

802-17
206

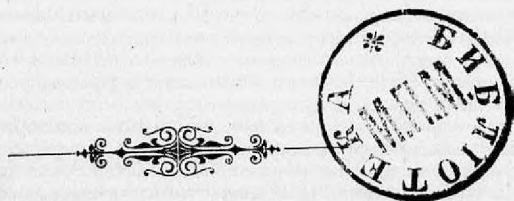
ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1887.

№ 15.

АВГУСТЪ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Окружнаго Штаба, Нѣмецкая, № 26.

1887.

237

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1887.

№ 15.

АВГУСТЪ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

✓ Новое покушеніе іезуитовъ противъ православія. (Критическій разборъ появившейся за-границею книги: „Исхожденіе Св. Духа и вселенское перво-священство“. Изданіе Сергѣя Асташкова) (продолженіе). Свящ. Т. Буткевича. 101—124

✓ Богъ, душа и блаженство по буддаическому воззрѣнію. Свящ. А. Бала-новскаго. 125—151

Изъ полемики о. Владиміра Гетте съ католическимъ журналомъ „Revue de l'Eglise grecque-union“ по поводу вопросовъ г. Соловьева о соединеніи восточной и западной Церкви. Т. Стоянова 152—168

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

Идеализмъ и реализмъ (продолженіе). Профессора Кіевской духовной академіи П. Линицкаго 111—127

„Теодицея“ Лейбница (продолженіе). К. Истомина 128—149

Различіе хотѣнія отъ желанія. Замѣтка по психологін. Протоіерея Ва-силья Молоденскаго 150—160

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе: Высочайше утвержденное мнѣніе Государственнаго Совѣта о принятіи пенсій священнослужителямъ и ихъ семействамъ на счетъ общаго пенсіоннаго кре-дита. — Опредѣленіе Святейшаго Синода. — Отъ Харьковской духовной конекторіи. — Вѣдомость о средствахъ Харьковскаго епархіальнаго свѣчнаго завода по 1 іюля 1887 года. — Отъ Харьковскаго епархіальнаго комитета, завѣдывающаго продажей учебниковъ для церковно-приходскихъ школъ. — Епархіальныя извѣщенія. — Извѣстія и замѣтки. — Объявленія.

ХАРЬКОВЪ.

ТИПОГРАФІЯ ОКРУЖНАГО ПЕЧАТА, НѢМЕЦКАЯ, № 26.

1887.

Πίστις νοοῦμεν.

Върою разумѣаемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, Августа 15 дня 1887 года.

Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ*.

ПРОГРАММА ЖУРНАЛА

„ВѢРА и РАЗУМЪ“

СОСТОИТЪ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

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

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

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

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по восьми и болѣе листовъ въ каждомъ №.

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

РАЗРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

Подписка принимается: въ Харьковѣ: въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской Духовной Семинаріи, въ свѣчной лавкѣ при Покровскомъ монастырѣ, въ конторѣ типографіи Окружнаго Штаба, Нѣмецкая, № 26 и въ книжныхъ магазинахъ В. и А. Вирюковыхъ и Д. Н. Полухтова на Московской ул.; въ Москвѣ: въ книжномъ магазинѣ Андрея Николаевича Ферапонтова; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ Тузова, Садовая, д. № 16.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884, 1885 и 1886 годы, по прежней цѣнѣ, т. е. по 10 рублей за каждый годъ, и „Харьк. Епарх. Вѣдомости“ за 1883 годъ, по уменьшенной цѣнѣ, именно по 5 (вмѣсто 7) рублей за экземпляръ съ пересылкою.

НОВОЕ ПОКУШЕНИЕ ІЕЗУИТОВЪ

ПРОТИВЪ ПРАВОСЛАВІЯ.

(Критическій разборъ появившейся за-границею книги: „Исхожденіе Св. Духа и вселенское первосвященство“. Изданіе Сергія Асташкова).

(Продолженіе *).

Православная Церковь имѣетъ весьма много самыхъ разнообразныхъ и всестороннихъ святоотеческихъ свидѣтельствъ, подтверждающихъ истинность ея вѣроученія объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца. Ученый богословъ Zernikow или Zoernicau (по Филарету—*Черниловецъ*, по Макарію—*Зерникавъ*) въ своемъ трактатѣ объ исхожденіи Св. Духа (De process. Spir. S.) привелъ такихъ свидѣтельствъ *почти до тысячи* ¹⁾ изъ 57 восточныхъ писателей первыхъ десяти вѣковъ и 45 западныхъ первыхъ восьми вѣковъ ²⁾. Но онъ еще не исчерпалъ всѣхъ такихъ свидѣтельствъ; его пропуски были восполняемы еще и другими писателями, какъ, напр., Теофаномъ Прокоповичемъ и Рудневымъ.

Попятно, что авторъ разбираемой нами книги—„Исхожденіе Св. Духа и вселенское первосвященство“ считалъ для себя невыгоднымъ входить въ разсмотрѣніе всѣхъ этихъ много-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ 1887 г. № 9.

¹⁾ Нашъ противникъ намѣренно, конечно, жлетъ (стр. 12), что у Зерника-ва такихъ свидѣтельствъ приведено только 50.

²⁾ У Макарія, стр. 230; у Филарета стр. 172.

численныхъ древнеотеческихъ свидѣтельствъ и потому прошесть ихъ полнѣйшимъ молчаніемъ. Онъ поверхностно указалъ лишь на такія древнеотеческія изреченія, которыя, по его мнѣнію, говорятъ будто-бы въ пользу католическаго лжеученія. Такъ какъ мы разсматриваемъ въ настоящій разъ, собственно говоря, не самый догматъ о предвѣчномъ исхожденіи Св. Духа, а лишь сужденіе о немъ одного изъ католическихъ богослововъ, то и мы не будемъ касаться древнеотеческихъ свидѣтельствъ, подтверждающихъ истинность вѣроученія нашей Православной Церкви. Желаящимъ-же ближе ознакомиться съ этими свидѣтельствами рекомендуемъ прочесть догматическое богословіе Макарія, Филарета и въ особенности—Сильвестра.

Свою скудную (какъ по содержанію, такъ и по объему) аргументацію католическаго лжеученія отеческими свидѣтельствами авторъ разбираемой нами книги начинаетъ ссылкой на посланіе римскаго папы Гормизды къ императору Юстинну, писанное, по его собственнымъ словамъ, въ 581-мъ году; въ этомъ посланіи обращаетъ на себя вниманіе католическаго апологета слѣдующее мѣсто: „вѣдомо, что собственно Отцу произраждать Сына; собственно Сыну быть рожденнымъ отъ Отца и Отцу равнымъ; собственно Святому Духу быть исходящимъ отъ Отца и Сына, подъ единымъ существомъ Божества“ ¹⁾. Чтобы судить, какъ шатка для католичества эта опора, нужно принять во вниманіе слѣдующее: 1) испорченность чтенія этого мѣста изъ посланія Гормизды не только вполне доказана богословами Православной Церкви, какъ, напр., *Zoernikav'omъ* ²⁾, но и добровольно признана богословами католической церкви, какъ, напр., *Манси* ³⁾; а 2) посланіе Гормизды относится лишь къ концу VI-го вѣка, когда

¹⁾ Асташковъ, Исхож. Св. Духа, стр. 8.

²⁾ Срв. его тракт. объ исх. Св. Духа, стр. 228. У Филарета, стр. 175.

³⁾ Collect. Concil. t. 8. p. 521. У Филарета стр. 251. „Первоначальная рука, говоритъ Манси, мѣсто это написала такъ: „извѣстно также, въ чемъ состоитъ и особенность Св. Духа.. Каковое чтеніе *другая рука* древнія и почти равная *преобразовала* слѣдующимъ образомъ: извѣстно, что особенность Духа Святаго та, что Онъ исходитъ отъ Отца и отъ Сына“.

въ западной церкви уже дѣйствительно явилось ея лжеученіе о Св. Духѣ. Какое-же значеніе можетъ имѣть за собою подобное свидѣтельство?..

Далѣе,—авторъ разбираемой нами книги ссылается на посланіе Кирилла къ Несторію, въ которомъ, по его словамъ: между прочимъ, сказано: „хотя Духъ собственнолично существуетъ, но настолько въ себѣ самомъ познается, насколько Онъ есть Духъ, а не Сынъ, однако не чуждъ Ему, ибо Духомъ истины именуется, истина-же есть Христосъ, и слѣдовательно Св. Духъ отъ Него, какъ и отъ Бога Отца исходитъ“¹⁾. Это мѣсто по своему чтенію не чуждо даже и научнаго интереса. Католическіе богословы всегда были большими охотниками дѣлать въ святоотеческія творенія необходимыя для нихъ вставки. Такъ они вставили *Filioque* даже въ символъ вѣры Аѳанасія Александрійскаго и нынѣ безъ всякаго смущенія сами уличаютъ себя въ этой продѣлкѣ. Къ подобнымъ же вставкамъ многіе ученые относятся и послѣднія слова приведеннаго мѣста изъ посланія Кирилла Александрійскаго: „*слѣдовательно* Св. Духъ отъ Него (Христа), яко и отъ Бога Отца исходитъ“. И дѣйствительно оно какъ-то не вяжется съ предшествующимъ; по крайней мѣрѣ его „*слѣдовательно*“ вовсе не *слѣдуетъ*, не есть логическій выводъ изъ сказаннаго²⁾. Католическій апологетъ указываетъ намъ на то 1) что у Кирилла есть выраженіе „исходитъ“ (св. Духъ отъ Сына) и 2) что въ девятой анафематизмѣ противъ Несторія Кириллъ называетъ Св. Духа „*собственнымъ Христу*“³⁾. Но еще Маркъ ефесскій на Фло-

¹⁾ „Исхож. Св. Духа и вселен. первосвищ.“ С. Асташкова, стр. 9.

²⁾ Такъ посмотрѣла на это мѣсто и казанская духовная академія, не внесшая его въ свой переводъ „Дѣлій вселенскихъ соборовъ“; самое изреченіе св. Кирилла въ ея переводѣ читается такъ: „Хотя Духъ существуетъ въ собственной вѣности и признается самъ по себѣ (существующимъ), такъ какъ Духъ и не есть Сынъ; но и не чуждъ Ему, такъ какъ именуется Духомъ истины (Іоан. 16, 13), а истина есть Христосъ (Іоан. 14, 6)“.

³⁾ Анафематизма эта читается такъ: „Кто говоритъ, что единый Господь Іисусъ Христосъ прославленъ Духомъ въ томъ смыслѣ, что пользовался чрезъ Него *какъ-бы чуждою силою* и отъ Него получилъ силу побуждать нечистыхъ духовъ и совершать въ людяхъ божественныя знаменія, а не почитаетъ соб-

рентійскомъ соборѣ прекрасно доказалъ латинянамъ, что *быть отъ кого-либо* или даже *исходитъ* еще не всегда означаетъ заимствование бытія, но иногда выражаетъ на языкѣ свящ. писателей и временное посольство, и одинаковость свойствъ и усвоenie чего-либо отъ другого лица; такъ Христосъ о Своемъ посольствѣ говоритъ: *Азъ отъ Бога изыдохъ*. Что же касается выраженія Кирилла о Св. Духѣ, что Онъ „*собственный*“ Христу, то здѣсь слово „*собственный*“ явно противопоставляется только слову „*чуждый*“ Ему и никакого отношенія къ латинскому лжедогмату не имѣетъ. Правда нѣкоторые выраженія Кирилла было смутили единомысленниковъ Θεодорита; но узнавъ ближе образъ мыслей святителя, они торжественно признали его православнымъ и изложили свое рѣшеніе въ слѣдующихъ выраженіяхъ: „*посланіе Кирилла украшено евангельскимъ достоинствомъ, ибо въ немъ проповѣдуется Духъ Св. имѣющимъ бытіе не изъ Сына или чрезъ Сына, но исходящимъ отъ Отца, собственнымъ-же Сыну. Усмотрѣвъ такую правоту въ посланіи, мы прославили утѣшавшаго косноязычныхъ и преложившаго нестройныя языки въ пріятное согласіе*“ ¹⁾. Выраженіе Кирилла, что Духъ Св. „*собственъ Сыну*“ только одни слѣпотствующие католики могли истолковать въ пользу своего лжеученія; св. Кириллъ не одинъ разъ съ полною ясностію высказывается о томъ, въ какомъ смыслѣ нужно понимать его выраженіе и что въ немъ вовсе не заключается мысли объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына. Такъ въ одномъ мѣстѣ ²⁾ онъ прямо говоритъ: „*какъ перстъ присущъ рукѣ не какъ различный отъ нея, но какъ соединенный съ нею естественно, такъ и Св. Духъ по единосущію соединенъ съ Сыномъ, хотя исходитъ отъ Бога-Отца*“. Вообще-же творенія св. Кирилла Александрійскаго ясно свидѣтельствуютъ, что не только онъ самъ

ственнымъ Его Духомъ, чрезъ Котораго Онъ совершалъ чудеса: анаеема“. Дѣян. всел. соб. Казань. 1859. I, стр. 454.

¹⁾ Conc. Labbaei T. 13. p. 366. in Act. Conc. Florent. sess. 13. У Филарета стр. 171.

²⁾ Patrol. curs. compl. graec. T. 72. col. 704; въ толк. на Луку гл. XI, ст. 20. У Сильвестра, т. II, стр. 505.

твердо держался никео-константинопольскаго сѹмвола вѣры, но и требовалъ того-же отъ другихъ, считая незаконнымъ всякое сдѣланное къ нему добавленіе. „Вѣруемъ, говорить онъ ¹⁾, и въ Духа Святаго... отъ Отца исходящаго... Мы научены тому, что Онъ исходитъ отъ Отца, но не доискиваемся, какъ исходитъ, держась въ тѣхъ предѣлахъ, которые намъ положили богословы и блаженные мужи“. Сказаннаго считаемъ достаточнымъ для того, чтобы, при безпристрастномъ отношеніи къ дѣлу, читатель могъ видѣть, что католическимъ богословамъ невыгодно ссылаться на авторитетъ такого лица, какъ св. Кириллъ Александрійскій ²⁾.

Далѣе авторъ разбираемой нами книги утверждаетъ, что и всѣ прочіе отцы западной церкви твердо исповѣдывали, что Св. Духъ исходитъ отъ Отца и Сына; не приводя подлинныхъ текстовъ такихъ свято-отеческихъ твореній, онъ считаетъ достаточнымъ лишь перечислить имена Св. Амвросія, Марія Викторина, Августина, Льва Великаго, Геннадія, Фульгенція, „неизвѣстнаго автора *Аванасіанскаго* сѹмвола“, Григорія Великаго и пр. и пр.“ ³⁾. Считаемъ справедливымъ посвятить приведеннымъ отцамъ нѣсколько больше вниманія, чѣмъ какъ это сдѣлалъ западный богословъ.

Св. Амвросій Медиоланскій никогда не раздѣлялъ современнаго намъ лжеученія западной церкви. По примѣру всѣхъ католическихъ богослововъ и въ томъ числѣ своего излюбленнаго руководителя Перроне (срв. его богосл. т. I. стр. 592), новый защитникъ католичества ссылается на извѣстный трактатъ Амвросія „О Св. Духѣ“ и въ частности на кн. 1, гл. II. н. 120. Въ русскомъ переводѣ онъ читаетъ это мѣсто такимъ образомъ: „Св. Духъ, такъ какъ исходящій отъ Отца и Сына и проч.“ ⁴⁾. Передъ нами Антверпенское изданіе твореній св. Амвросія Медиоланскаго ⁵⁾. При всемъ

¹⁾ Patrol. Curs. Compl. graec. T. 75, col. 1175. У Сильвестра, т. II, стр. 501.

²⁾ Подробнѣе раскрыто ученіе Св. Кирилла о Св. Духѣ у нашихъ догматистовъ—Филарета, Макарія и въ особенности—у Сильвестра.

³⁾ Исх. Св. Духа, изд. С. Асташкова, стр. 10.

⁴⁾ Ср. Исх. Св. Духа, Асташкова стр. 10.

⁵⁾ Ambrosii Mediolanensis episcopi opera omnia, quae extant ex editione romana. Coloniae Agrippinae, anno M. D. C. XVI.

своёмъ усердіи и полномъ вниманіи, мы однакоже не могли найти въ трактатѣ Амвросія „О Св. Духѣ“ мѣста, приведеннаго нашимъ противникомъ. Ясно, что цитата измышленъ. Не довольствуясь этимъ, мы обратились къ руководителю нашего противника, іезуиту Перроне, и отъ него узнали, въ чемъ дѣло. Оказывается, что единственное мѣсто въ сочиненіяхъ Амвросія, на которое ссылаются католическіе богословы, заключается вовсе не во II главѣ трактата о Св. Духѣ, а въ X-й и читается такъ: „Spiritus quoque sanctus cum procedit à patre et filio, non separatur à parte, non separatur a filio. Quemadmodum enim separari potest à patre, qui spiritus oris ejus est? ¹⁾ т. е. „если Святый Духъ исходитъ отъ Отца и Сына, то Онъ не отдѣляется отъ Отца, не отдѣляется отъ Сына. Ибо какимъ образомъ Онъ можетъ отдѣлиться отъ Отца, когда Онъ есть Духъ устъ Его?“ Взятое само по себѣ это мѣсто, повидимому, говорить въ пользу католическаго лжеученія. Но истинный смыслъ его можетъ быть выведенъ только изъ контекста рѣчи. Совершенно вѣрно истолковываетъ это изрѣченіе медиоланскаго святителя преосвященный Сильвестръ въ своемъ „Опытѣ Православнаго Догматическаго Богословія“ (Кіевъ, 1885, т. II, стр. 478). „Нѣсколько выше авторъ (т. е. Амвросій) рассуждаетъ о временномъ посольствѣ или исхожденіи Св. Духа въ міръ, какъ такого рода посольствѣ, которое, подобно нисшествію отъ Отца и пришествію въ міръ Сына (Іоан. 16, 18), и которое не сопровождается мѣстнымъ отдѣленіемъ или разлученіемъ отъ Божества, вслѣдъ-же за симъ онъ продолжаетъ: „когда Сынъ нисходитъ отъ Отца, не отдѣляется (отъ Него по мѣсту)... точно также и Духъ Святый, когда исходитъ отъ Отца и Сына, не отдѣляется отъ Отца, не отдѣляется отъ Сына“ (neque cum de Patre exit Filius de loco recedit... Spiritus quoque sanctus cum procedit a Patre et Filio, non separatur a Patre, non separatur a Filio). Ясно, что въ послѣднемъ случаѣ глаголь *procedit* употребленъ примѣнительно къ Святому Духу въ томъ смыслѣ, въ какомъ выше гла-

¹⁾ Ambrosii opera томъ VI стр. 106.

голь *exit* употребленъ въ отношеніи къ Сыну, т. е. употребленъ для обозначенія только временнаго посольства“¹⁾. Въ настоящее время въ такомъ-же смыслѣ понимаютъ это мѣсто даже и сами западные издатели твореній св. Амвросія²⁾. Послѣ этого нѣтъ нужды упоминать еще и о томъ, что нѣкоторыми учеными не безъ основанія дважды употребленное въ приведенномъ мѣстѣ слово „a Filio“—„отъ Сына“ считается вставкою болѣе поздняго времени³⁾. Что-же касается твореній св. Амвросія вообще, то изъ нихъ можно вывести лишь одно заключеніе,—что въ ученіи о личномъ свойствѣ Св. Духа медіоланскій святитель держался строго православнаго вѣроученія и не представляетъ собою никакой опоры для позднѣйшаго римско-католическаго лжедогмата. Такъ въ своемъ трактатѣ „In symbolum apostolorum“ (сар. X) приведши слова Спасителя: „Spiritus veritatis, qui à patre procedit“⁴⁾, Амвросій поясняетъ: „Inquit, A patre procedit, propter originem: inquit, Quem mittam, propter societatem unitatemque naturae“⁵⁾, т. е. „Говоритъ (Христосъ): иже *отъ Отца исходитъ*,—это по началу бытія; говоритъ: *его-же Азъ пошлю*,—это по общенію и единству природы“. Ученіе по-истинѣ православное, вѣрное словамъ Самого Іисуса Христа! А подобныхъ мѣстъ въ твореніяхъ Амвросія можно указать не мало⁶⁾.

Сбивчивѣе ученіе о личномъ свойствѣ Св. Духа мы встрѣчаемъ у Августина; но и Августинъ не представляетъ надежной опоры для католическаго лжедогмата. Правда въ его твореніяхъ раза четыре встрѣчается выраженіе о Св. Духѣ: *a Patre Filioque procedit*⁷⁾. Но тѣмъ не менѣе на этомъ основаніи мы еще не рѣшаемся сдѣлать упрека великому учителю западной церкви за отступленіе отъ православ-

¹⁾ Сильвестръ, Опыт. Прав. Догм. Богосл. Кіевъ, 1885 г. т. II, стр. 478.

²⁾ Patr. curs. compl. latin. T. XVI. col. 732 et 73. У Сильвестра *ibid*.

³⁾ *Ibid*. Подстроч. примѣчаніе.

⁴⁾ Т. е. „Духъ истинны, иже отъ Отца исходитъ“.

⁵⁾ Ambrosii opera, t. IV, стр. 45.

⁶⁾ Срв. напр. Lib. de dignit. homin. T. I. De Spir. sancti lib. I. c. I. T. III и др.

⁷⁾ Филарета Прав. Догм. Богосл., 1864, ч. I. стр. 173.

наго вѣроученія. Что Августинъ въ различныхъ смыслахъ понималъ исхожденіе Духа отъ Отца и исхожденіе Его отъ Сына, это не подлежитъ никакому сомнѣнію. По его ученію, Святой Духъ исходитъ отъ Отца по началу—*principaliter*, отъ Сына-же Онъ исходитъ только потому, что Отецъ и Ему даровалъ то, чтобы исходилъ отъ Него Духъ ¹⁾. Желаящимъ ближе ознакомиться съ ученіемъ бл. Августина о личномъ свойствѣ Св. Духа рекомендуемъ сочиненіе Сильверста „Опытъ Православнаго Догматическаго Богословія“ (Кіевъ, 1885, т. II, стр. 546—565). Здѣсь-же мы замѣтимъ только, что самъ Августинъ не придавалъ положительнаго значенія своему ученію о Св. Духѣ и признавалъ себя недостаточно подготовленнымъ къ уразумѣнію Его личнаго свойства. „О Духѣ Святомъ, говоритъ онъ ²⁾, доселѣ еще ученые и великіе изслѣдователи божественныхъ писаній не разсуждали съ такою обстоятельностью, чтобы можно было легко уразумѣть его личное свойство... Впрочемъ, они соблюдаютъ въ своей проповѣди то, что Духъ Святой не рожденъ отъ Отца..., *не есть отъ Сына*, какъ внукъ Верховнаго Отца, но что Онъ всѣмъ, что есть Онъ, одолженъ только Отцу, изъ Котораго все, *дабы не допустить намъ двухъ началъ*“. Отсюда видно, что Августинъ не только не представляетъ опоры для католическаго лжедогмата, но прямо опровергаетъ его. А подобныхъ цитатъ изъ твореній Августина можно привести множество. Таковы, напр., изреченія Августина: „Оба (Сынъ и Духъ) отъ Отца, одинъ рождается, другой исходитъ“ ³⁾; „въ сей Троицѣ отъ Отца родился Сынъ, и отъ Отца исходитъ Духъ Святой“ ⁴⁾; (аріане) „говорятъ, что Сынъ рожденъ отъ Отца, а Св. Духъ созданъ отъ Сына, но этого нигдѣ не найдутъ въ Св. Писаніи, когда Самъ Сынъ сказалъ, что Духъ Святой отъ Отца исходитъ... справедливо, что Отецъ далъ всему бытіе, и Самъ ни отъ

¹⁾ De Trinit. lib. XV. c. XXVI.

²⁾ De fide et Symbolo c. 9. у Филарета, стр. 173—174.

³⁾ Cent. serm. Arian. c. 23.

⁴⁾ Tract. in Iohan. 100.

кого ничего не получилъ,—но равенства съ Собою Онъ не далъ никому, какъ только Сыну, который родился отъ Него, и Святому Духу, который отъ Него исходитъ“ ¹⁾; „довольно для христіанина вѣровать, что причиною всѣхъ сотворенныхъ вещей небесныхъ и земныхъ, видимыхъ и невидимыхъ, есть благодѣтель Творца, который одинъ есть истинный Богъ... и что Онъ есть Троица: именно Отецъ, и Сынъ, родившійся отъ Отца, и Духъ Святой, отъ того же Отца исходящій“ ²⁾ и мног. друг.

Послѣ ссылки на Августина, анонимный авторъ разбираемой нами книги указываетъ на Льва Великаго, слѣдуя и въ этомъ случаѣ своему руководителю—Перроне ³⁾. Дѣйствительно, въ посланіи папы Льва I къ Турибію, епископу астурийскому, жившему въ Испаніи, есть одно выраженіе, которое,—если не искажено позднѣйшею рукою, какъ не безъ основанія предполагаютъ нѣкоторые ученые ⁴⁾, заключаетъ въ себѣ мысль близкую къ латинскому *Filioque*. Нашъ противникъ намѣренно или пенамѣренно еще и это выраженіе приводитъ въ искаженномъ видѣ: „Не иной кто раждающій, не иной рожденный, не иной отъ Обоихъ *исходящій*“ ⁵⁾. Такъ какъ, по свидѣтельству самихъ латинскихъ богослововъ, въ посланіи Льва о Св. Духѣ сказано: „*qui de utroque processit*“, то правильно перевести слѣдовало бы такъ: „не иной, который *изшелъ* изъ Того и Другаго“. Время глагола здѣсь весьма важно и нашъ новѣйшій богословъ Сильвестръ вполне правъ, когда утверждаетъ, что прошедшая форма *изшелъ* даетъ нѣкоторое основаніе предполагать, что Левъ съ мыслию о вѣчномъ исхожденіи Духа отъ Отца соединялъ здѣсь мысль только о временномъ Его исхожденіи въ міръ чрезъ Сына ⁶⁾...

Фульгенцій руспенскій († 523 г.) былъ строгимъ послѣдователемъ Августина; папа Григорій Великій († 604 г.) со-

¹⁾ Part. curs comp. T. XLII, p. 698 et 703. Cont. Serm. Arian, c. 21. 29.

²⁾ Patrol. curs. compl. T. VI p. 236. Enchirid. ad Laurent. c. 9.

³⁾ Срв. Perrone, Prael. Theolog. стр. 424.

⁴⁾ Срв. Макарія Догм. Богосл., 1856, стр. 259.

⁵⁾ Исхож. Св. Духа, С. Асташкова, стр. 10.

⁶⁾ Опытъ Прав. Догм. Богосл., т. II, стр. 567.

вершенно отождествляетъ исхожденіе Св. Духа съ Его посольствомъ въ міръ, а потому католикамъ и ссылаться на него по меньшей мѣрѣ неудобно. Вотъ наприм. какъ онъ учитъ въ своей бесѣдѣ на Евангеліе отъ Іоанна (къ гл. XV, ст. 26): „Что Духъ посылается и отъ Сына, Онъ (Христосъ) показываетъ говоря: когда придетъ Утѣшитель, котораго Я пошлю вамъ отъ Отца (Іоан. 15, 26). Если-бы быть посланнымъ значило тоже, что воплотиться, то безъ сомнѣнія Духъ Святой ни въ какомъ случаѣ не могъ бы быть названъ посланнымъ, такъ какъ Онъ отнюдь не воплощался. Но *Его посольство есть самое исхожденіе* (ejus missio ipsa processio est), чрезъ которое Онъ исходитъ отъ Отца и Сына. Поэтому, какъ о Святомъ Духѣ говорится: Онъ посылается, потому что Онъ исходитъ, такъ неприлично говорить о Сынѣ, что Онъ посылается, потому что Онъ рождается“. Предоставляемъ самому читателю судить о томъ, насколько такимъ ученіемъ можетъ быть оправдываемъ католическій лжедогматъ объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца и Сына.

Самая ссылка католическихъ богослововъ на такихъ учителей и отцовъ западной церкви, какъ Августинъ, Левъ, Геннадій (массалійскій, жившій около 490 г.), Фульгенцій руспенскій, папа Григорій и др., не имѣетъ никакого важнаго значенія. Допустимъ (безъ всякаго однакоже основанія, какъ это мы видѣли выше), что всѣ эти церковные писатели высказали ученіе близкое къ римско-католическому Filioque; какая польза отъ этого католикамъ?—Никакой. Они не доказали бы намъ ничего болѣе, кромѣ того, что ихъ ученіе о Filioque ведетъ свое начало не отъ апостольской или древневселенской Церкви, а отъ Августина, Фульгенція или діакона римской церкви *Рустика*, и что поэтому правильно его слѣдовало бы назвать ученіемъ Августиніанскимъ или Рустиковскимъ, но никакъ не древне-христіанскимъ.

Обращаясь къ разбираемой нами книгѣ—„Исхожденіе Св. Духа и вселенское первосвященство“, мы должны сказать, что въ ней вышеприведенные цитаты имѣютъ гораздо меньшее значеніе, чѣмъ во всякомъ другомъ сочиненіи католическихъ апологетовъ. 1) И въ данномъ случаѣ неизвѣстный

намъ авторъ ея крайне не самостоятеленъ. Онъ повторяетъ давнымъ давно сказанное его руководителями Ломбардомъ, Поссевинымъ, Петавіемъ, Беллярминомъ и въ особенности іезуитомъ Перроне. Онъ слѣпо слѣдуетъ за ними, повторяя *буквально* ихъ устарѣлыя и не всегда нравственно безупречныя умствованія или только перефразируя ихъ „для отвода глазъ“. Беремъ первый попавшійся примѣръ:

Перроне, Theol. стр. 423.

С. Асташковъ, стр. 8—9.

„Не менѣе достовѣрно, что и восточная Церковь всегда вѣровала точно такъ-же. Она вполнѣ знала объ этомъ вѣрованіи Церкви западной, ибо знала посланіе Гормизды, папы Римскаго, къ императору Юстинину въ 521 году, гдѣ между прочимъ сказано: вѣдомо, что собственно Отцу производить Сына; собственно Сыну быть рожденнымъ отъ Отца и Отцу равнымъ; собственно Святому Духу быть исходящимъ отъ Отца и Сына подѣ единымъ существомъ Божества. И однако-же никто изъ грековъ не возражалъ противъ этого, а папа Гормизда не написалъ-бы: „въѣдомо“..., если-бы не былъ убѣжденъ, что вѣра обѣихъ Церквей была дѣйствительно тождественна“...

„Не менѣе достовѣрными источниками и свидѣтельствами выражается постоянное согласіе съ нею (западною церковію о Filioque) и восточной Церкви. (О Filioque восточная Церковь) не знать могла тѣмъ менѣе, что ей вполнѣ было извѣстно посланіе св. Гормизды, папы римскаго, къ императору Юстинину въ 581-мъ году, слѣдовательно, еще три столѣтія прежде церковнаго раскола, въ которомъ первосвященникъ излагаетъ православное ученіе о Божествѣ и воплощеніи, и въ которомъ относительно исхожденія Св. Духа говоритъ: вѣдомо, что собственно Отцу производить Сына; собственно Сыну быть рожденнымъ отъ Отца и Отцу равнымъ; собственно Св. Духу быть исходящимъ отъ Отца и Сына подѣ единымъ существомъ Божества. Какимъ-же образомъ могла греческая Церковь принять

безъ протеста и сопротивленія папское посланіе, если-бы оно утверждало богохульное противъ ея вѣры ученіе? И какъ-бы дерзнулъ св. Гормизда такъ утвердительно выразиться: *отдомо...*, если-бы дѣйствительно вѣра обѣихъ Церквей, касательно Св. Духа, не была тождественна "...

2) Отсутствіе самостоятельности есть, впрочемъ, лишь *личный авторскій* недостатокъ, который на рѣшеніе вопроса можетъ и не имѣть важнаго вліянія. Здѣсь важно не то, *кто* приводитъ основанія для оправданія извѣстнаго воззрѣнія, а *какъ* и *какія* именно основанія онъ приводитъ. И что-же оказывается?—Оказывается, что и въ этомъ случаѣ авторъ разбираемой нами книги остается вѣрнымъ своимъ іезуитскимъ пріемамъ. У Макарія прекрасно опровергнуты всѣ мнимопатристическія основанія, приводимыя въ пользу католическаго лжедогмата объ исхожденіи Св. Духа различными католическими богословами — Перроне, Беллярминомъ, Петавіемъ и др. Авторъ разбираемой книги съ точностію кописта повторяетъ всѣ эти мнимыя основанія, *бранитъ* беспощадно за что-то Макарія, а о самыхъ возраженіяхъ, сдѣланныхъ Макаріемъ противъ католическихъ доказательствъ, не упоминаетъ ни единого слова. Съ іезуитской точки зрѣнія эти пріемы весьма практичны и выгодны: ему не удобно было-бы касаться возраженій Макарія, — опровергнуть ихъ онъ, конечно, чувствовалъ себя безсильнымъ, а между тѣмъ могъ предвидѣть, что, упомянувъ о существованіи подобныхъ возраженій, онъ заставитъ своихъ читателей, незнакомыхъ съ трудами православныхъ богослововъ, заглянуть въ книгу Макарія, хотя-бы въ силу одного любопытства. Такъ, въ слѣдъ за своими руководителями, нашъ новый защитникъ католичества приписываетъ мысль о *Filioque* даже св. Аванасію, Василию Великому, Іоанну Златоусту и Дидиму Александрійскому, приводя даже цитаты будто-бы изъ твореній

этихъ отцевъ; но онъ хранить гробовое молчаніе о томъ, какъ прекрасно доказана подложность, или искаженность этихъ цитатъ преосвященнымъ Макаріемъ ¹⁾, которому онъ посвятилъ почти половину своей книги...

Таковы-то въ книгѣ—„Исхожденіе Св. Духа и вселенское первосвященство“—доводы въ пользу католическаго лжеученія о Св. Духѣ, почерпнутые изъ патристическихъ твореній!

Но не лучше и доводы католическаго *разсудка*, о которыхъ съ такою заносчивостію говоритъ нашъ противникъ—іезуитъ!..

Чтобы не заслужить упрека въ искаженіи католической „философіи“, мы передаемъ ея „премудрость“ словами самаго автора. Начало разсужденія, разумѣется, исходитъ отъ „Ангельскаго Учителя“, какъ іезуиты называютъ Θому Аквинатскаго.

„Отъ какого Отца, спрашиваетъ нашъ іезуитъ (стр. 18), исходитъ Духъ? Греко-россійская Церковь, говоритъ онъ, отвѣчаетъ: *просто* отъ Отца. Но здѣсь отвѣтъ не только не вѣренъ, онъ заключаетъ въ себѣ явное противорѣчіе. Нѣтъ, не *просто* отъ Отца можетъ исходить Духъ, а непременно отъ Отца, уже *родившаго* Сына, ибо Духъ, по исхожденію, есть существенно третья Упостась, слѣдовательно та Упостась, которой первая и вторая необходимо предшествуетъ. Но, какъ между существомъ родившаго Отца и существомъ рожденнаго Сына нѣтъ совершенно никакого различія, за исключеніемъ *только взаимной несовмѣстимости*, т. е., возможности быть вмѣстѣ и Сыномъ и Отцомъ, неопровержимо слѣдуетъ, что Св. Духъ исходитъ изъ существа, или изъ начала, включающаго въ себѣ Упостаси Отца и Сына, т. е. другими словами—исходитъ отъ Отца и Сына, какъ отъ единаго источника. И вотъ на какомъ основаніи Св. Θома Аквинатскій,—съ тѣмъ всеобъемлющимъ могуществомъ взгляда, составляющимъ характеристическую черту его генія,—такъ мѣтко коснулся самаго ядра вопроса, когда сказалъ ²⁾: что

¹⁾ Макарь, Догм. Богосл. стр. 246—261.

²⁾ Сожалѣемъ, что нашъ хитрый противникъ точно не цитуетъ словъ Θомы и мы не имѣемъ возможности его провѣрить. Авт.

если Св. Духъ не исходитъ отъ Сына, всякое вѣстасное от-
личіе между ними должно неизбѣжно исчезнуть. Дѣйстви-
тельно, продолжаетъ „Ангельскій Учитель“, такъ какъ Бо-
жескія вѣстасы не могутъ отличаться другъ отъ друга чѣмъ
либо *абсолютнымъ* (?), то слѣдовательно онѣ могутъ быть от-
личны между собою только *отношеніемъ* несовмѣстности. Но
въ Божествѣ, понятно, что отношеніе несовмѣстности мо-
жетъ быть только одно: именно отношеніе *начала*. Слѣдова-
тельно Сынъ можетъ отличаться отъ Духа единственно *от-
ношеніемъ начала*, т. е. именно тѣмъ, почему одинъ изъ нихъ
неминуемо долженъ изводить другаго. А такъ какъ Сынъ
второе лице, а Духъ *третье*, то очевидно, что второе изво-
дитъ третье. Очевидно, это уже не толкованіе, а просто вы-
нужденное, неумолимое послѣдствіе, отрицаніе котораго бы-
ло-бы прямымъ нарушеніемъ закона мышленія, т. е. чи-
стый абсурдъ. Это до такой степени неопровержимо, что
если-бы дозволено было безъ дерзкаго хуленія допустить по
предположенію возможность четвертой, пятой и т. д. Вѣ-
стасей въ Богѣ, то непременно слѣдовало-бы признать по
тождеству существа въ Вѣстасяхъ и по порядку исхожде-
нія, что четвертая происходитъ отъ трехъ, а пятая отъ че-
тырехъ предшествующихъ, какъ отъ единого источника. Вотъ
на какой незыблемой твердынь здраваго смысла основано
вселенское (читай: римско-католическое) ученіе о исхожденіи
Св. Духа. Нѣтъ возможности отрицать его, не отрицая тѣмъ
самымъ и основные законы мышленія, т. е. разсудка. Если
это заключеніе справедливо,—а трудно представить себѣ ка-
кое противъ него можетъ быть сдѣлано возраженіе,—изъ не-
го вытекаетъ весьма важное послѣдствіе. Доказавъ зако-
номъ строго аналитическаго процесса, что 1-е предложеніе:
Св. Духъ исходитъ отъ Отца необходимо включаетъ въ себѣ
предложеніе: *Св. Духъ исходитъ отъ Отца, уже родившаго
Сына*; 2-е предложеніе: *Св. Духъ исходитъ отъ Отца уже
родившаго Сына* необходимо включаетъ въ себѣ предложеніе:
Св. Духъ исходитъ отъ Отца и Сына; 3-е и что слѣдовательно
предложеніе: *Св. Духъ исходитъ отъ Отца* совершенно тож-
дественно съ предложеніемъ: *Св. Духъ исходитъ отъ Отца*

и Сына, какъ изъ единого источника,—мы можемъ легко убѣдиться въ томъ, что вынуждающая сила этого вывода уже не можетъ быть ограничена или ослаблена никакимъ дальнѣйшимъ оборотомъ рѣчи, никакою формою выраженія, никакою даже оговоркою. Такимъ образомъ мы необходимо вмѣщаемъ понятіе о исхожденіи Св. Духа отъ Отца и Сына не только, когда произносимъ просто слова: Св. Духъ исходитъ отъ Отца, но даже и если бы прибавили, что: Онъ *исключительно и единственно* отъ Отца исходитъ. Смыслъ этихъ словъ ни въ какомъ случаѣ не могъ бы относиться къ отрицанію исхожденія Св. Духа *и отъ Сына*, а очевидно означалъ-бы только, что такъ какъ Отецъ есть первая, главная или точнѣе, какъ выражаются греческіе св. Отцы ¹⁾, *прокатарктическая* причина третьей Упостаси, то Онъ въ этомъ отношеніи совершенно правильно можетъ быть названъ единственнымъ источникомъ исхожденія Св. Духа. Такъ сознавался вполнѣ, что каждый человѣкъ происходитъ отъ своего отца, тѣмъ не менѣе, имѣя въ виду, что ни отецъ его, ни предки безъ Адама бытія бы не имѣли, мы справедливо можемъ утверждать, что *единственное* или *начальное начало* каждаго изъ насъ есть первый человѣкъ. Замѣьте, впрочемъ, что я намѣренно употребилъ слова *единственно* и *исключительно*, имѣя въ виду доказать тѣмъ сильнѣе несокрушимость моего довода даже и при употребленіи такихъ рѣзкихъ отрицательныхъ формъ. Но спѣшу прибавить, что вы ихъ *нигдѣ не найдете* даже и въ тѣхъ свидѣтельствахъ Св. Отцовъ, на которыя Греко-Россійскіе богословы всего охотнѣе указываютъ въ надеждѣ оправдать свое толкованіе. Надѣюсь послѣ этого,—говорить въ заключеніе своего теософствованія новый защитникъ католичества,—что всякому будетъ понятно, почему до сихъ поръ всѣ усилія восточныхъ толкователей отстоять *введенную ими новизну* во вселенскомъ ученіи остались до такой степени безуспѣшными. Дѣйствительно, натяжки въ объясненіи текстовъ, въ признаніи или отрицаніи подлинности или подложности свидѣтельствъ и памятниковъ,

¹⁾ Къ сожалѣнію, авторъ не упоминаетъ, кто именно эти „греческіе Св. Отцы“...

