важнымъ, что мы считаемъ его не только совокупностью всѣхъ своихъ переживаній, но вмѣстѣ съ тѣмъ источникомъ всей нашей дѣятельности: это—наше я. И оно не отличается абсолютной устойчивостью: „психологія и психопатологія учатъ насъ, что я можетъ расти и обогащаться, бѣднѣть и суживаться, становится себѣ чуждымъ и распадаться, однимъ словомъ—значительно измѣняться въ теченіе жизни“¹⁾. „Едва ли я различныхъ людей отличаюся другъ отъ друга больше, чѣмъ я одного и того же человека въ теченіе долгаго времени. Вспоминая сегодня свою раннюю молодость, я, -- продолжаетъ Махъ, -- долженъ бы принять за чужого того мальчика, который представляется моему мысленному взору (если бы не непрерывная цѣль воспоминаній): такъ мало сходнаго между тѣмъ, что было, и тѣмъ, что есть. Иное сочиненіе, составленное мною самымъ дѣтъ 20 тому назадъ, производить на меня впечатлѣніе чего-то въ высшей степени чуждаго моей личности“²⁾. И если тѣмъ не менѣе я считаю свое я устойчивымъ или, какъ выражаются философы, тождественнымъ, то основаніе этого не въ его субстанціальной неизмѣнности, а лишь въ непрерывности (Continuität), въ медленномъ измѣненіи. „Основной стержень нашего я составляется изъ множества мыслей и плановъ, возникшихъ вчера и не исчезшихъ сегодня,—тѣмъ болѣе, что о нихъ напоминаетъ намъ въ бодрственномъ состояніи окружающая насъ обстановка (а во снѣ наше я можетъ сильно обезличиваться, раздвояться и даже исчезать),—изъ мелкихъ привычекъ, сохраняющихся болѣе или менѣе продолжительное время помимо нашего сознанія и воли“. Здѣсь—источникъ той психологической иллюзіи, которая находитъ свое выраженіе въ ученіи о тождественности нашего я. Сюда нужно при-

1) Ibid., St. 279.

2) Ibid., St. 3. Ср. русск. пер. въ „Очеркахъ“, I, стр. 117.



ТРУДЫ КИЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ.

соединить и то, что „весьма медленное измѣненіе тѣла вносить свою долю въ образованіе представленія объ устойчивости нашего я, хотя эта доля и не такъ велика, какъ думаютъ ¹⁾. Въ силу всего этого мы въ такой степени сжимаемся съ устойчивостью своего я, что больше всего дорожимъ ей сохраненіемъ и больше всего боимся ея уничтоженія: отсюда—страхъ смерти. Между тѣмъ то, чего мы такъ боимся,—уничтоженіе устойчивости,—въ значительной мѣрѣ происходитъ и при жизни, и если сжиться съ этой точкой зрѣнія, то можно даже съ удовольствіемъ помышлять о смерти, какъ объ освобожденіи отъ индивидуальности: вѣдь даже самый лучший человѣкъ имѣетъ такіа индивидуальныя черты, объ уничтоженіи которыхъ ни онъ, ни другіе не стали бы жалѣть, а что касается наиболѣе цѣнныхъ элементовъ нашего я (его мыслей и плановъ), то они сохраняются и послѣ нашей смерти ²⁾. Стоитъ ли поэтому отгонять мысль о субстанціанальномъ тождествѣ нашего я?!

Итакъ, возьмемъ ли мы свое собственное я или окружающую насъ среду—ни тамъ, ни здѣсь мы не найдемъ ничего *абсолютно* устойчиваго, *абсолютно* неизмѣннаго, и тѣмъ не менѣе мысль о томъ, что въ основѣ текучаго и измѣнчиваго лежитъ нѣчто устойчивое и неизмѣнное, до сихъ поръ господствуетъ надъ умами: „Смутный образъ устойчиваго, который замѣтнымъ образомъ не измѣняется даже и тогда, когда та или другая изъ его составныхъ частей выпадаетъ, представляется чѣмъ-то существующимъ самостоятельно, *an sich*. И такъ какъ—при этомъ—каждую составную часть въ *отдѣльности* можно откинуть, причемъ самый

¹⁾ Ibid.

²⁾ Ibid., St. 3—4.

образъ не перестанетъ быть представителемъ (zu repräsentiren) всей совокупности частей, равнымъ образомъ не дѣлается неузнаваемымъ, то создается такое представлѣніе, что если и *всѣ* составныя части комплекса отбросить, въ результатъ все-таки останется нѣчто, чего уже нельзя отбросить. Такимъ путемъ создается философская идея вещи въ себѣ (eines Dinges an sich), или сущности, отличной отъ явленія, которая не перестаетъ существовать и тогда, если всѣ элементы, изъ коихъ слагается явленіе, отбросить“ ¹⁾. А разъ возникло это „чудовищное“ понятіе, то уже самъ собою, съ логическою необходимостью, возникаетъ вопросъ объ отношеніи между познаніемъ и бытіемъ, или—что то же—о познаваемости вещи въ себѣ,—вопросъ, который проходитъ черезъ всю исторію философіи, привлекая къ своей разработкѣ громадный запасъ умственныхъ силъ, при чемъ, какъ мы видѣли, одни философы (объективисты) признаютъ вещь въ себѣ познаваемой, другіе (релятивисты)—непознаваемой. И вся эта, по истинѣ гигантская ²⁾, работа должна быть признана непроизводительной, потому что она сосредоточена около *лишней* проблемы: разъ я вѣрю въ существованіе—скажемъ—вѣдьмъ или гномовъ, тогда, конечно, я могу ставить вопросъ объ ихъ познаваемости, но разъ я убѣдился въ полной фантастичности этихъ образовъ, тогда поставленный вопросъ теряетъ всякій смыслъ. Такъ и здѣсь: разъ я вѣрю въ существованіе вещи въ себѣ, я, конечно, могу спрашивать объ ея познаваемости, но разъ я убѣдился въ полной суетности этой метафизической вѣры, тогда самый вопросъ теряетъ свой смыслъ: можно ли спрашивать о познаваемости того, что вовсе не существуетъ на бѣломъ свѣтѣ?! () существованіи вещи въ себѣ не можетъ быть рѣчи, потому что это по-

¹⁾ Ibid., St. 5.

²⁾ Ibid., St. 287.

ниге ложно въ самомъ основаніи: оно обязано своимъ происхожденіемъ грубой логической ошибкѣ, которая уясняется путемъ слѣдующей аналогіи: изъ того, что если вырвать у васъ на головѣ любой волосъ въ отдѣльности, вы не будете лысымъ, можно ли сдѣлать тотъ выводъ, что если и всѣ волосы у васъ вырвать, вы также не будете лысымъ?¹⁾ А вѣдь, по Маху, путемъ такого именно, —разумѣется, ложнаго,—вывода и приходятъ къ признанію вещи въ себѣ: если-де каждый признакъ вещи въ отдѣльности можно отбросить, при чемъ вещь не перестаетъ существовать, то, слѣдовательно, вещь есть нечто болѣе, нежели сумма характеризующихъ ее признаковъ. Вскрывая логическую ошибку, лежащую въ основѣ философской идеи о вещи въ себѣ, чистый эмпиризмъ устраняетъ изъ оборота научнаго изслѣдованія и самую идею о вещи въ себѣ, какъ ложную, и проблему объ ея познаваемости, какъ мнимую; онъ отказывается не отъ *рѣшенія* данной проблемы, какъ это дѣлаютъ релятивисты, а отъ самой проблемы, и если въ релятивистическомъ направленіи мысли можно видѣть выраженіе философской сдержанности, то о послѣдовательномъ эмпиризмѣ сказать этого нельзя. Махъ предостерегаетъ отъ смѣшенія его точки зрѣнія „съ легическимъ или даже благочестиво звучащимъ *ignoramus et ignorabimus*“. „Въ отказѣ отвѣчать на вопросы, которые признаны бессмысленными, отнюдь не выражается смиренное сознаніе своей несостоятельности (*Résignation*)“: если физикъ не ищетъ болѣе *perpetuum mobile*, а математикъ не бьется надъ квадратурой круга, развѣ вы въ этомъ увидите *Résignation*? Что-нибудь одно: или совсѣмъ отбросьте проблему, какъ пустую, бессмысленную, или же работайте надъ ея разрѣшеніемъ, а не садитесь между двумя стульями, какъ это дѣлаютъ агно-

¹⁾ Эта аналогія примѣняется г. Бодановымъ въ статьѣ „Идеальное познаніе“ (см. „Вопр. филос.“, кн. 67, стр. 194).



стики. Если проблема имѣть смыслъ, она не можетъ быть *абсолютно* неразрѣшимой¹⁾. Таковъ урокъ, преподаанный Махомъ релятивизму.

Итакъ, мы покончили съ понятіемъ о вещи въ себѣ, или сущности, а вмѣстѣ съ тѣмъ и съ проблемой о ея познаваемости. Вмѣсто того, чтобы тратить *organ et oleum* на разрѣшеніе мнимой проблемы, мы сосредоточимъ свое вниманіе на изслѣдованіи подлинной дѣйствительности, т. е. комплексовъ элементовъ-ощущеній. Однако и тутъ мы наталкиваемся на ходячую противоположность между ощущеніемъ и предметомъ, внутреннимъ и вѣннимъ, физическимъ и психическимъ. Какъ ни прочно, съ легкой руки Декарта, укоренилась эта противоположность въ сознаніи современныхъ мыслителей (достаточно вспомнить такихъ представителей теорій психофизическаго параллелизма, какъ Вундтъ или Паульсенъ), однако она (по Маху) не можетъ быть признана состоятельной: на самомъ дѣлѣ физическій и психическій міръ, тѣло и душа однородны по составляющимъ ихъ элементамъ²⁾, каковы: цвѣта, звуки, пространства, времена, теплога, холодъ и т. д., и если тѣмъ не менѣе мы обыкновенно отличаемъ психическое отъ физическаго, ощущеніе отъ предмета, вызвавшаго ощущеніе, то это объясняется различіемъ тѣхъ точекъ зрѣнія, съ какихъ мы смотримъ на одинъ и тотъ же элементъ. Предъ мною—листь какого-либо растенія. Зеленъ листа связана въ моемъ опытѣ съ извѣстнымъ оптичеки-пространственнымъ ощущеніемъ, даѣе—съ осязательнымъ ощущеніемъ и, наконецъ, съ образомъ солнца или лампы, при свѣтѣ которыхъ я разсматриваю листъ. Если—вмѣсто того, чтобы разсматривать листъ при солнечномъ освѣщеніи—я его освѣщу желтымъ пламенемъ натрія, то зеленый цвѣтъ перейдетъ въ коричневый. Все это наблюденія *физическаго* характера. Но вѣдь наблю-

1) *Math. Die Analyse...*, St. 286.

2) *Ibid.*, St. 11.



нашимъ мною элементъ—зелень листа—связанъ также съ процессомъ, происходящимъ въ сѣтчаткѣ моего глаза, и принципиально ничто мнѣ не препятствуетъ изслѣдовать этотъ процессъ въ его отношеніи къ рассматриваему элементу. Если я буду изслѣдовать зелень листа въ зависимости отъ той группы комплексовъ, которую мы обыкновенно познаемъ внѣшнимъ міромъ, то зелень листа опредѣлится, какъ *физическій* элементъ; если же я буду рассматривать *тотъ же самый* элементъ въ зависимости отъ процесса, происходящаго въ центральной нервной системѣ, то онъ опредѣлится, какъ ощущеніе, или *психическій* элементъ. Разница не въ природѣ элемента, а лишь въ способѣ разсмотрѣнія: зелень сама по себѣ, въ своей природѣ не измѣнится, направимъ ли мы свое вниманіе на ту или на другую форму зависимости¹⁾. Отсюда, если я изслѣдую зависимость какой-либо составной части окружающей среды, напр. А, отъ другой части окружающей же среды, напр. В, то я имѣю дѣло съ *физическими объектами*,—слѣд. занимаюсь *физикой*; если же я изслѣдую, какъ далеко измѣняется А въслѣдствіе измѣненія органовъ чувствъ или центральной нервной системы живого существа, то я имѣю дѣло съ *ощущеніями*,—слѣд., занимаюсь *психологіей*. Но въ сущности и тамъ, и здѣсь предметъ изслѣдованія одинъ и тотъ же, только точки зрѣнія различны. Поэтому лучше бы совсѣмъ отбросить термины: „физическій“ и „психическій“,—совѣтуетъ Авенаріусъ, —и говорить лишь о физической или психической *зависимости*²⁾. Итакъ, основ-

1) Ibid., St. 35—36; cfr. 14. 48; cfr. O. Külpe „Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland“ (Lpz. 1902), St. 18.

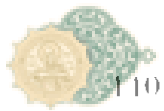
2) Ap. Mach, Analyse..., St. 42 (здѣсь, на страницахъ 12—45, помѣщенъ трактатъ д-ра Рудольфа Власака, ученика Авенаріуса, въ которомъ взгляды Маха на вопросъ объ отношеніи между психическимъ и физическимъ сопоставляются со

ные элементы какъ въ ABC (==внѣшній міръ), такъ и въ $\alpha\beta\gamma$ (==внутренній міръ)—одни и тѣ же, и только способъ ихъ связи различенъ¹⁾, а потому мы не имѣемъ права говорить о принципиальной противоположности между ощущеніемъ и предметомъ, нашимъ я и окружающими „тѣлами“: „все элементы ABC... KLM... образуютъ одну сплошную массу, которая приходитъ въ движеніе вся отъ прикосновенія къ одному элементу,—только такъ, что возбужденіе среди KLM (==наше тѣло) имѣетъ болѣе глубокія послѣдствія, нежели возбужденія среди ABC (==окружающій міръ). Въ окружающемъ насъ мірѣ махнитъ приводитъ въ движеніе соедѣнные куски желѣза, падающій обломокъ скалы потрясаетъ почву, но стоитъ перерѣзать нервъ,—и *вся* система элементовъ придетъ въ движеніе. Это отношеніе невольно наталкиваетъ на представленіе какой-то вязкой массы, которая въ одномъ мѣстѣ (въ я) связана крѣпче, нежели въ другомъ. Я,—прибавляетъ Махъ,—часто пользовался этимъ образомъ“²⁾.

— — — — —
 взглядами Авенариуса по тому же вопросу. Трактатъ написанъ Wlassak'омъ по предложенію Маха).

1) *Maхъ. Die Analyse... St. 16.* Въ связи съ только-что сказаннымъ стоитъ терминологія Маха: онъ говоритъ то объ „элементахъ“ или „комплексахъ элементовъ“, то объ „ощущеніяхъ“ или „комплексахъ ощущеній“. Это нужно понимать такъ, что *одни и тѣ же* элементы (напр., зелень листа) Махъ называетъ просто *элементами* или даже *физическими объектами*, когда разсматриваетъ ихъ въ ихъ отношеніи къ комплексу A B C, и *ощущеніями*, когда изслѣдуетъ ихъ связь съ комплексомъ K Z M. Вотъ почему перѣдко оба обозначенія употребляются рядомъ: „элементы-ощущенія“, при чемъ побочное обозначеніе элементовъ ощущеніями употребляется только потому, что для большинства людей разсматриваемые элементы извѣстны только въ качествѣ ощущеній (*Ibid.*, St. 13).

2) *Ibid.*, St. 13—14.



Но если между тѣломъ и духомъ нѣтъ существенной разницы, то мы имѣемъ полное право навсегда снять съ очереди проблему объ отношеніи между душою и тѣломъ, замѣнивши бесплодную работу надъ этой „мнимой“ проблемой изслѣдованіемъ взаимнаго отношенія между элементами и состоящими изъ нихъ комплексами. Однако и въ этомъ изслѣдованіи не слѣдуетъ руководиться стереотипными точками зрѣнія. Обыкновенно въ основу изслѣдованія взаимныхъ отношеній между фактами кладутъ идею причинности. Махъ и Авенаріусъ полагаютъ, что эту идею слѣдуетъ отбросить, потому что она носитъ слѣды отжившаго анимистическаго, или антропоморфическаго, міросозерцанія ¹⁾. Согласно этому міросозерцанію, причина *порождаетъ* изъ себя дѣйствіе, и хотя современная мысль слишкомъ далеко ушла отъ этого представленія, тѣмъ не менѣе и теперь еще можно слышать о причинѣ, какъ дѣйствующей силѣ. „Если мы захотимъ уничтожить слѣды фетишизма, сохраняющіеся еще въ понятіи причины, и примемъ въ соображеніе, что указать *одну* какую-либо причину для даннаго явленія нѣтъ возможности, что въ большинствѣ случаевъ фактъ опредѣляется цѣлою системой условій, то это приведетъ насъ къ совершенному отказу отъ понятія причины. Лучше было бы считать *зависящими другъ отъ друга* тѣ понятія, которыя являются идейными, опредѣляющими данный фактъ элементами, какъ это дѣлается въ математикѣ“ ²⁾. Дѣло въ томъ, что „когда мы въ математикѣ

¹⁾ Ibid., St. 80.

²⁾ Махъ. Очерки, I, стр 91 (отрывокъ изъ сочиненія „Wärmehine“). О томъ же — въ „Die Analyse“... St 73—77. Такъ, на страницахъ 73—74 читаемъ: „Старое, обычное представленіе о причинности не отличается гибкостью: за опредѣленной дозой причины слѣдуетъ опредѣленная доза дѣйствія Это—что-то въ родѣ примитивнаго, фармацевтическаго міросозерцанія, какъ и

разсматриваемъ двѣ переменныя величины и констатируемъ при этомъ, что переменны одной влекутъ за собою переменны въ другой, то мы называемъ первую аргументомъ, вторую — функциею. О двухъ совместно измѣняющихся величинахъ всегда можно утверждать, что одна изъ нихъ есть функція другой, и если при этомъ извѣстно, что всякое измѣненіе одной соответствуетъ измѣненію другой, то возможно подвергнуть констатируемое между этими двумя величинами соотношение и научному обследованію¹⁾. Если мы примѣнимъ понятіе функциональнаго отношенія къ изслѣдованію взаимныхъ отношеній между элементами или рядами (комплексами) элементовъ, намъ не придется говорить ни о переходѣ одного элемента въ другой, ни о вліяніи ихъ другъ на друга: наша задача ограничится лишь констатированіемъ или — еще проще — описаніемъ взаимной зависимости между

ученіе о четырехъ элементахъ“. На явль дѣяніи въ природѣ рѣдко бывають столь проста, чтобы въ данномъ случаѣ могла имѣть мѣсто одна причина и одно дѣйствіе. Поэтому я уже давно пытался замѣнить понятіе причины математическимъ понятіемъ функции, т. е. зависимости явленій другъ отъ друга, точнее: зависимости признаковъ явленій другъ отъ друга (см. „Die Geschichte und die Würzel des Satzes der Erhaltung der Arbeit.“ Prag, 1872). Это понятіе способно и къ расширенію, и къ ограниченію, въ зависимости отъ характера изслѣдуемыхъ фактовъ“.

1) Карсташенъ. Введеніе въ кр. чет. оп., стр. XXXIII — XXXIV. Понятіе причинности замѣняется понятіемъ функциональнаго отношенія какъ у Авенаріуса, такъ и у Маха, но изъ предыдущаго примѣчанія видно, что Махъ сдѣлалъ оныя такой замѣны въ 1872 году, когда еще не появлялась въ свѣтъ докторская диссертация Авенаріуса „Философія, какъ мышленіе о мірѣ по принципу наименьшей затраты силъ“ (1876 г.), представляющая собою, по выраженію Карсташена, „первый шагъ“ къ большимъ сочиненіямъ автора.



ними, выражающейся въ томъ, что если происходитъ перемѣна въ комплексъ KLM (наше тѣло), то вмѣстѣ съ тѣмъ происходитъ перемѣна и въ комплексъ $\alpha\beta\gamma$ (нашъ внутренний миръ) ¹⁾.

П. Кудрявцевъ.

(Окончаніе будетъ).

¹⁾ *Math. Die Analyse...*, St. 28—29, 73—75, 80.



Значеніе філософіи для богословія.

(Продолженіе¹⁾).