скажу болѣе, само даже предположеніе, что всѣ эти натяжки, придирки, произвольныя толкованія—основательны, законны, справедливы, не спасутъ отъ крушенія ученія, столь осязательно враждующаго противъ разсудка, освѣщеннаго Евангельскимъ откровеніемъ“¹⁾...

Вотъ какимъ мудрствованіемъ жалкій іезуитъ хочетъ уяснить своимъ читателямъ величайшую и для человѣческаго разума непостижимѣйшую тайну Божества!

Что сказать объ этой іезуитской „мудрости“? Заносчивый іезуитъ называетъ свое „разсужденіе“ „незыблемой твердой здравой смысломъ“ и увѣряетъ насъ, что „нѣтъ возможности отрицать его, не отрицая тѣмъ самымъ и основные законы мышленія, т. е., разсудка“. Но такъ ли оно на самомъ дѣлѣ?

Въ сочиненіяхъ различныхъ ученыхъ,—не только богослововъ, но и философовъ,—мы встрѣчали не мало опытовъ сближенія метафизическаго ученія о Богѣ съ христіанскимъ ученіемъ о Пресв. Троицѣ. Вопросъ о существѣ тріединаго Бога, возвѣщеннаго христіанствомъ, началъ занимать умъ человѣка чуть-ли не въ тотъ самый моментъ, когда человѣкъ въ первый разъ усвоилъ себѣ эту величайшую истину. Уже въ вѣкъ апостольскій то здѣсь, то тамъ являлись попытки приблизить христіанское ученіе о Св. Троицѣ къ пониманію доступному для человѣческаго разума. Симонъ Волхвъ, Керинетъ, эвѣониты, цѣлый рядъ гностиковъ, затѣмъ антитрипитаріи—модалисты и номиналисты, небольшая секта трибожниковъ,—все это были люди, стремившіеся познать тріединаго Бога не только путемъ вѣры, но и путемъ разсудочнаго пониманія. Однако-же стремленія ихъ окончились положительною неудачею; они не объяснили христіанскаго ученія, а только исказили его, понимая троичность Лицъ въ Богѣ или какъ троичность именъ, подъ которыми Богъ открывалъ Себя человѣку, или какъ троичность Его силъ и образовъ Его откровенія Вселенская Церковь не только не приняла ихъ мудрствованія, но и ихъ самихъ осудила какъ

¹⁾ Исх. Св. Духа, изд. С. Асташкова, стр. 18—20.

еретиковъ, т. е., какъ извратителей истиннаго христіанскаго вѣроученія. Послѣ такого полнаго пораженія, разумъ чело-вѣческій въ области Церкви уже больше не подвергалъ своему анализу христіанскаго ученія о тріединомъ Богѣ; члены Церкви чистосердечно вѣровали въ истинность догмата и если иногда св. отцы стремились объяснить таинство Пресв. Троицы съ точки зрѣнія разсудочнаго пониманія, то по большей части, не касаясь самой сущности предмета, ограничивались лишь примѣрами, или уподобленіями. Такъ они сравнивали троичность Божескихъ Лицъ при единствѣ существа съ солнечнымъ лучемъ, свѣтомъ и теплотою, съ настоящимъ, прошедшимъ и будущимъ, съ корнемъ, стволомъ и плодомъ одного и того-же дерева, съ родникомъ, ключемъ и потокомъ, съ тремя измѣреніями въ природѣ—широтою, дълготою и дълбиною и т. д. Средневѣковые схоластики таинство Пресв. Троицы уподобляли даже геометрической фигурѣ триугольника; Петръ Абеляръ сравнивалъ христіанское понятіе о тріединомъ Богѣ съ первой фигурой силлогизма, гдѣ большую посылку уподоблялъ Богу Отцу, меньшую—Богу Сыну, заключеніе—Богу Духу Святому. Все это были однако-же только сравненія и уподобленія, не лишенныя въ большей или меньшей степени остроумія, но тѣмъ не менѣе не представлявшія никакого научнаго интереса. Въ ближайшее-же къ намъ время чаще и чаще начинаютъ появляться попытки къ сближенію философскаго, метафизическаго ученія о Богѣ съ христіанскимъ ученіемъ о троичности Лицъ въ Божествѣ при нераздѣльномъ единствѣ существа и объ отношеніи Божественныхъ Лицъ между собою,—попытки, претендующія уже на полное научное значеніе и достоинство. Таковы попытки Раймунда, Людовика Вивеса, Канта, Феслера, Газе, Де-Ветте, Бема, Шеллинга и Гегеля, а изъ новѣйшихъ—Каулиха, Эбергарда и Горна, изъ русскихъ—Голубинскаго и В. Соловьева. Раймундъ старается выяснитъ христіанскій догматъ о троичности Лицъ въ Божествѣ изъ понятія о блаженствѣ Божества, Вивесъ—изъ начала вѣчной дѣятельности Божества, Кантъ, а за нимъ Феслеръ, Газе и Де-Ветте—изъ иоическаго начала (по ихъ мнѣнію христіан-

скій тріединный Богъ то-же, что Богъ законодатель, правитель нравственности и судія), Бемъ—изъ системы пантеистическаго модализма, Шеллингъ — изъ понятія абсолютнаго единства, Гегель—изъ абсолютной идеи, ея инобытія и ея синтеза, Каулихъ ¹⁾, по подражанію Гегелю,—изъ понятія объ абсолютной субстанціи, Эбергардъ ²⁾—изъ абсолютнаго сознанія, Горнъ ³⁾—изъ понятія о любви.

Не видимъ никакой надобности входить въ подробный разборъ всѣхъ этихъ попытокъ сближенія метафизическаго ученія о Богѣ съ христіанскимъ ученіемъ о Пресв. Троицѣ; замѣтимъ только, что всѣ онѣ не достигаютъ своей цѣли и являются болѣе чѣмъ обоюдоострымъ оружіемъ, онѣ говорятъ не столько въ пользу христіанскаго ученія, сколько во вредъ ему, потому что, по смыслу всѣхъ ихъ, долженъ быть мыслимъ или одинъ Богъ съ двумя духовными способностями, или-же три бога, положительно отдѣльные другъ отъ друга, вполне самостоятельные и связанные между собою лишь отношеніемъ начала или происхожденія. Строгій мыслитель и авторъ „Логическихъ Изслѣдованій“, Тренделенбургъ, подвергалъ своему анализу многія изъ указанныхъ нами попытокъ, но призналъ ихъ пустыми и безсодержательными произведеніями празднои фантазіи. „Стараться понять разсудкомъ христіанскій догматъ о троичности Лицъ въ Божествѣ, по справедливому замѣчанію этого ученаго мыслителя ⁴⁾, значить сочинять теософскую поэму“. „Бога *уразумѣть*“, говоритъ Тренделенбургъ, можетъ только Самъ Богъ“...

Не знаемъ что сказали-бы Тренделенбургъ, если-бы ему пришлось познакомиться съ теософіею автора разбираемой нами книги „Исхожденіе Св. Духа и вселенское первосвященство“; но когда мы въ первый разъ читали вышеприведенное „мудрствованіе“ новаго католическаго апологета

¹⁾ System der Metaphysik, Frag. Tempsky. 1874.

²⁾ Monotheistische Philosophie. München. 1861.

³⁾ Versuch einer speculativen Entwicklung der immanenten Trinitätslehre, Kiel, 1862.

⁴⁾ Lag. Untersuchungen, B. II, 3-te Aufl., 1870, стр. 493.

объ отношеніяхъ Лицъ Пресв. Троицы, намъ постоянно приходили на умъ всѣ тѣ эпитеты, которыми іезуитъ такъ усердно осыпалъ Макарія и его сужденія: „богословскій фейерверкъ“, „отборная галиматія“, „богословское невѣжество“, „поразительная грубость въ онтологическихъ понятіяхъ“, „полное отрицаніе простѣйшихъ законовъ логики“, „варварская богословская терминологія“, „неумѣніе обращаться съ отвлеченными предметами созерцанія“, „нелѣпная софистика“, „безтолковое только пониманіе“, „богословскія галлюцинаціи“, „образцовая какологія“ и т. д. и т. д. Изъ этихъ эпитетовъ, кажется, каждый можетъ быть съ правомъ отнесенъ къ метафизической болтовнѣ анонимнаго автора „Исхожденія Св. Духа и вселенскаго первосвященства“.

Къ числу недостатковъ вышеприведеннаго метафизическаго „разсужденія“ автора разбираемой нами книги прежде всего необходимо отнести отсутствіе самостоятельности или оригинальности и подлогъ авторитета. Новый защитникъ католическаго лжеученія начинаетъ свою „теософію“, какъ мы видѣли, ссылкой на авторитетъ „Ангельскаго Учителя“—Томы Аквината. Не знаемъ, писалъ-ли этотъ католическій богословъ что-либо подобное тому, что приписываетъ ему авторъ разбираемой нами книги, или нѣтъ,—но несомнѣнно, что обнаруженною въ книгѣ „философскою премудростію“ нашъ противникъ обязанъ не Томѣ Аквинату, а своему постоянному и неразлучному руководителю—іезуиту Перроне. Вся сущность „теософіи“ нашего противника состоитъ въ слѣдующемъ: между Лицами Пресв. Троицы нѣтъ и быть не можетъ никакого *абсолютнаго* различія, а есть различіе только *относительное*, это именно—отношеніе начала или происхожденія (у Гегеля частнѣе: „тезисъ“—абсолютная идея, „антитезисъ“—ея „инобытіе“ и „синтезисъ“ того и другаго). Насколько вѣрно это положеніе само по себѣ—скажемъ впослѣдствіи. Но здѣсь замѣтимъ, что объ относительномъ различіи между Лицами Пресв. Троицы и именно—различіи *по отношенію начала*—въ западной богословской литературѣ въ первый разъ заговорилъ, если не ошибаемся, іезуитъ Перроне. „Если-бы Духъ Свя-

тый не исходилъ отъ Сына, говоритъ Перроне ¹⁾, то дѣйствительно и не имѣлъ-бы отличія отъ Него, потому что Лица Пресв. Троицы, Отецъ, Сынъ и Св. Духъ, у которыхъ все одно и тоже, различаются только чрезъ противоположное отношеніе одного Лица, какъ виновника, къ другому Лицу, какъ происшедшему отъ Него и—наоборотъ“, мысль, очевидно, таже, что и у автора разбираемой нами книги, но у Перроне она выражена проще, яснѣе и точнѣе.

Сравнивая это повѣйшее римско-католическое ученіе съ древнимъ ученіемъ вселенской Церкви, мы увѣрены, что всякій безпристрастный человѣкъ отдастъ предпочтеніе послѣднему. Древняя христіанская Церковь не знала никакого противоположнаго отношенія по началу Божественныхъ Лицъ между Собою, она вѣровала только, что Отецъ ни отъ кого не рожденъ, Сынъ рожденъ отъ Отца, Духъ Святый отъ Отца исходитъ. А что касается различія втораго и третьяго Лицъ между Собою, то св. Церковь учила издревле, что хотя Сынъ и Св. Духъ отъ одного и того-же Отца, но различаются между Собою тѣмъ, что Сынъ отъ Отца рождается, а Духъ Святый—исходитъ ²⁾).

Но для католиковъ нашего времени древняя Церковь уже не имѣетъ никакого авторитета. Въ самомъ дѣлѣ,—указывая на ихъ заблужденіе, мы доказываемъ, что, по ученію древней вселенской Церкви, Духъ Святый исходитъ *единственно и исключительно* отъ Отца, приводимъ цитаты изъ древнеотеческихъ твореній, символовъ, соборныхъ вѣроопредѣленій. А они намъ въ отвѣтъ: „что-же изъ этого? „По логикѣ, выраженіе: „Духъ Святый исходитъ *единственно и исключительно* отъ Отца“ совершенно тождественно съ выраженіемъ: „Духъ Святый исходитъ не единственно и не исключительно отъ Отца, но и отъ Сына“ (см. выше)... Съ людьми, мыслящими по такому логическому закону тождества, ничего не подѣлаешь!.. Тутъ уже дѣло касается, по

¹⁾ Prael. Theolog. стр. 441.

²⁾ Цит. у Макарія, стр. 264.

выраженію самого противника нашего (стр. 25), болѣе паталогіи, чѣмъ богословія или философіи!...

Сдѣлавъ безповоротнo одинъ ложный шагъ, католичество затѣмъ уже пошло быстрыми шагами по ложной дорогѣ. Къ чему оно прійдетъ въ концѣ концовъ, — это въ настоящее время трудно даже и предвидѣть. Оставивъ путь преданія древней вселенской Церкви, оно по необходимости стало руководствоваться человѣческимъ самоизмышленіемъ и все больше и больше удаляется отъ божественныхъ истинъ христіанской религіи. Такія мысли невольно приходили намъ на умъ, когда мы углублялись въ разсужденіе автора разбираемой нами книги объ отношеніи между Собою Лицъ Пресвятой Троицы. Между прочимъ насъ заинтересовалъ и такой вопросъ: во что, собственно говоря, вѣрують нынѣшніе католики, если судить о современномъ намъ католичествѣ по книгѣ Сергѣя Асташкова— „Исхожденіе Св. Духа и вселенское первосвященство?“ Кажется, что они уже не вѣрують въ исхожденіе Св. Духа отъ Отца, но вѣрують только въ Его исхожденіе отъ Сына, по крайней мѣрѣ не вѣрують въ *непосредственное* исхожденіе Св. Духа отъ Отца. Въ самомъ дѣлѣ, по словамъ автора разбираемой нами книги, закоренѣлаго католика, Лица Пресвятой Троицы различаются между Собою только *отношеніемъ начала*, Духъ Святый исходитъ отъ Отца и Сына, какъ отъ единаго источника. Но какъ понимать это выраженіе: „Духъ Святый исходитъ отъ Отца и Сына, какъ отъ единаго источника?“ Нашъ противникъ разъясняетъ это выраженіе такимъ образомъ: „сознаваясь вполне, говоритъ онъ (стр. 20), что каждый человѣкъ происходитъ отъ своего отца, тѣмъ не менѣе, имѣя въ виду, что ни отецъ его, ни предки безъ Адама бытія-бы не имѣли, мы справедливо можемъ утверждать, что единственное или начальное начало каждаго изъ насъ есть первый человѣкъ“. Итакъ, значить, по римско-католическому ученію, объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца можно говорить только въ томъ смыслѣ, въ какомъ я могу говорить о своемъ рожденіи отъ Адама; Духъ Святый, собственно говоря, исходитъ только отъ Сына; отъ Отца-же Онъ исходитъ лишь настолько, на-

сколько по отношенію къ Нему чрезъ посредство Сына Отецъ есть *начальное начало*. Такимъ образомъ, католическое вѣроученіе: „Духъ Святый исходитъ отъ Отца и Сына, какъ отъ единого источника“, нужно понимать въ томъ смыслѣ, въ какомъ я могу сказать о себѣ: „я происхожу отъ Адама (для меня Адамъ есть начальное начало, если только таковымъ началомъ не признавать самаго Бога, безъ Котораго не было-бы и Адама), Сифа... Ноя, Іафета... Василия, Максима, Григорія, Іоанна“... А что именно въ такомъ смыслѣ нужно понимать католическое мудрствованіе объ исхожденіи Св. Духа, — доказываетъ намъ довольно наивное, чтобы не сказать *богохульное* замѣчаніе нашего противника: „если-бы дозволено было безъ дерзкаго хуленія допустить по предположенію возможность четвертой, пятой и т. д. Упостасей въ Богѣ, то непременно слѣдовало-бы признать по тождеству существа въ Упостасяхъ и по порядку исхожденія, что четвертая происходитъ отъ трехъ, а пятая отъ четырехъ предшествующихъ, какъ отъ единого источника“ (стр. 19). Весьма естественно! Если я имѣю число родоначальниковъ— X , то мой сынъ будетъ имѣть ихъ— $X+1$, а мой внукъ— $X+2$ и т. д. и всѣ мы будемъ по тождеству существа происходить „какъ отъ единого источника“. У древнихъ гностиковъ система эоновъ была нѣсколько глубокомысленнѣе. Итакъ, читатель, вы видите, съ кѣмъ и чѣмъ мы имѣемъ дѣло! Дальше, кажется, идти уже некуда! Христіанскаго мало осталось уже и безъ того... Такъ метафизически разсуждать, какъ разсуждаетъ авторъ разбираемой нами книги, еще хуже, чѣмъ сочинять теософскую систему... Сколько послѣ этого нужно предполагать у автора фанатическаго нахальства и заносчивости, если онъ рѣшается утверждать еще, что его „метафизика“ есть незыблемая твердыня здраваго смысла“, на которой „основано вселенское (читай: римско-католическое) ученіе о исхожденіи Св. Духа“ и что „нѣтъ возможности отрицать его, не отрицая тѣмъ самымъ и основные законы мышленія, т. е. разсудка“. О *sancta simplicitas*! Зачѣмъ-же было съ такими „натяжками“ перетолковывать въ смыслѣ католическаго лжедогмата слова Христа „отъ Моего прии-

метъ“, зачѣмъ было переписывать изъ Перроне искаженные или завѣдомо подложныя патристическія цитаты, если, по свидѣтельству самаго-же католическаго апологета, работу котораго мы предложили нынѣ вниманію читателей, римско-католическое ученіе объ исхожденіи Св. Духа основано не на словахъ Христа и не на вѣрованіи древней Церкви, а только на пустой и непродуманной лжеметафизической болтовнѣ?.. Но съ ложью такъ всегда бываетъ; лучше всего она обнаруживается сама собою, или обличаетъ сама себя.

Восточнымъ толкователямъ, признающимъ незаконность внесенія западную церковію въ никео-константинопольскій символъ вѣры словъ *Filioque*—„и отъ Сына“, авторъ разбираемой нами книги дѣлаетъ упрекъ за то, что они стараются „отстоять введенную ими новизну во вселенскомъ ученіи“ ¹⁾. Но онъ самъ свидѣлствуетъ, что до 1112 года и западная церковь читала символъ вѣры безъ словъ „и отъ Сына“ и что слова эти внесены въ символъ вѣры въ указанномъ году папою Бенедиктомъ VIII по требованію императора Генриха ²⁾. Итакъ, по іезуитской логикѣ выходитъ, что *новизною* нужно называть то, что существовало отъ начала христіанства до 1112 года, а *древностію*—то, что стало существовать только съ XII вѣка! Это ли поведеніе не называть еще іезуитскимъ пахальствомъ!...

Въ заключеніе трактата объ исхожденіи Св. Духа въ книгѣ „Исхожденіе Св. Духа и вселенское первосвященство“ разрѣшается вопросъ о правѣ римской церкви внести въ Никео-Константинопольскій символъ слова: „и отъ Сына“. Главное основаніе для такого права авторъ разбираемой нами книги прежде всего усматриваетъ въ опредѣленіи *Флорентійскаго собора*, съ которымъ выполнѣ согласились будтобы и представители греческой Церкви и которое, по его словамъ (стр. 60), гласитъ такъ: „объясненіе, заключающееся въ словѣ „*filioque*“, было разумно и законно внесено въ символъ,

¹⁾ Стр. 20.

²⁾ Стр. 4.

по неизбѣжной въ ту пору необходимости (?), ради вѣщаго засвидѣтельствованія истины“.

Мы считаемъ излишнимъ входить въ подробное разсмотрѣніе этого вопроса:

1) Мы уже видѣли, какое значеніе можно придавать постановленіямъ и опредѣленіямъ Флорентійскаго собора;

2) Мы знаемъ, что прибавленіемъ словъ „и отъ Сына“ (Filioque) римская церковь не уяснила, а исказила христіанское вѣроученіе; а исказять истины христіанской религіи римской церкви никто никогда не давалъ права; тѣмъ болѣе она не имѣла права вносить свои заблужденія во *вселенскій* символъ.

Наконецъ 3) Нѣтъ намъ нужды въ принципѣ касаться здѣсь этого вопроса и потому, что редакція нашего журнала уже однажды дала на этотъ вопросъ точный, опредѣленный и вполнѣ основательный отвѣтъ въ полемикѣ своего сотрудника Т. Стоянова съ В. Соловьевымъ.

Поэтому мы переходимъ теперь прямо ко второй части разбираемой нами книги—къ трактату о „вселенскомъ первосвященствѣ“.

Свѣд. М. Буткевичъ.

(Продолженіе будетъ).

БОГЪ, ДУША И БЛАЖЕНСТВО

ПО БУДДАЙСКОМУ ВОЗЗРѢНІЮ.

Какъ легендарная жизнь Будды, по сравненію съ исторической жизнію Іисуса Христа, помимо относительно немногихъ по числу и весьма не важныхъ по существу, сходственныхъ чертъ, представляетъ величайшія противоположности; такъ точно существуетъ весьма существенное противорѣчіе между буддистической догмой,—на сколько вообще объ ней можно судить, и основами христіанскаго вѣроученія. Это очень хорошо сознаютъ также и современные панегиристы Будды, и не разрѣшая научнымъ путемъ возникающихъ съ этой стороны затрудненій для ихъ взгляда, они просто обходятъ эти затрудненія и стараются какъ можно меньше упоминать о догматическомъ ученіи двухъ различныхъ религій, а вмѣсто этого съ величайшей охотой останавливаются на нѣкоторыхъ нравственныхъ предписаніяхъ буддизма, по внѣшнему словопроизношенію сходныхъ съ нѣкоторыми изреченіями Іисуса Христа.

Но такой маневръ противниковъ христіанства можетъ ввести въ обманъ только неопытныхъ и, безъ сомнѣнія, на это единственно онъ и рассчитанъ. Догматъ есть душа христіанства, и только онъ сообщаетъ нравственному закону особый, христіанскій принципъ жизни. Когда Будда говоритъ: ты не долженъ убивать,—легко припоминается и заповѣдь Спасителя: ты не долженъ убивать,—и это созвучіе буквы

можетъ показаться съ перваго взгляда весьма соблазнительнымъ. А между тѣмъ, по духу, заповѣди обоихъ учителей не имѣютъ между собою ничего общаго и разстояніе между ними столь же велико, какъ разстояніе между небомъ и землей. Христосъ говоритъ: ты не долженъ убивать, потому что Богъ, твой высочайшій Господь и законодатель, въ силу своей святости, запретилъ тебѣ это. Будда же говоритъ: ты не долженъ убивать, потому что карма, т. е. мертвый, безличный законъ нравственнаго возмездія, управляющій круговоротомъ жизни и смерти, возникновенія и исчезновенія, произведетъ изъ твоего поступка дурные плоды. Слѣдовательно, въ христіанствѣ повиновеніе нравственному закону слѣдуетъ изъ подчиненія личному верховному Законодателю; въ буддизмѣ же оно является актомъ благоразумія въ виду слѣпой, безличной, но непреодолимой силы. Откуда же происходитъ такое существенное различіе? Оно происходитъ единственно и всецѣло изъ противоположныхъ догматическихъ воззрѣній, положенныхъ въ основаніи той и другой заповѣди.

Поэтому, сравненіе между буддизмомъ и христіанствомъ, какъ двумя міросозерцаніями, неминуемо должно быть начато съ догматовъ обѣихъ религіозныхъ системъ. Господь нашъ Іисусъ Христосъ ввелъ въ міръ Свое ученіе прежде всего именно какъ ученіе *вѣры*, и принятіе этого ученія вѣрою Онъ поставляетъ первѣйшимъ условіемъ и требованіемъ для всякаго, кто хочетъ быть Его послѣдователемъ „*Се же есть жизнь вѣчная, да знаютъ тебя единого истиннаго Бога, и его-же послалъ еси Іисусъ Христа*“ ¹⁾).

Итакъ, первымъ вопросомъ нашей стороны при изслѣдованіи, которое насъ здѣсь занимаетъ, будетъ вопросъ: какъ относится буддистическая догма къ догмѣ христіанской?

Всякое дѣйствительное религіозное ученіе, какъ извѣстно, можно сводить и дѣйствительно сводится къ тремъ основнымъ понятіямъ, которыя выражаются словами: Богъ, душа, блаженство, или: Творецъ, тварь и конечное отношеніе между обоими. Что касается христіанскаго вѣроученія, то фун-

¹⁾ Іоан. 17; 3.

даментомъ его, а слѣдовательно, фундаментомъ и принципомъ всей христіанской вѣры и жизни служить положеніе: человѣкъ созданъ Богомъ для того, чтобы служить Ему и въ награду за это служеніе достигнуть вѣчнаго блаженства въ общеніи съ Богомъ. Если-же, теперь, мы сравнимъ каждый членъ этого положенія христіанской догматики съ тѣмъ, что представляютъ намъ основныя воззрѣнія первоначальнаго ученія Будды касательно каждого изъ названныхъ трехъ предметовъ; то мы должны будемъ признать не сходство, но полную и прямую противоположность христіанства первоначальному буддизму.

Итакъ, что такое—Богъ по ученію Будды? и знаетъ-ли индійскій учитель какого-либо Бога, въ нашемъ христіанскомъ смыслѣ слова?

Нѣсколько лѣтъ тому назадъ, одинъ англійскій писатель такъ выразился касательно этого предмета: „Ученіе Готамы Будды имѣетъ свой средоточный пунктъ въ вѣрѣ въ личнаго Бога“. *Kellogg*, у котораго приведено это выраженіе ¹⁾, считаетъ не излишнимъ замѣтить, что оно вышло изъ устъ того самаго человѣка, который изъ „фарисеевъ сдѣлалъ персовъ“, т. е. усиливался показать (и воображалъ, что ясно показалъ), будто названіе „фарисеевъ“ позаимствовано въ Новомъ Заветѣ отъ названія „персовъ“. Дѣйствительно, и та и другая мысль достаточно характеризуютъ научную состоятельность ихъ автора... Всѣ дѣйствительные знатоки буддизма единодушно соглашаются въ томъ, что для личнаго Бога и Создателя въ цѣлой системѣ Сакія-Муни совсѣмъ не отыскивается мѣста. Чтобы подтвердить это, мы приведемъ здѣсь мнѣнія выдающихся и намъ уже отчасти извѣстныхъ авторитетовъ.

Характеризуя представленіе Будды о Богѣ и о происхожденіи міра, *М. Мюллеръ* пишетъ: „Что Будда былъ атеистъ..., этого нельзя отрицать“. Мы не имѣемъ никакого основанія защищать Будду лично противъ обвиненія въ отрицаніи Бо-

¹⁾ Cp. *Kellogg*. The Light of Asia and the Light of the World. London. 1885. S. 182.

га“¹⁾. „Какъ-бы ни показалось намъ это непонятнымъ, однако Будда не принимаетъ никакого дѣйствительнаго начала для этого недѣйствительнаго міра. Онъ отрицаетъ не только бытіе Творца, но и вообще—абсолютнаго существа“²⁾.

Съ этимъ мнѣніемъ согласенъ въ основныхъ чертахъ и другой изслѣдователь древняго буддизма, *Германъ Ольденбергъ*. По его словамъ, „міръ для буддизма не созданъ Богомъ, не произошелъ отъ какой-либо абсолютной субстанции, да не развился и изъ нѣдръ творческой силы природы... Гдѣ нѣтъ бытія, но лишь одно постепенное совершеніе, тамъ началомъ и концемъ всего не можетъ быть признана субстанція, а развѣ только одинъ законъ“. „Когда въ основѣ ученія, каково напримѣръ христіанское, лежитъ могучая *вѣра въ Бога*, то естественно, что личность учителя, провозвѣстника и образца имѣетъ не только неизмѣримое значеніе для жизни учениковъ его, но на него нисходитъ болѣе, чѣмъ только отблескъ величія и полноты всемогущаго, всемилосерднаго Бога... *Тѣхъ* предварительныхъ *условій*, которыя позволили-бы представленіямъ о личности Будды развиться такимъ образомъ, не существовало вовсе... Въ концѣ концовъ надъ стремящимся къ искупленію міромъ царило ужъ не божество, а одинъ только естественный законъ необходимой связи причинъ и дѣйствій“³⁾.

Кратко, но ясно и сильно выражаетъ ту-же самую мысль *М. Вильямсъ* въ такихъ словахъ: „Будда не признаетъ никакого высочайшаго Божества. Единственнымъ Богомъ служить для него то, чѣмъ можетъ стать самъ человѣкъ“⁴⁾.

Даже *А. Бастіанъ*, который вообще всѣми силами старается оставить за буддизмомъ какъ можно больше дѣйствительныхъ религіозныхъ идей, долженъ былъ сознаться въ своихъ „Религіозно-философскихъ проблемахъ“, что „касательно стрем-

¹⁾ См. его „Введеніе къ „Buddhaghosha's Parables“. London. 1870. S. XXIV и XXXIX.

²⁾ См. его „Essays“, 1, S. 201.

³⁾ См. *Герм. Ольденберга*, „Будда, его жизнь...“ М. 1884, стр. 209, 210, 266.

⁴⁾ Monier Williams, Indian Wisdom. London 1886. S. 57; ссылка въ журн. „Stimmen, aus Maria-Laach“. Вд. XXXII. S. 19.

леній,—такъ часто проявляющихся въ миѣическомъ творчествѣ,—облагороживать челоѣческую природу чрезъ примѣшиваніе къ ней божественныхъ сущностей... въ буддизмѣ уже на первыхъ шагахъ миѣическаго сплетенія пришлось-бы констатировать пропускъ, и притомъ ни больше ни меньше какъ пропускъ самого божества“¹⁾).

Съ такою рѣшимостію признаютъ вполне атеистическій характеръ буддизма и многіе другіе ученые, мнѣнія которыхъ прекрасно сгруппированы въ книгѣ *Kellog'a* ²⁾).

При этомъ можетъ возникнуть, пожалуй, только одинъ вопросъ: ученіе Будды должно-ли признать положительнымъ атеизмомъ, или оно есть отрицательный агностицизмъ? Говорить-ли намъ Будда: я знаю, что нѣтъ никакого Бога,—или онъ говорить только: я не знаю, существуетъ-ли какой нибудь Богъ, а если онъ ужъ непременно долженъ быть, то это ни мало меня не касается?

Намъ кажется, что послѣднее было-бы правдоподобнѣе. Дѣйствительно, на сколько простирается теперь знакомство съ памятниками буддійской литературы, въ нихъ нигдѣ Будда не отрицаетъ прямо и положительно бытія Бога, но онъ просто только не говоритъ о Богѣ. „Я не вѣрю,—говоритъ М. Мюллеръ ³⁾, чтобы изъ извѣстныхъ намъ каноническихъ книгъ (буддизма) можно было привести хотя единственное мѣсто, въ которомъ хотя въ малѣйшемъ намекѣ предполагалась-бы вѣра въ личнаго Бога и Творца“. Отсутствіе положительнаго мнѣнія по вопросу о послѣднихъ причинахъ бытія есть фактъ, который, безъ сомнѣнія, хорошо сознавалъ самъ Будда и который онъ выражалъ довольно ясно предъ своими учениками. Міръ, подъ которымъ въ буддизмѣ всегда разумѣется только міръ явленій, принимается здѣсь просто только какъ данный фактъ, изслѣдованіе причинъ котораго было-бы бесполезнымъ мудрствованіемъ.

„Вы, ученики,—заповѣдуетъ своимъ послѣдователямъ Буд-

¹⁾ Religionsphilosophische Probleme. Von A. Bastian. Berlin. 1884. I. S. 109.

²⁾ Kellogg, указ. сочин., S. 180 и дал.

³⁾ Buddhaghosha's Parables. Introduction. S. XXXIX.

да, — не помышляйте такъ, какъ помышляетъ міръ: „міръ вѣченъ, или міръ не вѣченъ. Міръ конеченъ, или міръ безконеченъ... Когда вы мыслите, ученики, то мыслите такъ: Вотъ это страда; мыслите: Вотъ — происхожденіе страды; мыслите: это вотъ — окончаніе страды; мыслите: Вотъ путь къ скончанію страды“ ¹⁾. Вотъ — тѣ четыре „священные истины“, которыя „Великій“ желалъ внушить уму и сердцу своихъ вѣрныхъ учениковъ; правда, по его собственнымъ словамъ, онъ могъ-бы въ силу своего просвѣтлѣнія сообщить имъ еще много и другихъ свѣдѣній; но эти свѣдѣнія были-бы бесполезны для отвращенія учениковъ отъ земнаго, для прекращенія похоти, для мира, для знанія, для нирваны; поэтому онъ и не возвѣщаетъ ихъ.

Такимъ образомъ, послѣдователи Будды должны были стремиться къ достиженію послѣдней своей цѣли, вовсе не вѣдая того, существуетъ-ли Богъ, и если существуетъ, то въ какомъ отношеніи стоятъ они къ Нему. Позднѣйшіе представители буддизма поняли всю ненормальность такого положенія, неудовлетворительность такого ученія для ума, и потому пришли къ тому заключенію, что нужно просто совершенно отвергнуть бытіе Бога ²⁾. Этимъ, по крайней мѣрѣ, было устранено столь вопіющее противорѣчіе здравому разсудку; но это ложное успокоеніе было куплено, очевидно, цѣною новаго глубокаго заблужденія.

Впрочемъ, будемъ мы, на основаніи сказаннаго, признавать буддизмъ атеизмомъ или только агностицизмомъ, во всякомъ случаѣ для насъ очевидно, что онъ составляетъ прямое противорѣчіе христіанству. „Безъ сомнѣнія,—пишетъ Викторъ Штраусъ,—это рѣзкая противоположность, когда вмѣсто христіанскаго Бога, живаго, самосознательнаго, святаго и благого Виновника и Господа міра, мы находимъ у Будды только мрачную пустоту, въ которой безъ причины

¹⁾ См. у *Ольденберга*, цитован. сочин., стр. 210, ссылк. на *Samyutta Nikaya*, vol. III.

²⁾ Цитован. сочин. *Kellogg'a*, стр. 182.

возникають міры изъ ничего затѣмъ, чтобы снова погрузиться въ ничто“ ¹⁾).

Итакъ, при всякомъ сопоставленіи буддизма съ христіанствомъ, если только желаютъ видѣть его сколько нибудь удовлетворительнымъ, нужно твердо помнить и показывать это глубокое, основное разногласіе обѣихъ религій. Послѣ этого мы уже имѣемъ полное и дѣйствительное право сказать, что въ самомъ важномъ и первомъ изъ всѣхъ религіозныхъ вопросовъ буддизмъ не пролилъ свѣта человѣчеству, а напротивъ прикрылъ его самымъ густымъ и не проникаемымъ мракомъ. И однако, „среди просвѣщеннаго Запада“ находятся еще люди, которые называютъ Будду „свѣтомъ Азіи!“...

Правда, Арнольдъ, этотъ дешевый продавецъ *азиатскаго свѣта*, благодаря своей „поэтической“ замашкѣ, выразившейся у него на этотъ разъ въ исторической лжи, пополнилъ этотъ замѣтный пробѣлъ буддистическаго ученія, изобразивъ *дхарму* Будды въ видѣ „божеской силы“, которая „вѣрной рукой“ и „съ сердцемъ полной любви“ ведетъ всѣ существа къ совершенству ²⁾. Но стоитъ лишь спросить у людей болѣе разсудительныхъ, чѣмъ поэтъ Арнольдъ: что такое въ дѣйствительности эта буддистическая *дхарма*, и фантастическій истуканъ ея разсыплется въ прахъ. *Дхарма* понималась въ буддизмѣ въ смыслѣ чего-то совершенно безличнаго и даже безсубстанціальнаго; она была ничѣмъ инымъ, какъ законосообразнымъ развитіемъ, безъ всякой примѣси представленія о какой-бы то ни было сущности, которая развивается. „Для буддизма не можетъ быть и рѣчи о какихъ-либо сущностяхъ или субстанціяхъ въ смыслѣ самостоятельнаго бытія, какой мы придаемъ этимъ словамъ обыкновенно... *Дхарма* и *Санскхара*... въ сущности синонимы, потому что въ нихъ обоихъ заключается представленіе, что не столько что-либо уряженное, сложенное въ образы со-

¹⁾ Essays zur allgemeinen Religionswissenschaft. Von Victor von Strautzund Torney. Heidelberg. 1879 S. 203.

²⁾ Cp. „Stimmen aus Maria-Laach“. Kathol. Blatter. 1886. стр. 263.

ставляетъ содержаніе міра, сколько именно самоуряженіе, самопретвореніе въ образы... Тѣлесное, такъ-же какъ и умственное развитіе, всѣ ощущенія, всѣ представленія, всѣ состоянія, все, что только существуетъ, т. е. все что только бываетъ и совершается—все это *Дхармы* и *Синкхары*“¹⁾. Насколько это развитіе ведетъ къ созрѣванію посѣянные въ прежнихъ дѣйствіяхъ сѣмена нравственно-добраго или нравственно-злаго, настолько *дхарма* бываетъ *кармой*, т. е. закономъ возмездія. Но во всемъ этомъ кругѣ идей не имѣется рѣшительно никакого мѣста, гдѣ могла-бы пріютиться воображаемая арнольдская „божеская сила“, которая отъ избытка любящаго сердца ведетъ всѣ существа къ совершенству. Очевидно, что такую силу Арнольдъ совсѣмъ не встати вклеилъ въ рамки буддизма, взявъ для этого произвольно чисто-христіанскую идею всемогущаго и вселюбящаго Провидѣнія и украсивъ его безцвѣтную буддайскую *дхарму* и *карму*. Такимъ образомъ, одинъ изъ прекраснѣйшихъ составныхъ элементовъ „Свѣта Азіи“ оказывается примѣсю совсѣмъ не буддистическаго, хотя по мѣсту сообщенія божественнаго откровенія, пожалуй азіатскаго происхожденія. Что-же касается Будды, то онъ не знаетъ никакого Бога, не знаетъ и божественной любви, божественнаго Провидѣнія, божественной вѣрности; его сознанію доступенъ лишь желѣзный законъ необходимости, холодный, мертвый, безличный фатумъ.

Но, скажутъ намъ, Будда все-таки часто говоритъ о богахъ, какъ напримѣръ,—о Брамѣ, Индрѣ, Агни. Это, безъ сомнѣнія, правда; но Будда говоритъ объ этихъ и другихъ божествахъ вовсе не въ такомъ смыслѣ, будто-бы онъ признаетъ ихъ существами высшими, чѣмъ онъ самъ, и будто-бы, поэтому, чувствуетъ потребность оказывать имъ высшее, религиозное почитаніе. Онъ находилъ эти божества въ народной вѣрѣ; но такъ какъ онъ вовсе не давалъ себѣ труда размышлять касательно этого предмета, то, какъ замѣтилъ М. Мюллеръ, „онъ не былъ даже настолько снисходите-

¹⁾ Ольденбергъ, цит. соч. с. 209.

лень, чтобы отрицать бытіе этихъ боговъ“ ¹⁾. Поэтому онъ удержалъ въ своей рѣчи только имена божествъ, пользуясь ими для выраженія извѣстныхъ народныхъ представленій; но при этомъ внушалъ своимъ ученикамъ, чтобы они ни въ чемъ не надѣялись на этихъ боговъ и не питали къ нимъ никакого страха. „Все то, что человѣкъ постоянно въ теченіи цѣлаго года жертвуетъ, какъ приношеніе или даръ (богамъ),—чтобы пріобрѣсть себѣ заслугу,—никуда не годится; почтеніе, оказанное правдивому,—лучше“. Такъ гласитъ одно предписаніе въ Дхаммападѣ,—древнѣйшемъ буддистическомъ правоученіи,—гдѣ нѣсколько разъ внушается, что служеніе богамъ не можетъ принести ровно никакого плода ²⁾. Какъ извѣстно, большая часть нынѣшнихъ, такъ называемыхъ, буддистовъ суть идолопоклонники; но ихъ, поэтому, уже и нельзя назвать, такъ сказать, ортодоксальными буддистами, и истые послѣдователи Будды не признаютъ ихъ таковыми ³⁾.

Да и къ чему почитать боговъ, съ точки зрѣнія Будды? Пусть даже они будутъ на мгновеніе стоять выше, чѣмъ люди; но все-же и они, подобно этимъ послѣднимъ, также подвержены процессу измѣненія; они не въ силахъ освободить людей отъ вѣчной страды, напротивъ, они и сами могутъ достигать вѣчнаго успокоенія лишь послѣ того, какъ становятся буддами и погружаются въ нирвану. „Кто въ *одномъ* существованіи бываетъ богомъ, въ слѣдующемъ существованіи можетъ возродиться уже въ видѣ звѣря, или оказаться въ подземномъ царствѣ“ ⁴⁾. Самъ Будда въ прежнемъ своемъ существованіи уже былъ „богомъ“; но онъ долженъ былъ снова сдѣлаться человѣкомъ, чтобы достигнуть нирваны.

Послѣ этого не можетъ показаться страннымъ то, что Будда безъ всякаго стѣсненія высказываетъ, что онъ больше, чѣмъ всѣ боги. Такъ, наримѣръ, въ Маговаггѣ (I, 6. 7. 8)

¹⁾ M. Muller, Essays, I. s. 214.

²⁾ Sacr. B. of the East, X. p. 1, s. 32.