V. Вопросъ о вѣрѣ и знаніи (Славянофильство и западничество).

Сколько было споровъ между славянофильствомъ и западничествомъ, но эти споры, повидимому, ни къ чему рѣшительному не привели. Ибо та же противоположность, какая была между славянофильствомъ и западничествомъ, и доселѣ остается во всей силѣ. Между тѣмъ, казалось бы, что всякій разумно поставленный вопросъ долженъ непременно получить удовлетворительное разрѣшеніе. Если же вопросъ такого свойства, что не можетъ быть разрѣшенъ, то должно разъясниться рано или поздно, почему именно онъ не можетъ быть разрѣшенъ.

Итакъ, спрашивается, тотъ вопросъ, который былъ главнымъ предметомъ разногласій между западничествомъ и славянофильствомъ, допускаетъ ли какое-либо опредѣленное рѣшеніе? Несомнѣнно, что западничество отстаивало науку, а славянофильство ополчалось въ защиту религіозной вѣры, а потому разногласіе относилось очевидно къ вопросу *о вѣрѣ и знаніи*. Вопросъ этотъ, какъ извѣстно, не новый, напротивъ, очень старый. И если этотъ вопросъ постоянно вновь возникаетъ и снова требуетъ разрѣшенія, послѣ того какъ уже столь много труда положено на разрѣшеніе его, то это происходило и происходитъ не отъ того, что вопросъ неразрѣшимъ, но потому, главнымъ образомъ, что измѣнялись въ разное время понятія о вѣрѣ и знаніи, а съ тѣмъ вмѣстѣ смыслъ вопроса получался иной,—почему прѣжнее рѣшеніе его оказывалось недостаточнымъ. Такъ, напр., въ эпоху св. отцовъ на поста-

¹⁾ См. Труды Киевской дух. Академіи, декабрь, 1903 г.

овину и рѣшеніе вопроса о вѣрѣ и знаніи оказывала наибольшее вліяніе философія Платона. Въ средніе же вѣка, думая о вѣрѣ и знаніи, подѣ именемъ знанія, науки, думали главнымъ образомъ философію Аристотеля; и вотъ юма Аквинатъ удовлетворительно рѣшилъ вопросъ въ этомъ мыслѣ, объединивъ въ своей системѣ церковныя догматическія опредѣленія съ понятіями Аристотелевой философіи. Славянофилы у насъ понимали вѣру отчасти въ духѣ Шеллинговскаго философіи, причемъ еще важнѣе то, что приѣхали къ вопросу о знаніи и вѣрѣ точку зрѣнія — социально-политическую. Послѣдствіемъ французской революціи, разрушившей основы средневѣковой жизни, было возбужденіе у европейскихъ народовъ стремленія къ національной самобытности. Начало національности повсюду стали признавать главнымъ основаніемъ общественно политической жизни. Понимая важность и необходимость этого начала, чтобы это начало облагодородить и возвысить, философы стремились связать это начало съ идеями и задачами, имѣющими значеніе всеобщее, значеніе общечеловѣческое. Утверждали, что только та національность можетъ достигнуть важнаго значенія въ общей исторіи человѣчества, которая сдѣлается органомъ началъ общечеловѣческихъ, а главными формами сознанія и выраженія общечеловѣческихъ началъ признавались наука и искусство. Западники, слѣдуя этому теченію мысли, доказывали, что только научное и эстетическое образованіе можетъ пріобщить насъ къ общечеловѣческой жизни (а такова и есть жизнь народовъ европейскихъ, какъ наиболѣе просвѣщенныхъ) и спасти насъ отъ закоснѣлости узкаго націонализма. Полагали, что такой именно характеръ закоснѣлости и отчужденности представляетъ собою жизнь въ древней Руси. Славянофилы указывали, какъ извѣстно, прежде всего на то, что православіе у насъ слилось съ народною жизнью, такъ что, по справедливости, мы можемъ смогрѣть на наше православіе, какъ на политическое основаніе и залогъ нашей національной

самобытности. Единственно только оно может насъ спасти отъ обезличенія; это видно изъ того, что, порвавшіе связи съ православіемъ, какъ народною вѣрою, перестаютъ быть русскими людьми. Дѣйствительно, явленіе это совершенно противоположно тому, что мы видимъ на Западѣ. Тамъ нѣмецкій народъ, напр., обрѣлъ впервые свою національность и обезпечилъ для себя дальнѣйшее развитіе въ духѣ національности лишь послѣ того, какъ отдѣлился отъ католической церкви. Замѣчательно, что на Западѣ именно въ тѣхъ областяхъ дѣятельности, которыя имѣютъ по преимуществу значеніе общечеловѣческое, именно въ наукѣ, отчасти также въ искусствѣ, проявляется непріязненное отношеніе къ церкви, а вмѣстѣ съ тѣмъ и къ вѣрѣ. Протестантство, отдѣлившись отъ католической церкви, утратило характеръ церковности, а вмѣстѣ съ тѣмъ и вѣра постепенно и здѣсь также ослабѣваетъ. Наша народная жизнь совсѣмъ инымъ характеромъ отличается въ этомъ отношеніи. Такъ какъ православіе у насъ сдѣлалось основою народной жизни, а православіе есть вѣра католическая, вселенская, слѣдовательно, имѣетъ характеръ и значеніе начала общечеловѣческаго, то явно, что именно у насъ произошло счастливое сочетаніе начала національности съ элементами общечеловѣческими. Вѣрность православію для насъ составляетъ важнѣйшую черту національнаго характера, но вмѣстѣ съ тѣмъ то же православіе предопредѣляетъ наше призваніе въ будущемъ—сохранить вѣру христіанскую въ ея цѣлости для *всего* *человѣчества*, т. е. осуществить идеалъ христіанской жизни, и этимъ путемъ привести къ единенію и взаимному согласію духовному всѣ народы, все человѣчество. Таково призваніе русскаго народа по понятіямъ славянофильства. Итакъ, оказывается, что помимо даже науки, общечеловѣческое, т. е. самое высоекое и многоплодное значеніе въ общей исторіи, для нашего народа обезпечено просто тѣмъ, что онъ есть народъ православный, т. е. неизмѣнною вѣрностію его христіанскому



идеалу жизни. Необходимость научнаго просвѣщенія, по ученію славянофиловъ, этимъ не исключается, а только ставится требованіе, чтобы просвѣщеніе это согласовалось съ народнымъ православнымъ духомъ; это значитъ, что, заимствуя науку отъ Запада, мы должны остерегаться навязывать народу чуждыя ему понятія и идеалы, цѣликомъ взятые изъ жизни западныхъ народовъ, но терпѣливо ожидать, чтобы народъ нашъ самъ, по мѣрѣ развитія въ немъ умственной самостоятельности, наложилъ свою печать на науку и чтобы такимъ образомъ выработалось у насъ съ теченіемъ времени не только практически религіозное просвѣщеніе, которымъ, впрочемъ, народъ нашъ давно уже обладаетъ, но и научно *теоретическое*, и при томъ послѣднее въ полномъ согласіи и духовномъ единствѣ съ первымъ. Итакъ, главная задача нашего просвѣщенія, по опредѣленію славянофильства, состоитъ въ томъ, чтобы постепенно выработать *синтезъ* научнаго познанія съ религіозною вѣрою и при томъ такой синтезъ, который имѣлъ бы значеніе общечеловѣческое, а не только національное. Хотя и сами славянофилы и нѣкоторые изъ славянофильствующихъ писателей трудились надъ рѣшеніемъ этой обширной задачи, тѣмъ не менѣе рѣшеніе ея можно признать дѣломъ далекаго будущаго, ибо необходимо прежде всего подготовить тѣ данныя, на которыхъ должно опираться рѣшеніе означенной задачи. Къ такимъ даннымъ относятся прежде всего вполне установившееся, ни съ какой стороны не встрѣчающее возраженій противъ себя и потому общепризнанное, пониманіе православія. Кто скажетъ, что у насъ имѣется уже такое пониманіе православія? Но это только одинъ элементъ задачи. Другой элементъ заключается въ научномъ познаніи. Но и объ этомъ предметѣ не имѣется общепризнаннаго, по всѣмъ своимъ частямъ твердо установленнаго и систематическаго, понятія. Понятіе о научномъ познаніи въ разное время измѣняется, въ зависимости отъ того, какія науки господствуютъ и опредѣляютъ собою ха-



ракторъ просвѣщенія. Науки гуманныя заключаютъ въ себѣ много элементовъ идеальныхъ, дѣйствующихъ на духъ человека возвышающимъ, морализующимъ образомъ. Поэтому въ гуманитарныхъ наукахъ имѣется наиболѣе благоприятныхъ условій къ осуществленію или къ достиженію синтеза религіозности съ научнымъ просвѣщеніемъ. Передовые европейскіе народы имѣли счастье пережить трудный, но плодотворный, продолжительный періодъ гуманнаго образованія, которое настолько прочно утвердилось въ жизни и настолько углубило духъ и нравы европейскаго человѣчества, что, не смотря на всю притязательность и даже злоупотребленія, которыми издавна ознаменовало себя католичество, а равно не смотря на полное отсутствіе единства и внутренняго согласія въ протестантствѣ, религіозность тамъ проявляетъ нерѣдко (и въ жизни и въ литературѣ) удивительную жизненность и силу. У насъ, къ сожалѣнію, гуманное образованіе стали насаждать въ ту пору, когда на Западѣ преобладающее значеніе стало переходить на сторону естествознанія. Вслѣдствіе того, вмѣсто классицизма и у насъ естествознаніе тѣмъ болѣе должно было возобладать, что а) естественныя науки легче усвояются, по крайней мѣрѣ, для усвоенія ихъ не требуется такой высокій уровень умственныхъ дарованій, какой требуется для гуманнаго образованія; б) наша общественная,—и народная жизнь, какъ оказалось съ особенной очевидностію для всѣхъ послѣ крымской войны, до такой степени была неблагоустроена, что необходимо было немедленно приступить къ насажденію у насъ европейской культуры, причемъ главнымъ образомъ требовалось обезпечить матеріальный прогрессъ, а эта область интересовъ состоитъ въ тѣснѣйшей связи съ науками естественными, которыя и прежде были, теперь же въ особенности (вслѣдствіе множества изобрѣтеній) являются коренными двигателями именно матеріальнаго прогресса. Понятно, что у насъ еще болѣе, чѣмъ на Западѣ, вліяніе естествознанія на умы должно было сдѣлаться преобла-



дающимъ, ибо нѣтъ у насъ такихъ традицій въ области научнаго просвѣщенія, такого наслѣдства, которое сколько-нибудь уравнивало бы это вліяніе.