³⁾ S. B. of the E. p. 1. s. 31.

⁴⁾ Sacr. B. of the East. s. 162.

разсказывается, что однажды монахъ спросилъ Великаго (Будду): Во имя чье ты, другъ, удалился отъ міра? Кто твой наставникъ? Чье ученіе ты исповѣдываешь? Тогда отвѣчалъ Будда: „Я побѣдитель всѣхъ враговъ; я всепремудрый; я чистъ (безъ пятна) во всѣхъ отношеніяхъ; я оставилъ все; я достигъ освобожденія чрезъ подавленіе похотей. Собственными силами приобрѣлъ я познанія; кого я долженъ называть своимъ учителемъ? У меня нѣтъ учителя; никто не можетъ сравниться со мной. Въ мірѣ людей и боговъ нѣтъ существа, подобнаго мнѣ. Я святой въ этомъ мірѣ; я высочайшій учитель; я совершенный Будда. Я дошелъ до прохлады и достигъ нирваны“ ¹⁾. Очень часто также Будда называется „учителемъ боговъ и людей“ ²⁾.

Въ этихъ и подобныхъ изреченіяхъ буддистическихъ текстовъ ясно выражается идея буддизма: человѣкъ освобождается отъ страданія жизни не съ помощію благодати Бога или боговъ, не чрезъ посредничество Спасителя,—нѣтъ! каждый долженъ спасти себя посредствомъ своего собственнаго познанія, онъ долженъ понять натуральный законъ развитія и мудро пользоваться этимъ пониманіемъ,—устранять себя отъ причиняющаго страду-дѣйствія этого закона. Въ буддизмѣ божество сводится на ничто, а человѣкъ есть все; въ христіанствѣ-же человѣкъ какъ-бы ничто, а Богъ—все. Слѣдовательно, между этими двумя религіями существуетъ фундаментальная противоположность; о какомъ либо сходствѣ или даже объ исторической зависимости обоихъ ученій не можетъ быть ни малѣйшей рѣчи.

Послѣ вопроса о бытіи Божіемъ, важнѣйшимъ догматическимъ вопросомъ является слѣдующій: имѣетъ-ли человѣкъ безсмертную душу? Если мы послушаемъ теперь, какъ рѣшается этотъ вопросъ въ буддизмѣ и въ христіанствѣ, то увидимъ, что и съ этого пункта пути обѣихъ религій также расходятся въ противоположныя стороны. Никогда не могутъ сойтись и внутренно сродниться между собою тѣ

¹⁾ Sacr. B. of the East, XIII. S. 90 дал.

²⁾ Тамъ-же, XI. S. 169. 187.

двѣ религіи, изъ которыхъ одна исповѣдуетъ вѣру въ безсмертіе души, а по взгляду другой, напротивъ, со смертію человѣка тухнетъ, прекращается всякое индивидуальное бытіе.

Впрочемъ, касательно вопроса о томъ, признавалъ-ли Будда безсмертіе души, мнѣнія ученыхъ расходятся, и это, безъ сомнѣнія, служить новымъ и яснымъ доказательствомъ, что и въ этомъ фундаментальномъ вопросѣ „свѣтъ Азіи“, по меньшей мѣрѣ, долженъ быть признанъ очень тусклымъ.

Такъ Ольденбергъ пишетъ: „Безспорно, что буддизмъ отвергаетъ существованіе души... Ни тѣло, ни душа не обладаютъ ни какимъ замкнутымъ въ себѣ существованіемъ, ни какою субстанціей, царящей внутри ихъ. Ощущенія, представленія и всѣ вообще процессы, составляющіе внутреннюю жизнь человѣка, стремительно сливаются одинъ съ другимъ въ самомъ пестромъ многообразіи; и среди всего этого измѣнчиваго множества господствуетъ сознаніе (*vinñāṇa*), которое, если сравнить тѣло съ городомъ, могло-бы быть названо его властелиномъ. Но и сознаніе также не есть что либо разнородное отъ представленій и ощущеній, которыя приходятъ и уходятъ подъ его обзоромъ и владычествомъ... Существуетъ зрѣніе, слухъ, самопознаніе, и прежде всего страданіе, но буддизмъ не признаетъ никакой видящей, слышащей, страдающей сущности“ ¹⁾.

Сообразно съ этимъ, было-бы ошибкой, если-бы то положеніе, что буддизмъ отрицаетъ бытіе души, стали объяснять въ грубоматеріалистическомъ значеніи, и если-бы стали утверждать, что буддизмъ признаетъ только тѣлесную сущность въ человѣкѣ. Онъ отвергаетъ всякую вещественную сущность точно такъ-же, какъ отвергаетъ и всякую духовную. По мысли буддизма, все есть только комбинація силъ, которыя являются намъ то въ видѣ тѣлесности, то въ видѣ духовнаго сознанія, а затѣмъ снова эта комбинація прекращается, что-бы производить новыя формы и образованія. Послѣ прекращенія этой комбинаціи, послѣ разобщенія силъ не

¹⁾ Ольденбергъ, цит. соч., стр. 210. 211.

существуетъ уже ни тѣло, ни душа, но остаются лишь только элементы для ихъ составленія. Послѣ этого, разумѣется, не можетъ быть и рѣчи о продолженіи бытія одной и той-же личности.

Отдѣльныя личности возникаютъ все снова и снова, по мѣрѣ того какъ сходятся и соединяются вмѣстѣ „пять группъ“ элементовъ: тѣлесность, ощущенія, представленія, образы, сознаніе. Это воззрѣніе довольно ясно выступаетъ уже въ повѣствованіи буддистскихъ каноническихъ книгъ о томъ, какъ возражала одна благоразумная монахиня искусителю Марѣ. Мара, старающійся совратить людей путемъ заблужденія, является одной монахинѣ, по имени Ваджира, и нашептываетъ ей: „Кѣмъ создана личность? Ты сама создала ее; возникающая личность, вѣдь, ты сама; да ты-же и личность переходящая“. Въ отвѣтъ на это монахиня говоритъ: „Какъ полагаешь, что такое личность, Мара? Ложно твое ученіе. Лишь куча блуждающихъ образовъ (Sankhâra) составляютъ ее; здѣсь нѣтъ личности. Какъ тамъ, гдѣ соединены части колесницы, употребляется слово „колесница“, такъ точно тамъ, гдѣ находятся пять группъ, есть и личность: таково общее мнѣніе. Лишь одна страда возникаетъ, одна страда существуетъ и гибнетъ; ничего кромѣ страды не возникаетъ; ничего кромѣ страды не исчезаетъ вновь“ ¹⁾.

Эта монахиня, очевидно, была болѣе понятливою ученицею своего наставника (Будды), чѣмъ тотъ его ученикъ монахъ, который дѣлалъ Буддѣ возраженіе такого содержанія: Если не существуетъ никакого посланнаго я, то какого-же я касаются тѣ дѣла, которыя, все-таки, совершаетъ эта несуществующая личность? Но Великій вразумляетъ этого хитроумнаго совопросника такими словами: „Твоими мыслями, направленными возжелѣніемъ, мнишь ты опередить ученіе учителя“ ²⁾. И этимъ положенъ конецъ всякому недоумѣнію...

Такое-же мнѣніе касательно этого вопроса выражаетъ и проф. Кернъ. На основаніи многихъ выраженій буддистиче-

¹⁾ Ольденбергъ, цитован. сочин. стр. 215.

²⁾ Тамъ-же стр. 215, *примѣч.*

сихъ книгъ, онъ такъ формулируетъ буддайское ученіе о душѣ: „Такъ называемая индивидуальность, будь то живаго или мертваго (человѣка), не существуетъ; въ собственномъ смыслѣ она существуетъ только какъ понятіе, какъ имя, какъ слово... И если такія выраженія, какъ „пребывающій, существующій“ неприложимы ко всему тому, что постоянно измѣняется, тогда это нужно понимать не въ собственномъ метафизическомъ смыслѣ“.

Теперь само собой понятно, что съ такимъ образомъ возрѣній было-бы совершенно несовмѣстимо ученіе о такъ называемомъ переселеніи душъ, которое такъ часто, однако, приписывается буддизму. *Одно* существо погибаетъ, а на его мѣсто рождается *другое*, которое или будетъ страдать отъ худыхъ дѣлъ перваго, или будетъ наслаждаться плодами его добрыхъ дѣлъ: таково ученіе буддизма.

Въ одномъ буддайскомъ памятникѣ, подъ названіемъ „Вопросы Милинды“, монахъ Нагазена высказывается, что не одна и таже душа переходитъ изъ одного существа въ другое. Каждое отдѣльное существо имѣетъ свою собственную *Намагир* (имя и форму), т. е. оно имѣетъ всю сумму всего того, что мы называемъ лицомъ. „Благодаря этой намарупѣ совершаются всѣ дѣла, добрыя или худыя, а благодаря этимъ дѣламъ начинаетъ существовать другая намарупа“. Эта мысль поясняется затѣмъ примѣромъ пламени: пламя свѣтильника возжигаетъ сѣно, пламя сѣна зажигаетъ домъ, и такимъ образомъ сожигается цѣлая деревня. Пламя переходитъ отъ свѣтильника на сѣно, отъ сѣна на домъ. Однако, пламя свѣтильника, по числу, не одно и то же, что пламя сѣна, а пламя сѣна — не одно и то же, что пламя дома. Точно такъ-же и личность, которая совершаетъ добрыя или худыя дѣла, по числу уже другая, чѣмъ та, которая пожинаетъ плоды этихъ дѣлъ; но поколику послѣдняя находится въ связи съ первою, можно сказать, что никакое дѣло не избавлено отъ своихъ послѣдствій. „Конечный результатъ, если выразить его другими словами, заключается въ слѣдующемъ: вина, которую каждый навлекаетъ на себя въ своей жизни, послѣ его смерти производитъ на свѣтъ другое существо, которое

несетъ на себѣ вину (перваго), потому что это другое существо есть продуктъ вины умершаго“ ¹⁾). Такимъ образомъ, здѣсь можно, пожалуй, говорить о переселеніи или перенесеніи заслугъ каждаго (кармы), но уже совсѣмъ не о переселеніи душъ. Продолжаетъ существовать только вина, какъ часть дѣятельности вселенной; а душа погибаетъ, потому что она есть не что иное, какъ понятіе связи всѣхъ частей, изъ которыхъ состоитъ человѣкъ и которыя во время смерти распадаются.

Насъ не можетъ ввести въ заблужденіе то обстоятельство, что въ позднѣйшихъ буддайскихъ сагахъ разсказывается, будто Великій имѣлъ даръ воспоминанія о своихъ прежнихъ существованіяхъ то въ видѣ зайца, то въ видѣ тигра, человѣка и т. под. Всѣ подобнаго рода мнѣ просто заимствованы позднѣйшими буддистами изъ браманизма, причемъ ни мало не печалились о томъ, что эти и подобныя басни находятся даже въ противорѣчій съ собственнымъ ученіемъ Будды. Конечно, для системы, которая кишитъ противорѣчіями, ничего не значитъ имѣть одною несообразностію больше или меньше. Такъ напримѣръ, Нагазена безъ всякихъ околичностей и вполне рѣшительно поясняетъ царю Милиндѣ, что самъ Будда есть не иное что, какъ потухшая искра, и существуетъ лишь только въ качествѣ понятія о томъ, кто возвѣстилъ людямъ дгарму, т. е. законъ ²⁾).

Итакъ, что въ буддистическомъ ученіи отрицается бытіе души, это достаточно подтверждается приведенными нами примѣрами, и многіе изъ величайшихъ авторитетовъ въ этой области положительно увѣрены, что это дѣло не можетъ быть подвергнуто никакому сомнѣнію. Такъ именно думаютъ, кромѣ названныхъ нами ученыхъ, Гогерлей, Чайльдерсъ, Бартъ и др., мнѣнія которыхъ собраны у *Kellogg'a* ³⁾).

И здѣсь опять можетъ быть предложенъ вопросъ: понимать ли это отрицаніе въ смыслѣ положительномъ, или—въ

¹⁾ Kern, Buddhismus, I. s. 459.

²⁾ Тамъ-же, S. 456. Ср. S. 352.

³⁾ Kellogg, цитован. сочин. S. 190 и дал.

смыслъ утвержденія, что существованіе души неизвѣстно и не можетъ быть утверждаемо? *Рисъ Дэвидъ* разсуждаетъ объ этомъ такъ: „Это уже хорошо извѣстное ученіе буддизма..., что нѣтъ надобности прилагать трудъ и запутываться въ изслѣдованіяхъ спекулятивныхъ вопросовъ о прошедшемъ или о будущемъ существованіи или даже только о присутствіи души въ тѣлѣ. Буддизмъ не только не имѣетъ никакого ученія о душѣ, но и самое размышленіе объ этомъ предметѣ считаетъ хуже, чѣмъ бесполезнымъ, потому что оно служитъ источникомъ частыхъ самообмановъ и заблужденій. На практикѣ это, конечно, выходитъ тоже самое, что и отрицаніе бытія души, точно также, какъ, напримѣръ, агностицизмъ въ самомъ лучшемъ случаѣ бываетъ учтивымъ и сдержаннымъ атеизмомъ. Въ другомъ мѣстѣ мы видѣли, что одна изъ трехъ частей буддистической мудрости и буддистическаго познанія есть *annatam*,—отсутствіе души или самости, какъ неизмѣннаго принципа. Эти два ученія, агностицизмъ и отрицаніе, могутъ, по моему мнѣнію, сходиться въ томъ, что „вопросъ о душѣ“ относится только къ тѣмъ пяти группамъ элементовъ или силъ, на которыя истинный буддистъ долженъ исключительно направлять свое вниманіе. Объ этихъ только группахъ онъ долженъ размышлять, а это уже не его дѣло печалиться о томъ, кромѣ этихъ элементовъ и внѣ ихъ имѣетъ ли душа дѣйствительное бытіе, или не имѣетъ“ ¹⁾.

Съ такимъ мнѣніемъ вполне согласуется и то буддистическое ученіе въ *Сиббасовѣ-Суттѣ*, по которому къ шести ложнымъ мыслямъ, которыми каждый можетъ заниматься по своей глупости, причисляется и слѣдующая: „Я имѣю самость (душу)... Эта моя душа постоянна, неизмѣнна, вѣчна, имѣетъ присущее ей свойство никогда не измѣняться, будетъ продолжаться вѣчно и вѣчно. Это, братья мои, и есть то, что называется путемъ обмана, чащей обмана, пустыней обмана, игрой обмана, узами обмана. Скованный этими узами, невѣжественный, нераскаленный человѣкъ не можетъ освободи-

¹⁾ *Sacr. B. of the East*, XI S. 293, 162.

даться отъ рожденія, отъ болѣзненности, отъ смерти“ ¹⁾. Это самое ученіе буддизма, конечно, выражается въ болѣе положительной формѣ, когда, напримѣръ, въ Сутта-Нипатѣ говорится, что отъ умершей личности ничего не остается, кромѣ пустого звука, кромѣ ея прежняго имени ²⁾.

Въ виду всѣхъ этихъ свидѣтельствъ, представляется нѣсколько комичнымъ то, когда *А. Бастіанъ* съ такою самоувѣренностію говоритъ: „Навязываемое буддизму иностранными толкователями неправильное пониманіе нирваны, какъ уничтоженія, между тѣмъ какъ, напротивъ, (въ буддизмѣ) она понимается какъ завершеніе въ плеромѣ, повторяется въ часто высказываемомъ утвержденіи, что буддизмъ не знаетъ никакой души“ ³⁾. Но чѣмъ подтверждаетъ Бастіанъ свое мнѣніе, будто буддизмъ отнюдь не отрицаетъ бытія души? Фактическихъ доказательствъ изъ буддистическихъ памятниковъ онъ не приводитъ, а ограничивается въ сущности лишь предположеніемъ, что буддизмъ не принимаетъ лишь никакой „призрачной души“, которая „живою можетъ парить на небо“. Но выражаясь другими словами, это значитъ: буддизмъ отвергаетъ субстанціональное духовное существо, которое одушевляетъ и живитъ тѣло и по разрушеніи тѣла можетъ продолжать свое самосознательное бытіе. Пусть какъ угодно называютъ этотъ буддистическій динамизмъ, отъ этого сущность дѣла нисколько не измѣнится, потому что дѣло не въ названіи. Сущность нашего вопроса состоитъ именно въ томъ, признавалъ-ли Будда или не признавалъ въ человѣкѣ индивидуальное, самосознательное, безсмертное начало жизни? Изъ всего нами сказаннаго по этому вопросу видно, что Будда не признавалъ такого начала въ человѣкѣ, и потому мы имѣемъ твердое основаніе сказать, что и въ этомъ пунктѣ буддизмъ составляетъ прямое противорѣчіе христіанскому ученію.

Приступимъ теперь къ третьему изъ намѣченныхъ нами

¹⁾ *Sacr. B. East*, s. 299. Ср. s. 9.

²⁾ Тамъ-же, Р. II. s. 154 и дал.

³⁾ *Bastian, Religionsphilosophische Probleme*. 1 Abth. Anm. 2, s. 1.

пунктовъ догматическаго ученія буддизма, именно къ ученію о будущемъ блаженствѣ человѣка, и сопоставимъ въ этомъ пунктѣ буддизмъ съ христіанствомъ.

По христіанскому воззрѣнію, блаженство человѣка состоитъ въ томъ, что душа чрезъ познаніе Бога и любовь къ Нему совершеннымъ и неразрывнымъ образомъ соединяется съ Нимъ. Но какъ мы уже знаемъ, въ системѣ Будды не существуетъ ни Бога, ни души, а слѣдовательно, логически разсуждая, не должно-бы существовать и никакого блаженства въ христіанскомъ смыслѣ. Однако, и для вѣрныхъ послѣдователей Будды видѣется въ будущемъ, по окончаніи этой суетной жизни, нѣкая награда, которая кажется имъ несравненно выше всѣхъ земныхъ благъ и которая ободряетъ ихъ и сообщаетъ имъ терпѣливость въ ихъ многотрудномъ стремленіи къ достиженію совершенства. Чтобы видѣть, въ чемъ состоитъ такая награда, нужно прочесть только главу о „счастіи“ въ Дхаммападѣ (197 и дал.):

„Будемъ жить счастливо, безъ ненависти къ тѣмъ, кто насъ ненавидитъ! Среди людей, которые насъ ненавидятъ, будемъ жить свободными отъ ненависти!“

„Будемъ жить счастливо, безъ болѣзней среди больныхъ! Среди людей, которые больны, будемъ жить свободными отъ болѣзней!“

„Будемъ жить счастливо, хотя мы ничего не называемъ собственнымъ. Мы будемъ какъ свѣтлые боги, питаеся счастіемъ!“

„Здоровье есть величайшій даръ, довольство—лучшее богатство; довѣріе есть лучшее родство, нирвана—высочайшее блаженство!“

„Кто отвѣдалъ сладость уединенія и покоя, тотъ свободенъ отъ страха и свободенъ отъ грѣха, вкушая сладостный напитокъ закона“ ¹⁾.

Здѣсь, такимъ образомъ, нѣтъ и слѣда скептическаго самоотреченія, а напротивъ, ясно выступаетъ довольно сильное увлеченіе мыслию о послѣднемъ высшемъ благѣ. „Но

¹⁾ Sacr. B. East, X. s. 54 и сл.

что-же это за послѣднее благо?“ спросимъ словами Ольденберга. „Подобно тому какъ тѣло, измученное жгучими лучами индійскаго солнца, достигая прохладной тѣни, считаетъ ее благомъ изъ благъ, такъ точно и для утомленнаго духа покой, вѣчный покой представляется единственной цѣлью всѣхъ стремленій. Касаясь лишь поверхностно жизни, доставляющей тысячу задачъ и тысячи благъ свѣжему, дѣятельному и борющемуся народу, индуизмъ отвертывается отъ нея съ утомленіемъ“ ¹⁾).

Безъ сомнѣнія, покой, вѣчный покой составляетъ предметъ чаяній и стремленій также и для христіанина; но для него этотъ покой есть познаніе и любовь въ такой полнотѣ и совершенствѣ, что для дальнѣйшаго труда подобнаго земному, соединеннаго съ препятствіями и тягостнаго не остается уже ни причины, ни возможности. Покой блаженнаго, въ христіанскомъ смыслѣ, есть образъ, отпечатокъ покоя Божія, т. е. высшая, неисчерпаемая полнота жизни. Спрашивается, покой, на который надѣется и къ которому стремится буддистъ, есть-ли также покой положительнаго блаженства, или это—только покой *небытія*? Такимъ образомъ, мы приблизились къ вопросу о томъ, что такое нирвана по понятію буддизма, и прежде всего должны замѣтить, что немного есть вопросовъ, о которыхъ-бы столько разсуждали и высказывались за и противъ, какъ — вопросъ касательно понятія нирваны.

М. Мюллеръ дважды представлялъ обстоятельныя изслѣдованія касательно этого вопроса. Въ одномъ сочиненіи „о буддизмѣ“, относящемся къ 1862 г., онъ высказывается, что мысль Будды о нирванѣ можно передать въ такой формѣ: „Въ сознаніи ничтожества всѣхъ вещей и въ жаждѣ—стать ничѣмъ, угаснуть, войти въ нирвану—состоитъ истинная мудрость. Не чрезъ исчезновеніе въ Брамъ, не чрезъ возвратъ души въ ея первоначальное состояніе, но только чрезъ всецѣлое уничтоженіе достигаемъ мы избавленія. Если существованіе, бытіе есть несчастіе, то *небытіе* должно быть

¹⁾ Ольденбергъ, цитован. сочин., стр. 184.

блаженствомъ, и это-то блаженство есть высшая награда, какую общаетъ Будда своимъ приверженцамъ“ ¹⁾. Еще и раньше, именно въ 1857 г., тотъ-же ученый старался защищать, гдѣ можно, этотъ взглядъ въ еще болѣе рѣшительныхъ выраженіяхъ. Но противъ такого пониманія было представлено возраженіе въ одномъ письмѣ въ газетѣ „Times“, авторъ котораго утверждалъ, что буддистическая нирвана означаетъ „поглощеніе индивидуальной души божественною сущностію, а не полное уничтоженіе“. Въ отвѣтъ на это возраженіе М. Мюллеръ замѣтилъ, что авторъ письма опирается въ своемъ взглядѣ на слишкомъ недостаточные авторитеты; что подлинное значеніе нирваны можно съ достовѣрностію узнать только изъ этимологіи этого слова и притомъ изъ древнѣйшихъ буддистическихъ письменъ.

„Каждый санскритологъ знаетъ, что нирвана первоначально означаетъ задуновеніе, затушеніе свѣта, а не поглощеніе. Коль скоро человѣческая душа достигаетъ своего совершенства, она (чтобы употреблять фразеологію буддистовъ) задувается подобно лампѣ; она не поглощается, какъ говорятъ брамины, подобно каплѣ въ океанѣ. Ни въ системѣ буддистической философіи, ни въ философіи, изъ которой Будда могъ дѣлать заимствованія, не оставалось ни единого мѣста для божественнаго существа, которымъ могла-бы быть поглощена человѣческая душа... Если-же провѣрить буддизмъ съ помощію его собственныхъ каноническихъ книгъ, то его нельзя оправдать отъ обвиненій въ нигилизмѣ“ ²⁾.

По мнѣнію М. Мюллера, есть только *единственный* путь—защитить *самого* Будду противъ этихъ обвиненій; этотъ путь открывается именно вмѣстѣ съ предположеніемъ, что Абгидгарма, т. е. метафизическая часть канона, заключаетъ не первоначальное ученіе Будды, но излагаетъ позднѣйшее развитіе его. На этомъ предположеніи Мюллеръ во введеніи въ одно свое изданіе дѣйствительно построилъ цѣлое

¹⁾ M. Müller, Essays, I. S. 202.

²⁾ Ibid. S. 244 дал.

изслѣдованіе, съ цѣлію показать, что *самъ* Будда еще не былъ нигилистомъ.

„Я уже раньше показалъ: если мы составляемъ свое понятіе о нирванѣ на основаніи Абгидгармы, то мы по необходимости приходимъ къ тому заключенію, что это слово (т. е. нирвана) означаетъ совершенное уничтоженіе. Доселѣ не представлено еще ничего такого, что могло-бы поколебать относящіяся къ этому вопросу увѣренія Бюрнуфа; напротивъ, можетъ представиться многое такое, что можетъ подкрѣпить и поддержать ихъ“ ¹⁾. Но необходимо согласиться съ тѣмъ, что различныя части буддистическаго канона часто противорѣчатъ другъ другу. Слѣдовательно, за первоначальное ученіе здѣсь лучше всего принимать то, которое менѣе всего согласуется съ позднѣйшими наслоеніями. Но такъ какъ, далѣе, нигилизмъ столь-же ясно и несомнѣнно обнаруживается въ Абгидгармѣ, какъ и въ позднѣйшемъ буддизмѣ, и совершенно чужды питакамъ: *винайп* и *суттп*; то эти послѣдніе памятники, очевидно, излагаютъ древнѣйшую форму ученія. Эти памятники не только не заключаютъ никакихъ положительно нигилистическихъ воззрѣній, а наоборотъ, заключаютъ много выраженій, имѣющихъ смыслъ прямо противоположный нигилизму. Это особенно можно сказать, по мнѣнію Мюллера, о Дгаммападѣ. „Я утверждаю, говоритъ онъ ²⁾, — что если мы станемъ разсматривать Дгаммападу, то между мѣстами, гдѣ упоминается о нирванѣ, мы не найдемъ ни одного, которое давало-бы мысль объ „уничтоженіи“; напротивъ, весьма многія, если не всѣ, будутъ совсѣмъ не понятны въ томъ случаѣ, когда мы слову „нирвана“ будемъ придавать то значеніе, которое имѣетъ это слово въ Абгидгармѣ“.

Ссылаясь, въ доказательство своего мнѣнія, на многія мѣста названныхъ буддистическихъ памятниковъ, М. Мюллеръ особенно останавливается на стихѣ 383 питаковъ: „Если ты понялъ разрушеніе всего того, что имѣетъ нача-

¹⁾ Buddhaghosha's Parables. Introduction. s. XXV. cp. s. XXXIX.

²⁾ Ibid. s. XLI.

ло, тогда ты поймешь также и то, что не было сотворено“ (т. е. вѣчное). По мнѣнію Мюллера, „этотъ стихъ показываетъ, что для Будды даже было нѣчто такое, что не было сотворено и что, поэтому, есть непреходящее и вѣчное. Если взвѣсить подобное выраженіе, къ которому можно присовокупить и много другихъ подобныхъ, то мы найдемъ въ немъ такое понятіе о нирванѣ, которое совершенно не соединимо съ нигилизмомъ въ третьей части буддистическаго канона. Здѣсь идетъ дѣло не о „болѣе или менѣе“, но объ „или—или“. Нирвана не можетъ быть въ одно и тоже время, по понятію одного и того-же человѣка, и бѣлою и черною, не можетъ означать и „ничто“ и „нѣчто“... Для Будды это слово означало переходъ души къ покою,—достиженіе всѣхъ желаній и вождельній,—безразличіе радости и страданія, благополучія и бѣдствія,—самопогруженіе души въ самое себя, и освобожденіе отъ круговорота бытія, отъ рожденія для смерти и отъ смерти для новаго рожденія... Никогда религія не была основываема на такомъ ученіи (какъ нигилизмъ); и человѣкъ, подобный Буддѣ, который зналъ людей, долженъ былъ понимать, что такимъ оружіемъ онъ не можетъ побѣдить браминовъ“¹⁾.

Такъ защищаетъ М. Мюллеръ буддистическое понятіе о нирванѣ противъ обвиненія въ нигилизмѣ, и мы должны признать, конечно, что никогда эта защита не была написана болѣе ловко и съ большимъ воодушевленіемъ, чѣмъ у Мюллера. Можно сказать, что и одного этого ученаго было-бы достаточно для того, чтобы доставить полную побѣду защищаемому имъ взгляду, если-бы только самый этотъ взглядъ покоился на истинѣ. И такъ какъ, наоборотъ, и этому ученому отнюдь не удалось достигнуть полной побѣды, то отсюда уже можно съ вѣроятностію заключать, что взглядъ его не имѣетъ достаточнаго основанія.

Въ самомъ дѣлѣ, приведенныя имъ доказательства вовсе не могутъ быть признаны основательными. Чамльдерсъ, напри-
мѣръ, говоритъ, что „роковымъ возраженіемъ противъ всей

¹⁾ Buddhaghosha's Parables. Introduction. s. XLV. XLVІІ.

этой теоріи служить то, что ученіе Абгидгармы тождественно съ тѣмъ-же ученіемъ двухъ другихъ питаковъ, и что встрѣчающіеся въ Абгидгармѣ выраженія касательно нирваны или взяты изъ винаи и сутры, или написаны подъ ихъ авторитетомъ“¹⁾.

Ни одинъ изъ стиховъ, приводимыхъ у Мюллера изъ Дгаммапады²⁾, не находится въ противорѣчій съ понятіемъ о нирванѣ въ Абгидгармѣ. Наиболѣе доказательности Мюллеръ находитъ въ стихѣ 383, который мы приводили выше и въ которомъ онъ видитъ указаніе на вѣру Будды въ бытіе вѣчнаго, неизмѣняемаго. Но, какъ говоритъ Ольденбергъ, „мы можемъ точно также найти въ этомъ изреченіи и другой смыслъ, а сопоставляя его съ буддйскимъ міросозерцаніемъ, мы даже обязаны признать этотъ другой смыслъ за настоящій: „Пусть будетъ твоей единственной цѣлью познать уничтоженіе тлѣнности. Если ты позналъ это, ты обладаешь величайшимъ вѣдѣніемъ. Предоставь другимъ стремиться къ несотворенному по пути заблужденія, который никогда не выведетъ ихъ за предѣлы сотвореннаго царства. Пусть достиженіе несотвореннаго заключается для тебя въ томъ, что ты достигнешь конца сотворенному.“²⁾. Это „несотворенное“, очевидно, есть здѣсь чисто отрицательное понятіе; но во всемъ указанномъ стихѣ вовсе не дается знать, что съ прекращеніемъ круговорота бытія отъ рожденія къ смерти начнется нѣчто положительное, не подвергнутое такому-же круговороту.

Въ другомъ мѣстѣ (ст. 21), въ переводѣ Мюллера встрѣчается выраженіе: „стезя къ безсмертію“; но мы можемъ сказать только, что за понятіе безсмертія, которое онъ хочетъ навязать въ своемъ переводѣ буддаизму, отвѣтственность падаетъ на одного только Мюллера; ибо по приведенному выше, полійскому Словарю Чайльдерса, слово „amata“, которое передано у Мюллера словомъ безсмертіе, „есть“ имя прилагательное и можетъ обозначать все, что угодно, только ни

¹⁾ Childers, Dictionary of the Pali Language. p. 265.

²⁾ Ольденбергъ, цитов. сочин., стр. 235. примѣч.

въ какомъ случаѣ не можетъ обозначать безсмертія. „Точно“ такъ-же и другіе стихи Дхаммапады, приводимые у Мюллера, не заключаютъ ничего, что исключало-бы идею полного уничтоженія.

Напротивъ, изъ первыхъ двухъ питаковъ (*сутры* и *винайи*) можно привести нѣсколько такихъ мѣстъ, которыя довольно ясно говорятъ объ уничтоженіи индивидуума вмѣстѣ со смертію. На основаніи такихъ мѣстъ А. Бастіанъ, въ прямомъ противорѣчій съ М. Мюллеромъ, думаетъ, что доселѣ (т. е. до Бастіана) наше понятіе о нирванѣ, какъ объ уничтоженіи, слагалось такъ вслѣдствіе обзорѣнія исключительно только текстовъ *сутры* и *винайи*, тогда какъ истинное объясненіе этого понятія слѣдуетъ искать въ *Абhidharma* ¹⁾.

Мы укажемъ здѣсь два примѣра. Однажды монахъ Упасива спрашивалъ Будду касательно одного человѣка, который уже погрузился въ нирвану: „Будетъ-ли у этого человѣка самосознаніе?“ Будда отвѣтилъ на этотъ вопросъ такъ: „Подобно тому какъ пламя, затушенное сильнымъ вѣтромъ, исчезаетъ и уже не можетъ считаться существующимъ, такъ точно исчезаетъ и мудрецъ, лишившись имени и формы, и уже не можетъ считаться существующимъ“. Упасива спрашиваетъ далѣе: „Исчезъ-ли онъ только, или не существуетъ онъ уже, или онъ освободился отъ болѣзненности? Объясни мнѣ это основательно, Учитель; ибо дгарма (законъ) хорошо тебѣ извѣстенъ“. Будда отвѣчаетъ: „Для него, который исчезъ, нѣтъ уже болѣе формы. То, ради чего говорятъ: онъ есть, онъ существуетъ,—для него уже далѣе не существуетъ. Когда всѣ вещи кончаются, тогда кончается и всякое разсужденіе“ ²⁾. Въ другомъ мѣстѣ говорится: „При своей кончинѣ „Совершенный“ (Tathagata) исчезаетъ вполне; настолько полно его прекращеніе, что не остается ровно ничего“ ³⁾. И такихъ выраженій, которыя объясняютъ нирвану въ смыслѣ полного уничтоженія, очень много въ буддистическихъ текстахъ.

¹⁾ Bastian, Religionsphilosophische Probleme, I. S. 3.

²⁾ Sutta-Nipata 1073 дал., въ Sacr. B. East, X. p. II. S. 198 дал.

³⁾ Такъ въ Maha-Parinibana Sutta, гл. 3, 20; гл. 4. 57; гл. 5, 20.

Однако, слѣдуетъ замѣтить, что сами буддисты понимали и употребляли слово „нирвана“ въ двоякомъ смыслѣ. Слово это у нихъ, во-первыхъ, обозначаетъ достиженіе достоинства Будды здѣсь, на землѣ, а во-вторыхъ, — то состояніе, котораго долженъ ожидать для себя Будда послѣ своей смерти. Такъ, въ первомъ смыслѣ говорится, напримѣръ, въ Дхаммападѣ (134 ст.), что человѣкъ, который никогда и ничему не прекословитъ, достигъ уже нирваны. Очевидно, что здѣсь, какъ и въ безчисленныхъ другихъ мѣстахъ, нирвана означаетъ высшее, достижимое въ этой жизни, совершенство, которое, понятно, вовсе не есть уничтоженіе. Слѣдовательно, когда говорится, что нирвана означаетъ уничтоженіе, то это имѣетъ силу касательно той нирваны, которой достигается „Святый“ послѣ своей смерти. Что оба эти вида нирваны дѣйствительно различаются въ буддизмѣ, и что нирвана, наступающая со смертію человѣка, дѣйствительно понимается въ смыслѣ уничтоженія личнаго бытія, — въ этомъ увѣряютъ насъ такіе ученые, какъ напримѣръ: *Чайлдерсъ* въ своемъ палійскомъ словарѣ, подъ словомъ Nibbanam (S. 265 и д.), *Рисъ Девидсъ* (Buddhism, p. 113), *Кернъ* (Buddhismus, I. S. 462 и дал.) и др.

Безъ сомнѣнія, народная масса, исповѣдывавшая буддизмъ, никогда вполне не примыкала къ пониманію нирваны въ послѣднемъ, указанномъ нами, смыслѣ, и на сколько можно соглашаться съ мнѣніемъ, высказаннымъ на этотъ счетъ М. Мюллеромъ, дѣйствительно нельзя предполагать, чтобы милліоны буддистовъ въ полной силѣ исповѣдывали нигилизмъ; ибо такая религія совсѣмъ не была-бы уже религіей. Для большинства буддистовъ нирвана, конечно, служила и служить раемъ, и притомъ сильно похожимъ на рай магометанскій. Но философы среди буддистовъ несомнѣнно понимали нирвану въ смыслѣ ничтожества, и не такъ-будто они стремились къ „ничто“ ради самаго „ничто“, но потому, что они не видѣли никакого выхода изъ этого міра страданій и бѣдъ, пока еще остается въ человѣкѣ хотя искра сознанія. Они желали избавленія отъ страданій, хотя-бы даже путь къ этому избавленію приводилъ къ „ничто“. Такъ какъ,

слѣдовательно, существенная и практическая сторона ученія буддизма заключается въ ученіи объ освобожденіи отъ страданій, понятіе-же всецѣлаго ничтожества, какъ единственной возможности къ тому, составляетъ лишь спекулятивную прибавку; то вполне соотвѣтствуетъ духу буддизма то, что съ ученіемъ объ избавленіи отъ страды міра онъ связывалъ весь свой интересъ, тогда какъ ближайшее и точнѣйшее опредѣленіе понятія нирваны онъ предоставлялъ благоусмотрѣнію каждаго. То, что важно для каждаго буддиста, заключается только въ слѣдующемъ: „существуетъ путь изъ міра сотвореннаго въ темную безконечность“, гдѣ прекращается всякая страда. „Ведетъ-ли этотъ путь къ новому бытію? Ведетъ-ли онъ къ *ничто*? Буддійская вѣра держится между этихъ двухъ воззрѣній, стоя какъ на лезвѣ ножа“. Сердце буддиста жаждетъ избавленія отъ страды этого міра, но разсудокъ не умѣетъ дать ему никакихъ положительныхъ предикатовъ, „никакого опредѣленнаго *ничто*, за которое-бы ухватиться сердцу“ и въ которомъ оно ощутило-бы свое спасеніе. Выводы и заключенія каждый можетъ извлекать и не извлекать, по собственному благорасположенію: умствованія, не имѣющія прямого практическаго примѣненія, не вмѣняются въ обязанность сына Сакіи.

„Буддистическая догматика,—скажемъ словами Керна, —ни къ чему такъ усиленно не стремится, какъ къ двусмысленности при кажущейся точности. Чѣмъ болѣе пониманій допускается словами, тѣмъ большее число людей можетъ принять формулу; ибо тогда они могутъ подразумѣвать подъ нею то, что угодно имъ. Такимъ образомъ облегчается вступленіе въ религіозную общину, и орденъ (буддійскій) высказываетъ свою широкую гуманность и либеральность“ ¹⁾. Да и самъ Будда, какимъ является онъ въ каноническихъ книгахъ, оказывается достаточно умнымъ для того, чтобы слишкомъ навязчивыми выводами изъ его положеній не отогнать слабыхъ отъ своего ученія. Вопросъ о бытіи или небытіи въ нирванѣ онъ отклоняетъ, какъ бесполезный; но „въ этомъ

¹⁾ Kern, Buddhismus, I. S. 346. Anmerk.

отрицаніи вопроса касательно бытія или небытія Я сквозить именно отвѣтъ, къ какому неизбѣжно приводятъ всѣ послышки буддійскаго ученія: Я (во истину) не существуетъ. Или, что одно и тоже: Нирвана—это просто уничтоженіе“ ¹⁾.

Итакъ, буддизмъ есть міровоззрѣніе безъ Бога, безъ души, безъ всякой другой конечной цѣли, кромѣ *ничто*. Если, теперь, мы сравнимъ съ этимъ нашимъ выводомъ *вдохновенный* очеркъ нирваны у Арнольда ²⁾, то мы вынуждены будемъ признать, что у этого поэта настоящій смыслъ буддистическаго ученія очень ловко прикрытъ красивыми и звучными фразами, а не то—даже извращенъ до противоположности. И когда Арнольдъ старается насъ увѣрить, что его изображеніе нирваны есть плодъ тщательныхъ занятій этимъ предметомъ, то намъ остается только принять одно изъ двухъ: или занятія Арнольда вполнѣ неудачны и не привели къ правильному пониманію буддизма, или тоже самое случилось и съ изслѣдованіями тѣхъ специалистовъ, мнѣнія которыхъ мы только что слышали. Думается, что читатель не укоритъ насъ за то, что мы вполнѣ примыкаемъ къ первой части указанной альтернативы.

Буддизмъ есть ничто иное, какъ жалкій агностицизмъ, и однако же, еще осмѣливаются приравнивать его къ христіанству, или даже производить отъ него христіанское ученіе. Это было-бы совершенно непонятно, если-бы не объясняло этой загадки одно обстоятельство, именно то, что христіанство со строгостію и неизмѣнностію своихъ высокихъ нравственныхъ требованій сдѣлалось такимъ бременемъ для современныхъ намъ *язычниковъ*, котораго они долѣе не въ состояніи выносить. Открыто и прямо объявить себя врагомъ Христовой религіи—для этого не у всѣхъ хватаетъ печальнаго мужества. Поэтому они предпочитаютъ унижать христіанство и отнимать у него присущій ему характеръ боже-

¹⁾ Ольденбергъ, цитован. сочин., стр. 227.

²⁾ Этотъ очеркъ можно найти въ журн. „*Stimmen aus Maria-Laach*“, В. XXXI. з. 264, откуда большею частію и мы заимствуемъ предлагаемое читателю сопоставленіе буддизма съ христіанствомъ.

ственности, чтобы такимъ образомъ, превративши его въ чисто человеческое дѣло, можно было трактовать его, какъ всякую вещь, предоставленную въ наше распоряженіе, отъ которой отбрасываютъ все, что не нравится, и оставляютъ лишь то, что придется по вкусу. Однако, христіанство не позволить себѣ, какъ позволяетъ буддизмъ, торговать истиной; открытая къ нему вражда, или безусловное послушаніе его требованіямъ,—вотъ единственный выборъ, который оно допускаетъ, потому что оно есть сила Божія, которая хочетъ плѣнить всякое помышленіе въ послушаніе Христу (ср. 2 Коринѣ. 10, 5).

Свящ. А. Балаановскій.

Изъ полемики о. Владиміра Гетте съ католическимъ журналомъ „Revue de l'Eglise grecque-unie“ по поводу вопросовъ г. Соловьева о соединеніи восточной и западной Церкви.

Мы обѣщали познакомить нашихъ читателей съ дальнѣйшимъ ходомъ полемики между о. Владиміромъ Гетте и католическими богословами по поводу вопросовъ г. Соловьева о соединеніи восточной Церкви съ западной ¹⁾. Исполняемъ свое обѣщаніе. Читателямъ нашимъ уже извѣстно, что о. Владиміръ отвѣчалъ на вопросы г. Соловьева цѣлымъ рядомъ статей (См. „L'Union chrétienne“ № 12. 1886 г. №№ 1, 2, 3. 1887 г.), побуждаемый къ этому частію самими вопросами г. Соловьева, а частію полемикою со стороны католическихъ богослововъ. Эти то статьи его (преимущественно же помѣщенная въ февральской книжкѣ за н. г.) подверглись новымъ замѣчаніямъ въ католическомъ журналѣ „Revue de l'Eglise grecque-unie“. Г. Эмманюэль, католическій докторъ и редакторъ этого журнала, находитъ отвѣты о. Владиміра крайне неудовлетворительными (*très insuffisante*). Почему же? Главнымъ образомъ потому, что о. Владиміръ не обратилъ полного вниманія на всѣ приведенныя имъ доказательства въ пользу латинскаго ученія объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына;

¹⁾ См. ж. „Вѣра и Разумъ“ 1887 г. № 11 стр. 828.

равно какъ онъ-же оставилъ безъ вниманія и другія стороны спорнаго предмета, о которыхъ читатель узнаетъ изъ настоящей нашей статьи.

Очевидно, г. Эмманюэлю очень хотѣлось доказать основательность латинской прибавки къ символу *Filioque*. Докажи онъ это, тогда все другое было бы доказано само собою; потому что доказать это значило-бы утвердить за папствомъ право пополнять символъ, развивать догматы и этимъ наглядно подтверждать папскую непогрѣшимость. Но доказывать *Filioque* г. Эмманюэль могъ только давно извѣстными и давно отвергнутыми латинскими положеніями. А потому, потерпѣвши неудачу, гордый латинскій докторъ и редакторъ заявляетъ, что онъ писалъ и пишетъ свои статьи не для полемики съ „L'Union chretienne“, т. е. не для полемики съ о. Владиміромъ Гетте, а для своихъ читателей,— хотя настоящая статья его имѣетъ въ виду не столько разъясненіе вопросовъ г. Соловьева, сколько опроверженіе отвѣтовъ на нихъ о. Владиміра Гетте.

О. Владиміръ не остается въ долгу у своего противника. Въ майской книжкѣ своего журнала за настоящій годъ (3-е Serie, XXVIII anne, № 5) онъ даетъ анти-критическіе отвѣты на всѣ возраженія латинскаго доктора. Съ этою то, т. е. отвѣтною статьею „L'Union chretienne“ мы и хотимъ познакомить нашихъ читателей, почти въ буквальный ея изложеніи, позволяя себѣ дѣлать лишь нѣкоторыя поясненія для тѣхъ изъ нихъ, которые незнакомы въ подлинникѣ съ прежними статьями этого-же журнала по тому-же самому предмету. Отражая предварительныя замѣчанія латинскаго доктора, о. Владиміръ говоритъ, что онъ нисколько не удивляется заявленію г. Эмманюэля о томъ, что споръ не убѣждаетъ никого. И онъ, и его возражатель до такой степени далеки другъ отъ друга въ отношеніи къ вѣроученію, что было-бы самообольщеніемъ думать будто можно рѣшить всѣ недоумѣнія и всѣ возраженія въ такомъ видѣ, чтобы не оставалось уже никакой возможности возражать. А потому съ тою-же откровенностію, съ какою г. Эмманюэль заявляетъ о томъ, что

онъ не писалъ своихъ статей для полемики съ „L'Union chrétienne“, о. Владиміръ говоритъ, что и онъ не писалъ своихъ отвѣтовъ для „Revue de l'Eglise greque-unie“. Особенно это надобно сказать о Filioque, которое латинскіе богословы доказываютъ доводами крайне слабыми и давно уже опровергнутыми. И вотъ именно поэтому онъ не опровергалъ всѣхъ латинскихъ доказательствъ названнаго журнала въ пользу Filioque. Читатели „L'Union chrétienne“ были бы крайне удивлены возобновленіемъ на страницахъ этого журнала полемики по тѣмъ предметамъ, которые достаточно уже исчерпаны и доказаны въ прежніе годы. О. Владиміръ обратилъ свое вниманіе только на то, что имѣтъ нѣкоторый видъ новости и что можетъ подавать поводъ къ дальнѣйшему разъясненію предмета. Безъ сомнѣнія, г. Эмманюэль не знаетъ, что „L'Union chrétienne“ подвергъ уже разсмотрѣнію всѣ тексты, которые только латинскіе писатели могли собрать въ пользу западной ереси объ исхожденіи Св. Духа. Справедливъ-ли поэтому упрекъ г. Эмманюэлю въ невнимательности къ его доводамъ? „Могли-ли мы, спрашиваетъ о. Владиміръ, возобновлять розсмотрѣніе всѣхъ этихъ доводовъ потому только, что человѣку, незнакому съ нашими отвѣтами, пришла фантазія повторить ихъ?“ „Я не думаю, продолжаетъ онъ, чтобы существовалъ гдѣ-либо другой сборникъ, въ которомъ вопросъ объ исхожденіи Св. Духа былъ бы изслѣдованъ болѣе глубоко, чѣмъ въ „L'Union chrétienne“. Г. Эмманюэль легко пойметъ изъ этого, почему мы не хотѣли представлять объясненій уже приведенныхъ нами прежде. Если-бы онъ захотѣлъ вступитъ съ нами въ серьезный споръ, тогда онъ долженъ былъ-бы начать опроверженіемъ всего, что было нами утверждено и доказано. Только въ этомъ случаѣ мы обязаны были-бы отвѣчать на всѣ возраженія его; но такъ какъ онъ ограничивается лишь повтореніемъ уже опровергнутыхъ нами положеній, то мы просимъ не удивляться тому, что мы не обращаемъ вниманія на опровергнутыя нами латинскія доказательства“.

Послѣ этихъ общихъ замѣчаній, о. Владиміръ переходитъ къ

самой статьѣ г. Эмманюэля и говорить, что возраженія его дѣлается на семь параграфовъ. Прослѣдимъ-же вмѣстѣ съ о. Владиміромъ всѣ эти параграфы. Они могутъ послужить прекрасною иллюстраціею католическихъ воззрѣній на восточную Церковь вообще и на восточное духовенство въ частности.

Г. Эмманюэль, какъ подобаетъ латинскому богослову, начинаетъ свою статью упреками восточной Церкви въ отсутствіи единомыслія среди восточныхъ христіанъ и въ цезаризмѣ; но предварительно онъ хочетъ, повидимому, снять съ г. Соловьева какую-то отвѣтственность въ постановкѣ извѣстныхъ девяти вопросовъ. Именно въ первомъ изъ своихъ параграфовъ, г. Эмманюэль утверждаетъ, что девять вопросовъ, возбудившихъ такія розовыя надежды въ западной клерикальной печати, не принадлежать г. Соловьеву. О. Владиміръ въ свою очередь отказывается отъ желанія подтверждать принадлежность ихъ г. Соловьеву и охотно соглашается съ г. Эмманюэлемъ въ этомъ отношеніи. Очевидно въ данномъ случаѣ о. Владиміръ дѣлаетъ уступку; такъ какъ въ одной изъ предшествовавшихъ своихъ статей онъ ясно высказался за принадлежность этихъ вопросовъ г. Соловьеву, что ему извѣстно официально. Онъ не хочетъ причинять вопрошавшему какихъ либо непріятностей. Въ самомъ дѣлѣ, нѣтъ никакой надобности усвоить непременно эти вопросы г. Соловьеву, когда самъ авторъ отказывается отъ нихъ. Замѣтимъ только одно. Нельзя думать, чтобы авторъ отказывался отъ нихъ въ виду какихъ либо стороннихъ непріятностей для себя. Св. Церковь наша не страшится изслѣдованія ея догматовъ и не требуетъ принятія ихъ лишь по одному слѣбному довѣрію къ ней. Ошибочныя-же сужденія возможны и при самыхъ лучшихъ намѣреніяхъ.

Обстоятельство это однако-же стоитъ въ связи съ латинскими упреками, дѣлаемыми восточнымъ христіанамъ въ отсутствіи среди нихъ единодушія въ вѣрѣ. Еще въ одной изъ прежнихъ статей своихъ противъ г. Эмманюэля о. Владиміръ замѣтилъ, что различіе въ убѣжденіяхъ между нимъ, о. Владиміромъ, и

г. Соловьевымъ нисколько не можетъ ронять Церковь православную; какъ не роняютъ церковь римскую споры существующіе среди ея членовъ. Это очень не понравилось г. Эмманюэлю. Защитники латинства любятъ указывать на то единодушіе въ дѣлахъ вѣры, которое будто-бы существуетъ въ западной церкви и котораго нѣтъ въ церкви восточной. Непогрѣшимое папство будто-бы даетъ римской церкви такое единомысліе, котораго не могутъ имѣть другія Церкви. Въ силу этого-то убѣжденія, г. Эмманюэль говоритъ, что существующіе въ римской церкви споры между ея членами все-же не простираются до признанія ересей членами вѣры и до отождествленія схизматическаго отдѣленія съ церковнымъ общеніемъ, какъ это будто-бы существуетъ въ Церкви православной. Это любимая мысль всѣхъ современныхъ намъ ультрамонтанъ, видящихъ въ папской непогрѣшимости апоѳеозу вѣроучительнаго и церковнаго единства. Эту-же самую мысль съ ультрамонтанскаго голоса повторяетъ и г. Соловьевъ въ нѣкоторыхъ изъ своихъ сочиненій, хотя и не облачаетъ ее въ такія рѣзкія формы, какъ это дѣлаютъ строгіе ультрамонтане, и хотя мысль эта совершенно не вяжется съ его философскими убѣжденіями о свободѣ изслѣдованій. Что-же отвѣчаетъ на это о. Владиміръ? „Извините г. Эмманюэль, говоритъ онъ. Споры жаркіе и часто соблазнительные, существующіе между *папистами закоренѣлыми* (intransigents) и, такъ называемыми, *католиками либеральными*, не рѣдко доходятъ до ереси; потому что самъ Римъ обвиняетъ *въ ереси* католиковъ либераловъ; да и по суду *закоренѣлаго* папизма нельзя быть католикомъ либераломъ, не впадая въ грѣховное состояніе. Весь міръ знаетъ съ какою легкостью въ папистической церкви обвиняютъ своихъ противниковъ въ ереси и взаимно подпадаютъ подобному-же обвиненію со стороны обвиненныхъ ими. Споры переступаютъ даже простыя границы (simple note) ереси и схизмы, (т. е. впадаютъ въ отрицаніе христіанства). Г. Эмманюэль долженъ-же согласиться, что мы знаемъ до послѣднихъ основаній и при томъ уже давно римскую церковь, римское богословіе и споры

римско-католическихъ писателей. Заявлять, что латинскіе богословы при удобныхъ случаяхъ не угощаютъ другъ друга самыми острыми пряностями, это значить уже слишкомъ много разсчитывать на благосклонность, снисходительность или даже невѣжество со стороны тѣхъ, которые читають подобныя заявленія. Нѣтъ другой Церкви, въ которой споры доходили-бы до болѣе высокой степени фанатизма и нетерпимости. Разногласіе, которое можно находить между г. Соловьевымъ и нами, по-истинѣ, ничтожно въ виду споровъ, существующихъ между *католиками либералами и закоренѣлыми папистами*. Вспомнимъ только статьи „L'Univers“ противъ епископа Фаллу. Кто знакомъ съ этими статьями, тотъ не потребуетъ отъ насъ другихъ доказательствъ справедливости нашихъ словъ“.

Другой, непремѣнный въ наше время ультрамонтанскій упрекъ въ отношеніи къ восточной, или собственно къ русской Церкви основанъ на обвиненіи ея въ *цезаризмъ*, т. е. въ полной зависимости отъ свѣтской власти; какъ восточные богословы въ свою очередь упрекають латинянъ въ *папоцезаризмъ*, т. е. въ полномъ подчиненіи ихъ папскому произволу и папской непогрѣшимой власти. Ультрамонтане стараются подтвердить свой упрекъ всеми возможными измышленіями и клеветами, которымъ начало положили іезуиты послѣ своего изгнанія изъ Россіи, гдѣ имъ жилось нѣкогда такъ привольно и богато. Къ этому-же средству и для той-же цѣли, сознательно или безсознательно, прибѣгаетъ и г. Эмманюэль. Для доказательства мнимаго цезаризма восточной Церкви, онъ разсказываетъ *маленькую, забавную исторію* о томъ, какъ одинъ русскій „попъ“ (*любопытно было-бы знать самъ г. Эмманюэль „попъ“ или нѣтъ?*) плакалъ, жалуясь на деспотизмъ свѣтской власти (*despotisme du tzar, sic!*) въ отношеніи къ нему. Смыслъ разсказа состоитъ въ томъ, что если-бы православное духовенство подчинилось всемогущему и непогрѣшимому папѣ, тогда оно нашло-бы свою свободу и свою независимость въ папской власти и было-бы избавлено отъ свѣтскаго преобладанія. Г. Эмманюэль выдаетъ сообщаемую имъ

маленькую исторію за истинную, несомнѣнную; потому что исторія извѣстна ему изъ хорошаго источника. Очевидно на Западѣ склонны еще принимать самую гнусную, іезуитскую клевету за достовѣрную истину, когда она касается православнаго духовенства и православной Церкви. Разумѣется о. Владиміръ не вѣритъ этой клеветѣ. Онъ говоритъ, что хорошій источникъ г. Эмманюэля подозрителенъ и довѣріе его обмануто; только предубѣжденіе можетъ принимать подобные рассказы за достовѣрные, не смотря на ихъ внутреннее противорѣчіе. „Если священникъ плакалъ отъ свѣтскаго деспотизма, не находя защиты въ православной Церкви, то что мѣшало ему, спрашиваетъ о. Владиміръ, отдаться подъ защиту другой Церкви? Мужественный человѣкъ не станетъ плакать среди тяжелыхъ обстоятельствъ, а постарается найти выходъ изъ нихъ“.

Расточая щедрою рукою упреки православной Церкви и православному духовенству вообще, г. Эмманюэль не оставляетъ въ покоѣ и лично о. Владиміра. Латинскій докторъ укоряетъ его въ недостаточномъ объясненіи смысла и даже въ намѣренномъ умолчаніи значенія перваго вопроса г. Соловьева. Какъ извѣстно, этотъ вопросъ г. Соловьева долженъ быть выраженъ въ слѣдующихъ словахъ; „каноны Вселенскихъ соборовъ, предписывая, чтобы Вѣра Никейская была сохраняема неповрежденною, имѣютъ-ли въ виду смыслъ, или только букву символа Никео-Цареградскаго?“ О. Владиміръ въ своей первой статьѣ отвѣчалъ, что каноны Вселенскихъ соборовъ одновременно имѣли въ виду и смыслъ и букву, и что здравомыслящій человѣкъ не можетъ сомнѣваться въ этомъ; потому что смыслъ вытекаетъ изъ буквы и буква употребляется лишь для обозначенія смысла. Но предложенный г. Соловьевымъ вопросъ, кромѣ указаннаго о. Владиміромъ прямаго смысла, можетъ имѣть еще и другой, болѣе замысловатый и косвенный, именно: „утвердили-ли соборы—и ученіе, и букву до такой степени, что теперь уже не позволительно прибавлять къ символу ни одного слова, никакого объясненія и никакого осужденія новыхъ ересей?“ О. Владиміръ отвѣтилъ на этотъ отбѣнокъ мысли

уже во второй своей статьѣ, когда латинскіе сторонники г. Соловьева обратили свое вниманіе на эту сторону вопроса. Это то обстоятельство г. Эмманюэль и признаетъ, повидимому, намѣреннымъ умолчаніемъ (*réticence*) со стороны о. Владиміра. Отражая этотъ совершенно незаслуженный упрекъ, о. Владиміръ говоритъ, что онъ долженъ былъ отвѣчать на вопросъ въ томъ видѣ, въ какомъ онъ установленъ. „Мы не сомнѣвались, продолжаетъ о. Владиміръ, что вопросъ поставленъ былъ дурно: но наше-ли дѣло было говорить объ этомъ г. Соловьеву? Авторъ самъ долженъ былъ-бы знать, что вопросы надобно ставить ясно, такъ чтобы въ нихъ не оставалось смысла неопредѣленнаго, или двусмысленнаго. Не наше дѣло преподавать ему урокъ въ отношеніи къ этому; мы обязаны были отвѣчать на его вопросъ такъ, какъ онъ былъ установленъ“. Переходимъ теперь собственно къ догматической сторонѣ полемики между г. Эмманюэлемъ и о. Владиміромъ Гетте.

Г. Эмманюэль съ полною развязностію и безъ всякаго стѣсненія утверждаетъ, что латинскіе отцы Церкви во все времена учили объ исхожденіи Духа Св. и отъ Сына, т. е. исповѣдовали *Filioque*. Это новая мысль среди латинскихъ богослововъ, если только она не принадлежитъ лично г. Эмманюэлю. До сихъ поръ даже латинскіе богословы относили появленіе въ Церкви мнѣнія о *Filioque* не ранѣе какъ къ IV вѣку и только старались оправдать законность превращенія этого мнѣнія въ догматъ на Западѣ или историческими обстоятельствами, или, подобно г. Соловьеву, естественнымъ ходомъ развитія общецерковнаго сознанія. Теперь же открывается, что на Западѣ все отцы Церкви знали и во все времена исповѣдовали истинное, т. е. латинское ученіе объ исхожденіи Духа Св.; между тѣмъ какъ на Востокѣ этого истиннаго ученія не знали, а потому и никогда не исповѣдовали его. Что-же отвѣчаетъ на это о. Владиміръ? „Извините, говоритъ онъ г. Эмманюэлю; ни одинъ латинскій отецъ не исповѣдывалъ этого ученія. Мы разсмотрѣли все тексты, на которые обыкновенно ссылаются въ подтвержденіе этого ученія, и рѣшительно нѣтъ

ни одного благоприятствующаго латинской ереси. Многіе латинскіе отцы, преимущественно-же Августинъ, пользовались словомъ *исхожденіе* (procession) для выраженія идеи *посланія во внѣ* (mission ad extra); но блаженный Августинъ, который преимущественно пользовался этимъ словомъ, заявляетъ, что подъ словомъ этимъ онъ не разумѣетъ *внѣшняго исхожденія Святаго Духа, который исходитъ отъ единственнаго начала, т. е. отъ Отца*. Или, какъ говоритъ Максимъ Исповѣдникъ: западные точно также какъ и восточные признаютъ исхожденіе Духа Святаго *отъ одного Отца*; но только пользуются словомъ *procession* (исхожденіе) для выраженія понятія *mission* (посланія); потому что на ихъ языкѣ нѣтъ выраженія для изложенія истиннаго ученія“.

„Замѣтимъ, продолжаетъ о. Владиміръ, что г. Эмманюэль смѣшиваетъ ученіе объ исхожденіи *отъ Сына* (du fils) съ словомъ *Filioque*, выражающимъ это ученіе. Но это два различные вопроса. Святой Максимъ, на котораго ссылается г. Соловьевъ, въ данномъ случаѣ исключительно говоритъ о вопросѣ учительномъ, а не о *Filioque*, и думаетъ, что западные христіане православны, не смотря на свое неточное выраженіе, которымъ пользуются; но онъ ничего не говоритъ о сдѣланной къ символу *прибавкѣ Filioque*; потому что этотъ вопросъ еще не былъ извѣстенъ на Востокѣ и получилъ свою настоящую важность только въ девятomъ вѣкѣ“.

„Г. Эмманюэль удивляется, продолжаетъ о. Владиміръ, что мы ничего не отвѣтили ему на его возраженіе относительно необходимости Вселенскаго собора, который долженъ-бы быть созванъ, если-бы западная церковь уклонилась въ еретическое ученіе. Но вѣдь мы отвѣтили ему, что подобный соборъ сталъ невозможнымъ послѣ разногласія, возникшаго между двумя патріархами. Если подобный соборъ сталъ невозможнымъ, продолжаетъ возражать г. Эмманюэль, тогда надобно думать, что Богъ оставилъ свою Церковь. Такимъ образомъ г. Эмманюэль, замѣчаетъ на это возраженіе о. Владиміръ, устанавливаетъ положеніе, будто Вселенскій соборъ абсолютно необходимъ, когда въ Церкви возникаетъ ересь,

и если подобный соборъ почему-либо становится невозможнымъ, то Богъ оставляетъ свою Церковь. Мы не принимаемъ подобныхъ положеній. Христова Церковь существуетъ повсюду, гдѣ только обрѣтается христіанское общество, обладающее неизмѣннымъ апостольскимъ ученіемъ. Если какая-либо частная Церковь уклоняется отъ этого ученія, то другая истинная частная Церковь не обязана вмѣшиваться въ ея дѣла; она обязана ограничиться противопоставленіемъ истиннаго апостольскаго ученія нововведеніямъ отдѣляющейся Церкви. Это именно и сдѣлала Вселенская восточная Церковь въ отношеніи къ церквамъ западнымъ. Она хорошо знала, что не могла съ пользою созвать соборъ; что Западъ не захотѣлъ-бы принять участія въ этомъ соборѣ; что подобный соборъ восточной Церкви всегда былъ-бы признаваемъ на Западѣ какъ-бы не существующимъ (*illusoire*). Среди подобныхъ обстоятельствъ восточная Церковь ограничилась противопоставленіемъ древняго традиціоннаго ученія въ отношеніи къ западнымъ нововведеніямъ. Оставилъ-ли Богъ поэтому свою Церковь? Подобное предположеніе болѣе чѣмъ неумѣстно. Церковь имѣетъ надобность въ соборѣ лишь тогда, когда дѣло идетъ о спорномъ ученіи въ нѣдрахъ всей Церкви и когда двѣ противоположныя въ ней партіи выдаютъ свое ученіе за православное. Что-же касается вопроса о *Filioque*, то онъ только что появлялся на свѣтъ; на самомъ Западѣ хорошо знали, что это было нововведеніемъ. А потому на самомъ Западѣ старались лишь оправдать это нововведеніе, но не оспаривали новости ученія и новости слова, посредствомъ котораго выражали это ученіе. Да и на самомъ-же Западѣ существовала оппозиція противъ этого слова, даже въ Римѣ, въ лицѣ самаго папы, на котораго западные смотрѣли какъ на вождя церкви“.

„Въ виду этого факта, что сдѣлала Православная Церковь? Противопоставила древнюю вѣру нововведенію. Она не имѣла надобности вступать въ споръ; она не имѣла надобности въ соборѣ для опредѣленія новости ученія, которое весь міръ признавалъ новымъ“.

„Вотъ почему вселенскій соборъ не былъ необходимъ. Былъ-ли онъ не возможенъ? Да, мы это думаемъ. Въ исторіи Церкви существуетъ множество обстоятельствъ, когда созваніе вселенскаго собора было невозможно, не смотря на ощущавшуюся надобность въ этомъ. Можно-ли отсюда заключать, что Богъ оставлялъ свою Церковь? Этотъ выводъ, утверждаетъ о. Владиміръ, представляется мнѣ впадающимъ уже въ крайность“.

„Церковь восточная, продолжаетъ онъ, противопоставляетъ свое древнее и апостольское ученіе западнымъ нововведеніямъ. А этимъ самымъ она уже и осуждаетъ эти нововведенія. Г. Эмманюэль объявляетъ, будто это восточный *протестантизмъ* въ отношеніи къ западной Церкви. Мы же совершенно не видимъ здѣсь никакого протестантизма. Да развѣ Православная Церковь не есть *Церковь частная*, настаиваетъ на своей мысли г. Эмманюэль? Конечно, отвѣчаетъ на это о. Владиміръ, она не существуетъ *повсюду*: никакая частная Церковь не обладаетъ этимъ преимуществомъ. Тѣмъ не менѣе восточная Церковь не должна быть признаваема *частною Церковію*, или какъ-бы *частію Церкви*, такъ какъ она во всѣхъ своихъ частяхъ живетъ одною и тою же жизнію со временъ апостоловъ. Если она живетъ этою жизнію, тогда она есть Церковь апостольская, истинная Церковь Христова, и ея непрерывное свидѣтельство всею своею тяжестью падаетъ на всѣ Церкви, предавшіяся нововведеніямъ. Вотъ почему она не имѣетъ надобности износить другаго осужденія противъ тѣхъ Церквей, которыя измѣнили и измѣняютъ первоначальное ученіе“.

Г. Эмманюэль говоритъ еще о мнимомъ противорѣчіи въ ученіи Марка Ефесскаго съ блаженнымъ Августиномъ, на что онъ указалъ еще прежде въ своей статьѣ подъ заглавіемъ: „*Маркъ Эфесскій предъ лицомъ Святаго Августина*.“ „Мы полагаемъ, представляетъ онъ по этому поводу, что эта маленькая картинка довольно интересна; L'Union не обратилъ на нее никакого вниманія; не достойно ли это сожалѣнія?“

О. Владиміръ отвѣчаетъ: „г. Эмманюэль воленъ находить свою маленькую картинку интересною; но такъ какъ мы уже давно

знаемъ, что Маркъ Эфесскій и блаженный Августинъ исповѣдовали одно и тоже ученіе, то мы признавали мало интереснымъ заявить г. Эммануэлю, что онъ ошибается. Если бы мы заявили это, тогда приняли бы на себя долгъ доказать это и должны были бы повторить сказанное нами, т. е. должны были бы войти въ разсмотрѣніе того, что „L'Union chrétienne“ уже сказалъ и доказалъ; а въ этомъ мы не видѣли никакой необходимости“.

Но самое важное значеніе возраженій г. Эммануэля сосредоточивается на словѣ *Римъ*, уничтоженномъ въ нѣкоторыхъ молитвахъ бывшимъ патріархомъ Іоакимомъ III. Латинскій богословъ хочетъ доказать этимъ, что восточная Церковь, упрекая западную въ нововведеніяхъ, и сама не права; потому что отступаетъ отъ прежнихъ своихъ установленій. Еще прежде о. Владиміръ замѣтилъ г. Эммануэлю, что онъ не долженъ смотрѣть на это обстоятельство слишкомъ подозрительно, когда въ самой римской церкви измѣняютъ даже катехизисъ для помѣщенія въ немъ новыхъ догматовъ. Что-же отвѣчаетъ на это г. Эммануэль?

Онъ говоритъ, что „*католическіе* (надобно читать, *папистическіе*) епископы, помѣщая въ катехизисахъ новые догматы, этимъ лишь подражаютъ епископамъ первыхъ вѣковъ, помѣщавшихъ въ своихъ катехизисахъ (въ какихъ именно, спрашиваетъ о. Владиміръ, желательно было бы знать?) выраженія: *единосущный*, *Θεοτόκος* (Богородица) и столько другихъ предметовъ (какихъ именно, спрашиваетъ онъ же, любопытно было бы знать?) согласно съ опредѣленіями соборовъ“.

Разсматривая въ частности всѣ эти положенія своего антагониста, о. Владиміръ говоритъ, что слово „*единосущный*“ существовало прежде, чѣмъ первый вселенскій соборъ внесъ его въ символъ. Ученіе это было общепринятымъ, да и самое слово не было новымъ: оно было выраженіемъ древняго вѣрованія всегда исповѣдуемаго, и Аріій отрицалъ его только тѣмъ, что усвоилъ ему другой смыслъ, а не тотъ, какой усвоила Церковь православная“.

„Выраженіе: *Матерь Божія* было въ такомъ всеобщемъ употребленіи въ Церкви прежде собора Ефесскаго, что Юліанъ Отступ-

никъ часто смѣялся надъ христіанами, потому что они слишкомъ часто пользовались этимъ выраженіемъ“. „Какую аналогію, спрашиваетъ о. Владиміръ, могутъ находить между этими двумя выраженіями, принятыми двумя вселенскими соборами, согласно съ свидѣтельствомъ всѣхъ Церквей, и новыми догматами 1854 и 1869 годовъ провозглашенными Піемъ IX?

„Эти догматы суть *объясненіе*, отвѣчаетъ намъ г. Эмманюэль. Объясненіе, чего-же? Никогда не вѣрили, даже въ церкви западной, чтобы Пресвятая Дѣва Марія была *изъята отъ первоороднаго грѣха*. Піи IX опредѣлили это. Что-же *объясняетъ* эта ересь?

„Никогда также не вѣрили, даже въ церкви западной, чтобы папа былъ непогрѣшимымъ. Піи IX рѣшилъ, что онъ непогрѣшимъ. Что-же это объясняетъ? Эта ересь *не объясняетъ* ничего; она усвоетъ только папѣ качество, оснашиваемое всею исторіею папства и осуждаемое всѣмъ древнимъ богословіемъ. Оба догмата Піи IX не имѣютъ никакихъ корней въ преданіи даже западной церкви; апологеты этихъ догматовъ приводятъ въ защиту ихъ тексты, ложно толкуемые (изъ Св. Писан.) или подложные (изъ Св. Отцевъ), какъ мы это доказали; для утвержденія этихъ догматовъ, они вынуждены были изобрѣсть *тайное преданіе*, какъ будто-бы эти два слова могутъ быть соединяемы вмѣстѣ, какъ будто-бы преданіе не есть *свидѣтельство постоянное, непрерывное, всеобщее относительно ученія всегда принимаемаго и исповѣдуемаго*“.

„Ложные догматы не могутъ объяснять истинныхъ. Итакъ г. Эмманюэль не отвѣтилъ на возраженіе, которое мы сдѣлали ему, продолжаетъ о. Владиміръ; папистическіе епископы, принимая папскія нововведенія и вводя ихъ въ свои епархіальные катехизисы, этимъ самымъ *измѣняютъ вѣръ, какъ таковой, принятой ими въ ихъ юности, когда они обучались по древнимъ катехизисамъ*“.

„Г. Эмманюэль усвоетъ гораздо большее значеніе слову *Римъ*, уничтоженному въ греческомъ *Типиконѣ*, чѣмъ внесенію въ катехизисы новыхъ латинскихъ догматовъ. Это слово, какъ выра-

жается онъ, „имѣло вѣроуचितѣльное значеніе весьма очевидное“. Кажется даже, что по мнѣнію г. Эмманюэля, новые догматы Пія IX не имѣютъ подобнаго значенія; потому что слово *Римъ* выражаетъ собою ученіе благопріятное признанію первенства святаго Петра. Все это однако-же совершенно несправедливо; тѣмъ не менѣе г. Эмманюэль утверждаетъ это и даже присовокупляетъ: „не смотря на уничтоженіе этого слова, въ (церковныхъ) книгахъ греческой Церкви существуетъ столько выраженій благопріятныхъ этому первенству, что необходимы цѣлыя вѣка для изглаженія всѣхъ слѣдовъ этого ученія; такъ какъ оно касается вѣры, которая была признаваема въ теченіи тысячи лѣтъ“. Вотъ что отвѣчаетъ на все это о. Владиміръ.

„Патеръ Тондини ¹⁾, безъ сомнѣнія другъ г. Эмманюэля, пытался уже доказать, что церковныя книги православной Церкви благопріятствуютъ папизму. Мы ему отвѣтили и доказали, что тексты изъ священныхъ греческихъ книгъ, приведенные имъ, не доказываютъ абсолютно ничего. Г. Эмманюэль пойметъ поэтому, что мы не можемъ повторять для него всего того, что мы сказали въ опроверженіе брошюры его друга Тондини, который однако-же не счелъ нужнымъ намъ отвѣчать. Правда и то, что трудно было отвѣчать; тѣмъ не менѣе мы утверждаемъ предъ г. Эмманюэлемъ, что его заявленіе относительно церковныхъ книгъ православной Церкви, будто-бы благопріятствующихъ папскому приматству, лишено всякаго основанія. Слово *Римъ*, уничтоженное патріархомъ Іоакимомъ III, совершенно могло-бы остаться въ этихъ книгахъ, не представляя папству никакой возможности тщеславиться этимъ“.

¹⁾ Патеръ Тондини, современный намъ іезуитъ или барнабитъ, извѣстенъ какъ писатель нѣсколькихъ самыхъ гнусныхъ пасквилей о восточной Церкви вообще, и русской въ частности. Свѣдѣнія о немъ можно находить въ „L'Union chrétienne“ 1874 г., 1876 г. и другихъ. Для характеристики этого писателя достаточно сказать, что онъ безъ зазрѣнія совѣсти увѣряетъ своихъ читателей, будто въ Россіи нѣтъ религіи, а есть только *le culte du tzar*, что императоръ Николай I приказалъ митрополиту Московскому Филарету озаглавить православный катехизисъ словами: „Catechisme sur le culte du tzar“ и пр. и пр.

Г. Эмманюэль заключаетъ свою статью слѣдующими насмѣшливыми словами: „Затѣмъ, мы прощаемся съ „L'Union chrétienne“, для котораго мы не имѣли претензій писать и который, съ своей стороны, рѣшительно не писалъ для насъ“.

О. Владиміръ съ неменьшимъ остроуміемъ заключаетъ свой отвѣтъ: „Удовлетворяя *любопытству* г. Эмманюэля, желавшаго хорошо узнать насъ, мы тоже прощаемся съ нимъ съ величайшимъ уваженіемъ. Только мы хотѣли бы прибавить, что хотя мы, какъ выражается онъ, *не отличаемся нѣжностію въ отношеніи къ католической церкви*; тѣмъ не менѣе никогда не пользовались въ отношеніи къ ней выраженіями несправедливыми и неосторожными, которыя всегда находятся на кончикѣ пера, такъ называемыхъ католическихъ писателей, когда они говорятъ о святой и досточтимой православной Церкви“.

Таковъ въ немногихъ словахъ очеркъ полемики о. Владиміра Гетте съ г. Эмманюэлемъ, современнымъ намъ латинскимъ докторомъ и редакторомъ католическаго журнала „Revue de l'Eglise grecque-unie“. Poleмика эта интересна для насъ, какъ характеристика воззрѣній католическихъ богослововъ на восточную Церковь. Читатель видитъ, что, по мнѣнію этихъ богослововъ, все дурно въ восточной Церкви. Въ ней нѣтъ единомыслія, нѣтъ защиты отъ цезаризма, нѣтъ дальнѣйшаго развитія, или разъясненія христіанскихъ догматовъ, не говоря уже о другихъ несовершенствахъ этой Церкви. О. Владиміръ съ полною ясностію и убѣдительностію показалъ всю неосновательность подобныхъ упрековъ, основанныхъ лишь на извращеніи истиннаго христіанства, на увлеченіи нововведеніями и на западномъ предубѣжденіи въ отношеніи къ восточнымъ христіанамъ. Очевидно, и въ наше время почва для примиренія Востока съ Западомъ еще не расчищена; и въ наше время, какъ и за тысячу почти лѣтъ предъ симъ, между Востокомъ и Западомъ разстилается густой туманъ, скрывающій ихъ другъ отъ друга. Откуда-же

этотъ туманъ? Что мѣшаетъ его разсѣянію? Гдѣ скрываются главныя и коренныя причины розни между Востокомъ и Западомъ? Намъ кажется, что этихъ причинъ надобно уже искать на самомъ Западѣ. Говоримъ такъ не по предубѣжденію противъ западныхъ христіанъ, а по существу самого дѣла. По крайней мѣрѣ, на самомъ Западѣ начинаютъ сознать это не только такіе западные богословы, какъ о. Владиміръ Гетте; но даже и свѣтскіе западные писатели. Приведемъ примѣръ. Извѣстный французскій писатель Леруа-Болье сравнилъ западную религіозность съ сосудомъ пропитаннымъ уже испортившимися благовопіями, въ которомъ мѣсто, оставшееся пустымъ по утратѣ истинной христіанской вѣры, стало наполняться духомъ утопій, а въ наше время даже духомъ социалистическихъ мечтаній,—съ сосудомъ, въ которомъ культъ невидимаго и духовнаго міра постепенно замѣщается культомъ грубой реальности и призракомъ гуманитарнаго рая. Прекрасное сравненіе. Мы вполне согласны съ нимъ. Въ самомъ дѣлѣ, не утопія-ли желаніе объединить весь міръ подъ верховною властію какого-то папы? Не грубый-ли реализмъ, признавать папу какимъ-то вдохновеннымъ и непогрѣшимымъ рѣшителемъ всѣхъ божественныхъ и человѣческихъ истинъ? Не есть-ли это замѣщеніе культа невидимаго и духовнаго царствованія Христа чувственнымъ и слишкомъ омірщеннымъ культомъ намѣстничества папы? Намъ кажется, что именно въ этомъ западномъ духѣ надобно искать коренныхъ причинъ розни между Востокомъ и Западомъ. Это духъ гордыни, самообожанія и страсти къ всемірному господствованію. Это тотъ-же древній языческій духъ, только прикрытый христіанскими софизмами, когда язычествовавшій Римъ домогался покорности всѣхъ народовъ, когда обоготворялъ своихъ кесарей и когда смотрѣлъ на себя, какъ на рѣшителя судебъ и пререканій всего человѣчества. Это наконецъ тотъ древній духъ, на который указывалъ еще въ IV вѣкѣ латинскій писатель Лактанцій, говоря: „Востокъ усвоится Богу, потому что онъ есть источникъ свѣта, освѣщаетъ всѣ предметы и возрождаетъ

насъ къ вѣчной жизни. Западъ-же приписывается тревожному и развращенному духу; такъ какъ онъ омрачаетъ свѣтъ, всегда наводитъ тьму и убиваетъ и губитъ людей пороками" ¹⁾. Вотъ что надобно было-бы хорошо замѣтить всѣмъ тѣмъ, которые говорятъ, что въ наше время примиреніе Востока съ Западомъ уже возможно, что почва для этого примиренія достаточно расчищена и что мы съ довѣріемъ можемъ уже броситься въ распростертыя къ намъ объятія панства.

III. Стояновъ.

¹⁾ „Oriens Deo accensetur, quia ipse luminis fons, et illustrator est rerum, et quod oriri nos faciat ad vitam sempiternam. Occidens autem conturbatae illi pravaeque menti adscribitur, quod lumen abscondat, quod tenebras semper inducat, et quod homines faciat accidere ac interire peccatis“. De orig. erroris, lib. 11, p. 212.

ИДЕАЛИЗМЪ И РЕАЛИЗМЪ.

(Продолженіе *).

XXXIII.

Обозрѣніе важнѣйшихъ выводовъ философіи Спенсера.—Взглядъ Спенсера на философію.—Противоположность явленій, *я и не я*, какъ наиболѣе широкое обобщеніе.—Наименованіе этихъ явленій *сильными* и *слабыми* и выводъ связанный съ этимъ наименованіемъ.—Предположенія соединенныя съ означенною противоположностію, или предшествующія ей условія: движеніе, матерія, пространство, время.—Непознаваемость этихъ условій.—Разграниченіе области познаваемыхъ явленій отъ непознаваемаго, какъ основаніе для примиренія религій и науки.—Доказательства непознаваемости Абсолютнаго.—Необходимость предположенія что Абсолютное существуетъ.—Непознаваемое какъ противоположность познаваемаго.—Относительный характеръ этой противоположности.—Сознаніе Абсолютнаго заключается въ общемъ понятіи бытія.—Соприкосновеніе въ этомъ выводѣ философіи Спенсера съ философіею Гегеля.—Въ чемъ заключается различіе между тою и другою философіею.

Г. де-Роберти въ своей Соціологіи стоитъ за раздѣленіе наукъ въ томъ его видѣ, какъ оно установлено Контомъ. Но классификація знаній есть только одинъ изъ двухъ основныхъ мотивовъ позитивизма. Другой не менѣе важный мотивъ позитивной философіи—на основаніи установленнаго классификаціе порядка знаній—построеніе общаго дѣльнаго мировоззрѣнія чрезъ приведеніе частныхъ знаній въ систематическую связь. Распредѣленіе знаній по группамъ, въ порядкѣ восходящей сложности познаваемыхъ нами явленій, должно обезпечить *научность* позитивизма, въ чемъ онъ полагаетъ свой от-

*) См. ж. "Вѣра и Разумъ" 1887 года, № 14.