И вотъ, въ силу этого вліянія, вопросъ о вѣрѣ и знаніи опять получаетъ новый видъ. Теперь этотъ вопросъ подлежитъ разсмотрѣнію не съ точки зрѣнія *соціально-политической*, а съ точки зрѣнія *естественно-научной*. Не объ отношеніи между національнымъ и общечеловѣческимъ теперь можетъ быть споръ и разногласіе (какъ у славяноф. и западниковъ), а объ отношеніи между *естественнымъ* и *сверхъестественнымъ*. Все естественное отходить въ область научнаго познанія и изслѣдованія, а сверхъестественное—это предметъ вѣры. Наука, говорятъ, ничего сверхъестественнаго не знаетъ и не признаетъ. Поэтому вѣра въ сверхъестественное лежитъ внѣ научной области и ничего общаго съ наукою не имѣетъ: вѣра въ сверхъестественное съ точки зрѣнія, такъ называемаго, научнаго, т. е. позитивнаго міровоззрѣнія, есть наслѣдство отъ тѣхъ далекихъ временъ, когда науки въ собственномъ смыслѣ не было, когда научныхъ знаній о природѣ, вообще о естественномъ порядкѣ вещей, не существовало; выходитъ, что вѣра въ сверхъестественное есть не что иное, какъ суевѣріе, которое рано или поздно должно исчезнуть и уступить мѣсто знанію. Чтобы видѣть, насколько подобное разсужденіе пусто и неосновательно, слѣдуетъ прежде всего обратить вниманіе на то, существуетъ ли у насъ твердо установленное и безспорное понятіе о естественномъ, да и если это дѣло естествознанія вырабатывать понятія о естественномъ и сверхъестественномъ, не есть ли это скорѣе—задача философіи? Дѣйствительно естествознаніе также имѣетъ свою философію, состоящую въ изслѣдованіи основныхъ понятій, употребляемыхъ въ естествознаніи. Таково, напр., понятіе о законахъ природы. Прежде естественное опредѣлялось, какъ согласное съ законами природы, а сверхъестественное было понимаемо, какъ противорѣчащее законамъ природы

(напр., чудеса). Но самое понятіе о законахъ природы при этомъ оказывалось проблематическимъ и популярнымъ сомнѣніе. Не въ томъ дѣло, что нельзя утверждать, будто мы имѣемъ извѣстны всѣ законы природы, и кажущееся противорѣчіемъ законамъ природы можетъ оказаться затѣмъ вполне естественнымъ и существующимъ или происходящимъ по нѣкоторому закону природы. Но то важно, можно ли признать понятіе о законахъ природы пограничнымъ понятіемъ, дагѣ котораго научное объясненіе не должно восходить? Здравый смыслъ говорить, что если понимать законы природы какъ правила, по которымъ происходятъ явленія природы, а такъ обыкновенно понимаются они, то совершенно немислимо, чтобы законы природы сами по себѣ и чрезъ себя существовали, т. е. имѣли бы не условное, а безусловное значеніе. Если природа слѣдуетъ извѣстнымъ правиламъ, то должна быть причина, которая установила и сохраняетъ эти правила. И причина эта, какъ стоящая выше правилъ или законовъ природы, должна быть сверхъестественна. Зѣсь естественно-научная философія наталкивается на такую же непрестолнимую для нея трудность, съ какою пришлось имѣть дѣло философіи постъ-Кантовской въ отношеніи противоположности установленной Кантомъ между вещью въ себѣ и явленіемъ. Только явленія познаваемы. Однако необходимо допустить нечто въ себѣ, т. е. то, что лежитъ за предѣлами явленія и что поэтому не познаваемо. Такъ же тѣсно связано съ понятіемъ естественнаго понятіе о сверхъестественномъ; послѣднее для перваго служить необходимою границею. Чтобы устранить трудность, соединенную съ пониманіемъ законовъ природы, какъ правилъ, другіе иначе опредѣляютъ законъ природы. Говорятъ, что законъ природы это *однообразіе*, съ одной стороны, въ порядкѣ слѣдованія явленій, а съ другой—въ ихъ совмѣстности, —однообразіе, *не отдѣлимое* отъ самихъ явленій, какъ фактъ установленный на основаніи наблюденія и опытнаго изученія явленій природы: само же по себѣ взятое,

однообразіе въ порядкѣ и сочетаніи явленій есть понятіе абстрактное и слѣд. *субъективное*. Мы знаемъ только, что явленія природы происходятъ обыкновенно въ такомъ порядкѣ, или въ такомъ, а не иномъ сочетаніи, но мы не можемъ утверждать, что тѣ же явленія, ни при какихъ условіяхъ, не могутъ происходить въ иномъ сочетаніи, и въ иномъ порядкѣ. Это понятіе о законахъ природы еще болѣе благопріятствуетъ допущенію сверхъестественнаго на ряду съ естественнымъ. Въдѣ сверхъестественное, согласно съ указаннымъ сейчасъ пониманіемъ законовъ природы, будетъ состоять лишь въ иномъ порядкѣ и въ иномъ сочетаніи явленій, въ сочетаніи отличномъ отъ обыкновеннаго; а возможность иного порядка и иного сочетанія явленій, какъ сказано, не должна быть отрицаема. Въ употребленіи понятія о законахъ природы естествознаніе теперь менѣе притязательно и отличается большою скромностію сравнительно съ прежнимъ временемъ. Но что касается метода изслѣдованія, то попрежнему не придается никакого значенія умозрительному методу, а въ связи съ тѣмъ отрицается метафизическая философія. Также и въ отношеніи явленій душевной жизни человека единственно годнымъ научнымъ методомъ считается опытное, даже экспериментальное изслѣдованіе. Предполагается, что единствомъ метода утверждается и обеспечивается единство науки. Но существуетъ ли на самомъ дѣлѣ это единство, и возможно ли оно? Нельзя скрыть того, что глубокое различіе существуетъ между естествознаніемъ, съ одной стороны, и исторіей человечества—съ другой. Различіе это не въ томъ состоитъ, что содержаніе исторіи составляютъ будто бы единичные факты, отдѣльные предметы, событія, а содержаніемъ абстрактныхъ естественныхъ наукъ служатъ общія отношенія явленій. Исторія не ограничивается описаніемъ, но и выражаетъ оцѣнку, для чего необходимы *нормы*. А откуда взять эти нормы. Только умозрительная философія въ состояніи научнымъ образомъ, путемъ изслѣдованія, устанавливать пони-



тія, имѣющія значенія нормъ. Къ числу этихъ понятій относятся и понятія о сверхъестественномъ, — тѣ понятія, къ рациональному обоснованію которыхъ сдѣлана выше слабая попытка. Впрочемъ, элементъ вѣры необходимъ и въ наукѣ, именно вѣра въ *истину* (постулатъ разума по Канту). Ограничиваютъ научное познаніе простымъ описаніемъ фактовъ и формулами, выражающими постоянное ихъ повтореніе. Въ такомъ случаѣ наука не можетъ руководить поведеніемъ человѣческимъ, и это должно быть предоставлено вѣрѣ.

Вопросъ о вѣрѣ и знаніи есть теоретическій и слѣдовательно касается теоретической стороны религіозной вѣры, именно отношенія ея къ *наукѣ*. Много было опытовъ согласенія разныхъ пунктовъ вѣроученія христіанскаго съ научными положеніями. Но несравненно важнѣе разрѣшенія въ примирительномъ духѣ частныхъ вопросовъ установить принциповъ необходимости религіозной вѣры, именно вѣры въ бытіе сверхъестественнаго съ точки зрѣнія научной. Въ нашемъ трактатѣ о вѣрѣ въ сверхъестественное сдѣланъ опытъ рѣшенія этого вопроса. Выводъ, къ которому приводитъ этотъ опытъ разъясненія необходимости религіозной вѣры, есть тотъ, что какія бы дальѣйшія измѣненія ни были испытаны наукою, какъ бы ни расширялась область научныхъ знаній, никогда наукою не будетъ упразднена необходимость религіозной вѣры, какъ многіе полагаютъ, ибо основаніе религіозной вѣры заключается въ существѣ человѣческаго разума. Выше показано, что и повѣйшее естествознаніе своими изслѣдованіями только яснѣе даетъ видѣть эти основанія, заключающіяся въ трехъ началахъ, каковы *бытіе, жизнь и разумъ*. Последнее начало важно особенно въ томъ отношеніи, что гуманитарныя науки, будучи раскрытіемъ разума человѣческаго, чрезъ него приходятъ въ связь съ естествознаніемъ, почему и самый вопросъ о связи вѣры и знанія подлежитъ двойному освѣщенію: съ точки зрѣнія естествознанія, которое, на основаніи теоріи эволюціи, пытается заполнить пропасть, раздѣляющую разумъ отъ неразумнаго, живое отъ мертваго,

но какъ мы видѣли тщетно,—и далѣе,—съ точки зрѣнія гуманныхъ наукъ, а какъ начало таковымъ было положено въ классической древности, то слѣдовательно главнымъ образомъ съ точки зрѣнія классицизма. Извѣстно, что въ эпоху возрожденія классицизма, въ особенности въ Италіи, произошло сдѣяніе христіанскихъ вѣрованій съ чисто классическими языческими идеалами. Съ тѣхъ поръ ведетъ свое начало то предположеніе, что и самое происхожденіе христіанства условливалось синтезомъ древне-греческой философіи съ іудейскими вѣрованіями. Но это предположеніе устраняется просто тѣмъ, что, съ одной стороны въ греческой философіи ярко проявились свойства человѣческаго разумнаго духа,—почему гуманизмъ составляетъ существо этой философіи; съ другой же стороны, сверхъестественное откровеніе, которое постепенно раскрывалось въ ветхозавѣтной исторіи, и затѣмъ достигло наибольшей полноты въ *новомъ Заветѣ*, также согласовалось съ существенными свойствами человѣческаго духа, какъ это иначе и быть не могло. Но замѣчательно притомъ, что сверхъестественное откровеніе, составляющее предметъ и содержаніе священной исторіи, чище, совершеннѣе и въ большей полнотѣ сравнительно съ классической философіей раскрыло идею человѣческаго разумнаго существа и жизни соответственной истинному назначенію человѣка. Дѣйствительно Богъ Отецъ въ Ветхомъ Заветѣ именуется просто *Сущимъ, Вѣчнымъ*. Согласно съ этимъ по новозавѣтному откровенному ученію человѣкъ предназначенъ жить для вѣчности и къ Вѣчному долженъ устремлять всѣ свои помыслы и пожеланія, плкая мысль о вѣчности центральной мыслью всей своей жизни и все временное подчиняя этой мысли (не печетесь... Собирайте сокровища на небеси; смотрите на птицъ... горящая дуга не земная), и самая главная молитва христіанина должна быть молитвою къ Отцу небесному. (И у языческихъ философовъ небо было символомъ вѣчности). Второе лицо Пресвятыя Троицы и второй образъ сверхъестественнаго откровенія есть *Логосъ, Сынъ Божій*, предвѣчное