личительный характер и свое преимущество предъ философіею прежняго времени; построение же единого міросозерцанія на почвѣ упорядоченныхъ знаній и приведеніе ихъ чрезъ то въ систематическую связь есть такая задача, разрѣшеніемъ которой должно быть обеспечено *философское достоинство и значеніе* позитивизма. Такимъ-то образомъ позитивизмъ долженъ явиться въ качествѣ *научной философіи*. Что касается перваго изъ указанныхъ мотивовъ позитивизма, — его стремленія къ научности, то предъидущее изложеніе, если не ошибаемся, показало съ достаточною убѣдительностію, въ какой мѣрѣ позитивизмъ удовлетворяетъ этому своему требованію. Вершиною знаній и самою важнѣйшею наукою позитивизмъ признаетъ *соціологию*. Между тѣмъ соціологія, какъ наука въ собственномъ смыслѣ, какъ извѣстная спеціальность, не существуетъ, да и не можетъ существовать. Что позитивизмъ называетъ соціологіею есть не наука въ общепринятомъ смыслѣ этого слова, а доктрина, теорія, философское ученіе, но которое по тому именно, что не признаетъ себя таковымъ, какъ-бы слѣдовало, а выдаетъ себя за науку, отличается крайнею притязательностію и догматизмомъ своихъ положеній ни на чемъ не основанныхъ. Стремленіе къ широкимъ общимъ построеніямъ, свойственное позитивизму какъ философской доктринѣ, не могло также не отразиться и на самой классификаціи знаній, установленной позитивизмомъ, ибо хотя эта классификація и имѣетъ своимъ назначеніемъ обезпечить научность позитивизма, на самомъ дѣлѣ не въ интересѣ собственно научномъ построена, а въ интересѣ философскомъ въ видахъ оправданія извѣстной философской доктрины и для достиженія цѣлей философскихъ. Если-бы позитивизмъ имѣлъ въ виду просто способствовать лишь умноженію знаній, для чего требуется раздѣленіе труда, тогда не было-бы надобности въ томъ, чтобы по возможности отнять всякое самостоятельное значеніе у цѣлой огромной группы наукъ и на развалинахъ этихъ наукъ воздвигать фантастическое зданіе соціологіи. Не спеціализація знаній, порождаемая чисто научнымъ интересомъ, а такъ называемое обобщеніе знаній, съ тѣмъ чтобы способствовать этимъ механическимъ путемъ обобщенія созда-

нію философской системы, — такова цѣль классификаціи знаній, установленной позитивизмомъ. Осуществленіе этой цѣли и тѣмъ именно способомъ, какой былъ предложенъ для этого позитивизмомъ, представляетъ собою уже изложенная выше философія Спенсера. Посмотримъ теперь къ чему пришла эта философія и насколько главнѣйшіе ея выводы отвѣчаютъ задачѣ поставленной ею для самой себя — создать философскую систему, не выходя изъ предѣловъ точныхъ знаній, дабы она была строго научною, позитивною.

Что такое философія по Спенсеру? Такъ какъ позитивизмъ всякій общій выводъ и отвѣтъ на общій какой-либо вопросъ считаетъ возможнымъ добыть только чрезъ сопоставленіе и соединеніе въ одно цѣлое частныхъ представленій или знаній, обнимаемыхъ тѣмъ выводомъ или вопросомъ, то для рѣшенія поставленнаго выше вопроса Спенсеръ признаетъ нужнымъ сдѣлать предварительное обозрѣніе и сравненіе различныхъ опредѣленій философін, выраженныхъ въ древнее и новое время. Этимъ путемъ онъ приходитъ къ тому выводу, что философія есть *знаніе*, имѣющее наивысшую степень *общности* (Knowledge of the highest degree of generality). Это опредѣленіе философін Спенсеръ затѣмъ такъ поясняетъ въ духѣ позитивизма. „Наукою (Science) называется лишь собраніе знаній; она — не что иное какъ совокупность свѣдѣній, которая является вслѣдствіе ихъ сочетанія (contributions); но ей ничего неизвѣстно о томъ знаніи, которое образуется посредствомъ сліянія (fusion) въ одно цѣлое всѣхъ этихъ сочетаній. Такимъ образомъ какъ наука есть соединеніе отдѣльныхъ знаній, такъ философія въ свою очередь должна представить собою соединеніе наукъ. Философія есть интеграція знаній. Истинны философіи такое-же отношеніе имѣютъ къ высшимъ научнымъ истинамъ, какое каждая изъ этихъ истинъ имѣетъ къ низшимъ научнымъ истинамъ. Какъ каждое наиболѣе широкое обобщеніе науки заключаетъ въ себѣ и сплавиваетъ ближайшіе къ ней обобщенія собственной области, такъ обобщенія философін содержатъ въ себѣ и сплавиваютъ самыя широкія обобщенія науки. Философское знаніе представляетъ собою крайнюю противоположность того знанія, которое опытъ на-

копляетъ въ началѣ. Оно есть конечный продуктъ того процесса, который начинается простымъ собраніемъ необработанныхъ наблюдений, переходитъ затѣмъ къ установленію положеній болѣе широкихъ и удаленныхъ отъ отдѣльныхъ случаевъ и оканчивается положеніями универсальными. Въ простѣйшей и яснѣйшей формѣ опредѣленіе философіи можетъ быть выражено такъ: знаніе низшаго порядка есть знаніе необъединенное, наука есть знаніе отчасти объединенное, а философія—знаніе вполне объединенное“. ¹⁾

Какъ-же далеко простирается единство знаній, представляемое философіей?

Наиболѣе широкимъ обобщеніемъ, до котораго только можетъ восходить наша мысль, по Спенсеру, заключается въ представленіи противоположности нашего *я* и *не я*. Обобщенія, образуемая нашею мыслию, производятся по закону сходства и различія, который есть непосредственно данный фактъ нашего сознанія, исключающій всякую возможность сомнѣнія относительно его необходимости, ибо вмѣстѣ съ отрицаніемъ того факта отрицается и возможность самаго знанія. Но изъ всѣхъ сходствъ слѣдуетъ признать то сходство, которое для одной группы явленій обозначается словомъ *я*, а для другой словомъ *не я*, самымъ общимъ и болѣе широкимъ, равно какъ и различіе между этими двумя группами явленій есть болѣе общее и широкое. Поэтому казалось бы, что и сама философія Спенсера не должна идти далѣе этого признаваемого ею самымъ широкимъ обобщенія, которое состоитъ въ распредѣленіи всѣхъ познаваемыхъ нами явленій на двѣ группы, обозначаемыя названіями *я* и *не я*. На самомъ же дѣлѣ философія Спенсера идетъ гораздо далѣе этого обобщенія. Онъ начинаетъ съ того, что указываетъ отличительные признаки названныхъ группъ явленій, именно явленія, составляющія область *не я*, т. е. представляющія внѣшній міръ, онъ называетъ *сильными*, отождествляя ихъ съ ощущеніями, такъ какъ всякое внѣшнее явленіе можетъ быть дано для нашего сознанія только въ видѣ ощущенія; явленія же, составляющія субъ-

¹⁾ См. First princ. § 35 и дал.

ективный міръ нашего я, именно представленія или понятія онъ называетъ *слабыми*, видя въ нихъ не болѣе какъ только отображеніе или подобіе сильныхъ явленій. Что такое этотъ взглядъ Спенсера на противоположность явленій я и не я? Есть ли это обобщеніе еще болѣе широкое, чѣмъ самая эта противоположность? Но тогда какъ противоположность эта точно есть фактъ, данный въ сознаніи каждаго, нельзя сказать того же о самомъ взглядѣ на него Спенсера, а между тѣмъ конечно настоящая философія и заключается въ этомъ взглядѣ, а не въ фактѣ объясняемомъ имъ. Многіе ли согласятся съ названнымъ взглядомъ Спенсера? Къ совокупности явленій нашего я относятся не одни только представленія или понятія, но и много иныхъ явленій совершенно отличныхъ отъ представлений. Да и самыя представленія или понятія не всегда бываютъ простыми копіями такъ называемыхъ у Спенсера сильныхъ явленій. Есть много такихъ представлений, для которыхъ мы не находимъ точныхъ первообразовъ въ дѣйствительности, а между тѣмъ въ сравненіи съ ними множество явленій, именуемыхъ сильными, представляются намъ совершенно ничтожными. Независимо отъ этого, кромѣ различія между явленіями я и не я, указываемаго Спенсеромъ, есть еще и другое не менѣе общее различіе, которое Спенсеръ однако оставляетъ безъ вниманія. Это именно то различіе, что явленія, именуемая Спенсеромъ сильными (ощущенія), представляются намъ пассивными, между тѣмъ какъ явленія, которыя Спенсеръ называетъ слабыми, отличаются характеромъ активнымъ, ибо въ нихъ открывается дѣятельность нашего я. Съ этой точки зрѣнія уже не явленія не я, а напротивъ явленія нашего я слѣдуетъ признавать сильными. Наконецъ Спенсеръ самъ, какъ видно изъ предъидущаго, въ порядкѣ обобщеній, слѣдовательно въ научномъ отношеніи на самомъ низшемъ мѣстѣ полагаетъ простыя необработанныя ощущенія; теперь же когда онъ называетъ ощущенія сильными явленіями, то очевидно придаетъ имъ болѣе важное значеніе, чѣмъ представленіямъ или понятіямъ, именно значеніе первообразовъ, и если ближайшія къ этимъ первообразамъ представленія Спенсеръ признаетъ лишь слабыми ихъ подобіями, или копіями

то что долженъ онъ теперь сказать о наиболѣе отдаленныхъ отъ чувственныхъ наблюдений и самыхъ широкихъ обобщенiяхъ, слѣдовательно и о собственной философіи. Очевидно Спенсеръ долженъ признать, что его философія не болѣе какъ эхо, утратившее всякую силу, въ которомъ ничего уже нѣтъ существеннаго; она состоитъ изъ пустыхъ призраковъ.

Признавъ общія представленiя слабыми явленiями, а внѣшнiя ощущенiя сильными, Спенсеръ этимъ сразу намѣтилъ путь для всего послѣдующаго движенiя своей мысли. Такъ какъ противоположность нашего я и не я есть крайнiй пунктъ, до котораго восходитъ наша обобщающая мысль, то за этимъ пунктомъ должно скрываться недоступное нашему познанiю начало, которое и производитъ эту противоположность. Но такъ какъ явленiя не я суть первообразныя, то и непознаваемое должно быть ближе къ этимъ явленiямъ чѣмъ къ явленiямъ нашего я. Вотъ почему Спенсеръ, дабы свою мысль довести до непознаваемаго, обращается къ разсмотрѣнiю различныхъ наиболѣе общихъ опредѣленiй не я, т. е. внѣшняго міра. Чтобы оцѣнить надлежащимъ образомъ эти кратко здѣсь намѣченные выводы Спенсера, безспорно важнѣйшіе и наиболѣе характеристическіе въ его философіи, для этого обстоятельнѣе разсмотримъ ходъ его мысли.

Съ одной стороны Спенсеръ указываетъ, какъ сказано выше, на противоположность я и не я, субъекта и объекта, какъ не такой фактъ, далѣе котораго наша обобщающая мысль уже не можетъ простирается, восходить къ какому либо высшему, т. е. вмѣющему болѣе общее значенiе факту. „Крайнiй принципъ (An ultimate principle), говоритъ Спенсеръ, предназначенный объединить весь опытъ, долженъ простирается на весь опытъ, такой принципъ не можетъ быть ограниченъ опытомъ одного или нѣсколькихъ порядковъ, но по широтѣ своей долженъ совпадать со всѣмъ опытомъ (must be co-extensiven mith all experience). То, что философія принимаетъ какъ данное, служащее для нея основанiемъ, должно заключаться въ утвержденiи нѣкотораго сходства и различiя, въ сравненiи съ которыми всѣ другія сходства и разности были-бы второстепенными. Если знанiе состоитъ въ классифицированiи и группировкѣ сходна-

го и въ раздѣленіи несходнаго, и если объединеніе знанія происходитъ чрезъ подчиненіе низшихъ классовъ сходныхъ опытовъ болѣе широкимъ, а этихъ послѣднихъ еще болѣе широкимъ, то слѣдовательно положеніе, служащее къ объединенію знанія, должно выразить противоположность между крайними классами опытовъ, заключающими въ себѣ всѣ другіе классы" ¹⁾. Спенсеръ полагаетъ далѣе, что такими высшими двумя классами явленій, представляющими наиболѣе широкую противоположность, слѣдуетъ признать впечатлѣнія и идеи (*impressions and ideas*), причемъ въ видахъ устранить всякія подобныя представленія и предположенія, связанные съ этими названіями, онъ признаетъ болѣе цѣлесообразнымъ наименовать эти два разряда явленій, сильными и слабыми явленіями (*vivid and faint*). Съ другой стороны самыя эти названія, вмѣсто того чтобы устранить, какъ того хотѣлъ Спенсеръ, всякія дальнѣйшія предположенія, чѣмъ нарушалась-бы мысль, что это крайній предѣлъ градаціи опытовъ,—вмѣсто этого тѣ названія прямо ведутъ къ тому заключенію, что названные такимъ образомъ высшіе разряды явленій далеко не представляютъ собою равноправныхъ сторонъ противоположности, напротивъ одинъ изъ названныхъ классовъ явленій зависимъ отъ другого и слѣдовательно долженъ быть признанъ низшимъ въ отношеніи къ этому другому. И дѣйствительно такова должна быть мысль самого Спенсера, какъ это видно уже изъ того, что еще Юмъ признавалъ идеи или представленія слабыми подобіями или копіями впечатлѣній и этимъ именно изъяснялъ то различіе между ними, что впечатлѣніямъ свойственны несравненно большая живость и крѣпость нежели идеямъ. ²⁾ Очевидно, что и Спен-

¹⁾ Ibid § 42 (§ 8).

²⁾ Юмъ такъ говоритъ объ этомъ: We may divide all the perceptions of the mind into two classes or species, which are distinguished by their different degrees of force and vivacity. The less forcible and lively are commonly denominated Thoughts or Ideas. The other species want a name in our language, and in most others; I suppose, because it was not requisite for any, but philosophical purposes, to rank them under a general term or appellation. Let us, therefore, use a little freedom, and call them Impressions; employing that word in a sense somewhat different from the usual. By the term impression, then, I mean all our more lively perceptions, when we hear, or see, or feel, or love, or hate, or desire, or will. Essays and treatises, vol II. (1804) p. 18.

серь, пользуясь тѣми же наименованіями двухъ главныхъ порядковъ явленій, имѣлъ въ виду выразить зависимость явленій одного порядка отъ явленій другого порядка. И точно, какъ мы видѣли, онъ производитъ одни явленія отъ другихъ, слабыя отъ сильныхъ.

Если же впечатлѣнія должны быть признаны первообразами идей, а между тѣмъ происходя всегда извнѣ, они очевидно составляютъ послѣдствія внѣшнимъ образомъ данной для насъ реальности, то слѣдовательно эта внѣшняя реальность должна быть поставлена выше означенной противоположности слабыхъ и сильныхъ явленій, и нѣтъ причины останавливаться на этой противоположности какъ на самой высшей, объемлющей собою весь опытъ. Противоположность слабыхъ и сильныхъ явленій, которая иначе характеризуется еще какъ противоположность я и не я, субъекта и объекта, очевидно есть одна изъ многихъ дифференціацій, хотя и наиболѣе общая; но потому именно, что это есть дифференціація, должно быть и то, что дифференцируется въ видѣ противоположности я и не я, субъекта и объекта; а такъ какъ внѣшняя реальность есть болѣе сильная, то за неимѣніемъ болѣе общей дифференціаціи, ничего не остается какъ выводить противоположности я и не я, субъекта и объекта изъ внѣшней, какъ болѣе сильной, половины этой противоположности, т. е. изъ внѣшней реальности, съ которою мы соприкасаемся чрезъ внѣшнія впечатлѣнія. Далѣе, какъ наиболѣе общая дифференціація,—противоположность я и не я, субъекта и объекта, если она произведена внѣшнею реальностію, которая субъекту представляется какъ объектъ, могла быть послѣдствіемъ только самаго общаго простирающагося на всю дѣйствительность свойства этой реальности; такое свойство есть движеніе. И точно, Спенсеръ разсматриваетъ постепенное образованіе нервной системы въ животныхъ организмахъ, достигшее въ человѣкѣ той степени, которая знаменуется сознаніемъ противоположности я и не я, какъ послѣдствіе молекулярнаго движенія по закону наименьшаго сопротивленія.

Движеніе же предполагаетъ движимое и это есть матерія, а также то, въ чемъ происходитъ движеніе,—именно простран-

ство, и то какъ происходитъ движеніе,—именно время, какъ послѣдовательность движенія. Поэтому матерія съ присущимъ ей движеніемъ, пространство и время должны быть признаны условіями предшествующими противоположности слабыхъ и сильныхъ явленій, или я и не я, слѣдовательно имѣющими болѣе общее первичное значеніе, чѣмъ самая эта противоположность. Что-жъ такое матерія, движеніе, пространство и время?

Такъ какъ основной принципъ позитивизма—непознаваемость Абсолютнаго, то понятно, что Спенсеръ долженъ былъ признать также непознаваемыми для насъ матерію, пространство время и движеніе, ибо, какъ это очевидно изъ предъидущаго, Спенсеръ всѣ эти начала или данныя разсматриваетъ какъ первичныя основныя, наиболѣе общія и слѣдовательно имѣющія ближайшее отношеніе къ Абсолютному, такъ что признавъ познаваемость всѣхъ этихъ началъ, онъ чрезъ то самое долженъ былъ-бы допустить также познаваемость Абсолютнаго. И дѣйствительно Спенсеръ старается доказать, что пространство, время, матерія и движеніе—предметы для насъ совершенно непонятные и непознаваемые. Такъ какъ, говоритъ онъ, нельзя сказать, что пространство и время не существуютъ, но нельзя также признать ихъ атрибутами ¹⁾ какихъ-либо реальностей (entities), то, повидимому, сами они суть вещи или сущности отдѣльно существующія; но никакой вещи нельзя представить безъ атрибутовъ, а такъ какъ атрибутомъ пространства можно признать только протяженіе, которое само есть пространство; то очевидно мы не въ состояніи на дѣлѣ представить пространство и время какъ вещи сами по себѣ существующія. Кромѣ того, всѣ существующія вещи ограничены, но о пространствѣ и времени нельзя утверждать ни того что они ограничены, ни того что они безграничны. Итакъ невозможно представить пространство и время, какъ вещи *объективно* существующія. Но также невозможно и съ Кантомъ согласиться въ томъ, будто пространство и время не

¹⁾ Мы не можемъ представить такое существо (entity), которому пространство и время были-бы присущи какъ его атрибуты, тѣмъ болѣе что мы не можемъ представить исчезновеніе пространства и времени, хотя-бы все въ нихъ содержащееся исчезло. Princ. § 15.

объективно существующія вещи, а только *субъективныя* формы мысли, ибо невозможно, чтобы одно и то же вмѣстѣ было и формою и содержаніемъ (matter) мысли. Невозможно, чтобы пространство и время были и объектами и вмѣстѣ условіями сознанія. Такимъ образомъ оказывается, что пространство и время совершенно непостижимы для насъ (are wholly incomprehensible).

Къ тому-же заключенію Спенсеръ приходитъ и относительно матеріи. Матерія допускаетъ безконечную дѣлимость, но вмѣстѣ съ тѣмъ такая дѣлимость не можетъ быть представлена нашею мыслию ¹⁾; матерія не есть абсолютно твердое, ибо допускаетъ сжатіе, но также немислимо, чтобы были ничѣмъ не занятые промежутки между частями матеріи. Предполагаютъ, что матерія состоитъ изъ атомовъ, т. е. недѣлимыхъ частицъ, но нельзя представить атомы ни протяженными (ибо все протяженное допускаетъ дѣлимость), ни непротяженными, такъ какъ изъ непротяженныхъ пунктовъ нельзя вывести протяженного. Движеніе также непонятно. Когда мы признаемъ, что движеніе дѣйствительно происходитъ и направляется къ извѣстной цѣли, то мы совершенно заблуждаемся, ибо объ одномъ и томъ-же предметѣ мы можемъ съ одинаковымъ правомъ утверждать, что онъ движется (въ отношеніи къ извѣстному предмету) и что онъ не движется (въ отношеніи къ другимъ предметамъ ²⁾), передача движенія такъ

¹⁾ Представить на самомъ дѣлѣ (really to conceive) безконечную дѣлимость матеріи значитъ мысленно прослѣдить за ея раздѣленіемъ на части, простирающимся въ безконечность, а для этого понадобилось-бы безконечное время. Princ. § 16.

²⁾ Представимъ себѣ, что корабль стоитъ на экваторѣ носомъ къ западу. Когда капитанъ прогуливается на палубѣ, начавъ прогулку отъ носа корабля, то въ какомъ направленіи онъ движется? Конечно на востокъ. Но вотъ якорь поднятъ и корабль плыветъ на западъ со скоростію равною той, съ какою капитанъ идетъ на палубѣ корабля. Теперь уже нельзя сказать, что онъ движется на востокъ, такъ какъ въ такой-же мѣрѣ вмѣстѣ съ кораблемъ онъ движется на западъ, но нельзя также сказать, что онъ движется на западъ. Въ отношеніи къ пространству, окружающему корабль, онъ не движется, а для находящихся на палубѣ—движется. Но взявъ во вниманіе движеніе земли вокругъ оси, мы найдемъ, что онъ движется со скоростію 1000 миль въ часъ на востокъ, такъ что ни впечатлѣніе того, кто смотритъ на капитана, ни заключеніе

же непонятна для насъ: находясь въ покоѣ, предметъ не обнаруживается ни малѣйшаго стремленія къ измѣненію своего мѣста, а при движеніи непрерывно измѣняетъ свое положеніе. Мы говоримъ, что движеніе передается, но тѣло, столкнувшееся съ другимъ, не сообщило ему никакой вещи и никакого свойства, переходъ отъ движенія къ покою и обратно не понятенъ; такой переходъ нарушаетъ законъ непрерывности. Сколько-бы мысленно мы ни уменьшали скорость, все будетъ оставаться нѣкоторая степень скорости и самое малое движеніе отдѣлено отъ покоя непроходимую бездною (для нашей мысли).

Связь матеріи и силы также представляется намъ неразрѣшимою загадкою. Мы не можемъ представить себѣ дѣйствіе одного не протяженнаго пункта или центра силъ на другой, не помѣщая между этими пунктами чего-либо посредствующаго, сходнаго съ матеріею; ибо для насъ непонятно распространеніе силы въ пустотѣ. Такъ, чтобы сдѣлать понятнымъ распространеніе свѣта, мы предполагаемъ эфиръ, но поелику и самый эфиръ мы представляемъ состоящимъ изъ отталкивательныхъ атомовъ, т. е. раздѣленныхъ пустыми промежутками, то трудность понять распространеніе силы ни мало не разрѣшается.

Непостижимость времени дѣлаетъ для насъ загадочнымъ явленіемъ послѣдовательность нашихъ собственныхъ внутреннихъ состояній. Состоянія эти даны намъ въ формѣ послѣдовательности, но ни начала, ни конца этой послѣдовательности мы не можемъ представить. Ни въ прошедшемъ, ни въ будущемъ мы не находимъ предѣла своихъ состояній. Мы не можемъ представить конца нашихъ состояній, ибо представленіе есть воспроизведеніе представляемаго, слѣдовательно конецъ долженъ состояться, дабы быть представленнымъ, но съ

того, кто слѣдитъ за движеніемъ корабля, ничего похожаго на истину не заключаютъ въ себѣ. Если-же взять во вниманіе движеніе земли вокругъ солнца, то окажется, что капитанъ движется на западъ со скоростью 67000 миль въ часъ; можно далѣе взять во вниманіе движеніе солнечной системы и т. д. Вотъ какъ наши идеи о движеніи призрачны: что представляется движущимся, оказывается покоящимся и наоборотъ. Ibid. § 17.

окончаніемъ нашихъ состояній должна окончиться и способность представлять. Переменны, происходящія въ нашемъ сознаниі, суть впечатлѣнія и идеи, но что такое я, къ которому мы относимъ эти состоянія, — это намъ неизвѣстно; есть-ли наше я дѣйствительное существо, или фикція, — этотъ вопросъ для насъ неразрѣшимъ.

Общій выводъ изъ всего предыдущаго таковъ: всѣ основныя идеи, составляющія крайній предѣлъ научныхъ обобщеній, выражаютъ такія реальности, которыя для насъ совершенно непонятны и потому непознаваемы. Изъясненіе того, что изъяснимо, приводитъ лишь въ большую ясность неизъяснимость того, что лежитъ за предѣлами этой области. И во вѣншнемъ и во внутреннемъ мірѣ челоѣкъ науки видитъ себя среди непрерывныхъ переменъ, которыхъ начало и конецъ остаются для него скрытыми. И объективные и субъективные объекты онъ находитъ невѣдомыми въ ихъ сущности и происхожденіи. Во всѣхъ направленіяхъ изслѣдованіе приводитъ его лицомъ къ лицу съ тайною.

Г. Спенсеръ придаетъ очень важное значеніе этому выводу. Въ немъ онъ видитъ основаніе для соглашенія науки съ религіозною вѣрою. По мнѣнію Спенсера, сущность религіозной вѣры заключается въ сознаниі непостижимости для насъ первой причины, а также происхожденія и сущности вещей, что признаетъ или по крайней мѣрѣ должна признать и наука, которая такимъ образомъ въ этомъ важнѣйшемъ существенномъ для религіи пунктѣ вполне съ нею совпадаетъ.

„Часто мы забываемъ, говоритъ Спенсеръ, или оставляемъ безъ вниманія ту истину, что между самыми противоположными вѣрованіями (beliefs) есть нѣчто общее, нѣчто каждымъ изъ нихъ признаваемое и что это нѣчто если не безспорная истина, то по крайней мѣрѣ имѣетъ за себя наибольшую степень вѣроятности“ ¹⁾... Прилагая этотъ принципъ къ религіознымъ

¹⁾ Ibid. § 2. По мнѣнію Спенсера для отысканія той доли истины, которая содержится во всѣхъ ошибочныхъ мнѣніяхъ извѣстнаго рода, слѣдуетъ сдѣлать сравненіе таковыхъ мнѣній, и отбросивъ все, въ чемъ они расходятся, получимъ для остающейся затѣмъ составной части абстрактное выраженіе, содержащее истину во всѣхъ различныхъ ея видоизмѣненіяхъ.

ученіямъ, Спенсеръ выводитъ отсюда, что ни одно изъ такихъ ученій не истинно вполнѣ, но въ каждомъ есть однакожъ нѣкоторая доля истины съ примѣсю ложнаго. Въ немъ-же состоитъ то истинное, общее всѣмъ религіямъ, что въ каждомъ религіозномъ ученіи содержится болѣе или менѣе?

„Хотя и не вездѣ, говоритъ Спенсеръ, мы находимъ теорію творенія съ опредѣленнымъ представленіемъ о Божествѣ, какъ виновникѣ міра, однако безспорно, что всѣ расы, проходя извѣстную степень умственного развитія, имѣютъ неопредѣленные понятія о происхожденіи и скрытой природѣ окружающаго міра, а потому такія понятія слѣдуетъ признать необходимыми продуктами умственного развитія“ ¹⁾. Всѣ ученія о происхожденіи вещей Г. Спенсеръ сводитъ къ тремъ главнымъ типамъ, таковы: *пантеистическое*, *теистическое* и *атеистическое*. Но ни одно изъ этихъ ученій не даетъ удовлетворительнаго представленія о происхожденіи и бытіи вещей. Атеистическая гипотеза представляетъ міръ существующимъ чрезъ самаго себя, ибо отрицаетъ бытіе причины отдѣльной отъ міра. „Когда говоримъ о человѣкѣ, что онъ самъ себя поддерживаетъ, или объ аппаратѣ, что онъ дѣйствуетъ самъ собою, или о растеніи, что оно само собою развивается, то эти выраженія указываютъ на дѣйствительныя вещи. Когда же говоримъ о существованіи чрезъ себя, то обманываемся, полагая что и это символическое представленіе ²⁾ принадлежитъ къ

¹⁾ Поэтому именно, полагаетъ Спенсеръ, хотя враждебный критицизмъ годъ отъ году преуспѣваетъ въ разрушеніи отдѣльныхъ богословскихъ догматовъ, однако онъ не разрушилъ основной концепціи, служащей подкладкою этихъ догматовъ, и этимъ только можно объяснить то явленіе, что когда теряется довѣріе къ народнымъ вѣрованіямъ (creeds) и затѣмъ наступаетъ индифферентизмъ и даже полное ихъ отрицаніе, то всегда мало по-малу возражается потомъ признаніе (reassertio) ихъ если не по формѣ, то по сущности одинаковое съ прежде бывшимъ. По мнѣнію Спенсера, эта устойчивость религіозной вѣры свидѣтельствуетъ объ универсальномъ ея значеніи, а слѣдовательно и о томъ, что есть нѣкоторая необходимая истина во всѣхъ религіяхъ. Ibid. § 4.

²⁾ Объ отдѣльномъ предметѣ малаго размѣра, вполнѣ доступномъ для чувствъ, мы можемъ имѣть ясное и точное представленіе, но о предметѣ слишкомъ обширномъ и сложномъ, а равно о большой совокупности предметовъ разбѣянныхъ мы можемъ имѣть представленія, служащія только *символами* этихъ предметовъ, а не точными ихъ отображеніями, такъ какъ только часть атрибутовъ

тому же роду какъ и указанныя сейчасъ представленія о чело-
вѣкѣ, о растеніи“; намъ кажется, что символическое пред-
ставленіе о самосуществованіи (self-existence), сходно съ пред-
ставленіемъ о самодѣятельности (self-acting), которое является
у насъ когда мы видимъ самодѣйствующую машину. Но сход-
ство это есть мнимое, въ чемъ не трудно убѣдиться. Говоря
о самосуществованіи міра, мы очевидно придаемъ этому выра-
женію тотъ смыслъ, что міръ никакою постороннею для него
причиною не произведенъ, что онъ не сотворенъ, слѣдовательно
безначаленъ, а между тѣмъ мы ничего не можемъ представить
безъ начала, мы не можемъ представить прошедшее время без-
конечнымъ, т. е. безначальнымъ; притомъ-же имѣеть-ли міръ
начало во времени, или не имѣеть, это ни мало не дѣлаетъ понят-
нымъ настоящее его бытіе. Такимъ образомъ атеистическая тео-
рія немыслима, а хотя-бы и была мыслима, то вопросъ ею не
рѣшался-бы. Пантеистическая гипотеза самосозданія также не
можетъ быть представлена въ мысли; мы не можемъ представить
переходъ потенціального существованія въ дѣйствительное (что
требуется понятіемъ самосозданія), ибо потенціального состоя-
нія міра невозможно отдѣлить отъ актуального (тогда оно,
какъ существующее, также было-бы дѣйствительнымъ, а не
потенціальнымъ), равно нельзя понять ни самосуществованіе,
ни самосозданіе потенціального міра. Наконецъ при теистиче-
ской гипотезѣ нельзя понять—какъ могъ быть созданъ самый
матеріалъ, изъ котораго міръ образованъ. Непонятно также,
какъ могло быть создано пространство, тѣмъ болѣе что мы не

таковыхъ предметовъ можетъ быть представлена. Отъ дѣйствительныхъ пред-
ставленій мы переходимъ къ символическимъ чрезъ неопредѣленное число про-
межуточныхъ степеней, оттого переходъ отъ однихъ къ другимъ для насъ не
замѣтенъ и мы такъ относимся къ символическимъ представленіямъ какъ-бы они
были подлинными представленіями, такъ какъ они служатъ нашимъ намѣрені-
ямъ одинаково съ послѣдними, будучи сокращенными знаками, которые замѣня-
ютъ для насъ знаки болѣе выработанные и служащіе эквивалентами реальныхъ
предметовъ. Смѣшеніе тѣмъ болѣе возможно, что нерѣдко символическія пред-
ставленія могутъ быть превращены въ полныя, а въ другихъ случаяхъ служатъ
основаніемъ для заключеній подтверждаемыхъ наблюденіемъ. Вслѣдствіе этого
образуется привычка относиться къ нимъ такъ, какъ-бы это были вѣрные пред-
ставленія... Princ. § 9.

можемъ представить пространство несуществующимъ. Притомъ же является вопросъ о самомъ Творцѣ. И по этому вопросу могутъ быть сдѣланы тѣ-же гипотезы, слѣдовательно и здѣсь мы будемъ имѣть тѣ-же невозможности. Равнымъ образомъ и о природѣ міра мы ничего не можемъ представить удобопонятнаго или мыслимаго. Мы не можемъ помыслить о впечатлѣніяхъ, дѣлаемыхъ на насъ внѣшнимъ міромъ, не полагая для нихъ соотвѣтственную причину, а изслѣдованіе о причинѣ неминуемо ведетъ насъ къ гипотезѣ о первой причинѣ, съ которою соединены указанные выше трудности ¹⁾.

Если-же всѣ религіозныя гипотезы (т. е. признаваемыя Спенсеромъ таковыми) одинаково не истинны, то въ чемъ-же именно заключается истина всѣхъ религіозныхъ ученій, истина всѣмъ имъ общая? А въ томъ и состоитъ по Спенсеру эта общерелигіозная истина, что каждое религіозное ученіе или прямо утверждаетъ непознаваемость Абсолютнаго или-же косвеннымъ образомъ, именно немислимостію или неудобопредставляемостію своихъ гипотетическихъ представленій о происхожденіи и природѣ вещей, приводитъ насъ къ сознанію нашего невѣдѣнія о первой причинѣ и существѣ вещей или того, что есть Абсолютное,—къ сознанію нашей ограниченности въ отношеніи къ познанію вещей, къ сознанію непостижимости для насъ реальности вещей какъ она есть сама въ себѣ, а не въ явленіи. Такова истина составляющая сущность всѣхъ религій ²⁾.

¹⁾ Въ какой мѣрѣ эта критика можетъ относиться къ религіознымъ вѣрованіямъ, видно изъ того, что Спенсеръ дѣлитъ ихъ на ученія—пантеистическое, теистическое и агенстическое. Достаточно характеризуетъ взгляды Спенсера уже это одно, что онъ атеизмъ причисляетъ къ религіознымъ ученіямъ. Странность эта еще болѣе поражаетъ въ виду того вывода, къ которому пришелъ Спенсеръ относительно религій, что она удаляется отъ истиннаго своего характера, т. е. дѣлается не религіозною, въ такой мѣрѣ, насколько претендуетъ на обладаніе познаніемъ непознаваемаго; иначе сказать,—вѣра въ откровеніе, по Спенсеру, въ религіи—элементъ не религіозный, и такимъ образомъ выходитъ, что атеизмъ болѣе религіозенъ чѣмъ всякая религія.

²⁾ Во всѣхъ религіяхъ, въ различныхъ формахъ, содержится ученіе, что всѣ вещи—проявленія силы, которая недоступна нашему познанію. „Хотя вездѣ присутствіе этой силы немислимо, однако, такъ какъ опять нигдѣ не открываетъ предѣловъ распространенію (diffusion) явленій, то мы и не можемъ представить границы присутствія этой силы, между тѣмъ какъ критицизмъ науки разъясня-

Понятно, что съ этой точки зрѣнія тѣмъ чище и совершеннѣе выражаетъ религіозную истину та религія, которая учитъ о непостижимости Божества, напротивъ религія удаляется отъ своего назначенія и слѣдовательно утрачиваетъ свой религіозный характеръ, когда претендуетъ на обладаніе знаніемъ того, что непознаваемо и предлагаетъ своимъ послѣдователямъ сообщеніе такого знанія. Пререканія между наукою и религіею всегда происходили отъ того, что та и другая одинаково стремились къ познанію непознаваемаго и эти ихъ стремленія къ цѣли недостижимой, вмѣсто осуществленія цѣли, только напрасно приводили ихъ ко взаимному столкновенію. Миръ между наукою и религіею можетъ утвердиться только чрезъ разграниченіе подлежащихъ имъ сферъ умственной жизни на основаніи позитивнаго догмата о непознаваемости Абсолютнаго. Религіи должно быть предоставлено служеніе цивилизации чрезъ постоянное напоминаніе того, что область человѣческихъ знаній ограничена, что есть непознаваемое сверхъ познаваемаго, именно Абсолютное. Непознаваемое—предметъ религіи, и потому область, принадлежащая религіи, собственно есть область незнанія. Наукѣ же должно быть предоставлено полное господство въ области познаваемаго ¹⁾. Но чтобы пре-

еть намъ, что сила эта непознаваема. И это-то сознаніе непонятной силы по причинѣ неспособности нашей положить ей границы, именуемой вездѣ присушею (omnipresent), и есть то сознаніе, на которомъ утверждается религія. Да позволено будетъ признать ту высокую заслугу религіи, что отъ самаго начала она смутно угадывала величайшую истину и никогда не переставала утверждать оную. Въ самой ранней и грубой формѣ ея обнаруживалось, хотя и неопредѣленно и нетвердо, созерцаніе составляющее зародышъ той высочайшей вѣры, въ которой сходятся всѣ философскія ученія. Сознаніе тайны замѣтно въ грубѣйшемъ фетишизмѣ. §§ 27, 28.

¹⁾ Назначеніе религіи всегда было—охранять людей отъ всецѣлаго поглощенія относительнымъ и непосредственнымъ и поддерживать въ нихъ сознаніе того, что вѣѣ относительнаго. Но этой цѣли противорѣчащимъ, а слѣдовательно противнымъ религіи, слѣдуетъ признать то, что религія провозглашала себя обладательницею знанія о томъ, что непознаваемо... Очищеніе религіи отъ элемента нерелигіознаго было дѣломъ науки. Только благодаря наукѣ, религія все болѣе уссовершеншалась. Наука идетъ отъ причинъ низшихъ къ болѣе и болѣе общимъ, подчиняя низшіе законы высшимъ, а самая общая причина наименѣе можетъ быть представлена, и такимъ образомъ наука приводитъ къ вѣрѣ болѣе религіозной, чѣмъ сама религія. Но и наука не всегда бываетъ вѣрною своему

сбѣчь для нея всякую возможность вторженія въ чуждую ей область, для этого должно быть разъяснено какъ далеко простирается область познаваемаго. Къ этой-же цѣли, кромѣ объединенія знаній посредствомъ философіи, должно также вести ученіе о непознаваемости Абсолютнаго, такъ какъ Абсолютное есть граница познаваемаго.

П. Линицкій.

(Продолженіе будетъ).

призванію и чрезъ то становится ненаучною. Изгоняя боговъ, она вводила, вмѣсто ихъ, другихъ хотя и не личныхъ, однако конкретныхъ дѣятелей, какова наприм. жизненная сила, и такимъ образомъ неизвѣстное выдавала за извѣстное. Метафизическіе дѣятели были замѣнены физическими, каковы наприм.: электричество, химическое сродство, причемъ и относительно этихъ дѣятелей наука дѣлала видъ какъ бы они были ею познаны, и тѣмъ только поддерживала свой антагонизмъ съ религіею. Теперь же всѣ эти силы—теплота, свѣтъ, электричество и т. п. признаются обнаруженіями нѣкотораго непонятнаго и непознаваемаго начала. Итакъ погрѣшности религіи и науки происходили отъ несовершеннаго ихъ развитія. Прогрессъ ума всегда былъ двоякимъ: онъ происходилъ въ отношеніи къ натуральному и въ отношеніи къ сверхнатуральному. Каждый послѣдующій шагъ въ объясненіи явленій замѣнялъ дѣятеля болѣе извѣстнаго (т. е. близкаго къ человѣку) по натурѣ своей, но менѣе извѣстнаго по своему образу дѣйствій такимъ дѣтелемъ, который, при болѣе извѣстномъ (т. е. болѣе правильномъ) образѣ дѣйствій, оказывался менѣе понятнымъ по натурѣ своей. Такимъ образомъ все ясное разграничивалось извѣстное отъ неизвѣстнаго. Что казалось прежде непонятнымъ и сверхъестественнымъ, оказывалось потомъ понятнымъ и натуральнымъ, однако вмѣстѣ съ тѣмъ всѣ понятные и натуральные факты въ своемъ начальномъ происхожденіи оказывались непонятными и сверхнатуральными. Сознаніе природы, такимъ образомъ, съ одной стороны образуетъ науку (область познаваемаго), а съ другой религію. Столкновенія между религіею и наукою происходятъ отъ смѣшенія ихъ сферъ. Религія и наука—антитетичные образы сознанія; они—положительный и отрицательный полюсы мысли (гл. 5). Все это рассужденіе Спенсера ясно показываетъ, что говоря о религіи, онъ разумѣетъ никакъ не религію, а нѣчто иное. Въ духѣ извѣстной теоріи позитивизма о трехъ историческихъ фазисахъ, Спенсеръ очевидно метафизическія философскія ученія разумѣетъ подъ названіемъ религіи. Онъ такъ глубоко понимаетъ религію, что если кто скажетъ: я этого не знаю и не понимаю, то такое заявленіе по его мнѣнію должно признать религіознымъ актомъ. Если слѣдовать ученію Спенсера, то приходится заключить, что настоящая религія была тогда лишь, когда строили храмы невѣдомому Богу. Спенсеръ смѣшиваетъ религіозное чувство непостижимости Божества, произтекающее изъ глубокаго сознанія безконечности совершенствъ Божіихъ, съ чисто теоретическимъ сознаніемъ своего невѣдѣнія, являющимся всякій разъ какъ мы не находимъ возможности рѣшить вопросъ представляющійся нашему уму, разъяснить сущность явленія подлежащаго нашему изученію.