Слово. Выраженіемъ его для христіанина служить Евангеліе-ское *ученіе*. И у греческихъ философовъ мы находимъ ученія о жизни; но евангеліе-ское ученіе *создало* новую жизнь въ чело-вѣчествѣ, и такимъ образомъ не осталось однимъ лишь ученіемъ, но является въ исторіи чело-вѣчества, какъ *новая жизнь, новый бытъ*; поэтому окончательно это ученіе было утверждено и получило силу закона новой духовной жизни чрезъ волѣніе духа на постводателей и провозвѣстниковъ въ чело-вѣчествѣ новой жизни. Тамъ неяснымъ положеніемъ, что христіанство есть фактъ историческій, имѣлось въ виду, должно полагать, выразить ту мысль, что христіанское ученіе создало новую жизнь, явилось въ исторіи, какъ сила творческая, отъ которой получаетъ начало новая жизнь чело-вѣчества. Въ этой творческой силѣ христіанской вѣры, и въ той непреодолимой силѣ убѣжденія, съ какою противостояли послѣдователи новой вѣры вѣтамъ историческимъ началамъ прежняго времени, воздвигшимъ борьбу противъ нихъ, съ наибольшою силою открывается сверхъестественный характеръ новаго ученія, новой религіозной вѣры. Созданіе новой жизни выразилось учрежденіемъ церкви, какъ особаго органа развитія новой жизни, прежде не существовавшаго въ такомъ видѣ. Въ виду этого, для полноты разсмотрѣнія вопроса объ основаніяхъ религіозной вѣры, заключающихся въ разумномъ существѣ чело-вѣка, необходимо подчеркнуть анализу понятіе о сущности религіозной вѣры еще со стороны практической. Съ этой стороны особаго вниманія заслуживаетъ вопросъ о свободѣ совѣсти, который такимъ образомъ слѣдуетъ разсматривать въ связи съ вопросомъ о церкви. Единство теоретической и практической сторонъ религіозной вѣры въ настоящемъ случаѣ выражается въ томъ, что понятіе о свободѣ совѣсти прямую связь имѣетъ съ отношеніемъ вѣры къ знанію. Условіемъ успешнаго развитія науки справедливо признается *свобода изслѣдованія*. Прилагая то же требованіе и къ области религіозной вѣры приходятъ къ понятію о свободѣ совѣсти. Но вѣдь дѣломъ научнаго изслѣдо-



вания могут заниматься и занимаются только печные. А вѣра религіозная необходима для всехъ и составляетъ насущную потребность въ особенности для глѣхъ, которые научнымъ изслѣзованіемъ вовсе не занимаются. Поэтому требованіе свободы совѣсти далеко не такъ просто, какъ многимъ кажется; оно можетъ быть понимаемо различно, обнимать собою интересы совсѣмъ разнородные, и потому вопросъ о свободѣ совѣсти требуетъ внимательнаго обсужденія.

II. Аппендикс.

вигіе христіанства ¹⁾: οὗ αἰῶνος ἐπαρχόμενοι то же, что ὁ αἰὼν ὁ ἐρχόμενος (Мрк. 10, 30; Лук. 18, 30), т. е. ὁ αἰὼν ὁ μέλλων; между αἰὼν и αἰῶνες нельзя проводить строгого различія, какъ и между עֹלָם (olam) и עוֹלָמִים (olamim) Поэтому нужно безусловно отвергнуть тѣ толкованія, по которымъ смыслъ словъ: *да явитъ въ вѣѣхъ грядущихъ* таковъ: „да явитъ въ будущемъ христіанства, или въ будущихъ христіанскихъ поколѣніяхъ“ ²⁾; или: „да явитъ содѣланное на насъ,—первыхъ христіанамъ, первой нивѣ Христовой, въ примѣръ грядущимъ христіанамъ“ ³⁾; или „да явитъ на другихъ (еще не-христіанамъ) то, что содѣлано на насъ“ ⁴⁾. Совершенно произвольно и толкованіе Гаупта что благодѣянія, явленная намъ во Христѣ, служатъ живымъ свидѣтельствомъ, по которому могутъ судить въ вѣѣ грядущемъ и другія твари о величій и прензобильномъ богатствѣ благодати Божіей ⁵⁾. *Да явитъ*, т. е. обнаружитъ, содѣлаетъ для всѣхъ очевиднымъ ⁶⁾, *въ вѣѣхъ грядущихъ*—послѣ второго пришествія Христова, *презельное* (τὸ ὑπέρβαλλον) *богатство благодати своея*: теперь блага предначинаемыя, а послѣ—блага полныя, *иже око не видѣ и ухо не слыша и на сердцѣ чловѣку не взыдоша* (1 Коринт. 3, 9); только въ будущемъ вполнѣ откроется, *кое есть упованіе званія его и кое богатство славы достояніа его во свѣтыхъ* (Ефес. 1, 18).

¹⁾ Пониманіе Эликота (p. 39), Бекка (Vorlesungen, s. 223). Бекка (Erklärung, s. 125), Иди (p. 147) и мн. др.

²⁾ Cornelius-a-Lapide, Commentar., p. 181 in ostenderet... in sequentibus temporibus; Estius, II, p. 343; Braune, s. 58.

³⁾ Eadie, p. 147: the language of the verse suggests the idea of sample, or specimen.

⁴⁾ Oltramare, II, p. 330. 331.

⁵⁾ Die Gefangenschaftsbrieft, s. 66.

⁶⁾ Ἐνδείκνυσθαι значить именно: обнаружить явно, явить (Рим. 2, 15; 9, 22; 1 Тим. 1, 16; 2 Тим. 4, 14 и др.); употребляется только въ посланіяхъ Ап. Павла (11 разъ) и всегда въ общемъ значеніи.

Все эти блага подаются намъ ἐν χρηστότητι ¹⁾ ἐφ' ἡμᾶς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, т. е. съ нашей стороны они совершенно не заслужены, а даруются во благоволеніи, или чрезъ благоволеніе Божіе къ намъ, стяжанное намъ Христомъ. Не благодать (χάρις) есть источникъ благодѣянія (χρηστότης), а благодѣянія—ея обнаруженіе, какъ обыкновенно изъясняютъ это мѣсто ²⁾, а благодать, или благодѣяніе (χρηστότης) Божіе къ намъ во Христѣ открываетъ намъ источникъ благодати (χάρις).

Если въ 2, 4—7 ст. Апостолъ изображалъ преимущественно *состояніе* увѣровавшихъ во Христа изъ иудеевъ и язычниковъ и только какъ бы косвенно указалъ на причину его, то далѣе (2, 8—10) онъ со всею силою разъясняетъ, гдѣ основа этого ихъ новаго возрожденнаго состоянія. Въ этихъ немногихъ стихахъ заключается, можно сказать, все сотериологическое ученіе св. Апостола, подробно раскрываемое имъ въ посланіи къ Галатамъ и Римлянамъ; вѣра и дѣла, благодать и законъ—это основныя понятія богословія св. Павла, и останавливаться здѣсь на раскрытіи ихъ нѣтъ, конечно, никакой возможности.

Чтобы величіе состоянія, въ которомъ находитесь вѣрующіе, не надмало ихъ, говорить св. І. Златоустъ ³⁾, Апостолъ продолжаетъ: *благодаритю бо есте спасени чрезъ вѣру* ⁴⁾; *и сіе не отъ васъ, Божій даръ, не отъ дѣлъ, да никтоже похвалится*,—τῇ γὰρ χάριτι ἐστε σωσμένοι διὰ τῆς πίστε-

¹⁾ Χρηστότης составляетъ прогнвнополжность ἀποστομиз (Римл. 11, 22).

²⁾ Meyer, s. 93; Ellicott, p. 40; Schenkel, s. 30; Haupt, s. 66.

³⁾ Migne, 62, 33; по русскому переводу стр. 62.

⁴⁾ Въ древне-слав. Апостолахъ обыкновенно переводъ не точный „и вѣрую“ (Т. № 23, 26; С. № 7, л. 234; № 915; № 13, 16; также въ Острожской библии); въ Погод. № 27 слово, которое „и вѣрую“.

ως· καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ἑμῶν, Θεοῦ τὸ δῶρον, οὐκ ἐξ ἔργων, ἵνα μὴ τις καυχῆσθαι. (Ст. 8. 9¹).

Объективнымъ условіемъ нашего спасенія является благодать, какъ живая, дѣйственная сила Божія (ср. Римл. 5, 2; 1 Коринѳ. 15, 10), изливающаяся на насъ по любви Божіей, стяжанной Христомъ (Рим. 5, 15. 20. 21; и мн. др.) и подаваемая къ освященію нашему чрезъ Духа (Евр. 10, 29), пріятіе Котораго то же, что пріятіе благодати²). (Гал. 3, 2 и дал.); субъективнымъ же условіемъ спасенія служитъ вѣра, какъ живое воспріятіе евангелія и стремленіе усвоить правду Христову. Спасеніе не есть актъ прошедшій, совершенно завершенный, такъ что со стороны христіанина ничего уже больше не требуется; какъ показываетъ употребленная Апостоломъ форма perfect.: *συνωρμένοι*, оно есть дѣйствіе продолжающееся, такъ что въ немъ прошедшее и настоящее объединяются: оно есть возрожденіе чловѣка, избавленіе его отъ власти темныя, и закъмъ—постоянное обновленіе духомъ, облеченіе въ новаго чловѣка (Ефес 4, 23. 24).

Такъ какъ спасеніе посредствуется вѣрою, воспринимательною благодать, то кто-нибудь могъ подумать, что мы сами *чрезъ вѣру* являемся устроителями своего спасенія. Апостолъ

1) Вм. *διὰ τῆς πίστεως* обыкновенно приписывается члену *διὰ πίστεως* (N. B. D. F. G. 17; Оригенъ, св. Златоустъ, св. Остроукины).—У св. I. Златовуста (M. 62. 33) и во многихъ рукописяхъ вм. *ἐξ ἑμῶν* стоитъ *ἐξ ἡμῶν*; но приписавшаго *ἐξ* отъ сего оправдывается чтеніе: *ἐξ ἑμῶν*.

2) Первоначальное значеніе *χάρις*: пріятность, пріятель. В. Н. Завѣтъ *χάρις* употребляется не одинъ разъ въ означенія 1) любви (Лук. 2, 52); 2) благоволенія, расположенности (Лук. 17, 9: *еда имать хвалу (χάριν) рабу твоему*; Матт. 2, 17 *имамъ отъ благодати и въсплъ людей*; Матт. 7, 10: *даде ему отъ благодати и пріятности*, 25, 3; 25, 9 *хотѣя отъ благодати (χάριν) сотворити*) и 3) въ означенія благаго дѣянія, или благоволенія (1 Коринѳ. 16, 3, 2 Коринѳ. 8, 6).

и прибавляетъ: *и сіе (καὶ τοῦτο)*, т. е. самая вѣра *не отъ насъ, Божій даръ*. „Если бы Іисусъ Христосъ не пришелъ, если бы Онъ не призвалъ насъ, какъ бы мы могли увѣровать? *Како увѣруютъ*—сказано—*аще не услышатъ* (Римл. 10, 14)? Такимъ образомъ, и вѣра, по учению Апостола, не наше достояніе“ ¹⁾. „Благодать сподобила насъ... благъ, а мы привнесли одну вѣру, но и въ той содѣйственной силой (συεργός) была божественная благодать... Ибо не сами собою (αὐτομάτοι) мы увѣровали, но, будучи призваны, приступили, и отъ приступившихъ Господь не потребовалъ чистоты жизни, но, пріявъ одну вѣру, даровалъ отпущеніе грѣховъ“ ²⁾.

Съ грамматической точки зрѣнія нѣтъ препятствія относить *καὶ τοῦτο* именно къ *διὰ τῆς πίστεως*, потому что *ἡ πίστις* то же, что *τὸ πιστεῖν* ³⁾. Новѣйшіе экзегеты все почти вооружаются противъ этой конструкціи на томъ основаніи, что, при допущеніи ея, пришлось бы слова: *καὶ τοῦτο ὅτι ἐξ ὧν*, Θεοῦ τὸ ἔλεος считать парентезомъ, что невозможно, ибо *ὅτι ἐξ ὧν* и дальнѣйшее *ὅτι ἐξ ἑργῶν* являются параллельными членами, которые нельзя разрывать ⁴⁾. Одни относятъ *καὶ τοῦτο* ко всему предшествующему ⁵⁾, другіе—къ слову „спасени“ ⁶⁾, третьи связываютъ его съ словами: „спа-

¹⁾ Св. I. Златоустъ (Migne, 62, 33); ср. Осит. (М. 118, 1192).

²⁾ Бл. Оседоритъ (Migne, 82, 521); ср. бл. Іеронимъ: et haec praefides non est ex vobis, sed ex eo qui vocavit vos (Migne, 26, 170).

³⁾ Противъ Иди (A Commentary, p. 151), Гауина (s. 68), которые говорятъ, что при разъясненіи *πίστις*, стояло бы не *καὶ τοῦτο*, а *καὶ αὐτὴ*.

⁴⁾ Meyer, s. 93; Ellicott, p. 41; Abbot, p. 51.

⁵⁾ Hoffmann, IV, 1, s. 73.

⁶⁾ Meyer, s. 93; Ellicott, p. 41; Harless, s. 189; Braune, s. 59; Callic, p. 152; Beet, p. 300; изъ отрицательныхъ—Зоденъ (Hand-Commentar, III, 1, s. 119).

сени чрезъ вѣру“ ¹⁾. Первыя двѣ конструкціи по существу не различаются между собою, ибо въ понятіе „спасени“ включаются и *χαρις* и *πίστις*; послѣдняя же конструкція насильно разрываетъ эти двѣ стороны въ устройствѣ нашего спасенія. Хотя у св. Павла *καὶ τοῦτο*, или *καὶ ταῦτα* и относится въ другихъ мѣстахъ къ предшествовавшему вообще (1 Корин. 6, 6: *καὶ τοῦτο*; 6, 8: *καὶ ταῦτα*), но въ данномъ случаѣ эта конструкція не можетъ быть принята, ибо при ней получается очевидная тавтологія. Раньше Апостолъ говорилъ: *благодатию есте спасени*, а теперь: *благодатию есте спасени чрезъ вѣру*, и этотъ новый моментъ: *чрезъ вѣру* Апостолъ, можно думать, и разъясняетъ дальше. При этой конструкціи принятіе парентеза неизбежно, но онъ оканчивается именно словомъ *τὸ δῶρον*, а не *οὗκ ἐστὶ ἐργον* ²⁾, которое, наиболѣе естественно, составляетъ противоположеніе *διὰ πίστεως* (ср. Гал. 2, 16; Римл. 3, 20; 4, 2).

Такимъ образомъ, и самая вѣра, по ученію Апостола, не отъ насъ: она есть Божій даръ. Она принадлежитъ намъ, есть *наша* вѣра, но и предметъ и побужденія ея исходятъ не отъ насъ: „если бы—повторимъ слова св. І. Златоуста—Исусъ Христосъ не пришелъ, если бы Онъ не призвалъ насъ, какъ мы могли бы увѣровать“? И самое развитіе и укрѣпленіе вѣры, и плоды ея—все это содѣйствуется тою же божественною благодатию, безъ которой вѣра не была бы неточнымъ началомъ жизни ³⁾.

Чрезъ эту вѣру, содѣйствуемую благодатию Божією, а не отъ дѣла, человекъ спасается, или оправдывается. Подъ дѣлами Апостолъ разумѣетъ дѣла вообще и, частію, дѣла

¹⁾ Woblenberg, s. 21.

²⁾ Слова: *καὶ τοῦτο... οὗκ ἐστὶ ἐργον* считаются парентезою Присбахъ, Шольцъ (II, p. 286).

³⁾ Ср. Н. Н. Гроховскій, Вѣра по ученію св. Апостола Павла. Хр. Чтеніе, 1902, № 5, стр. 700. 701.

закона (ἐργα νόμου—Римл. 3, 20. 28; 9, 32; Гал. 2, 16; 3, 2; ἐργα—Римл. 11, 6). „Моисей пишетъ о праведности отъ закона: исполняющій его человекъ живъ будетъ имъ“ (Римл. 10, 5). Такова правда (δικαιοσύνη) отъ закона (Римл. 1, 31; 3, 21), собственная правда (ἰδία δικαιοσύνη—Римл. 10, 3), самооправданіе предъ Богомъ, котораго никто не можетъ достигнуть, ибо никто не въ силахъ исполнить весь законъ, и потому „слицы отъ дѣлъ закона суть, подъ клятвою суть“ (Гал. 3, 10); чрезъ законъ человекъ приходитъ только къ познанію живущаго въ немъ грѣха (Римл. 3, 20; 7, 7 и дал.). Евангеліе же открываетъ новый путь оправданія, независимый отъ дѣлъ закона (Римл. 3, 21: ἡμεῖς νόμου),—правду отъ вѣры (Рим. 3, 30), по благодати (Римл. 3, 24), прощающей грѣхи и дѣлающей насъ праведными чрезъ искупительныя заслуги Христа. Безъ этого оправданія по благодати чрезъ вѣру и имѣющіе дѣла, говоритъ св. Іоаннъ Златоустъ, погибли бы ¹⁾,

Если такимъ путемъ совершается наше спасеніе, то высшій предначертанный божественный законъ таковъ: *да никтоже похвалится*. „Гдѣ же то, чѣмъ бы хвалиться? ничтожено. Какимъ закономъ? закономъ дѣлъ? Нѣтъ, по закономъ вѣры“ (Римл. 3, 27). Не для того Богъ содѣлалъ вѣру, чтобы никто не хвалялся, но если оправданіе подается такимъ образомъ, то съ этимъ необходимо связано: *да никтоже оуважится* и да содѣлается благодарнымъ благодати ²⁾.

Утверждая предшествующую мысль, что наше спасеніе св. дѣло благодати Божіей, Апостолъ говоритъ: *Того бо и мы твореніе, создани во Христѣ Исусѣ на дѣла благодати, яже прежде уготова Богъ, да въ нихъ ходимъ*—αὐτοὶ ἡμεῖς ἐκείνου ποίημα, κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐπὶ ἔργοις

¹⁾ Migne, 62, 34; по русскому переводу стр. 63.

²⁾ Св. І. Златоустъ (Migne, 82, 33).

ἀγαθοῖς, οἷς προητοίμασεν ὁ Θεός, ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν. Ст. 10¹⁾.

И изъ контекста рѣчи. и изъ словъ: „создани во Христѣ Исусѣ“ съ несомнѣнностью открывается, что подѣ ποιήματα разумѣется не сотвореніе, тварь (Римл. 1. 20)²⁾, а новое твореніе, т. е. ποιήματα нужно понимать не въ физическомъ, а въ духовномъ смыслѣ. Върующіи—чрезъ Христа и во Христѣ становятся новою тварію (Гал. 6, 15: καὶνὴ κτίσις), новымъ человекомъ (Ефес. 2, 15; 4, 24: καὶνὸς ἄνθρωπος; ср. Колос. 3, 9. 10); онѣ спасены *банею пакибытія* (Тит. 3, 5). *Аще кто во Христѣ, нова тварь: древняя многобожна, се быша вся нова* (2 Коринт. 5, 17). „Наше возрожденіе (ἀναγέννησις) есть второе твореніе, ибо изъ небытія мы приведены въ бытіе. Чѣмъ мы были прежде, тѣмъ умерли, т. е. по ветхому человеку. и содѣлались тѣмъ, чѣмъ не были прежде“³⁾.