„ТЕОДИЦЕЯ“ ЛЕЙБНИЦА.

(Продолженіе *).

Разсужденіе о согласіи вѣры съ разумомъ.

1. Я начинаю предварительнымъ вопросомъ о *согласіи вѣры съ разумомъ* и употребленіи философіи въ богословіи, потому что вопросъ этотъ имѣетъ большое вліяніе на главный предметъ нашихъ разсужденій, и потому что Бель примѣшиваетъ его повсюду. Я предполагаю, что двѣ истины не могутъ противорѣчить другъ другу; что предметъ вѣры есть истина, открытая Богомъ чрезвычайнымъ способомъ, и что разумъ есть связь истинъ, но именно такихъ (когда его сравниваютъ съ вѣрою), которыхъ человѣческій духъ можетъ достигать естественнымъ способомъ, безъ помощи свѣта вѣры. Это опредѣленіе (т. е. *здравая и истинная разума*) привело въ удивленіе нѣкоторыхъ, привыкшихъ вооружаться противъ разума, понимаемаго въ неопредѣленномъ смыслѣ. Мнѣ возразили, что они никогда не слышали, чтобы разуму давали подобное опредѣленіе; но это потому, что они никогда не обращались съ людьми, выражающимися о подобныхъ предметахъ опредѣленно. Они согласились однако-же со мною, что не могутъ порицать разума, понимаемаго въ данномъ мною смыслѣ. Въ этомъ же смыслѣ противопоставляютъ иногда разумъ опыту. Разумъ, состоящій (въ себѣ самомъ) изъ связи истинъ, имѣетъ право присоединять къ нимъ еще истины, добываемыя на основаніи опыта, для

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ 1887 г. № 13.

выведенія изъ всего этого смѣшанныхъ слѣдствій; но разумъ чистый и прямой, отличный отъ опыта, имѣетъ дѣло только съ истинами независимыми отъ чувствъ. И вѣру можно сравнить съ опытомъ, потому что вѣра (въ отношеніи къ мотивамъ ее оправдывающимъ) зависитъ отъ опыта тѣхъ людей, которые видѣли чудеса, лежація въ основѣ откровенія, а также отъ преданія, достойнаго вѣроятія въ отношеніи къ тѣмъ, которые сообщаютъ намъ объ этихъ чудесахъ, посредствомъ-ли Св. Писанія, или посредствомъ свидѣтельства людей, сохранившихъ Св. Писаніе; это почти тоже, какъ когда мы основываемся на опытѣ людей, видѣвшихъ Китай, и на вѣроятности ихъ разсказовъ, т. е. когда даемъ вѣру чудесамъ, разсказываемымъ ими намъ объ этой отдаленной странѣ. Я не говорю при этомъ о внутреннемъ движеніи Св. Духа, который проникаетъ наши души, убѣждаетъ ихъ и ведетъ къ добру, т. е. къ вѣрѣ и любви, не имѣя надобности непременно приводить основанія для этого ¹⁾).

¹⁾ Лейбницъ самъ свидѣтельствуетъ, что его опредѣленіе разума, какъ онъ выражается, можетъ приводить въ удивленіе нѣкоторыхъ. Какъ прежде, такъ и теперь существуетъ нѣсколько теорій разума, существенно различныхъ между собою. Особенно Лейбницеву опредѣленіе несогласно съ современнымъ намъ реалистическимъ воззрѣніемъ, по которому *разсудокъ* и *разумъ* не составляютъ двухъ различныхъ способностей души, а суть дѣятельность одной и той-же мыслительной силы, проявляющейся въ различныхъ направленіяхъ. По воззрѣнію реалистовъ разумъ, какъ мыслительная дѣятельность, не имѣетъ особеннаго, самостоятельнаго содержанія, или особенныхъ врожденныхъ истинъ, присущихъ ему независимо отъ предметнаго бытія. Все содержаніе разума добывается или посредствомъ свидѣтельства чувствъ, или посредствомъ самонаблюденія. Это содержаніе разумъ частію очищаетъ отъ противорѣчій, частію различнымъ образомъ раздробляетъ, объединяетъ, связываетъ и такимъ образомъ выдѣляетъ общее, содержащееся въ бытіи, и это общее дѣлаетъ содержаніемъ разнообразныхъ наукъ. Напротивъ того, Лейбницъ полагаетъ, что разумъ человѣческій по самой природѣ своей обладаетъ извѣстнымъ числомъ истинъ или положеній, дающихъ намъ знаніе о содержаніи бытія, независимо отъ нашего наблюденія и опыта. Эти истины содержатся въ способностяхъ души первоначально въ возможности (*divinae, potentialiter, virtuellement*), но съ постепеннымъ образованіемъ способностей переходятъ въ ясныя и сознательныя, принимаютъ характеръ дѣйствительности (*everueia, actu, actuellement*). Эту теорію разума Лейбницъ превосходно развилъ въ своемъ „Новомъ опытѣ о разумѣ“; написанномъ имъ противъ Локка, который отвергалъ врожденность

2. Итакъ истины разума бываютъ двухъ родовъ; однѣ изъ нихъ называютъ *истинами опытыми*, абсолютно необходимыми, такъ что противоположное имъ содержитъ въ себѣ противорѣчiе; таковы суть истины, отличающіяся необходимостію логическою, метафизическою или геометрическою; ихъ нельзя отвергать, не впадая въ абсурдъ. Есть другаго рода истины, которыя можно назвать *положительными*, потому что онѣ суть законы, данные Богомъ природѣ, или зависятъ отъ этихъ законовъ. Мы ихъ узнаемъ или посредствомъ опыта, т. е. *a posteriori*, или посредствомъ разума и *a priori*, т. е. посредствомъ соображенія соотношеній, условливающихъ ихъ существованіе. Эти соотношенія тоже имѣютъ свои правила и свои причины; но именно свободное избраніе Божіе, а не логическая необходимость, условливаетъ соотносительное и призываетъ его къ существованію. Такимъ образомъ можно сказать, что *необходимость физическая* основывается на *необходимости нравственной*, т. е. на избраніи Премудраго Существа; на избраніи, до-

идей. Когда Лейбницъ говоритъ, что разумъ нашъ состоитъ въ связи этихъ истинъ, то это ближайшимъ образомъ имѣетъ отношеніе къ слѣдующимъ тремъ всеобщимъ законамъ мышленія: 1) каждая истина имѣетъ свое основаніе; 2) противорѣчащее себѣ не есть истина; 3) въ природѣ все совершается послѣдовательно, безъ скачковъ, съ строгою и непрерывною постепенностію. Изъ этихъ трехъ законовъ реализмъ принимаетъ только законъ противорѣчій; между тѣмъ какъ Лейбницъ усвоитъ очень важное значеніе и двумъ другимъ, признавая ихъ столько же врожденными, какъ и законъ противорѣчій. Сообразно съ этою теоріею разума, Лейбницъ вмѣстѣ съ Аристотелемъ (см. его 11. Аналитику, книга 11, глава 19) допускалъ въ разумѣ бытіе огромнаго числа такъ называемыхъ принциповъ, или высшихъ началъ, на основаніи которыхъ считалъ возможнымъ дедуктивнымъ путемъ вывести всѣ общія истины въ отношеніи къ бытію. Вотъ сущность приведеннаго здѣсь Лейбницемъ опредѣленія разума. Кирхманъ упрекаетъ при этомъ Лейбница за то, что онъ не позаботился указать несомнѣнныхъ признаковъ этихъ врожденныхъ разуму истинъ и началъ; но этотъ упрекъ едва-ли справедливъ. Лейбницъ опредѣляетъ эти признаки не только въ своемъ „Новомъ опытѣ“, но какъ читатель увидитъ, и въ самой „Теодицѣ“. Иной вопросъ о томъ, всегда-ли надобно признавать указанные Лейбницемъ признаки дѣйствительными, или достоверными; но тутъ уже открывается широкое поле для всѣхъ возможныхъ философскихъ предположеній и построеній. Во всякомъ случаѣ, его критерій врожденныхъ истинъ никакъ не долженъ быть отождествляемъ съ критеріемъ Декарта, состоящимъ лишь въ ясности и отчетливости истины для нашего сознанія, какъ мы имѣли уже случай замѣтить это въ своей статьѣ о Лейбницѣ.

стойномъ Его мудрости; и что какъ ту, такъ и другую необходимость надобно отличать отъ *необходимости геометрической*. Эта физическая необходимость и есть то, что даетъ порядокъ природѣ; она состоитъ въ законахъ движенія и въ нѣкоторыхъ другихъ общихъ законахъ, которые угодно было Богу даровать предметамъ при ихъ созданіи. Вѣрно однако-же, что Богъ установилъ эти законы не безъ причины; потому что Онъ ничего не избираетъ по произволу, по случаю или по чистѣйшему безразличію. Тѣмъ не менѣе эти общія основанія добра и порядка, приведшія Его къ избранію этихъ законовъ, могутъ быть отмѣняемы Имъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ по требованію болѣе важныхъ причинъ высшаго порядка ¹⁾.

¹⁾ Лейбницъ отличаетъ *логическую* необходимость отъ *нравственной*; но признаетъ, что и та и другая коренится въ разумѣ вообще. *Логическая необходимость*, по мнѣнію Лейбница, основывается на законѣ противорѣчія. Когда какое-либо предложеніе заключаетъ противорѣчіе въ себѣ самомъ, или стоитъ въ противорѣчій съ несомнѣнными истинами; то отсюда съ логическою необходимостью слѣдуетъ, что оно не истинно, что его содержаніе не дѣйствительно; что напротивъ, противоположное ему предложеніе можетъ быть истинно. Лейбницъ думаетъ, что этой необходимости подчиненъ и Богъ; даже божественное всемогущество не можетъ отмѣнить ее. Напротивъ того, *нравственная* и связанная съ нею *физическая необходимость* основывается на требованіяхъ соотносительности и нравственности. И этой необходимости тоже подчиняется Богъ, но уже вслѣдствіе своей мудрости, приводящей въ согласіе Его волю и Его дѣйствія съ нравственными законамъ. Это сохраненіе нравственнаго закона, по Лейбницу, не соединено однакоже неразрывною связью съ логическою необходимостью. Тогда какъ логическое противорѣчіе совершенно немислимо и не возможно, Богъ обладаетъ полною возможностью осуществить безнравственное, и только Его мудрость препятствуетъ Ему это сдѣлать. Другими словами, тогда какъ при логической необходимости принужденіе непреборимо даже для самого Творца, и на этой необходимости опирается невозможность осуществленія противорѣчиваго: подобной невозможности нѣтъ въ нравственной необходимости. Отношеніе всемогущества и премудрости Божіей при этомъ уподобляется отношенію двухъ силъ, которыя могутъ дѣйствовать въ противоположномъ направленіи; и если всемогущество не переступаетъ границъ мудрости, то это зависитъ уже не отъ непреборимой необходимости, а отъ свободной воли Божіей, полагающей границы всемогуществу посредствомъ мудрости. Тѣмъ не менѣе Лейбницъ признаетъ, что и въ этомъ случаѣ существуетъ нѣкоторое вынужденіе Божественной воли; но это вынужденіе, налагаемое мудростію, Лейбницъ называетъ уже *нравственною необходимостью*. На этой нравственной необходимости основывается, между прочимъ, то, что Богъ избираетъ наилучшій изъ всѣхъ возможныхъ міровъ и призываетъ его къ бытію посредствомъ творческаго акта. Конечно, и этотъ

3. Отсюда ясно, что Богъ можетъ освобождать свои созданія отъ предписанныхъ Имъ законовъ и совершать посредствомъ тварей то, что превышаетъ ихъ природу, т. е. можетъ творить *чудо*. Когда созданія посредствомъ этого достигаютъ такихъ совершенствъ и силъ, какихъ не могутъ достигнуть своею собственною природою; то схоластики называютъ это *силою повиновенія*, потому что тварь приобретаетъ ее посредствомъ повиновенія велѣніямъ Того, Кто можетъ сообщить ей нѣчто такое, чего она не имѣетъ сама по себѣ, хотя схоластики приводятъ обыкновенно примѣры этой силы такого рода, что я признаю ихъ невозможными; напримѣръ, когда они

наилучшій міръ не свободенъ отъ недостатковъ и зла; но это уже вслѣдствіе связи всѣхъ вещей внутри ихъ возможнаго бытія, или внутри Божественнаго представленія, такъ какъ Богъ не можетъ иначе представить Себѣ наилучшаго міра. Эта связь вещей въ наилучшемъ, Богомъ созданномъ мірѣ, условливаетъ собою возникновеніе физическихъ законовъ, господствующихъ въ этомъ мірѣ, которые налагаютъ на все совершающееся печать *физической необходимости*. Тѣмъ не менѣе *физическая* необходимость не должна быть смѣшиваемая съ *логическою* необходимостію, потому что Богъ только по Своей мудрости, и слѣдовательно, только по нравственной необходимости, опредѣляетъ, чтобы этотъ наилучшій міръ и всѣ его физическіе законы призваны были къ бытію. Въ понятіи наилучшаго міра мыслится соотносительность или соразмѣрность (*convenance*) вещей, удерживающая предметы въ ихъ единствѣ, а это соотношеніе въ свою очередь имѣетъ свои правила и основанія, которыхъ возникновеніе условливается только божественною мудростію. Такимъ образомъ эти правила и основанія, или существующіе въ природѣ физическіе законы, обязаны своимъ бытіемъ не логической необходимости, а свободному избранію Божественной мудрости. Впрочемъ нравственная необходимость, проистекающая изъ мудрости, не становится поэтому еще *произвольною*; но такъ какъ она опредѣляется только началами соотносительности: то поэтому занимаетъ средину между логическою необходимостію и произволомъ, т. е. дѣйствіемъ безъ всякаго основанія. Такова природа физическихъ законовъ, сохраняемыхъ Богомъ не по логической необходимости, а свободно; именно она даетъ возможность Богу пренебѣждать ихъ чудомъ, когда въ нѣкоторыхъ исключительныхъ случаяхъ высшія основанія всеобщей соотносительности этого требуютъ. Упомянутыя еще Лейбницемъ *геометрическая* и *метафизическая* необходимости составляютъ только виды одной и той-же логической необходимости, потому что и они тоже основываются на законѣ противорѣчія. Просимъ читателя хорошо запомнить эти понятія, такъ какъ Лейбницъ очень часто будетъ пользоваться ими въ своемъ сочиненіи и главнымъ образомъ на основаніи ихъ будетъ рѣшать недоумѣнія и возраженія. Что надобно сказать объ этихъ возраженіяхъ Лейбница? Какъ во всѣхъ случаяхъ, такъ и въ данномъ, въ философіи возможны различныя возраженія и перетолкованія. Особенно не согласны

утверждаютъ, будто Богъ можетъ сообщить тварямъ творческую силу. Существуютъ конечно чудеса, совершаемыя Богомъ посредствомъ, напримѣръ, служенія ангеловъ, но при этомъ законы природы столько-же мало нарушаются, какъ и тогда, когда люди искусственно пользуются ими, а искусство ангеловъ отличается отъ нашего только степенью совершенства. Тѣмъ не менѣе всегда остается вѣрнымъ, что законы природы могутъ быть отмѣняемы Законодателемъ; между тѣмъ, какъ истины вѣчныя, каковы геометрическія, совершенно неизмѣнны и вѣра не можетъ имъ противорѣчить. Вотъ почему невозможно неопровержимое возраженіе противъ этихъ истинъ. По-

съ этими воззрѣніями Лейбница современные намъ реалисты. Они не допускаютъ различія между *нравственною* необходимостью и *логическою*. По ихъ понятію, существуетъ только одна необходимость, *логическая*, состоящая въ необходимой связи понятій и формъ ихъ сочетанія. Эта необходимость есть только образъ нашего познанія, и можетъ вовсе не выражать собою предметныхъ свойствъ вещей. Очень возможно, что высшіе предметы не находятся между собою въ такой-же необходимой связи, въ какой они мыслятся нашимъ умомъ, хотя мы связаны этою необходимостію при всѣхъ нашихъ сужденіяхъ безусловно. Эта необходимость сказывается повсюду, гдѣ возникаетъ противорѣчіе между понятіями одного и того-же предложенія, или между однимъ и другимъ предложеніями. Поэтому заключаютъ реалисты, если Богъ, на основаніи своей мудрости, связалъ нравственными законами, если Его мышленіе подобно нашему, то для Него отступленіе отъ этихъ законовъ столько-же невозможно, какъ и допущеніе логически-противорѣчащаго себѣ. Но этого мало. Реалисты упрекаютъ еще Лейбница въ томъ, что всѣ его необходимости въ сущности выведены имъ на основаніи одного лишь закона противорѣчія, а не на основаніи дѣйствительнаго (фактическаго) содержанія противоположныхъ или противорѣчивыхъ понятій и предложеній. Нравственная необходимость, вытекающая изъ закона соотношеній, въ концѣ концовъ тоже основывается на противорѣчій соотносительнаго съ неотносительнымъ. Отсюда будто-бы и та и другая необходимость должна имѣть въ глазахъ Лейбница одинаковую степень принудительности и одинаковую силу необходимости т. е. и логическая и нравственная необходимость должны покрывать другъ друга; между тѣмъ Лейбницъ, вопреки своему закону противорѣчія, этого не признаетъ; напротивъ, Лейбницъ допускаетъ при нравственной необходимости въ Богѣ меньшую степень принудительности со стороны Его мудрости, чѣмъ при необходимости логической. Но подобное различіе двухъ необходимостей, говорятъ они далѣе, основывается лишь на аналогіи нравственности Божественной съ нравственностію человѣческою. Люди могутъ отступать отъ нравственныхъ законовъ, потому что ихъ нравственность не абсолютна, потому что они часто руководствуются въ своей дѣятельности страстями; а потому должны употреблять нѣкоторое усиліе для сохраненія нравственнаго характера за своими по-

тому что если это возраженіе есть доказательство, основанное на началахъ разума или неоспоримыхъ фактахъ, образуемыхъ связью вѣчныхъ истинъ, то выведенное отсюда заключеніе должно быть достовѣрнымъ и неизмѣннымъ, и то, что противорѣчить ему, должно быть признано ложнымъ; иначе два противорѣчащія положенія могли-бы быть истинными одновременно. Если-же возраженіе не имѣетъ этой доказательной силы, то оно образуетъ только вѣроятный аргументъ, не имѣющій никакой силы противъ вѣры, такъ какъ всѣ соглашаются, что тайны религіи противорѣчатъ только видимымъ намъ явле-

стутками. Человѣческія усилія предохранить себя отъ пороковъ, въ виду увлеченія страстями, извѣстны у людей подъ именемъ свободныхъ. Именно аналогія побудила Лейбница допустить и въ Богѣ подобную свободу въ отношеніи къ дѣйствіямъ, ограничиваемую лишь разумомъ и исключающую логическую необходимость. Но такъ какъ въ Богѣ свободныя дѣйствія *абсолютны*; не зависятъ отъ борьбы съ страстями; то аналогія между нравственною дѣятельностію человѣческою и божественною не вполнѣ тождественна, и въ свободныхъ дѣйствіяхъ Божиихъ надобно допустить тоже логическую необходимость. Такъ философствуютъ реалисты. Читатель видитъ однакоже, что всѣ эти реалистическія возраженія противъ воззрѣній Лейбница въ свою очередь могутъ подпадать критикѣ и перетолкованіямъ. Всегда будетъ вѣрно, что логическая необходимость, основанная на законѣ противорѣчія, отличается отъ нравственной необходимости, основанной на законѣ соотношеній, отвергающемъ все противорѣчащее строго соотносительному. Пусть и тамъ и здѣсь дѣйствуетъ одинъ и тотъ-же законъ противорѣчія; но онъ дѣйствуетъ въ двухъ различныхъ сферахъ, по различнымъ побужденіямъ и для различныхъ цѣлей *Апріорная* логическая необходимость основывается на законахъ чистой логики; между тѣмъ какъ *апостеріорная* необходимость и связанная съ нею нравственная необходимость опирается на законы и фактахъ, добываемыхъ нами на основаніи опыта; всего послѣдняго нельзя вывести чисто логическимъ путемъ. Кромѣ того, признанія свободы въ совершеннѣйшемъ Существѣ требуетъ тотъ-же апріорный разумъ. Безъ свободы, Богъ не обладалъ-бы премудростію, благодію, всемогуществомъ, личною жизнію и пр. Только свобода даетъ бытіе свободному творческому акту. А когда признаютъ свободный творческій актъ; тогда поставляютъ физическую необходимость въ полную зависимость отъ Божественной *свободы*, а не отъ логической необходимости; иначе надобно было-бы допустить вѣчное существованіе міра. Едва-ли также вѣроятно и то, что логически противорѣчивое не есть въ тоже время противорѣчивое и по содержанію; иначе мы должны были-бы отказаться отъ законовъ нашей логики и признать ихъ только какимъ-то преходящимъ моментомъ эволюціоннаго развитія человечества. Дѣло только въ томъ, что намъ иногда бываетъ очень трудно убѣдиться въ фактическомъ, или реальномъ существованіи или несуществованіи этого противорѣчія. Наконецъ ложно то, будто абсолютная свобода тождественна съ абсолютною необходимостію. Иначе конечныя существа обладали-бы такою свободою, которою не обладаетъ Самъ Богъ.

ніямъ. Да и Белъ въ своемъ посмертномъ отвѣтѣ Ле-Клерку объявляетъ, что онъ вовсе не утверждаетъ будто существуютъ доказательства противъ истинъ вѣры; и слѣдовательно всѣ эти неопровержимыя затрудненія, всѣ эти мнимыя возраженія разума противъ вѣры сами собою падаютъ ¹⁾).

*Hi motus animorum atque haec discrimina tanta
Pulveris exigui jactu compressa quiescunt.*

(Всѣ эти движенія душъ и столь великіе споры умиротворяются, подавленные налетомъ легкой пыли)

4. Богословы протестантскіе, также точно какъ и римскіе, соглашаются съ установленными мною положеніями, когда тщательно вникаютъ въ предметъ; и все, что говорятъ противъ разума, относится къ мнимому разуму, оболоченному или злоупотребляющему ложною вѣроятностію. Тоже самое происходитъ съ понятіями правды и благости Божіей. Иногда говорятъ объ этихъ понятіяхъ, какъ будто бы мы не имѣемъ никакого представленія и никакого опредѣленія ихъ (въ отношеніи къ Богу). Но если-бы это было достовѣрно, то мы не имѣли-бы никакого основанія усвоить Богу эти свойства и прославлять Его за нихъ. Его благость и Его правда, равно какъ и Его мудрость, отличаются отъ нашихъ только безконечнымъ совершенствомъ. Такимъ образомъ, понятія простыя, истины необходимыя и выводы философіи убѣдительныя не могутъ противорѣчить откровенію. И если нѣкоторыя философскія правила отвергаются въ богословіи, то это случается только тогда, когда они обладаютъ лишь физическою или нрав-

¹⁾ Читатель видитъ, что сила приведеннаго здѣсь Лейбницемъ доказательства основывается на вѣрѣ, а не на философскихъ или рациональных основаніяхъ. Двѣ истины не могутъ противорѣчить другъ другу. Почему-же? Потому что онѣ одинаково происходятъ отъ Бога, Творца истины. Но это послѣднее положеніе требуетъ еще рациональных доказательствъ. Признавши-же его за истину, уже можно утверждать съ Лейбницемъ, что такъ какъ двѣ истины не могутъ противорѣчить другъ другу, то всякое заимствованное изъ разума возраженіе противъ откровенной истины должно оказаться несостоятельнымъ, не можетъ имѣть никакихъ достаточныхъ основаній и не въ силахъ ниспровергнуть откровенную истину. Разумѣется строгій реалистъ найдетъ этотъ Лейбницевъ доводъ слабымъ, но это потому, что для него нѣтъ уже ничего абсолютнаго въ мірѣ; да и самая несомнѣнная для насъ истина запечатлѣна субъективнымъ характеромъ, свойственнымъ вообще всякому нашему познанію.

ственной необходимостью, которая выражаетъ обычное теченіе жизни и слѣдовательно основывается на кажущемся, что однако же можетъ оказаться невѣрнымъ, если Богу будетъ благоугодно.

5. Изъ сказаннаго ясно, что существуетъ нѣкоторое смѣшеніе понятій, когда противопоставляютъ философію богословію, или вѣру разуму; именно смѣшиваютъ выраженія: *объяснить, понять, доказать, защитить*. И я нахожу, что Бель, при всей своей проницательности, не всегда бываетъ свободенъ отъ этого смѣшенія. Тайны могутъ быть *объясняемы*, но лишь настолько, насколько это необходимо для вѣры въ нихъ; но ихъ нельзя *понять*, и нельзя высленить образъ ихъ существованія. Также точно въ физическихъ предметахъ мы объясняемъ до извѣстной степени многія чувственные качества предметовъ, но не совершеннымъ образомъ; потому что мы ихъ *не понимаемъ*. Столько-же мало возможно для насъ доказать тайны разумомъ; потому что все, что можетъ быть доказано *a priori*, или чистымъ разумомъ, то можетъ быть и понятно. Поэтому все, что намъ остается, когда мы повѣримъ тайнамъ на основахъ истинной религіи (что называютъ *мотивами достовѣрности*), такъ это возможность защищать ихъ отъ возраженій. Безъ этого наша вѣра въ нихъ не имѣла-бы никакой твердой опоры; такъ какъ все, что можетъ быть опровергнуто серьезно и доказательно, должно быть признано ложнымъ. Доказательства истинности религіи, ссылающіяся только на *нравственную достовѣрность*, были-бы слабыми и даже опровержимыми при возраженіяхъ, вытекающихъ изъ *абсолютной достовѣрности*, если-бы возраженія эти были убѣдительными и строго доказательными. Сказаннаго нами въ этихъ немногихъ словахъ было-бы достаточно для устраненія затрудненій касательно употребленія разума и философіи въ отношеніи къ религіи, если-бы не приходилось часто имѣть дѣло съ лицами предубѣжденными. Но такъ какъ предметъ важенъ и очень затемненъ, то будетъ цѣлесообразно, если я войду въ большія подробности по поводу его ¹⁾.

¹⁾ Въ 1 отдѣлѣ своего сочиненія Лейбницъ, согласно съ высказаннымъ здѣсь общаніемъ, будетъ подробно излагать исторію богословскихъ споровъ

6. Вопросъ о согласіи вѣры съ разумомъ съ давнихъ поръ былъ великою проблемою. Въ первенствующей Церкви даровитѣйшіе писатели христіанскіе усвоили себѣ платоновскія идеи, которыя имъ болѣе всего нравились и которыя были тогда въ наибольшемъ распространеніи. Мало по-малу однако-же Аристотель занялъ мѣсто Платона, когда возникла расположенность къ систематизаціи, и когда самое богословіе стало болѣе систематическимъ вслѣдствіе рѣшеній вселенскихъ соборовъ, давшихъ опредѣленія вѣры точныя и положительныя. Св. Августинъ, Боэцій и Кассіодоръ на Западѣ и св. Іоаннъ Дамаскинъ на Востокѣ болѣе всего помогли богословію принять форму науки, не говоря о Бэдѣ, Алкуинѣ, святомъ Ансельмѣ и нѣкоторыхъ другихъ богословахъ, познакомившихся съ философіею. Наконецъ выступили схоластики; множество монастырей отдалось свободному полету спекуляціи, руководимой Аристотелевскою философіею, переведенною съ арабскаго, и кончили смѣшеніемъ философіи съ богословіемъ, причемъ большая часть сомнительныхъ вопросовъ возникала изъ желанія примирить вѣру съ знаніемъ. Однако-же этого соглашенія не всегда достигали съ желаннымъ успѣхомъ, потому что богословіе было очень подавлено бѣдствіями тѣхъ временъ, невѣжествомъ и упрямствомъ, и потому что философія, кромѣ своихъ собственныхъ недостатковъ, очень большихъ, была обременена еще недостатками богословія. въ свою очередь умножавшимися отъ связи съ философіею очень темною и очень несовершенною. Тѣмъ не менѣе надобно признаться съ несравненнымъ Гораціемъ ¹⁾, что существовало скрытое золото и въ

о нѣкоторыхъ догматахъ, и при этомъ докажетъ свою удивительную начитанность. Кирхманъ замѣчаетъ по этому поводу, что во времена Лейбница любили читать книги больше, чѣмъ въ наше время. Безъ сомнѣнія, это происходило отъ большаго уваженія къ наукѣ въ тѣ времена, чѣмъ какое существуетъ теперь. Въ наше время наука не имѣетъ въ себѣ цѣли, а служитъ только средствомъ для достиженія разныхъ цѣлей.

¹⁾ *Гуло Гроцій* (1583—1645), голландецъ, замѣчательный ученый своего времени. Изгнанный изъ отечества за свои богословскія мнѣнія, онъ однако-же былъ принятъ при многихъ европейскіхъ дворахъ и занималъ многія высокія должности. Онъ былъ богословъ, экзегетъ, гуманистъ, философъ, историкъ и главнымъ образомъ юристъ. Изъ юридическихъ его сочиненій въ особенности

грязи варварской монастырской латыни. Поэтому я неоднократно желалъ, чтобы какой-либо даровитый человекъ, обязанный по своему званію изучать схоластическую латынь, извлекъ изъ нея все наилучшее, и чтобы этотъ новый Петавій или Томассенъ сдѣлалъ въ отношеніи къ схоластикамъ то-же, что эти два ученые человека сдѣлали въ отношеніи къ отцамъ Церкви. Это былъ-бы трудъ очень любопытный и очень важный для церковной исторіи; онъ обнималъ-бы исторію догматовъ до *возрожденія наукъ* (когда науки приняли другой видъ) и даже перешелъ-бы за этотъ предѣлъ. Потому что многіе догматы въ спекулятивномъ богословіи, какъ напримѣръ, догматы о физическомъ предопредѣленіи, среднемъ знаніи, философскомъ грѣхѣ, предметномъ различеніи и многіе другіе, точно такъ-же, какъ въ практическомъ богословіи казуистическіе случаи совѣсти были возбуждены уже послѣ Тридентскаго собора ¹⁾.

7. Нѣсколько раньше этого видоизмѣненія наукъ и ранъ-

замѣчательны: 1) „Свободное Море“ (More liberum); въ этомъ сочиненіи онъ доказывалъ свободу голландской торговли въ Остъ-Индіи; 2) „О правѣ войны и мира“ (De jure belli et pacis); это сочиненіе создало новую юридическую науку и долгое время было кодексомъ международныхъ отношеній. Изъ богословскихъ его сочиненій въ особенности замѣчательны: 1) „Примѣчанія къ Ветхому Завѣту“ (Annotationes in V. T.); 2) „Примѣчанія къ Новому Завѣту“ (Annotationes in N. T.); 3) „Объ истинности христіанской религіи“ (De veritate religionis christ.). Гроціи былъ истиннымъ христіаниномъ, и въ своихъ богословскихъ сочиненіяхъ стремился къ примиренію протестантовъ съ католиками. Этимъ-же стремленіемъ, какъ извѣстно, былъ проникнутъ и Лейбницъ, равно какъ и многіе замѣчательные люди того времени. Безъ сомнѣнія Лейбницъ имѣетъ въ виду богословскія сочиненія Гроція.

¹⁾ Намъ нѣтъ надобности вдаваться въ подробное изложеніе всѣхъ этихъ религіозныхъ ученій: такъ какъ это могло-бы завести насъ слишкомъ далеко. Замѣтимъ только, что все это не догматы, какъ полагаетъ Лейбницъ, а богословско-философскія положенія, болѣе или менѣе распространенныя на Западѣ. Говоря вообще, они касаются вопросовъ объ отношеніи физическихъ предрасположеній къ дѣйствіямъ благодати, объ отношеніи не яснаго сознанія къ дѣлу нашего спасенія, о значеніи философіи въ процессѣ спасенія, о значеніи существенныхъ и не существенныхъ свойствъ предметовъ. Тоже надобно сказать и о казуистикѣ, которая не есть строго опредѣленная богословская наука, а есть болѣе или менѣе уотребительный сборникъ богословскихъ мнѣній по нравственнымъ вопросамъ. Всѣ эти вопросы и мнѣнія не имѣютъ однако-же никакого отношенія къ главному предмету „Теодицеи“.

не великаго раздѣленія западной церкви, продолжающагося до сихъ поръ, въ Италіи существовало извѣстное число философовъ, отвергавшихъ защищаемое нами согласіе вѣры съ знаніемъ. Ихъ называли *аверроистами*, потому что они держались ученія знаменитаго арабскаго писателя (Аверроэса), котораго считали комментаторомъ по преимуществу и который кажется лучше всѣхъ соотечественныхъ ему толкователей проникалъ въ подлинный смыслъ Аристотеля ¹⁾. Этотъ комментаторъ, подъ руководствомъ существовавшего еще до него ученія греческихъ толковниковъ, утверждалъ, что по Аристотелю и по разуму (что тогда имѣло одинаковое значеніе) безсмертіе души не можетъ быть доказано. Вотъ его основанія: по Аристотелю, родъ человѣческій вѣченъ; итакъ еслибы частныя души не погибали, то надобно было-бы возвратиться къ метампсихозу, отвергнутому этою философіею; или еслибы всегда появлялись новыя души, то надобно было-бы допустить бытіе безконечнаго множества этихъ душъ, сохраняющихся во всю вѣчность; но безконечность, проявляющаяся въ дѣйствительности, невозможна, по ученію того-же Аристотеля; итакъ, надобно заключить, что души, т. е. формы органическихъ тѣлъ, должны погибнуть съ своими тѣлами, или по крайней мѣрѣ, это должно случиться съ пассивнымъ разумомъ, принадлежащимъ каждому изъ насъ въ отдѣльности. Такимъ образомъ, долженъ сохраняться только разумъ дѣятельный, общій для всѣхъ людей, который по Аристотелю привходитъ въ cadaго индивидуальнаго человѣка отвнѣ, и дѣятельность котораго должна проявляться повсюду, гдѣ существуютъ приспособленные къ этому органы, подобно тому какъ вѣтеръ производитъ нѣкоторый родъ музыки, когда дуетъ въ приспособленные къ тому трубки органа.

¹⁾ *Аверроэсъ*, знаменитый арабскій философъ, жилъ въ испанскомъ городѣ Кордовѣ (1126—1198). Онъ изучалъ богословіе, юриспруденцію, философію и медицину и былъ лейбъ-медикомъ калифа Абиъ-Юсуфа. Въ преклонныхъ лѣтахъ онъ подвергся преслѣдованію, такъ какъ его заподозрили въ томъ, что онъ подвергаетъ опасности магометанскую религію, присоединяя къ ней ученіе древнихъ классическихъ писателей. Аверроэсъ былъ строгимъ послѣдователемъ Аристотеля, а потому, согласно съ ученіемъ Аристотеля, усвоилъ безсмертіе человеческой душѣ только разумной, или дѣятельной сторонѣ ея (νοῦς).

8. Нѣтъ ничего слабѣ этого мнимаго доказательства, нигдѣ Аристотель не отвергалъ метампсихоза, нигдѣ не доказывалъ вѣчности человѣческаго рода, а кромѣ того, очень ложно, будто дѣйствительная безконечность невозможна. Однако-же это доказательство признавалось неопровержимымъ у аристотеликовъ, и имъ казалось, что подъ луною существуетъ какой-то разумъ, сопрѣбываніе въ которомъ даетъ бытіе нашему дѣятельному разуму. Другіе-же, менѣе преданные Аристотелю, доходили даже до признанія всеобщей души, считае-мой океаномъ всѣхъ частныхъ душъ, и думали, что эта всеобщая душа одна только должна существовать, между тѣмъ какъ частныя души постоянно рождаются и погибаютъ. Согласно съ этимъ мнѣніемъ, души созданій рождаются, отдѣляясь какъ капли отъ своего океана, когда находятъ для себя тѣло, способное стать оживленнымъ ими; затѣмъ онѣ погибаютъ, послѣ разрушенія тѣла, соединяясь съ океаномъ душъ, какъ исчезаетъ рѣка въ морѣ. Нѣкоторые даже думали, что Богъ есть эта всеобщая душа, хотя другіе принимали, что всеобщая душа подчинена и сотворена. Это ученіе очень древне и очень способно затемнить общепринятое ученіе. Оно выражено въ слѣдующихъ прекрасныхъ стихахъ Виргилія (Aen. VI, vs. 724):

Principio coelum ac terram camposque liquentes,
Lucentemque globum Lunae, Titaniaque astra,
Spiritus intus alit, totamque infusa per artus
Mens agitat molem et magno se corpore miscet.

(Въ началѣ внутренній духъ питалъ небо и землю, и блестящія поля, и свѣтлый кругъ луны, и титанскія звѣзды; духъ, разлитый по всѣмъ членамъ, двигалъ всею массою и смѣшивался съ великимъ тѣломъ).

И, еще въ другомъ мѣстѣ (Georg. IV, vs. 221).

Dem namque ire per omnes
Terrasque tractusque maris coelumque profundum:
Hinc pecudes, armenta, viros, genus omne ferarum,
Quemque sibi tenues nascentem arcessere vitas.
Scilicet huc reddi deinde ac resoluta refferri.

(Ибо Богъ проходитъ чрезъ всѣ земли, и море и глубокое небо. Отсюда заимствуютъ домашнія животныя, стада, люди,

всѣ роды дикихъ животныхъ и все рожденное свою слабую жизнь; и когда они разрушаются, то сюда-же должно быть все отдано и возвращено).

9. Нѣкоторые понимали міровую душу Платона въ этомъ смыслѣ; стойки же, какъ кажется болѣе вѣроятнымъ, принимали такую общую душу, которая поглощаетъ всѣ другія. Приверженцы этого ученія могли называться *монопсихитами*, потому что, по мнѣнію ихъ, въ дѣйствительности существуетъ только одна душа ¹⁾. Бернье замѣчаетъ, что это мнѣніе почти повсюду распространено среди персидскихъ ученыхъ и въ странахъ Великаго Могола; кажется даже, что оно проникло къ каббалистамъ ²⁾ и мистикамъ. Одинъ нѣмецъ, родомъ швабъ, нѣсколько лѣтъ тому ставшій евреемъ и распространявшій свое догматическое ученіе подъ именемъ „Нѣмецкаго Моисея“, смѣшавши это ученіе съ мнѣніями Спинозы, думалъ, что Спиноза возобновилъ древнюю каббалу евреевъ; кажется также, что одинъ ученый, опровергавшій этого еврейскаго прозелита, раздѣлялъ это-же мнѣніе о Спинозѣ. Извѣстно, что Спиноза признавалъ одну только субстанцію въ мірѣ, отдѣльныя души которой суть только переходяція видоизмѣненія ея. Валентинъ Вейгель саксонскій пасторъ въ Шонау, человѣкъ умный и даже очень умный, хотя его признавали энтузіастомъ, быть можетъ, тоже нѣсколько придерживался ученія монопсихитовъ; это-же случилось и съ такъ называемымъ Іоанномъ Ангеломъ ³⁾ силезцемъ, который напечаталъ по-нѣмецки нѣсколь-

¹⁾ Выраженіе: „монопсихиты“ составлено изъ двухъ греческихъ словъ: *μονος* (одинъ) и *ψυχή* (душа); названіе это усвоится тѣмъ людямъ, которые думаютъ, что во всей природѣ существуетъ только одна душа.

²⁾ *Каббалистами* называются послѣдователи Каббалы, еврейскаго тайнаго ученія изложеннаго въ книгахъ: *Иезира* и *Сохаръ*. Начало этого ученія относить ко временамъ Іисуса Христа; по своему направленію, оно отличается эманатическимъ характеромъ; согласно съ этимъ ученіемъ, міръ произошелъ отъ Бога послѣдовательно, эманатическимъ образомъ (посредствомъ истеченія), какъ происходитъ низшее изъ высшаго.

³⁾ *Ангель Силезскій*, называвшійся прежде Іоанисомъ Шеффлеромъ, былъ родомъ изъ Силезіи (1624—1677), перешелъ въ католицизмъ и въ крещеніи названъ былъ Ангеломъ. Славю своею онъ обязанъ стихотворенію, написанному александрийскимъ размѣромъ, подъ названіемъ „Херувимскій путешествіенникъ“. Сочиненіе это отличается глубокомысліемъ, но полно мистицизма и темно вы-

ко небольшихъ стихотвореній въ формѣ эпиграммъ, довольно изящныхъ и благочестивыхъ, недавно снова перепечатанныхъ имъ. Вообще мистическія представленія Бога могутъ порождать это дурное направленіе мыслей. Уже Жерсонъ писалъ противъ мистика Рюисбрука, котораго намѣренія были, повидимому, хороши и котораго выраженія объ этомъ предметѣ могутъ быть извинены, хотя лучше было бы писать такъ, чтобы не имѣть надобности въ извиненіяхъ. Впрочемъ я признаю, что выраженія крайнія и такъ сказать поэтическія могутъ сильнѣе трогать и убѣждать, чѣмъ выраженія точныя.