Новымъ рожденіемъ мы призваны и въ новой жизни: *на дѣла благая, яже прежде уготови Богъ, да въ нихъ (ἐν αὐτοῖς) ходимъ*. Трудность для экзегетичныя представляютъ собственно слова: οἷς προητοίμασεν. Подѣ οἷς разумѣется, конечно, готъ же объектъ, что и при ἐν αὐτοῖς, т. е. дѣла благая⁴⁾. Можно понимать οἷς или въ

1) Существенныхъ вариантовъ данный стихъ не имѣетъ, и встрѣчающіяся разночтенія представляютъ собою опечатки или корректуры, напр., чтеніе Θεὸς γάρ (8'), ποιήματα (47).

2) Tertull. Ad. Marc.: ipsius sumus factura conditi in Christo. Aliud est enim facere, aliud condere... Idem.: condidit in Christo, qui fecit. Quantum enim ad substantiam, fecit; quantum ad gratiam, condidit (Migne, 2, 514).

3) Св. I. Златоустъ (Migne, 62, 34; ср. Theophyl. 124, 1056).

4) Противъ Рюкертъ, который οἷς понимаетъ въ смыслѣ ἔργων ἡμῶν (Der Brief, s. 100).

аттрактивномъ смыслѣ: ᾧ („которыя прежде уготовалъ“) ¹⁾, или въ смыслѣ dativ. отношенія („для которыхъ прежде уготовалъ“) ²⁾. Последний переводъ безспорно ясное, но рѣшительнымъ возраженіемъ противъ него, на что часто указываютъ, является отсутствіе при προητοίμασεν объекта ἧμας („или которыхъ прежде уготовалъ насъ“) ³⁾, и отсутствіе этого объекта не можетъ восполнить дальнейшее: „да въ нихъ ходимъ“ ⁴⁾. Кроме того, данный переводъ заключаетъ въ себѣ вѣкторую тавтологію, ибо въ понятіи новаго рожденія само собою заключается уготованность на дѣла благая: противъ него говорятъ и древніе текстуальные свидѣтели, гдѣ стоитъ: quae ab initio paravit (Сирскій переводъ), „quae prius paravit (Конгскій), или quae praeparavit (Amiatin.), quae praeparavit (G.) ⁵⁾.

Какой же смыслъ словъ, что Богъ благія дѣла προητοίμασεν, чтобы мы въ нихъ ходили?

Глаголъ ἐτοίμαζεν встречается часто въ Новомъ Заветѣ и означаетъ вездѣ: готовить, напр., готовить τὸ

¹⁾ Изъ новыхъ: Meyer, s. 96; Olshausen. IV, s. 186; Bisping, s. 55; Hoffmann, IV, 1, s. 75; Ellicott, p. 42; Eadie, p. 159; Henle, s. 108; и мног. др.; изъ отрицающихъ подлинность посланія. A. Klöpper, s. 75. 76.

²⁾ Изъ новыхъ: E. Reuss, Les Epîtres Pauliniennes, II, p. 172. 175; Oltramare, II, p. 345. 346; T. Abbot, p. 55; изъ отрицательныхъ: Soden, III, 1, s. 120.—Никто теперь не повторяетъ мнѣнія Бенгеля, Розенмюллера, что οἷς стоитъ вмѣсто ᾧ, и ᾧ... ἐν τοῖς, какъ еврейское: עַל... עִמָּם, означаетъ то же, что ἐν οἷς, такъ что получается мысль: ἐν οἷς ἵνα περιπατήσωμεν προητοίμασεν ἡμεῖς (Bengel, Gnomon, II, p. 909; Rosenmüller, IV, p. 497).

³⁾ Harless, s. 194; Olshausen, IV, s. 187; Ellicott, p. 42; Eadie, p. 158.

⁴⁾ Противъ Аббота (p. 55).

⁵⁾ Сюда нужно отнести и нашъ славянскій переводъ. У м. Алексія: „то бо есмь тварь, создани о Христѣ Исусѣ на дѣла благая, яже прежде уготова Богъ“.

πάσχα (Мф. 26, 19), λαόν (Лук. 1, 17), ἐδοξέ (Лук. 1, 76), ἀρώματα (Лук. 23, 56; 24, 1), στρατιώτας (Цан. 23, 23), ξενίαν (Филим. 22), πόλιν (Евр. 11, 16). Глаголь же προετοιμάζειν находится, кроме данного мѣста, только въ Рим. 9, 23: *и да скажетъ богатство славы своея на сосуды милости, яже предуготова въ славу (ἃ προετοίμασεν ἐν δόξῃ)*. Какъ видно, προετοιμάζειν имѣетъ переходное значеніе (ср. Ис. 28, 24: „или сѣмя уготовить—проετοιμάσει предъ воздѣланія земли“; Прем. 9, 8: „юже т. е. скинію предуготовать еси отъ начала“) ¹⁾, и по смыслу не отличается отъ προορίζειν: „прежде уготовать“, т. е. въ своемъ божественномъ рішеніи, соизвѣстѣ, или, что то же, „предопрѣдѣлить“, „предназначить“ (наимъ русскій переводъ) ²⁾. Слѣд. προετοίμασεν не выражаетъ, что благія наши дѣла предуготованы благодарією Божією ³⁾, что они какъ бы изліянія изъ напередъ уготованной божественной сокровищницы, откуда порожденный ихъ воспринимаетъ ⁴⁾, или что они предуготованы по формѣ ⁵⁾, положены, какъ виргуальные зачатки ⁶⁾,—такъ что не мы собственно эти дѣла творимъ, а совершаетъ ихъ въ насъ Богъ, относится онъ къ божественной причинности, и потому всякая похвала не должна имѣть мѣста ⁷⁾. Дѣл

¹⁾ Писрпна глнво, по лому, понимаютъ его въ нелереходномъ значеніи *Пшифа* (Die Gemeinde, I, s. 286), *Бекка* (Erklärung, s. 127, 128), ссылаясь на нелотхотѣіе примѣры: Лук. 9, 52. ἐτοιμάσει αὐτῷ; Лук. 12, 47.

²⁾ Сообразное Фринке, принимаемое *Мейеромъ* (s. 96), *Еллиотомъ* (р. 12), что *aliquid est enim parare, ἐτοιμάζειν, aliquid definire, ὁρίζειν*, не имѣетъ, конечно, силы, ибо относится не къ проετοιμάζειν и проορίζειν.

³⁾ *Bisping*, s. 55.

⁴⁾ *Meyer*, s. 96.

⁵⁾ *Gronov.*

⁶⁾ *A. Klorer*, s. 76.

⁷⁾ *Haupt*, s. 70, 71.

подобнаго ученія въ словахъ Апостола нѣтъ никакой опоры. Произвольно также толкованіе, что Богъ „предуготовалъ“ „обстоятельства“ и отношенія, при которыхъ возможно людямъ творить добрыя дѣла¹⁾. Хотя, наконецъ, совершенно вѣрно, что благодать Божія „приготовила силы и средства“ для совершенія благихъ дѣлъ²⁾, но и эта мысль въ текстѣ явимо не дана.

Нужно обратить вниманіе, что Апостолъ не говоритъ: ἐπὶ τοῖς ἔργοις ἀγαθοῖς, а ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς, и, слѣдовательно, здѣсь разумѣются не частныя наши добрыя дѣла, а благія дѣла вообще, благая наша дѣятельность, добродѣтель, или жизнь добродѣтельная. Путь благихъ дѣлъ—это естественное божественное предназначеніе для новой твари. Новое рожденіе неотдѣлимо и отъ новой жизни: благія дѣла—это стихія жизни возрожденнаго, предназначенная самою волею Божіею, и отсюда вытекаетъ ея безусловная нравственная необходимость, ибо она не есть ничто случайное, а неразрывно связана съ самимъ существомъ новой твари. „Благія дѣла предназначилъ“, и, слѣдовательно, отъ нихъ нельзя уклоняться, какъ отъ дѣятельности, опредѣленной Богомъ³⁾.

Благія дѣла не до возрожденія, а по возрожденіи: „какъ ю крещеніи не требовалъ отъ насъ дѣятельной добродѣтели (πραγτικὴν ἀρετήν), такъ по крещеніи повелѣваетъ заботиться о ней“⁴⁾. Какъ листъ, цвѣтъ и плодъ—свидѣтельство жизни дерева,—такъ добродѣланіе—свидѣтельство оживленія во Христѣ“⁵⁾.

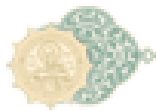
¹⁾ Olshausen, s. 187.

²⁾ Записки на посланіе къ Ефесеямъ, стр. 52.

³⁾ Theophyl., Migne, 124, col. 1057: ὁ γὰρ Θεὸς προητοίμασεν ταῦτα ὥστε οὐκ ἔστιν ἀναβάλλεσθαι, ὡς ὀρισμένου θεοῦθεν τοῦ ἔργου.—Амросіастъ: quae Deus nobis jam genatus decrevit (M. 17, 378)

⁴⁾ Блаж. Осодоринъ (Migne, 82, 521).

⁵⁾ Прпсвѣян. Осодфанъ, Толкованіе, стран. 141. 142.



ена, и чужди отъ завѣтъ обѣтованія, упованія не
иуще ¹⁾, и безбожни въ міръ ²⁾—*διὸ μνημονεύετε, ὅτι*
μεῖς ποτὲ τὰ ἔθνη ἐν σαρκί, οἱ λεγόμενοι ἀκροβυστία ὑπὸ
ἣς λεγομένης περιτομῆς ἐν σαρκὶ χειροποιήτου, ὅτι ἦτε ἐν
τῷ καιρῷ ἐκείνῳ χωρὶς Χριστοῦ, ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας
τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας, ἐλπὶδα
ἣ ἔχοντες καὶ ἄθεοι ἐν τῷ καιρῷ. Ст. 11. 12 ³⁾.

„Когда отъ великой бѣдности, говоритъ св. Іоаннъ
Златоустъ, мы переходимъ въ противоположное состояніе.
ли сподобляемся какой-нибудь еще большей чести, то, на-
лаждаясь славою своего новаго положенія, о прежнемъ
быкновенно все мы вспоминаемъ неохотно. Имѣя это въ
виду, Апостолъ и говоритъ: *тъмже (διὸ) πομναινῖте*“ ⁴⁾.
Словъ *διὸ* въ данномъ мѣстѣ начинаетъ собою новый отдѣлъ.