10. Уничтоженіе всего индивидуально намъ принадлежащаго, простирающееся у квіетистовъ слишкомъ далеко, можетъ также стать для нѣкоторыхъ причиною скрытаго нечестія, какъ это рассказываютъ о квіетизмѣ Фоѣ, основателѣ большой секты въ Китаѣ. Послѣ того какъ Фоѣ проповѣдовалъ свою религію 40 лѣтъ и затѣмъ почувствовалъ приближеніе смерти, онъ объявилъ своимъ ученикамъ, что онъ скрывалъ отъ нихъ истину подъ покровомъ метафоръ и что все должно возвратиться въ ничтожество, которое онъ называетъ первымъ началомъ всѣхъ вещей. Это еще хуже, какъ кажется, чѣмъ мнѣніе аверроистовъ. Оба эти ученія не могутъ быть защищаемы и выпадаютъ въ крайность. Тѣмъ не менѣе нѣкоторые новѣйшіе не задумываясь признаютъ эту всеобщую и единственную душу, поглощающую всѣ другія, и она встрѣтила слишкомъ большое сочувствіе среди такъ называемыхъ сильныхъ умовъ (*esprits forts*). Прейсакъ, солдатъ и умный человѣкъ, отдавшійся философіи, неоднократно публично защищалъ ее въ своихъ бесѣдахъ. Система *предустановленной гармоніи* всего лучше можетъ исцѣлить отъ этого зла, такъ какъ она показываетъ, что необходимо существуютъ простыя и непространственные субстанціи, разсѣяанныя по всей природѣ; что эти субстанціи всегда должны оставаться независимыми отъ всѣхъ другихъ, кромѣ Бога; и что онѣ не всегда бываютъ отдѣлены отъ вся-

раженныхъ мыслей въ отношеніи къ христіанскимъ догматамъ. Штраусъ часто ссылается на это сочиненіе въ своемъ „Вѣроученіи“, и причисляетъ силезца вмѣстѣ съ Яковомъ Бемомъ къ замѣчательнѣйшимъ мистикамъ.

каго органическаго тѣла. Когда думаютъ, что души, обладающія чувствомъ, но неимѣющія разума — смертны; или когда утверждаютъ, что только разумныя души могутъ имѣть чувства; тогда сильно склоняются къ монопсихизмъ; потому что всегда трудно будетъ убѣдить людей въ томъ, будто животныя ничего не чувствуютъ; а разъ согласятся, что какое-либо живое существо, обладающее чувствомъ, можетъ погибнуть, трудно будетъ уже доказать на основаніи разума безсмертіе нашихъ душъ ¹⁾.

11. Я сдѣлалъ это небольшое отступленіе потому, что оно казалось мнѣ цѣлесообразнымъ при существованіи слишкомъ большой склонности у нѣкоторыхъ людей доходить до ниспроверженія самыхъ основъ естественной религіи. Я возвращаюсь теперь къ аверроистамъ, которые думали, что ихъ ученіе доказано разумными доводами. Вслѣдствіе этого убѣжденія своего, они объявили, что по философскому ученію, душа человѣческая смертна; но при этомъ увѣряли, что подчиняются христіанскому богословію, которое признаетъ души безсмертными. Между тѣмъ это различіе философіи отъ богословія подверглось подозрѣнію, и разрывъ между вѣрою и разумомъ громко былъ отвергнутъ тогдашними прелатами и докторами и даже былъ осужденъ папою Львомъ X на послѣднемъ Латеранскомъ соборѣ. При этомъ ученые люди увѣщевали трудиться для уничтоженія разрыва, возникшаго между богословіемъ и философіею. Тѣмъ не менѣе ученіе объ этомъ разрывѣ не осталось *incognito*; Помпонакъ ²⁾ былъ заподозрѣваемъ въ немъ, хотя его выраженія имѣли иной смыслъ; и самая секта аверроистовъ сохранялась посредствомъ устнаго преданія. Думаютъ, что Цезарь Крмонинъ, знаменитый философъ тѣхъ

¹⁾ Приведенныя здѣсь Лейбницемъ соображенія имѣютъ ближайшую связь съ его ученіемъ о предустановленной гармоніи. Что же касается „монопсихитовъ“, то они были предшественниками пантеистовъ въ разнообразныхъ формахъ. Ихъ пантеизмъ, какъ замѣчаетъ Кирхманъ, нашелъ себѣ полное развитіе въ нѣшнемъ столѣтіи у Шеллинга и Гегеля.

²⁾ Помпонакъ († 1525) философъ своего времени; онъ склонялся къ деизму и натурализму и отличалъ философскую истину отъ богословской, каковое отличіе римская церковь осуждаетъ.

временъ, былъ главнымъ учителемъ ея. Андрей Цезалпинъ, медикъ (замѣчательный писатель, болѣе всѣхъ послѣ Михаила Сервета приближавшійся къ открытію кровообращенія), былъ обвиняемъ Николаемъ Таулеромъ (въ сочиненіи „Разрушенныя Альпы“; *Alpes caesae*) въ принадлежности къ числу этихъ перипатетиковъ, противниковъ религіи. Слѣды этого же ученія находятъ и въ сочиненіи *Circulus Pisanus* Клавдія Бернгарда, писателя, родомъ француза, прибывшаго въ Италію и учившаго философіи въ Пизѣ. Преимущественно-же сочиненія и письма Гавріила Ноде, равно какъ сочиненія Нодеана (*Naudaeana*), показываютъ, что аверронизмъ продолжалъ существовать, когда этотъ ученый врачъ жилъ въ Италіи. Корпускулярная философія ¹⁾, вскорѣ потомъ возникшая, кажется, уничтожила эту черезчуръ перипатетическую секту, или ужъ она смѣшалась съ нею; впрочемъ это смѣшеніе не причинило вреда тому хорошему, что было въ корпускулярной философіи. такъ какъ все это очень легко могло быть соединено съ основными положеніями Платона и Аристотеля, а это въ свою очередь могло быть примирено съ истиннымъ богословіемъ.

12. Реформаторы, и преимущественно Лютеръ, какъ я уже замѣчалъ, иногда выражались такимъ образомъ, какъ если-бы они отвергали философію и признавали ее враждебною вѣрѣ. Но если хорошенько вникнуть въ смыслъ ихъ выраженій, то можно видѣть, что Лютеръ понималъ подъ философіею то, что было сообразно съ обычнымъ теченіемъ природы; или даже, быть можетъ, то, чему учили схоластики. Такъ онъ говорилъ, что по философіи, т. е. согласно съ теченіемъ природы, невозможно, чтобы Слово стало плотью, и доходилъ даже до утвержденія, что истинное въ физикѣ можетъ быть ложнымъ въ морали. Аристотель былъ предметомъ его гнѣва, и съ 1516 г., когда Лютеръ, быть можетъ, еще не думалъ о реформѣ Церкви, онъ имѣлъ планъ исправить философію. Но наконецъ онъ смягчился и позволилъ благосклонно выражаться въ апологін

¹⁾ Подъ „корпускулярною“ философіею надобно разумѣть ученіе атомистовъ; латинское слово: *corpusculum* (тельце) есть переводъ греческаго слова *атомъ*. Извѣстно, что подъ атомами Демокритъ разумѣлъ самыя маленькія, недѣлимыя тѣла, изъ которыхъ, по его мнѣнію, составилъ міръ.

Аугсбургскаго вѣроисповѣданія объ Аристотелѣ и его морали. Ученый и умѣренный Меланхтонъ оставилъ послѣ себя не-большіе трактаты отдѣльныхъ частей философіи, примѣненные къ истинамъ откровенія и полезные въ жизни гражданской, заслуживающіе чтенія и въ настоящее время. Послѣ него явился Петръ Раме ¹⁾; его философія была очень распространена и секта рамистовъ была въ Германіи могущественною. Протестанты охотно принимали ее и пользовались ею даже въ богословіи. Только съ возобновленіемъ корпускулярной философіи забыли Раме и авторитетъ перипатетиковъ былъ ниспровергнутъ.

13. Однако-же многіе протестантскіе богословы, сколько возможно болѣе удаляясь отъ схоластической философіи, господствовавшей среди ихъ противниковъ, дошли до пренебреженія къ философіи вообще, ставшей въ глазахъ ихъ подозрительною. Наконецъ, возникъ споръ въ Гельмштадтѣ, вслѣдствіе горячности Даніила Гофмана, богослова все-же искуснаго, приобрѣтшаго себѣ уваженіе въ Кведлинбургскомъ соборѣ, гдѣ Телеманъ Гемузіусъ и онъ были на сторонѣ герцога Юлія Брауншвейгскаго, когда послѣдній не хотѣлъ принять формулу конкордіи. Я не знаю, какимъ образомъ ученый Гофманъ ратовалъ противъ философіи вмѣсто того, чтобы ограничиться лишь порицаніемъ злоупотребленій, допускаемыхъ въ ней философами. Но во главѣ спора стоялъ Іоаннъ Казеліусъ, человекъ знаменитый, уважаемый князьями и учеными своего времени, и герцогъ Брауншвейгскій Генрихъ Юлій (сынъ Юлія, основателя университета), принявши на себя трудъ рѣшить споръ, посредствомъ собственнаго изслѣдованія, осудилъ богослова Гофмана. Съ тѣхъ поръ возникли еще подобныя небольшія препирательства, но всегда оказывалось, что они основывались на недоразумѣніяхъ. Павелъ Слевогтъ, іенскій профессоръ въ Тюрингіи, котораго сочиненія, оставшіяся послѣ него, показываютъ, насколько онъ былъ

¹⁾ *Пьеръ Раме* родился въ 1505 г. и былъ убитъ въ Вародемеевскую ночь въ 1572 году. Онъ опровергалъ не только схоластиковъ, но и діалектическое ученіе Аристотеля. Замѣчательна его попытка улучшить логику, которую онъ изложилъ въ своихъ „*Intitutiones dialecticae*“. Его причисляютъ къ гуманистамъ.

знакомъ съ схоластическою философіею и еврейскою литературою; въ юности своей издалъ небольшое сочиненіе подъ названіемъ „Ночное бдѣніе“ (*Pervigilium*), трактовавшее о раздорѣ между богословіемъ и философіею, основанномъ на ихъ взаимныхъ принципахъ (*De dissidio theologi et philosophi in utriusque principii fundato*), по поводу вопроса о томъ, нельзя ли признавать Бога случайною причиною грѣха. Скоро однако-же ясно увидѣли, что главною цѣлію его сочиненія было указать лишь на нѣкоторые злоупотребленія философскими терминами со стороны богослововъ.

14. Переходя къ совершившемуся въ мое время, я припоминаю, что въ 1666 году, когда Людовикъ Мейеръ, Амстердамскій медикъ, обнародовалъ безъ подписи своего имени книгу подъ названіемъ: „Философія истолковательница Св. Писанія“ (*Philosophia Scripturae interpres*), которую многіе несправедливо приписывали Спинозѣ, его другу, то голландскіе богословы взволновались этимъ и ихъ сочиненія противъ этой книги вызвали большіе споры среди нихъ. Многіе думали, что картезіанцы, опровергавшіе этого анонимнаго философа, слишкомъ ужъ благоволятъ къ философіи вообще. Іоаннъ Лабодій (прежде отдѣленія своего отъ реформатской церкви подъ предлогомъ нѣкоторыхъ, по его словамъ, злоупотребленій, провикшихъ въ политическую практику, признанныхъ имъ нестерпимыми) опровергалъ книгу Вольпога и считалъ ее пагубною. Съ другой стороны Фогельзангъ, Вейенъ и нѣкоторые другіе антикокцеянцы ¹⁾ тоже опровергали эту книгу съ

¹⁾ Іоаннъ Кокцей (1603—1669), извѣстный голландскій богословъ и глава протестантскихъ богослововъ, называвшихся кокцеянами. Кокцей оставилъ послѣ себя много богословскихъ сочиненій, вызвавшихъ сильную полемику среди голландскихъ протестантовъ и послужившихъ поводомъ къ раздѣленію голландскихъ богослововъ на двѣ партіи: кокцеянцевъ, принимавшихъ его ученіе, и антикокцеянцевъ, отвергавшихъ это ученіе. Для объясненія Священнаго Писанія Кокцей установилъ герменевтическое правило, по которому словамъ каждаго библейскаго текста онъ усвоилъ всѣ значенія, какія эти слова имѣли во всѣхъ другихъ подобныхъ мѣстахъ Священнаго Писанія. Идя этимъ путемъ, онъ находилъ весь Новый Заветъ въ Ветхомъ. Часто употребляемое въ Библии выраженіе о союзѣ Бога съ человѣкомъ подадо ему мысль изложить всю христіанскую догматику, какъ ученіе о союзахъ (*foederibus*) между Богомъ и человѣкомъ, по-

большимъ раздраженіемъ; но обвиняемый защитилъ свое дѣло въ Синодѣ. Съ тѣхъ поръ въ Голландіи говорили о *богословахъ рациональныхъ и нерациональныхъ*, допускали это частное различіе между ними, о чемъ Бель часто упоминаетъ, объяснивши наконецъ себя противникомъ перваго рода богослововъ. Но кажется ни у тѣхъ, ни у другихъ богослововъ не было точныхъ правилъ, принимаемыхъ или отвергаемыхъ ими, въ отношеніи къ употребленію разума при толкованіи Св. Писанія.

15. Подобный-же споръ взволновалъ еще недавно церкви Аугсбургскаго вѣроисповѣданія. Нѣкоторые магистры Лейпцигскаго университета, читая частныя лекціи у себя студентамъ, желавшимъ изучать, такъ называемую, *священную филологію*, согласно съ обычаемъ этого университета и нѣкоторыхъ другихъ, гдѣ эта отрасль науки не преподавалась на богословскомъ факультетѣ,—эти магистры, говорю я, предавались изученію Св. Писанія и благочестивымъ упражненіямъ строже, чѣмъ это было въ обычаѣ среди остальныхъ ихъ товарищей. Стали говорить, что они доводятъ нѣкоторыя упражненія до крайности, и ихъ заподозрили въ новшествахъ въ отношеніи къ вѣроученію; а потому имъ, какъ новой сектѣ, усвоили названіе *пѣтитстовъ*. Съ тѣхъ поръ названіе это надѣлало много шума въ Германіи, и справедливо или несправедливо его усвоили всѣмъ, которыхъ подозрѣвали или которыхъ хотѣли выставить подозрѣваемыми въ фанатизмъ и лицемеріи, прикрываемыхъ наружнымъ видомъ реформы. Такъ какъ нѣкоторые изъ слушателей этихъ магистровъ ужъ очень выдѣлялись своимъ поведеніемъ, казавшимся страннымъ, и между прочимъ своимъ презрѣніемъ къ философіи, вслѣдствіе котораго они сжигали свои записки по философіи, то думали, что ихъ учителя отвергаютъ философію; но они оправдыва-

чему его богословская система называлась союзнымъ богословіемъ (Foederals-theologie). Свои воззрѣнія онъ изложилъ въ 1648 г. въ сочиненіи подъ названіемъ „Summa doctrinae de foedere et testamento“. Но когда онъ сталъ учить, что христіанское празднованіе воскреснаго дня совершенно произвольно и не можетъ считаться продолженіемъ ветхозавѣтной субботы, то этимъ вызвалъ противъ себя сильныя возраженія, а затѣмъ и критику всей своей богословской системы со стороны своихъ оппонентовъ, назвавшихся *антикоккеянами*.

лись въ этомъ отношеніи очень хорошо, и ихъ нельзя было обвинить ни въ этомъ заблужденіи, ни въ усвояемой имъ ереси.

16. Вопросъ объ употребленіи философіи въ богословіи былъ часто возбуждаемъ христіанами, и когда касались частныхъ, то съ трудомъ могли согласиться относительно границъ этого употребленія. Таинства: Троичности, Воплощенія и Причащенія всего чаще подавали поводъ къ спорамъ. Новые Фотиніане ¹⁾, извращая два первыхъ таинства, пользовались для этого извѣстными философскими положеніями, которыхъ краткое изложеніе представилъ Андрей Кеслеръ, богословъ Аугсбургскаго вѣроисповѣданія, въ своихъ различныхъ сочиненіяхъ, изданныхъ имъ по поводу философіи соцініанъ. Но, что касается метафизики соцініанъ, то ее всего лучше можно узнать изъ метафизическаго ученія соцініанина Христофора Стегмана; рукопись этого сочиненія еще не была напечатана, но я читалъ ее въ моей юности и еще разъ недавно она была доставлена мнѣ.

17. Каловій и Шерцеръ, писатели очень знакомые съ схоластическою философіею и нѣкоторые другіе ученые богословы, отвѣчали соцініанамъ обширно и часто съ успѣхомъ. Они не довольствовались уже отвѣтами общими и нѣсколько поверхностными, которыми обыкновенно пользовались противъ нихъ, и которые лишь повторяли, что ихъ положенія хороши въ философіи, но не въ богословіи; что они впадаютъ въ погрѣшность смѣшенія областей знанія, извѣстную подъ названіемъ *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* (переходъ въ другой родъ), когда кто-либо примѣняетъ философію къ тому, что превышаетъ разумъ; что философія скорѣе должна быть признаваема служанкою, чѣмъ госпожею въ отношеніи къ богословію, согла-

¹⁾ Фотиніанами назывались еретики четвертаго вѣка, отвергавшіе божество Сына Божія. Ихъ учитель, епископъ Сирмійскій Фотинъ († 366), отдѣлялъ Слово отъ Сына, отвергалъ вѣчное рожденіе божества и признавалъ божественное въ Иисусѣ Христѣ только безличною божественною силою, усвоенною Имъ себѣ Своею нравственною жизнію, совершенно также какъ училъ объ этомъ Несторій. Подобныхъ же воззрѣній держались и нѣкоторые протестантскіе еретики во времена Лейбница, а частію и соцініане.

сно съ заглавіемъ книги шотландца Роберта Баронія, подъ названіемъ: „Philosophia theologiae ancillans“ (Философія служающая богословію); что наконецъ, она Агарь подлѣ Сары, которую надобно изгнать вмѣстѣ съ ея Исмаиломъ, когда она производитъ домашнюю смуту. Есть нѣчто правильное въ этихъ отвѣтахъ; но такъ какъ ими можно злоупотреблять и вызывать несогласіе между истинами естественными и откровенными, то ученые должны стараться выдѣлять необходимое и неопровержимое въ истинахъ естественныхъ или философскихъ отъ того, что не отличается подобнымъ характеромъ.

Ж. Устомиль.

(Продолженіе будетъ).

РАЗЛИЧІЕ ХОТѢНІЯ ОТЪ ЖЕЛАНІЯ.

(Замѣтка по психологii).

Хотѣніе и желаніе суть различныя, болѣе или менѣе продолжительныя моменты въ проявленіи одной и той-же душевной способности, которая называется волею. Понятіе о волѣ извлекается изъ сравненія нашихъ тѣлесныхъ и душевныхъ состояній, изъ которыхъ одни зависятъ вполне отъ физиологическихъ причинъ, не завися отъ насъ самихъ, а другія вполне или болѣею частию зависятъ отъ насъ самихъ, отъ чего-то живущаго въ нашей душѣ и устрояющаго эти состоянія. Это *что-то* обитающее въ нашей душѣ и устрояющее наши тѣлесныя и душевныя состоянія и есть воля, и тѣ состоянія, которыя зависятъ отъ нея, называются произвольными, а независяція—непроизвольными. Подъ произвольными состояніями мы разумѣемъ, напримѣръ, наши мысли и большую часть нашихъ тѣлесныхъ движеній, а подъ непроизвольными—кровообращеніе, сновидѣнія и подобныя.

Чтобы отличить желаніе отъ хотѣнія, для этого мы скажемъ, что такое желаніе и что такое хотѣніе. Что такое желаніе само въ себѣ, это вещь довольно трудно опредѣлимая; а посему мы укажемъ: какъ вообще образуются желанія, эти душевныя состоянія, составляющія проявленіе воли, и это замѣнить для насъ нѣкоторымъ образомъ понятіе о желаніи.

Въ каждомъ человѣкѣ есть прирожденное стремленіе приспособиться къ условіямъ существованія индивидуальнаго, потомственнаго и общественнаго. Различіемъ условій бытія инди-

видуальнаго, общественнаго и потомственнаго объясняется различіе стремленій въ приспособленіи человѣка къ этимъ условіямъ. Нужно сказать, что къ нѣкоторымъ изъ условій своего бытія человѣкъ приспособляется, благодаря только врожденной способности къ приспособленію, не созывая часто ни цѣлей, т. е. ни тѣхъ условій, къ которымъ нужно приспособиться, ни средствъ, которыми достигается или выполняется это приспособленіе. Таковы всѣ, такъ называемыя, инстинктивныя дѣйствія, напр.: рефлексивныя движенія нашего организма, дыханіе, сердцебіеніе, кровообращеніе, миганіе вѣками и подобное. Но наибольшая часть потребностей человѣческой жизни ясно сознается человѣкомъ, и отъ великаго разнообразія этихъ потребностей зависитъ великое разнообразіе человѣческихъ стремленій къ удовлетворенію этихъ потребностей. Когда предметъ стремленія входитъ въ сознаніе (будутъ-ли то стремленія психофизическія или чисто духовнаго свойства), иначе говоря, когда стремленіе сдѣлается сознательнымъ, такъ что ясно становится, къ чему, къ удовлетворенію какой потребности мы стремимся; то стремленіе переходитъ въ желаніе, хотя не переходитъ еще въ дѣйствіе. Вотъ тотъ, по нашему понятію, психическій процессъ, посредствомъ коего образуются желанія. Такимъ образомъ главная черта этого психическаго явленія, т. е. желанія, это—сознаніе той потребности, въ удовлетвореніи которой чувствуется нужда, неизвѣстнаго нельзя желать, *ignoti nulla cupido!* Сила и энергія желанія зависитъ, такъ сказать, отъ насущности (неотложной потребности) выполненія желанія, а также отъ представленія того пріятнаго чувства удовольствія, которое намъ приходилось испытывать когда-либо, какъ результатъ удовлетворенія извѣстной потребности, или отъ представленія того чувства недовольства, коимъ сопровождалось неудовлетвореніе той-же потребности. Такъ напр. желаніе „*псть*“ является вслѣдствіе органическаго стремленія къ поддержанію бытія,—стремленія, которое мы называемъ чувствомъ голода, или нуждою въ пищѣ, когда это стремленіе сказывается сознанію. Вмѣстѣ съ тѣмъ, когда это стремленіе сказывается сознанію, у насъ образуется и представленіе того предмета, къ которому стремимся, и въ данномъ случаѣ это будетъ пред-

ставленіе о пищѣ. Сила и энергія этого желанія будетъ возрастать настолько, насколько выполненіе этой потребности въ пищѣ, опять употребимъ тоже выраженіе, насущно (необходимо), и насколько будетъ помогать этому представленіе того чувства удовольствія, которое испытываетъ человѣкъ въ послѣобѣденное время, и того недовольства, которое обыкновенно испытываетъ человѣкъ голодный. По нашему мнѣнію созванныя стремленія приспособиться къ тѣмъ или другимъ потребностямъ жизни суть главный, единственный факторъ въ образованіи желаній, или если нужно разграничивать строго; то этихъ главныхъ факторовъ будетъ два: 1) прирожденное стремленіе и 2) представленіе предмета стремленія. Но мы никакъ не можемъ согласиться съ мнѣніемъ г. Ушинскаго, который насчитываетъ этихъ главныхъ факторовъ въ образованіи желаній три, и кромѣ двухъ указанныхъ полагаетъ еще третій *въ воспоминаніи того чувствованія, которое мы испытывали при томъ или другомъ опытѣ удовлетворенія нашихъ стремленій* ¹⁾. Намъ кажется, что этимъ воспоминаніемъ обуславливается только сила или энергія желанія, но не самый генезисъ желаній, и кажется это намъ въ виду тѣхъ простыхъ соображеній, что въ извѣстномъ человѣкѣ могутъ зараждаться такіа желанія, надъ которыми въ его жизни еще не происходило опытовъ удовлетворенія; спрашивается, что же онъ будетъ въ этомъ случаѣ воспоминать? Пріятное чувство удовольствія, котораго не бывало; такъ какъ не бывало еще и самыхъ опытовъ удовлетворенія дѣйствующихъ въ немъ стремленій?! Напримѣръ: нѣкоторый человѣкъ въ первый разъ въ жизни возымѣлъ желаніе другаго пола! Сколько факторовъ въ образованіи этого желанія?! По нашему мнѣнію будетъ только два: 1) органическое стремленіе, органической позывъ и 2) сознаніе этого стремленія; а по мнѣнію г. Ушинскаго долженъ быть еще третій факторъ: опытъ удовлетворенія этого желанія и соединенное съ нимъ чувство удовольствія! Понятно, что съ такимъ мнѣніемъ нельзя согласиться. Скорѣе-бы можно было-бы при-

¹⁾ Человѣкъ, какъ предметъ воспитанія. Кн. Ушин. 2 томъ, стр. 352, подъ 2 отд.

знать этимъ третьимъ факторомъ въ образованіи желаній чувство неудовлетворенности нашихъ стремленій; но намъ кажется, что мы не погрѣшимъ, когда скажемъ, что чувство неудовлетворенности—это и есть именно самое наше стремленіе, только не дошедшее до сознанія, такъ что мы сами не знаемъ, чего намъ хочется.

Объясняя, какимъ образомъ образуются желанія, мы не можемъ не обратить вниманія на ученіе Гербарта о томъ-же предметѣ, такъ какъ его взглядъ по своей основѣ совершенно иной. Гербартъ возстаетъ противъ раздѣленія душевныхъ способностей на умъ, сердце и волю, предполагая, что этимъ нарушается единство и нераздѣльность души; а посему старается объяснить всѣ психологическія явленія изъ представлений. Держась этого начала, Гербартъ и образованіе желаній объясняетъ ходомъ представлений. Конечно предположеніе или опасеніе Гербарта уважительно въ принципѣ, но оно излишне. Мы знаемъ, что классификацію душевныхъ способностей по ихъ проявленіямъ на три отдѣла единство души, существа духовнаго, нисколько не нарушается, это единство остается неприкосновеннымъ; потому что дробится только дѣятельность души, но не самая душа. Единство души не должно подавать повода къ смѣшенію разнохарактерныхъ ея проявленій; впрочемъ предоставляемъ объ этомъ судить болѣе компетентнымъ судьямъ; для нашей-же задачи важно знать, какимъ образомъ изъ представлений зарождаются желанія. Душа, по теоріи Гербарта, есть — *„только представляющее существо“*. Она похожа на арену, на которой борются между собою представленія. Одно представленіе смѣняется другимъ, вытѣсняетъ другое и само входитъ въ сознаніе. Если представленію, вошедшему въ сознаніе, соответствуетъ дѣйствіе; то это дѣйствіе проходитъ незамѣченнымъ, хотя сопровождается чувствомъ удовольствія. Если-же дѣйствіе встрѣчаетъ препятствіе во внѣшнемъ мірѣ; то сопровождается чувствомъ неудовольствія, и тѣ представленія, теченіе коихъ этимъ остановлено, силятся войти въ сознаніе, и какъ сами находятся въ состояніи желанія, такъ-же усиливаютъ въ человѣкѣ желаніе, чтобы то представленіе, которому по какой-бы

то ни было причинѣ не соотвѣтствуетъ дѣйствіе во внѣшнемъ мірѣ, непременно сопровождалось дѣйствіемъ. Самъ Гербартъ такъ излагаетъ теорію рожденія желаній, имѣя между прочимъ въ виду, что желанія не составляютъ чего нибудь отдѣльнаго отъ представленій, и что особенная способность души чувствовать и желать есть выдумка психологовъ. „Предположимъ себѣ, говоритъ Гербартъ, что представленіе, непосредственно сопровождаемое дѣйствіемъ, есть *d* въ ряду представленій *a, b, c, d...* Если это дѣйствіе не находитъ во внѣшнемъ мірѣ никакого препятствія, то оно выполняется не примѣченнымъ и рядъ представленій переходитъ въ сознаніе къ слѣдующимъ затѣмъ представленіямъ: *e, f* и т. д., какъ будто-бы ни случилось никакого дѣйствія. Если-же дѣйствіе встрѣчаетъ препятствіе во внѣшнемъ мірѣ, то вмѣстѣ съ тѣмъ оно затрудняется и появленіе чувства, принадлежащаго дѣйствію, а черезъ то затрудняется и представленіе *d*. Но такъ какъ *d* слито съ остаткомъ отъ *c*, съ меньшимъ остаткомъ отъ *b* и еще меньшимъ остаткомъ отъ *a*, и, такъ какъ, смотря по различной величинѣ этихъ остатковъ, различна и быстрота ихъ дѣйствія, каждому изъ нихъ свойственная; то при остановкѣ ряда представленій и маленькіе остатки имѣютъ достаточно времени, чтобы дѣйствовать, какъ помогающія силы на *d* и въ то-же время взаимно усиливаться силами другъ друга. Если-бы не было никакого затрудненія, то *c* подѣйствовало-бы на *d* самымъ быстрымъ образомъ, и маленькіе остатки не имѣли-бы никакого вліянія; такъ какъ все, что они могли-бы сдѣлать, было-бы уже сдѣлано и безъ нихъ. Если-же препятствіе уступаетъ содѣйствію *b*; то *a* не достигаетъ возможности оказать помощь. Если-же препятствіе не уступаетъ, то каждый членъ цѣпи представленій, сколько-бы ихъ тамъ не было, придаетъ свою силу общей дѣятельности. Во все время, пока это продолжается, всѣ члены ряда представленій до *d* находятся въ состояніи желанія; въ то-же мгновеніе, когда вся сила всѣхъ соединенныхъ вспомошествованій напряжена, а препятствіе еще не уступаетъ, желаніе переходитъ въ непріятное чувство. Все это, продолжаетъ Гербартъ, легко повѣрить на опытѣ. Обыкновенное дѣйствіе, напримѣръ, открытіе двери, если мы

при этомъ не встрѣчаемъ никакого особеннаго препятствія, совершается нами такъ, что мы его почти не замѣчаемъ, и при этомъ ходъ нашихъ мыслей не нарушается. Если-же дверь намъ противится, то мы употребляемъ болѣе усилія и при этомъ все сильнѣе и сильнѣе желаемъ, чтобы дверь отворилась. Если-же всѣ наши старанія тщетны, то желаніе уступаетъ мѣсто недовольству, которое продолжается до тѣхъ поръ, пока не придутъ новые ряды мыслей, совершенно изъ другой области“.

1. Этою трактаціею Гербартъ имѣетъ въ виду устранить признаніе прирожденныхъ человѣку стремленій къ дѣятельности затѣмъ только, чтобы отстоять свой принципъ, во имя котораго всѣ явленія психической жизни объясняются только изъ хода и борьбы представленій. Посмотримъ, насколько состоятеленъ этотъ принципъ?—Что такое представленіе? Взятое отдѣльно отъ своего содержанія, оно равняется нулю, и имѣетъ значеніе тогда только, когда имѣетъ опредѣленное содержаніе. Съ этимъ, мы думаемъ, согласился-бы и Гербартъ. Но этого опредѣленнаго содержанія для того или другаго представленія душа не имѣетъ сама въ себѣ, а получаетъ его (содержаніе) отъ внѣ; внѣшній міръ не можетъ навязать его душѣ, если она не захочетъ принимать впечатлѣній отъ внѣшнихъ предметовъ. Такимъ образомъ въ самой душѣ нужно предположить стремленіе и власть къ тому, чтобы получать или точнѣе—воспринимать впечатлѣнія отъ внѣшнихъ предметовъ и чрезъ это доставлять матеріалъ для представленій; иначе непонятно откуда-же берется содержаніе представленій?! Все это приводитъ насъ къ тому, что въ основѣ всякаго дѣйствія душевной жизни лежитъ прежде всего стремленіе къ дѣятельности, чего не хочется признать Гербарту. Понятно, что и образованіе желаній нельзя предположить безъ этихъ первичныхъ элементовъ, т. е. стремленій.

2. Приведеннымъ примѣромъ Гербартъ наглядно уясняетъ, какимъ образомъ возрастаютъ наши желанія, хотя этотъ примѣръ вполне не можетъ быть приложенъ къ его теоріи образованія желаній, теоріи довольно между прочимъ неясной. Нельзя, напримѣръ, указать какіе-то остатки представленій

не вошедшіе въ сознание, нельзя показать, какъ эти остатки подталкиваютъ представленіе объ открытіи двери, и такимъ образомъ усиливаютъ желаніе отворить дверь, нельзя по той простой причинѣ, что мы ничего не можемъ утверждать о томъ, что находится внѣ нашего сознанія, какъ и эти остатки представленій, не вошедшіе въ сознание. Правда, въ нашей душѣ хранятся представленія въ безсознательномъ состояніи; но они—мертвый матеріалъ, не имѣютъ никакого вліянія на усиленіе нашихъ желаній до тѣхъ поръ, пока властію души не будутъ вызваны къ сознанію, причемъ душа вызываетъ только тѣ представленія, которыя потребны ей для ея цѣлей, и изъ этихъ-то (потребныхъ) не всѣ, а только нѣкоторыя полагаютъ въ основаніе своего дѣйствія, такъ, напримѣръ, изъ множества доказательствъ на одну и ту же истину мы можемъ привести только одно или два; а это явленіе показываетъ, что душа свободно распоряжается своимъ матеріаломъ, и что въ ней нѣтъ никакой механической борьбы представленій, и что поэтому желаніе не есть продуктъ этой механической борьбы представленій, а есть прирожденное стремленіе, сопровождаемое сознаніемъ, или, какъ сказалъ Спиноза: *cupiditas est appetitus cum ejusdem conscientia!*

Опредѣливъ, что такое желаніе, мы, по нашему плану, должны сказать, что такое хотѣніе, и чѣмъ оно отличается отъ желанія? — Хотѣніе есть такое состояніе души, которое всегда разрѣшается свободнымъ дѣйствіемъ чловѣка, такимъ дѣйствіемъ, посредствомъ коего достигается предметъ мучающаго насъ желанія.

Обыкновенно изъ прирожденных чловѣку стремленій зарождается безчисленное множество желаній; но не всѣ наши желанія разрѣшаются дѣйствіемъ, этимъ желаніе отличается отъ хотѣнія, которое есть такое именно желаніе, которое всегда сопровождается свободнымъ дѣйствіемъ чловѣка, направленнымъ къ достиженію предмета желанія; посему первая ступень въ образованіи хотѣнія — это то, что то или другое стремленіе опредѣляется, становится сознательнымъ съ представленіемъ того предмета, къ которому стремимся, говоря иначе: дѣлается желаніемъ. Этимъ (ясностію представленія

предмета стремленій) отличаются дѣйствія, происходящія вслѣдствіе хотѣнія, отъ дѣйствій инстинктивныхъ, которыя бываютъ безсознательны, совершаются безъ представленія тѣхъ цѣлей, которыя должны быть достигнуты.

Чтобы сознательное стремленіе разрѣшилось дѣйствіемъ, человѣкъ долженъ знать тѣ средства, посредствомъ коихъ цѣль можетъ быть достигнута. Этимъ хотѣніе отличается отъ желанія, съ которымъ соединяется только представленіе предмета стремленія, но не средствъ къ достиженію его, и отъ инстинктивныхъ дѣйствій, совершая кои, человѣкъ не представляетъ себѣ средствъ достиженія той или другой цѣли.

Условіе, безъ котораго также не можетъ совершиться дѣйствіе хотѣнія, это то, чтобы мы располагали средствами для достиженія извѣстной цѣли. Этимъ хотѣніе существенно отличается отъ желанія: *желать* можно и невозможнаго; но *хотѣть* можно только того, что вполнѣ зависитъ отъ нашихъ силъ или средствъ, напримѣръ: у меня есть желаніе спать себѣ модное пальто; но, чтобы захотѣть этого, для этого я долженъ навести справки въ карманѣ, и если тамъ не окажется денегъ потребное количество, то я буду только желать, но захотѣть уже не могу.

Наконецъ самое важное условіе для того, чтобы совершилось дѣйствіе хотѣнія, полнѣйшая свобода въ распоряженіи зависящими отъ насъ средствами: *я того хочу, а не этого!* Этимъ дѣйствіе хотѣнія отличается отъ дѣйствій вынужденныхъ, и отъ дѣйствій, кои совершаются подъ вліяніемъ аффектовъ, когда человѣкъ не отличаетъ себя отъ дѣйствующаго въ немъ жгучаго, до того сильнаго стремленія и желанія, что оно увлекаетъ его волю къ извѣстному поступку. Свобода эта особенно разительнo проявляется въ томъ случаѣ, когда человѣкъ своею рѣшимостію становится на сторону менѣе сильныхъ и по числу и по содержанію мотивовъ къ тому или другому поступку. Чтобы уяснить это, возьмемъ въ примѣръ два желанія: одно изъ нихъ будетъ болѣе сильное, другое менѣе сильное. Положимъ, что первое желаніе имѣетъ болѣе побужденій къ своему выполненію, сопряженныхъ съ пользою, пріятностію и достоинствомъ предполагаемаго поступка; а другое желаніе

мотивируется менѣе сильно. Человѣкъ, въ которомъ дѣйствуютъ эти желанія, владѣть средствами къ выполнению того и другаго желанія; но онъ своею рѣшимостію становится на сторону менѣе сильнаго желанія, чего повидимому не должно-бы быть, и приводитъ его въ дѣйствіе, а это и значить то, что онъ дѣйствуетъ совершенно свободно: *я хочу именно этого, а не того*, говорятъ въ такихъ случаяхъ! Установивъ, такимъ образомъ, взглядъ на хотѣніе, какъ на актъ нашей воли, вслѣдствіе коего мы свободно выполняемъ то или другое наше желаніе, мы сдѣлаемъ нѣкоторые замѣчанія относительно мнѣній Гербарта и Ушинскаго о хотѣніи.

Гербартъ полагаетъ, что хотѣніе есть не иное что, какъ „желаніе съ представленіемъ достиженія желаемаго. Кто говоритъ: я хочу—тотъ уже въ своихъ мысляхъ овладѣлъ будущимъ. Онъ видитъ себя наслаждающимся, выполняющимъ, надѣющимся. Покажите ему, что онъ не можетъ и онъ ужъ *не хочетъ* болѣе, если онъ васъ только понимаетъ“. Этими словами Гербартъ отгвѣняетъ нѣсколько хотѣніе, представляя, что хотѣніе предполагаетъ сознаніе возможности достиженія желаемаго, хотя не даетъ (Герб.) цѣльнаго, законченнаго понятія о хотѣніи. Въ самомъ дѣлѣ, мы сколько угодно можемъ представлять себя достигшими предмета нашихъ желаній, наслаждающимися этимъ предметомъ, можемъ надѣяться на достиженіе предмета нашихъ желаній; но представленіе достиженія не есть еще достиженіе, представленіе наслажденія не есть еще наслажденіе, надежда не есть еще обладаніе, хотѣніе же необходимо предполагаетъ и достиженіе совершившимся, а не представляемымъ только,—и обладаніе и наслажденіе желаемымъ предметомъ. Мы не въ правѣ говорить, что въ насъ есть хотѣніе, если не видимъ выраженія его въ поступкѣ; посему Гербартовское хотѣніе не есть еще хотѣніе въ строгомъ смыслѣ. Желаніе въ насъ можетъ быть слишкомъ энергично, даже съ представленіемъ средствъ къ достиженію ¹⁾ желаемаго; но это все-таки

¹⁾ Это ужъ будетъ не простое желаніе, а нѣчто болѣе: переходная ступень къ хотѣнію. Простое желаніе, какъ мы сказали, не соединяется съ представленіемъ средствъ къ достиженію желаемаго.

не будетъ еще хотѣніемъ; потому что для полнаго хотѣнія, кромѣ представленія средствъ къ достиженію желаемаго, нужно еще сознаніе зависимости этихъ средствъ отъ нашей личности и свободное выраженіе этого сознанія въ дѣйствіи, потому что многое можетъ быть достижимо вообще, но для насъ въ частности недостижимо, а иногда и посильными намъ средствами мы не пользуемся къ выполненію нашего желанія и, такимъ образомъ, остаемся при одномъ желаніи. Въ своей замѣткѣ Гербертъ указываетъ только одну черту въ переходѣ нашихъ желаній въ хотѣніе, это сознаніе достижимости желаній вообще, но не указываетъ на другія болѣе характерныя черты хотѣнія.

Взглядъ Ушинскаго на образованіе хотѣнія такой: когда желаніе превосходитъ силою всѣ другія желанія, побѣждаетъ противоположныя желанія и нежеланія, дѣлается желаніемъ всей души, то необходимо проявляется въ дѣйствіи. Этому содѣйствуетъ еще и то, что человѣкъ не сознаетъ препятствій къ достиженію своего желанія, и что это отсутствіе представленія о невозможности достигнуть желаемаго заканчиваетъ образованіе желанія, заканчиваетъ тѣмъ, что представленіе, связанное съ желаніемъ, не встрѣчая болѣе препятствій, становится на это время господствующимъ, всепреодолюющимъ желаніемъ души, что и выражается непосредственно въ актѣ воли.