¹⁾ Въ II. № 101^a: „обѣтованіѣ не имаетъ“, т. е. слово „упова-
ніи“ по ошибкѣ опускается.

²⁾ Въ С. № 7, л. 234; Погод. № 28, л. 60: „во всемъ мнрѣ“, —
лишняя прибавка.

³⁾ Чтенію: *ὁμεῖς ποτὲ* (S^o. D². K. L. P., св. I. Златоустъ, бл.
Оеодоригъ; этому чтенію слѣдуютъ: Погод. № 27: „вы иногда“; С.
л. 915; св. м. Алексій) обыкновенно предпочитается чтене:
отѣ ὁμεῖς (S¹ A. B. D¹. E., многіе минускулы и западные пере-
писи, Vulg., бл. Іеронимъ; также: С. № 7, л. 234 об.; II. № 101^a;
Погод. № 28; Гильф. № 14, л. 223), ибо на *ποτὲ*, которому въ
л. 13 противопоставляется *νυν*, поконтся особенная сила рѣчи.
Въ Пешного и нѣкоторыхъ другихъ переводахъ (Коптскій, Ар-
мянскій) *ποτὲ* стоитъ послѣ *τα ἔθνη*. Въ G (Matthaei, p. 62^b)
имѣется *ὁμεῖς οἱ ποτὲ*, — какому чтенію слѣдуетъ слѣдъ славян-
скій переводъ и Острожская Библия.

Въ *ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ* (E. K. L. P. бл., Оеодоригъ, Migne
2, 521) болѣе завѣреннымъ чтеніемъ является: *καιρῷ ἐκείνῳ*
(S. A. B. 17., Оригенъ и др.); прибавка предлога *ἐν* здѣсь бо-
гоу понятна, чѣмъ опущеніе его. Ср. Гал. 6, 9: *καιρῷ γὰρ ἰδίῳ*
ἐρίσμεν.

тѣснѣйшимъ образомъ примыкающій къ предшествовавшему, и имѣть основанія связывать *διό* только съ 2, 10¹⁾, или съ 2, 4—10²⁾, или 2, 1—7³⁾, а оно относится ко всему предшествовавшему, т. е. къ 2, 1—10⁴⁾: *τινὲς* номинативе, т. е. поминайте въ силу благодарений Боагнхъ, явленныхъ на васъ, прежде духовно мертвыхъ, имѣе же сооживленныхъ жизнью во Христѣ. Слова: *ὅτις τὰ ἔθνη... χειροποιήτου* образуютъ одно цѣлое,—въ нихъ опредѣляется субъектъ рчи, и такъ какъ это опредѣленіе очень распространено, то Апостолъ повторяетъ въ ст. 12 *ὅτι*, а въ соотвѣтствіе потѣ находимъ: *τοῦ καὶρὸς ἐκείνου*. Нѣтъ поэтому нужды подразумѣвать при *τὰ ἔθνη* причастіе *ὄντες*⁵⁾, или же *ἦτε*⁶⁾, какъ нѣтъ основанія и считать: *οἱ λεγόμενοι... χειροποιήτου* парентезомъ⁷⁾. Апостолъ говоритъ, что читатели были *τὰ ἔθνη*, т. е., какъ показываетъ членъ, онъ мыслить въ лицѣ читателей нѣтъ языко-христіанъ все язычество. и что говорить о ихъ прошломъ, то относится вообще къ язычеству. Они были „языцы“ *ἐν σαρκί*. Опредѣленіе *ἐν σαρκί* нужно, конечно, понимать въ соотвѣтствіи съ последующимъ *ἐν σαρκί*, и потому оно не составляетъ здѣсь противоположности *ἐν πνεύματι*: были язычниками во плоти, но не въ духѣ⁸⁾, не указываетъ и на прежнюю плотскую, грѣховную жизнь читателей⁹⁾, а отмѣчаетъ, что они погибли въ самой плоти

¹⁾ Прогишъ *Heule*, s. 109.

²⁾ *Meyer*, s. 97; ср. *Schmidt*, s. 118.

³⁾ *De-Wette*, s. 107; отчасти *Ellis*, p. 43.

⁴⁾ Согласно съ большинствомъ комментаторовъ (*Olthausen*, II, p. 349; *T. Abbot*, p. 55; и др.).

⁵⁾ Прогишъ *De-Wette*, s. 107.

⁶⁾ *Estius*, II, p. 346.

⁷⁾ *Scholz*, *Novum Testamentum*, II, p. 286.

⁸⁾ Бл. *Иеронимъ*: *Ephesios in carne vocatus, ostendit in spiritu esse non gentes* (Migne, 26, 471).

⁹⁾ Прогишъ *Holzhausen* a s. 60.



признакъ своего языческаго происхожденія, который состоялъ въ необрѣзаніи ¹⁾. Потому то они назывались презрительно *αἱρεῖς*, хотя гл. которые усвоили имъ такое названіе, понимали сами обрѣзаніе чисто внѣшнимъ образомъ,—какъ оный плотской механической актъ ²⁾. Изъясниковъ именовали „необрѣзаніемъ“, и таковы они были на самомъ дѣлѣ: тѣ же, кто усвоилъ имъ такое названіе, были „обрѣзаніемъ“, но обрѣзаніемъ только во плоти. Въ словахъ: „отъ рекомаго обрѣзанія во плоти рукотвореннаго“ не отвергается, какъ мы сказали раньше, значеніе обрѣзанія, а разъясняется только, что іудеи, при своемъ чисто внѣшнемъ взглядѣ на обрѣзаніе, не могли презрительно относиться къ язычникамъ, какимъ указаніемъ Апостолъ какъ бы устраняетъ возможность неправильнаго пониманія дальнѣйшихъ его словъ (12 ст.),—будто все это онъ говоритъ съ точки зрѣнія іудейской національной гордости. Истинная сущность обрѣзанія, не смотря на неправильное пониманіе его іудеями, остается въ силѣ: оно было печатью завета, символомъ избранія, принадлежности къ народу Божію, какъ необрѣзаніе означало, напротивъ, лишеніе этихъ преимуществъ. Такимъ образомъ, уже въ рассматриваемыхъ словахъ св. Павелъ указываетъ на глубокое раздѣленіе, существовавшее между язычниками и іудеями до Христа и имѣвшее для себя теократическую основу. Ближе сущность этого раздѣленія опредѣляется дальше, гдѣ Апостолъ изображаетъ изычество по противоположности Израилю, народу избранному.

Читатели изъ изъясниковъ находились *во время оно*, т. е. въ своемъ язычествѣ. *безъ Христа*—*χωρὶς Χριστοῦ*. Таково печальнѣйшее положеніе оглавагого отъ Бога язы-

¹⁾ Гофманъ (IV, 1, с. 78) и, слѣдуя ему, Воленбергъ (с. 22) относятъ *ἐν σαρκί* къ послѣдующему *οἱ λεγόμενοι*. Но противъ этого говоритъ отсутствіе члена предъ *ἐν σαρκί* (*τὰ ἐν σαρκί*), поставлющее, что *τὰ ἐθνη ἐν σαρκί* образуетъ одно цѣлое,—примечаніе къ *ἑμείς*.

²⁾ Слова *οἱ λεγόμενοι* изъяснены нами раньше (стр. 160, 161).

Въ далыгѣйшихъ словахъ: ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραήλ καὶ ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας нельзя видѣть основанія, почему язычники были χωρὶς Χριστοῦ, ибо, очевидно, не потому они находились безъ Христа, что оставались отчужденными отъ Израиля и не имѣли обѣтованій ¹⁾, а скорѣе въ этомъ выражалось, или съ этимъ соединилось ихъ печальное существованіе χωρὶς Χριστοῦ. Такимъ образомъ, въ приведенныхъ словахъ нужно видѣть ближайшее разъясненіе χωρὶς Χριστοῦ. Язычники были ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραήλ. Кромѣ даннаго мѣста πολιτεία встрѣчается еще только въ Дѣян. 22, 28 ст. Оно имѣетъ слѣдующія три значенія: 1) государство, государственное устройство (reipublicae forma, или status), какъ въ 2 Макк. 8, 17: *πρὸς οὐκ ὡς νόμιμον ἀλλὰ ὡς ἀνόμιμον... καὶ πρὸς οὐκ ὡς νόμιμον ἀλλὰ ὡς ἀνόμιμον* (предъ очима илѣюще беззаконно... и прародительскаго жителства разрушеніе (τὴν τῆς προγονικῆς πολιτείας κατάλυσιν); 4, 11: *νόμιμον καὶ ἀνόμιμον πολιτείας* (законныя убо гражданскія разоряя уставы (νομίμους καταλύων πολιτείας), беззаконныя обычаи (παράνομους ἔθισμούς) *нововвѣщаніе*“ ²⁾; 2) гражданство, право гражданства (jus civitatis), какъ въ Дѣян. 22, 28: „азъ многою цѣною нареченіе жителства сего (τὴν πολιτείαν αὐτῆν) сѣяхъ“ и 3) обращеніе (Vulg.: conversatio), жизнь, норма жизни (ratio vivendi) ³⁾. Изъ этихъ трехъ значеній наиболѣе соотвѣтствуетъ тексту первое основное значеніе, изъ котораго вытекаютъ и два другія. Въ пользу этого говорить и стоящее при τῇ πολιτείᾳ опредѣленіе τοῦ Ἰσραήλ, обозначающее народъ іудейскій въ его цѣлости

¹⁾ Противъ Зодена (III, 1, s. 122).

²⁾ Аристотель опредѣляетъ πολιτεία, какъ τῶν τὴν πόλιν ἀκροῦντων τάξις τις (Polit. 3, 1. 1).

³⁾ См. I. Suiceri. Thesaurus Ecclesiasticus, v. II. p. 795, 796: ἡ παλαιὰ πολιτεία, vetus vivendi ratio; καινὴ πολιτεία, nova vivendi ratio; ἀρίστη πολιτεία, optima vivendi ratio; εὐαγγελικὴ πολιτεία, evangelica vivendi ratio; и т. под.