Насколько состоятеленъ этотъ взглядъ, мы постараемся показать. Правда, что особенно сильная энергія желанія часто предрасполагаетъ къ выполненію его; но никогда не должно считать этого обстоятельства закономъ для перехода нашихъ желаній въ дѣйствія; потому что всякое желаніе, переходя въ хотѣніе, прежде своего выполненія подвергается разсмотрѣнію съ различныхъ сторонъ: со стороны способовъ выполненія, а также со стороны пріятности, пользы или невыгоды выполненія, — сравненію въ тѣхъ же отношеніяхъ съ другими желаніями, послѣ чего душа поставляетъ свое собственное опредѣленіе: какое желаніе выполнить. Это опредѣленіе души нисколько не зависитъ отъ энергіи желанія, а есть самостоятельное, свободное. Постановивъ такое самоопредѣленіе, душа выражаетъ его поступкомъ.

Вторая половина мнѣнія г. Ушинскаго, будто-бы незнаніе препятствій заканчиваетъ образованіе желанія, такъ что оно непосредственно разрѣшается дѣйствіемъ, вовсе несправедлива. Мы не можемъ представить себѣ ни одного дѣйствія, выключая инстинктивныя дѣйствія, планъ выполненія коего мы не составили-бы напередъ. Для насъ должны быть при этомъ очевидны, какъ обстоятельства благопріятствующія, такъ и препятствія къ выполненію извѣстнаго дѣйствія, или рѣшенія нашей воли. Правда, иногда у насъ бываетъ недосмотръ въ нашихъ планахъ, нѣкоторыхъ препятствій мы не усматриваемъ; потому ли, что не всесторонне разбираемъ планъ извѣстнаго дѣйствія, или потому, что эти препятствія являются вслѣдствіе случайныхъ обстоятельствъ; но во всякомъ случаѣ наши средства, по нашему убѣжденію, должны приводить насъ къ цѣли, должны преодолѣть всѣ тѣ препятствія, которыя, по нашимъ догадкамъ, могутъ встрѣтиться. Только эта увѣренность, что всѣ препятствія преодолимы, заканчиваетъ образованіе желаній, а отнюдь не неизвѣстность препятствій. Не будь этой увѣренности, мы никогда не рѣшились бы выполнять нашихъ желаній, никогда не захотѣли-бы дѣйствовать.

Говоря о произвольныхъ движеніяхъ, какъ выраженіи нашего хотѣнія, мы имѣемъ въ виду дѣйствія чловѣка болѣе или менѣе взрослого. Что же касается до дѣйствій младенца, то мы ихъ не относимъ къ разряду свободныхъ; такъ какъ ребенокъ не имѣетъ еще самосознанія и не можетъ своего „я“ противопоставлять силѣ дѣйствующихъ въ немъ стремленій, не можетъ, такимъ образомъ, помѣшать переходу ихъ въ дѣйствія.

Такимъ образомъ хотѣніе отличается отъ желанія тѣмъ, что кромѣ сознанія предмета нашихъ стремленій, въ чемъ оно сходится съ желаніемъ, оно предполагаетъ еще сознаніе средствъ къ достиженію этого предмета, средствъ, зависящихъ отъ нашей личности, и разумно-свободное выраженіе этой зависимости въ дѣйствіи, короче, предполагаетъ еще поступокъ.

Протоіерей Василій Молоденскій.

ЛИСТОКЪ

Д Л Я

ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ

15 Августа № 15. 1887 года.

Содержаніе: Высочайше утвержденное мнѣніе Государственнаго Совѣта о принятіи пенсій священнослужителямъ и ихъ семействамъ на счетъ общаго пенсіоннаго кредита.—Опредѣленіе Святѣйшаго Синода.—Отъ Харьковской духовной консисторіи.—Вѣдомость о средствахъ Харьковскаго епархіальнаго свѣчнаго завода по 1 іюля 1887 года.—Отъ Харьковскаго епархіальнаго комитета, завѣдывающаго продажей учебниковъ для церковно-приходскихъ школъ.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и Замѣтки.

Въ высочайше утвержденное мнѣніе Государственнаго Совѣта о принятіи пенсій священнослужителямъ и ихъ семействамъ на счетъ общаго пенсіоннаго кредита.

Государственный Совѣтъ въ департаментѣ государственной экономіи и въ общемъ собраніи рассмотрѣвъ представленіе Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода о принятіи пенсій священнослужителямъ и ихъ семействамъ на счетъ общаго пенсіоннаго кредита, *мнѣніемъ положилъ:* I) пенсіи, назначаемыя Святѣйшимъ Синодомъ священнослужителямъ (священникамъ и діаконамъ) и ихъ семействамъ на основаніи дѣйствующихъ по духовному вѣдомству постановленій, принять на счетъ общаго пенсіоннаго кредита департамента государственнаго казначейства, съ прекращеніемъ отдѣльнаго счета пенсіонному кредиту духовнаго вѣдомства; II) означенныя пенсіи производить на точномъ основаніи постановленій о пенсіяхъ по духовному вѣдомству, дѣйствовавшихъ до изданія настоящаго узаконенія, впредь до измѣненія упомянутыхъ правилъ порядкомъ, установленнымъ для рассмотрѣнія и утвержденія общихъ пенсіонныхъ правилъ; III) изъ пенсій, назначаемыхъ вдовамъ и дѣтямъ священнослужителей, въ случаѣ смерти вдовъ, производится дѣтямъ, независимо отъ ихъ числа, въ пенсію, нераздѣльно въ теченіи сроковъ, указанныхъ въ ст. 253 и 255 устава о пенсіяхъ (свод. зак., т. III, издан. 1876 г.): дѣтямъ священниковъ по 25 руб. и дѣтямъ діаконѣвъ — по 10 р. въ годъ. Его Императорское Величество воспослѣдовавшее мнѣніе въ общемъ собраніи Государственнаго Совѣта, о принятіи пенсій священнослужителямъ и ихъ семействамъ на счетъ общаго пенсіоннаго кредита, во 2 день іюня 1887 года Высочайше утвердить соизволилъ и повелѣлъ исполнить.

Опредѣленіе Святѣйшаго Синода.

1. Отъ 12 мая—8 іюля 1887 года, за № 881, о распространеніи дѣйствія опредѣленія Св. Синода 12 іюня—12 декабря 1885—86 г., за № 1137, на всѣхъ воспитанниковъ дух. семинарій и училищъ.

По указу Его Императорскаго Величества, Святѣйшій Правительствующій Синодъ слушали: предложенный г. Синодальнымъ Оберъ-Прокуроромъ, отъ 4 мая сего года, за № 429, журналъ Учебнаго Комитета, № 149, съ заключеніемъ Комитета, по представленію одного изъ епархіальныхъ преосвященныхъ касательно распространенія правилъ, установленныхъ опредѣленіемъ Святѣйшаго Синода 12 іюня—12 декабря 1885—86 г. („Церк. Вѣст.“ 1886 годъ, №№ 51—52) для окончившихъ курсъ воспитанниковъ семинарій, на воспитанниковъ, увольняемыхъ изъ духовной семинаріи до окончанія въ ней полного курса ученія. Приказали: Принимая во вниманіе, что увольняемые по разнымъ причинамъ изъ духовныхъ семинарій и училищъ, до окончанія полного курса, семинарскіе и училищные воспитанники, а равно и воспитанники, окончившіе училищный курсъ, но не поступившіе, для продолженія образованія, въ другія учебныя заведенія, впредь до выхода ихъ изъ духовнаго вѣдомства, считаются состоящими въ семъ послѣднемъ и могутъ подлежать назначенію на епархіальную службу, а семинарскіе воспитанники и уплатѣ денегъ за содержаніе въ семинаріи, въ случаѣ выхода въ свѣтское званіе, Святѣйшій Синодъ, согласно заключенію Учебнаго Комитета, опредѣляетъ: распространить и на сихъ воспитанниковъ дѣйствіе опредѣленія Святѣйшаго Синода 12 іюня—12 декабря 1885—86 г., № 1137, поручивъ духовнымъ консисторіямъ выдавать таковымъ воспитанникамъ и билеты на жительство, согласно заявленіямъ при увольненіи изъ семинарій и училищъ, дѣлаемымъ или самими воспитанниками, или же, въ случаѣ недостиженія ими гражданскаго совершеннолѣтія, ихъ родителями, опекунами и попечителями, по принадлежности; о чемъ, для зависящихъ распоряженій, объявить епархіальнымъ преосвященнымъ чрезъ „Церковный Вѣстникъ“.

Отъ Харьковской духовной Консисторіи.

Харьковская духовная Консисторія симъ объявляетъ благочиннымъ Харьковской епархіи, чтобы они послѣдили исполненіемъ циркулярнаго указа Консисторіи отъ 16 іюня н. г., за № 4324, относительно представленія въ Консисторію денегъ, собранныхъ въ церквахъ епархіи въ пользу жителей г. Вѣрнаго, пострадавшихъ отъ землетрясенія. При чемъ благочиннымъ вмѣняется въ обязанность деньги представить полностью при рапортахъ отъ своего имени.

ВѢДОМОСТЬ

о средствахъ Харьковскаго Епархіальнаго свѣчнаго завода на 1 іюля 1887 года.

А. Заводъ имѣетъ: 1) въ кассѣ: наличными деньгами 40693 р. 90³/₄ к., билетами 100 р. 2) въ матеріалахъ: свѣчей простыхъ и золоченыхъ 787 п. 12³/₄ ф. 17124 р. 22¹/₂ к., восковыхъ крестиковъ 24¹/₂ ф. 24 р. 50 к., бѣлаго воску 1487 п. 23 ф. 31982 р. 86 к., желтаго воску 4622 п. 6¹/₈ ф. 96926 р. 55¹/₂ к., свѣчныхъ огарковъ 19 п. 19³/₈ ф. 350 руб. 71³/₄ к., обвоженныхъ остатковъ 171 п. 13 ф. 1541 92¹/₂ к., золота сусальнаго 180 книж. 114 р. 20 к., фитильной бумаги 26 п. 7³/₈ ф. 458 р. 22³/₄ к., связки для свѣчей 15 п. 1¹/₈ ф. 165 руб. 23¹/₂ к., оберточной синей бумаги 15 п. 24¹/₈ ф. 81 р. 91 к., этикетовъ 22¹/₂ ф. 38 р. 25 к., масла деревяннаго 8¹/₂ ф. 2 р. 55 к., масла подсолнечнаго 2 ф. 24 к., укупорочныхъ ящиковъ 824 штуки 412 р., оберточной сѣрой бумаги 2 п. 5 ф. 6 р. 80 к., укупорочныхъ гвоздей 20 ф. 2 р., рогожныхъ кулей годныхъ 10010 штукъ 2127 руб. 12¹/₂ к., рогожныхъ кулей не годныхъ 1725 штукъ 51 р. 75 к. 3) въ недвижности: земля, лѣсъ, каменные и друг. постройки 30000 р. 4) инвентарь: паровики, котлы, трубы, вѣсы и проч. 2243 руб. 79 коп., обозъ и лошади 350 р., столы, шкафы, прилавки, кассовый сундукъ и пр. 375 руб. 5) хозяйственныя принадлежности: сѣна 61 копна 152 р. 50 к., овса 54 копны 34 р. 2 к., каменнаго угля 3900 п. 604 р. 50 к., дровъ дубовыхъ 2 сорта 8 саж. 160 р., разныхъ хозяйственныхъ вещей на 30 руб. 42 к. 6) заводу должны: уѣздные коммисіонеры за свѣчи 64395 р. 9 к., городскія и сельскія церкви и монастыри за свѣчи 6345 р. 58¹/₄ к., свѣчная лавка архіерейскаго домоуправленія 3447 р. 73 к., выдано впередъ въ задатокъ за воскъ 130 р.; всего 300473 р. 61 к.

Б. Заводъ долженъ: Харьковскому епархіальному попечительству 16400 р., % на нихъ по 1-е іюля 414 р. 55 к., по займамъ отъ церквей Харьковской епархіи 9745 р., % на нихъ по 1-е іюля 802 р. 57 к., по займамъ отъ причтовъ епархіи 550 р., % на нихъ по 1-е іюля 22 р. 46 к., авансоваго взноса отъ церквей за 68 пуд. свѣчей 1768 р., за купленные матеріалы для производства свѣчей 94 р. 50 к., за наемъ помѣщенія подъ свѣчную лавку 33 р. 33 к., залогъ въ обезпеченіе интересовъ завода 100 р., за произведенныя работы 37 р. 9 к.; всего 29967 р. 59 к.

А за исключеніемъ долга, заводъ имѣетъ въ наличности 270506 р. 11 коп.

Кромѣ того, съ 1-го января по 1-е іюля 1887 года выдано изъ прибылей завода на содержаніе духовно-учебныхъ заведеній и др. нужды епархіи 15062 р. 44 к.

Отъ Харьковскаго Епархіальнаго Комитета, завѣдывающаго продажою учебниковъ для церковно-приходскихъ школъ.

Харьковскій Епархіальный Комитетъ, завѣдывающій продажою учебниковъ для церковно-приходскихъ школъ, покорнѣйше просить всѣхъ, завѣдывающихъ таковыми школами, коимъ высланы учебники на счетъ суммъ, отпущенныхъ Харьковскимъ Епархіальнымъ Училищнымъ Совѣтомъ, — немедленно представить въ Комитетъ сей росписки въ полученіи таковыхъ учебниковъ. На будущее-же время просить получившихъ безмездно высланные учебники немедленно увѣдомлять о полученіи оныхъ, въ виду того, что Епархіальный Училищный Совѣтъ обязанъ представлять въ контроль Казенной Палаты точныя свѣдѣнія о расходѣ имѣющихся въ его распоряженіи казенныхъ суммъ.

ЕПАРХІАЛЬНЫЯ ИЗВѢЩЕНІЯ.

Государь Императоръ согласно удостоенію кавалерской думы, въ 3-й день февраля 1887 года, Высочайше соизволилъ на награжденіе нижеслѣдующихъ лицъ духовнаго званія Харьковской епархіи *орденомъ св. Анны 3-й степени*, по статуту сего ордена, за двѣнадцатилѣтнее сряду прохожденіе должности въ одномъ изъ епархіальныхъ учреждений и за труды по народному образованію, священниковъ: города Харькова *Благовѣщенской церкви Василія Проскурникова*, кладбищенской Всѣхсвятской *Василія Попова* и Богодуховскаго уѣзда, церкви слободы Колонтаевой *Михаила Сильванскаго*.

— Троицкой ц. сл. Вѣловодска, Староб. у., протоіерей *Василій Яблоневскій*, 19 іюля н. г., умеръ.

— На праздное священническое мѣсто при Николаевской церкви села Асѣвки, Зміевского уѣзда, опредѣленъ священникъ Іоанно-Богословской церкви Харьковской духовной семинаріи *Андрей Чиркинъ*.

— Псаломщикъ Троицкой церкви слоб. Ново-Астрахани, Старобѣльскаго у., *Николай Григоровичъ*, 24 іюля с. г., опредѣленъ штатнымъ діакономъ Успенской ц. сл. Нижней Покровки, того-же уѣзда.

— Псаломщикъ Преображенской ц. слоб. Половининой, Старобѣл. у. *Косьма Бацмановъ*, опредѣленъ, 2 августа н. г., штатнымъ діакономъ сей-же церкви.

— На праздное псаломщицкое мѣсто при Троицкой ц. сл. Ново-Астрахани, Староб. у., опредѣленъ 4 сего августа сынъ священника *Іаковъ Феневъ*.

— Псаломщикъ Николаевской ц. г. Старобѣльска *Павелъ Станковъ* и Рождество-Богородичной ц. сл. Михайликовки, Старобѣл. у., *Аркадій Константиновъ*, 20 іюля н. г., перемѣщены, согласно прошенію, одинъ на мѣсто другого.

— Псаломщикъ Архангело-Михайловской церкви села Верхняго Вишкина, Зміевского уѣзда, *Василій Новицкій*, согласно прошенію, уволенъ

заштатъ, а на его мѣсто опредѣленъ діакопскій сынъ *Иванъ Протопоповъ*.

— 25 іюля бывшій псаломщикъ *Михаилъ Подольскій* опредѣленъ псаломщикомъ къ Георгіевской ц. сл. Варвенковой, Изюмскаго уѣзда.

— Псаломщикъ Троицкой ц. с. Васильевки Лебединскаго у. *Петръ Ступнишскій* согласно прошенію уволенъ отъ сей должности, а на его мѣсто опредѣленъ крестьянинъ *Василій Савченко*.

— Утверждены въ должности старосты къ церквамъ: Покровской слоб. Котельвы, Ахтырскаго у., крестьянинъ *Стефанъ Іоанновъ Воликъ*; Покровской, слоб. Покровской, того-же уѣзда, крестьянинъ *Харитонъ Семёновъ Волохъ* и Сумской Троицкой губерпскій секретарь *Феодоръ Григорьевъ Архангельскій*; къ церкви Богородицовой Покровской крестьянинъ *Іосифъ Бородавка* на третье трехлѣтіе и Николаевской села Гниловки крестьянинъ *Захарій Монастыревъ* на третье трехлѣтіе; Успенской ц. сл. Алексѣевки, Староб. у., крестьянинъ *Николай Кошманъ* на 3-е трехлѣтіе; Вознесенской ц. сл. Шпотиной, того-же уѣзда, крестьянинъ *Петръ Шпота*; Успенской ц. сл. Нижней Покровки т. у. *Павель Тремполецъ*; къ Архангело-Михайловской церкви села Левковки, Изюмскаго уѣзда, крестьянинъ *Ефремъ Іосифовъ Букій*; къ Троицкой ц. слоб. Крючкова, того-же уѣзда, крестьянинъ *Сергій Поликарповъ Павловскій*; къ Николаевской церкви сл. Ново-Николаевки, Купянскаго уѣзда, крестьянинъ *Павель Фёдоровъ Артюховъ*.

— Награждены похвальными листами церковные старосты церковью Изюмскаго уѣзда: Архангело-Михайловской сл. Райгородка крестьянинъ *Тимъ Колмаковъ* и Покровской сл. Рѣдкодуба крестьянинъ *Антонъ Погребнякъ*.

— Крестьянинъ *Яковъ Рожковъ* удаленъ по суду отъ должности церковнаго старосты Екатерининской церкви сл. Протопоповки, Изюмскаго уѣзда; крестьянинъ *Антоній Бѣлинскій* удаленъ отъ должности церковнаго старосты Архангело-Михайловской церкви г. Харькова.

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

Содержаніе: Высокопреосвященнѣйшій Михаилъ митрополитъ Сербскій въ г. Харьковѣ. — Поѣздка Харьковскаго священника въ Москву на съѣздъ противу-раскопническихъ миссіонеровъ (корреспонденція „Листка“). — Михаилъ Никифоровичъ Катковъ.

2-го августа жители г. Харькова имѣли духовное удовольствіе присутствовать въ кафедральномъ соборѣ при совершеніи божественной литургіи сербскимъ митрополитомъ Михаиломъ. Храмъ былъ полонъ молящихся. Понятно, что въ настоящее время личность высокопреосвященнаго митрополита Михаила особенно привлекаетъ къ себѣ симпатіи русскихъ людей. И харьковцы видѣли въ немъ не только высшаго іерарха родственнаго по крови народа, но и страдальца за правду, невиннаго изгнанника, страдальца за любовь къ своему народу, друга Россіи... До сихъ поръ мы, харьковцы, были

знакомы съ сербскимъ владыкою лишь по его фотографическимъ карточкамъ; но страданія, причиненныя партією „напредняковъ“, скорбь по отечеству, жизнь въ изгнаніи, далеко за предѣлами своей паствы, слишкомъ увеличили разность между снимкомъ и оригиналомъ. Взирая на митрополита Михаила во время богослуженія, мы невольно переносились мыслію къ нашему приснопамятному святителю митрополиту Филарету Московскому... Такъ онъ былъ похожъ на него въ облаченіи.

Высокопреосвященнѣйшій Амвросій, самъ съ величайшимъ радушіемъ относившійся къ митрополиту Михаилу, во все время пребыванія его въ Харьковѣ, лично ѣздившій на вокзалъ желѣзной дороги встрѣчать его, доставилъ харьковцамъ истинно рѣдкій и радостный случай—не только видѣть его, но и помолиться вмѣстѣ съ сербскимъ изгнанникомъ - митрополитомъ при совершеніи имъ божественной литургіи. Трогательное богослуженіе православной церкви въ присутствіи Михаила производило въ молившихся какое-то особенное впечатлѣніе; оно было какъ-бы особенно близко къ судьбѣ сего невиннаго страдальца. Митрополитъ Михаилъ въ полномъ архіерейскомъ облаченіи стоялъ посреди храма на амвонѣ; чтецъ сталъ читать каѳизмы третьяго часа: „Услыши, Господи, правду мою, вонми моленію моему, вниши молитву мою, не во устнахъ лъстивыхъ. Отъ лица твоего судьба моя изыдетъ, очи мои да видима правоты. Испушилъ еси сердце мое... и не обрѣтеша во мнѣ неправда. За словеса устенъ твоихъ азъ сохранихъ пути жестоки. Соверши стопы моя во стезяхъ твоихъ, да не подвижутся стопы моя. Сохрани мя, Господи, яко зѣницу ока... отъ лица нечестивыхъ, острастшихъ мя: врази мои душу мою одержаша. Тутъ свой затвориша, уста ихъ глаголаша гордыню. Изгонящій мя нынѣ обидоша мя... обьяша мя яко левъ готовъ на ловъ и яко скимень обиталъ въ тайныхъ. Воскресни Господи, предвари я, и запни имъ, избави душу мою отъ нечестиваго... Къ тебѣ, Господи, воздвигохъ душу мою, Боже мой, на ти уповахъ, да не постыжуся во вѣкъ, ниже да посмѣются врази мои. Ибо вси терпящій тя не постыдятся, да постыдятся беззаконующіе вотще... Виждь враги моя, яко умножишася, и ненавидѣніемъ неправеднымъ возненавидѣша мя“... Какъ близки были эти молитвенные вопли псаломѣвца къ положенію харьковского дорогого гостя! Нѣтъ сомнѣнія, что эту молитву отъ души произносили всѣ бывшіе во храмѣ. На высокопреосвященнѣйшаго Михаила нельзя было взглянуть, не вспомнивъ о его судьбѣ, безъ молитвы о несчастной Сербіи. Чте-

ніе положеннаго въ тотъ день апостола снова напомнило молившимся о томъ, что богослуженіе совершаетъ среди нихъ не епископъ только, но страдалецъ за свою Церковь, пастырь добрый, готовый положить душу свою за други своя. Конечно, ап. Павелъ писалъ о себѣ; но какъ близко его слова касались судьбы и митрополита Михаила: „Богъ ны посланники послѣднія яви яко насмертнники... До нынѣшняго часа и алчемъ и жаждемъ, и наготуемъ, и страждемъ, и скитаемся, и труждаемся... укоряемы благословляемъ, гоними, терпимъ, хулими утѣшаемся“... Слушая эти слова и видя предъ собою невинно страждущаго и гонимаго преемника апостольскаго, каждый невольно относилъ ихъ и къ его личности. Вслѣдствіе этого повторяемъ — служеніе высокопреосвященнѣйшаго митрополита Михаила произвело на харьковцевъ особенно сильное впечатлѣніе. По окончаніи литургіи было провозглашено многолѣтіе Государю Императору, Государынѣ Императрицѣ, Государю Наслѣднику Цесаревичу и всему Царствующему Дому, Святѣйшему Синоду и митрополиту сербскому Михаилу.

Въ два часа дня въ покояхъ высокопреосвященнѣйшаго Амвросія ради рѣдкаго и дорогого гостя, по обычаю русскаго гостепріимства, была предложена трапеза. Приглашены были многіа высокопоставленные лица и нѣкоторые изъ почетнѣйшихъ гражданъ. За столомъ, обращаясь къ митрополиту, высокопреосвященнѣйшій Амвросій произнесъ слѣдующую рѣчь:

Ваше Высокопреосвященство!

Мы видимъ изъ исторіи, что въ Церкви Божіей во всѣ времена по разнымъ мѣстамъ были смущенія, нестроенія, волненія. Когда еретики и лжеучители, или враждебные Церкви правители касались основаній вѣры Христовой и церковныхъ каноновъ, тогда преслѣдованія и гоненія обрушивались преимущественно на пастырей Церкви, вѣрныхъ своему долгу, какъ ея стражей и хранителей. Они были унижаемы, оскорбляемы, лишаемы своихъ каеодръ и изгоняемы изъ отечества. Но въ то-же время мирныя и благоденствующія части Церкви со скорбію и сердечнымъ участіемъ слѣдили за событіями въ церквахъ обуреваемыхъ гоненіями, и пастырей изгоняемыхъ принимали съ любовію и усердіемъ, чтили ихъ, какъ исповѣдниковъ и страдалцевъ за Христа и Его св. Церковь. И это было всегда свидѣтельствомъ церковнаго единенія, общенія и залогомъ взаимнаго охраненія частныхъ церквей и силы, крѣпости Церкви вселенской.

Надъ вами, владыко святой, и надъ нами совершаются эти, вѣдомыя Единому Богу, судьбы церкви. Вы выносите тяжкія скорби лишенія своего престола и изгнанія изъ отечества за святую вѣру и твердость въ охраненіи отеческихъ преданій, вы изгнанныкъ *правды ради*, главу вашу озаряетъ свѣтъ исповѣдничества; а нашей отечественной Церкви суждено принять васъ—гонимаго, въ свои объятія и утѣшить и успокоить васъ. Во все время пребыванія вашего въ Россіи мы съ утѣшеніемъ видѣли то участіе и вниманіе, съ какимъ относятся къ вамъ и наши власти и пастыри и нашъ добрый и сильный вѣрою православный народъ. Въ послѣднее ваше путешествіе отъ сѣвера до юга нашего обширнаго отечества вездѣ вы были встрѣчаемы и принимаемы съ радостію и любовію. Благодаримъ васъ, что и нашему граду вы доставили счастье принести вамъ нашу долю благоговѣйнаго почтенія и любви къ вамъ, *исповѣднику* нашего времени. Вы видѣли сегодня во время литургіи нашъ соборъ переполненный молящимися, площадь покрытую народомъ, улицы усыпанные людьми, ищущими видѣть васъ, воздать вамъ должное поклоненіе, и хотя издали принять ваше благословеніе.

Вы теперь не имѣете *пребывающаго града*. Молимъ Господа, да уравниаеъ васъ среди трудныхъ современныхъ событій и борьбы вѣрный путь ко граду *грядущему*, Іерусалиму небесному. Но мы вѣруемъ и надѣемся, что тотъ, кому и *вѣтры и море повинуются*, умиротворитъ ваше отечество и Церковь, что вы снова увидите вашу паству, вашъ престольный градъ, ваше священство, ваши родныя горы и поля. А вашъ настоящій подвигъ и участіе нашего отечества въ судьбѣ вашей оставить въ исторіи свѣтлую страницу во свидѣтельство непрерывающагося до нынѣ жизненнаго и плодотворнаго общенія между всѣми частями единой вселенной православной Церкви.

Рѣчь Его Высокопреосвященства была закончена пѣніемъ многолѣтія. Послѣ рѣчи владыки поднялся съ своего мѣста извѣстный всему славянству поборникъ православія, осьмидесятилѣтній заслуженный профессоръ Харьковскаго Императорскаго университета, благотворитель неблагодарной Болгаріи и другъ Сербіи и всего славянства, И. В. Платоновъ и сказалъ слѣдующее:

Ваше Высокопреосвященство!

Блаженныйѣйшій архипастырь!

Въ одномъ изъ сочувственныхъ моихъ обращеній къ Вашей святости, когда Вы еще были на родной почвѣ, я, Саулъ во пророцѣхъ, предрекалъ Вамъ, что боготечная звѣзда Ваша, закрывшаяся на-

вѣяющими съ злороднаго Запада темными облаками, возсіяетъ паки въ своемъ блескѣ и правда Твоя, за нюже доблестно пострадалъ еси, выяснится яко полудне. Нынѣ мы узнаемъ, что туча, скопившаяся надъ Твоею главою, разсѣвается—страна, которую долженъ былъ Ты невольно оставить вслѣдствіе сплотившейся непріязни, нынѣ раскрываетъ Тебѣ свои объятія и очищаетъ для Тебя путь къ занятію оставленнаго Тобою святительскаго престола. Всѣ мы радуемся и ликуемъ по поводу этого благопріятнаго оборота событія, обратнаго призыва Вашего Выс—ства на свое высокое служеніе. Гряди убо, доблій архипастырь, на мѣсто прежняго Твоего святительства, успокой своимъ благословеніемъ смятенную и метающуюся, какъ горохищное стадо *), Твою паству, и охрани въ странѣ святое православіе, такъ сильно безъ Тебя боримое со стороны враждебнаго славянству Запада. Предчувствуемъ, что этотъ подвигъ Твой не безъ труда и усиленной борьбы Тебѣ обойдется, но купно уповаемъ, что не не достанетъ въ Тебѣ и силъ потребныхъ для достойнаго противоборства. Мы-же, братія твои и по племени, и по вѣрѣ, и по образованію, вмѣняемъ себѣ въ святыи долгъ молить Господа силъ, да подастъ тебѣ крѣпость и мощь, чтобы направить родную страну на ея истинный и свойственный ей путь и утвердить въ ней поколебленное православіе, къ собственному ея благополучію и на радость Россіи, столько крови за нее проліявшей.

Поднимаю сей бокалъ за здравіе и преуспѣяніе нашего высокочтимаго гостя Его Выс—ства прео—го митрополита сербскаго Михаила.

Послѣ И. В. Платонова обратился съ рѣчью къ митрополиту Михаилу редакторъ „Южнаго Края“ А. А. Іозефовичъ; на страдальца-митрополита онъ указалъ какъ на живого носителя идеи славянскаго единства, а на братское единеніе между всѣми славянами какъ на единственное вѣрное средство и единственный залогъ самостоятельнаго развитія силы народной жизни въ славянскихъ государствахъ. Но въ чемъ должно состоять это единство? Отвѣтомъ на этотъ вопросъ послужила новая рѣчь высокопреосвященнѣйшаго Амвросія, въ которой владыка прекрасно раскрылъ предъ слушателями мысль, что твердо не то единство, ко-

*) *Горохищный*—слово, взятое изъ церковнаго обихода (*горохищное* обрѣтѣ овца: Богородичень, гласъ 2) и сформованное по типу греческаго: *ὄριον* *ὄρος* гора и *ἀλίσκω* ловлю; означаетъ состояніе стада, затерявшагося, безъ пастыря, въ *горахъ* и пустынныхъ мѣстахъ и подвергшагося опасности быть *расхищену* волками и другими звѣрями. *Авт.*

торое основывается на общности какихъ-либо временныхъ интересовъ или даже только на племенномъ происхожденіи, а то, которое основывается на единеніи въ вѣрѣ во Христа и на общности нравственныхъ идеаловъ.

Изъ Харькова митрополитъ Михаилъ уѣхалъ въ семь часовъ утра 3-го августа по николаевской желѣзной дорогѣ. Его проводили на вокзалъ желѣзной дороги высокопреосвященный архіепископъ Амвросій, ректоръ и инспекторъ духовной семинаріи, старѣйшее городское духовенство.

Поездка Харьковскаго священника въ Москву на съѣздъ противураскольническихъ миссіонеровъ.

Читателямъ журнала „Вѣра и Разумъ“, вѣроятно, уже извѣстно, что съ 29-го іюня сего года въ Москвѣ долженъ былъ, по предписанію Св. Синода, открыться съѣздъ противураскольническихъ миссіонеровъ, съ цѣлью изысканія мѣръ къ ослабленію раскола и сектантства въ Россіи. Съѣздъ этотъ теперь уже закончилъ свои засѣданія, и 13-го сего іюля оо. миссіонеры подписали выработанныя на общихъ засѣданіяхъ постановленія касательно организаци и веденія у насъ миссіонерства среди раскольниковъ и сектантовъ. Будутъ-ли эти постановленія примѣнены въ дѣйствительности, это зависитъ отъ благоусмотрѣнія нашей высшей церковной власти. Насколько-же они будутъ полезны и цѣлесообразны на практикѣ, — это лучше всего могъ-бы показать опытъ, да время. Пока-же эти постановленія не проведены въ дѣйствительную жизнь, — судить объ ихъ достоинствахъ или недостаткахъ было-бы преждевременно. Притомъ, мнѣ думается, что большинству нашихъ собратій, т. е. духовенству Харьковской епархіи, быть можетъ, еще совѣмъ и неизвѣстно, что за съѣздъ такой былъ въ Москвѣ и къ чему пришелъ онъ на своихъ засѣданіяхъ. А между тѣмъ, краткія извѣщенія объ этомъ съѣздѣ, какія давались нѣкоторыми мѣстными газетами, не могли, по самой своей краткости и частичности, вполне удовлетворить естественному и законному любопытству нашего духовенства касательно противураскольническаго съѣзда миссіонеровъ въ Москвѣ. Поэтому мнѣ кажется какъ нельзя болѣе благовременнымъ — познакомить Харьковское духовенство съ происходившимъ въ Москвѣ съѣздомъ миссіонеровъ и съ результатами его совѣщаній, по крайней мѣрѣ, въ самыхъ существенныхъ чертахъ. Мнѣ желательно исполнить это посредствомъ простой, послѣдовательной

передачи тѣхъ личныхъ наблюденій и впечатлѣній, какія свѣжо сохранились еще въ моей памяти, послѣ недавней поѣздки моей въ Москву на упомянутый съѣздъ.

Я не стану утомлять вниманіе читателя описаніемъ своего путешествія до Москвы, потому что въ нашъ практическій вѣкъ даже и отъ путешественника-диллетанта ожидаютъ и требуютъ скорѣе „дѣла“, чѣмъ какихъ-либо „изліяній“, и только сильный поэтический талантъ въ состояніи заинтересовать и приковать взоръ современнаго читателя къ изображаемой картинѣ. Я-же путешествовалъ съ „дѣлевою“ цѣлю, и не имѣлъ въ виду описанія встрѣчавшихся по пути видовъ и ландшафтовъ; да къ тому-же я вовсе не чувствую въ себѣ поэтической искры... И однако-же, какъ-то невольно и съ удовольствіемъ воспоминаются и непрерывный рядъ лѣсовъ, ласково привѣтствующихъ путника на всемъ пространствѣ между Тулой и Москвой, и прелестныя подмосковныя дачи, съ своими, по преимуществу березовыми, рощами и красивыми зданіями. Особенно-же никакъ не даетъ забыть себя видъ огромной „бѣлокаменной“ столицы съ безчисленнымъ множествомъ, блистающихъ на солнцѣ, церковныхъ куполовъ и красивыхъ, зубчатыхъ башенъ, съ своимъ, рельефно выступающимъ въ самой срединѣ города, златоглавымъ кремлемъ и храмомъ Христа Спасителя; наконецъ, съ своими многочисленными, расположенными большею частію по окраинамъ города, фабриками и заводами, которые своими высокими, безпрестанно дымящимися, трубами напоминаютъ о широкой промышленно-мануфактурной жизни города...

Но скорѣе—къ дѣлу!

По приѣздѣ въ Москву, нужно было прежде всего представиться Его Высокопреосвященству, митрополиту Московскому, какъ того требовалъ Синодальный Указъ. Но такъ какъ никто изъ тѣхъ, къ кому я обращался, не могъ съ точностію указать, гдѣ теперь находится Владыка, и когда къ нему удобнѣе явиться; то я рѣшилъ отправиться сперва въ Никольскій единовѣрческій монастырь, во-первыхъ, чтобы представиться настоятелю этого монастыря, архимандриту Павлу, что также требовалось Указомъ, во-вторыхъ—въ надеждѣ встрѣтить тамъ и другихъ сотоварищей по дѣлу, отъ которыхъ я надѣялся получить нужныя мнѣ свѣдѣнія.

Никольскій единовѣрческій монастырь находится не въ самой Москвѣ, а далеко на одномъ изъ ея концовъ, въ нѣкогда бывшемъ с. Преображенскомъ, теперь почти слившемся съ городомъ; такъ что отъ подворья въ центрѣ города, гдѣ я остановился, пришлось

проѣхать добрыхъ 8—10 верстъ. По приѣздѣ въ монастырь, я скоро узналъ, что сюда уже прибыли раньше меня многіе миссіонеры и живутъ теперь въ одномъ изъ монастырскихъ зданій. Я попросилъ провести меня въ это зданіе, и чрезъ минуту я очутился въ довольно обширной, свѣтлой комнатѣ, въ которой вдоль выбѣженныхъ стѣнъ въ два ряда стояли желѣзныя кровати-постели, а между кроватями находился длинный бѣлый столъ, накрытый, вмѣсто салфетки, сѣрымъ сукномъ. За столомъ на простыхъ бѣлыхъ табуреткахъ сидѣли человѣкъ 18 миссіонеровъ, другіе, за недостаткомъ мѣста за столомъ, помѣщались на кроватяхъ; всѣ пили чай и вели, повидимому, общеприятный разговоръ. Картина представлялась довольно живописною. Между оо. миссіонерами были и люди еще молодые, и лица уже почтенныхъ лѣтъ и долготѣней, безпорочной службы; кромѣ лицъ духовнаго сана, здѣсь-же можно было замѣтить и нѣсколькихъ мірянъ, простыхъ русскихъ людей, въ ихъ національномъ костюмѣ, также посвятившихъ себя миссіонерской дѣятельности среди раскола. Послѣ обычнаго съ моей стороны привѣтствія, я здѣсь-же познакомился со всѣми присутствовавшими: оказалось, что здѣсь собрались миссіонеры съ самыхъ противоположныхъ мѣстностей нашего обширнаго отечества, начиная отъ Петербурга и Перми и кончая Бессарабіей и Кавказомъ. Между тѣмъ возобновился прежде меня бывшій разговоръ, который относился прямо къ занимавшему меня вопросу, именно, — когда и какъ представляется Высокопреосвященному митрополиту. Рѣшено было отправиться въ Черкизово, дачу Его Высокопреосвященства, на слѣдующій день въ 10 часовъ утра всѣмъ вмѣстѣ, на что и послѣдовало всеобщее единодушное согласіе.

На слѣдующій день, около 11 часовъ утра, мы, въ количествѣ болѣе 20 человѣкъ, дѣйствительно были уже на дачѣ митрополита Московскаго, и чрезъ нѣсколько минутъ были имъ приняты. Владыка принялъ всѣхъ насъ весьма милостиво и, благословляя каждого изъ насъ, спрашивалъ, изъ какой епархіи кто приѣхалъ, а также освѣдомлялся и о томъ, какой толкъ раскола, или какая секта особенно сильны въ каждой епархіи. О Харьковской епархіи, между прочимъ, онъ освѣдомлялся, нѣтъ-ли у насъ штунды? Я отвѣчалъ въ томъ смыслѣ, что ясныхъ и сильныхъ проявленій этой язвы въ Харьковской епархіи пока еще, благодареніе Богу, не ощущается, хотя признаки ея, пока еще очень слабые, были наблюдаемы въ одномъ—двухъ случаяхъ, не больше. Вообще, по мысли Высокопреосвященнѣйшаго, южнымъ епархіямъ нужно принимать

предохранительныя мѣры особенно противъ этого новаго лжеученія, идущаго къ намъ съ Запада. Въ бесѣдѣ съ миссіонерами Его Высокопреосвященство провелъ не менѣе часа времени и затѣмъ, призвавъ благословеніе Божіе на насъ и на дѣло, ради котораго мы собрались въ Москву, отпустилъ насъ. Ласковое обращеніе Владыки и мудрые Его совѣты оставили самое пріятное впечатлѣніе на сердцѣ каждого изъ представлявшихся ему миссіонеровъ.

Въ тотъ-же день и представлялся архимандриту Павлу, настоятелю Никольскаго единовѣрческаго монастыря. Признаюсь, о. Павелъ произвелъ на меня новое впечатлѣніе, и мнѣ-бы очень хотѣлось очертить его обликъ вѣрными и ясными чертами, но боюсь, что не съумѣю это сдѣлать какъ должно. Архимандритъ Павелъ показался мнѣ человѣкомъ выше средняго роста, и по его виду, ему нужно дать больше 60 лѣтъ. Человѣкъ преклонныхъ лѣтъ, и при томъ въ то время — больной, о. Павелъ въ своихъ движеніяхъ, однако, выказываетъ довольно живости и природной энергичности. Хотя онъ, какъ самъ нерѣдко говорилъ, „человѣкъ неученый“, но уже одни его глаза избличаютъ въ немъ природный и притомъ недюжинный умъ; а разговоръ съ нимъ, даже непродолжительный, вполне убѣждаетъ васъ въ его острой наблюдательности и еще болѣе въ его обширныхъ и глубокихъ познаніяхъ въ области раскола. И когда онъ излагаетъ предъ вами воззрѣніи какого-либо расколическаго толка, вамъ кажется, что съ вами говоритъ откровенно самъ раскольникъ того толка. Вообще, о. Павелъ имѣетъ мысль ясную и точную, а потому и убѣдительную. Бесѣдовать съ нимъ о расколѣ не только мнѣ, но и всѣмъ намъ миссіонерамъ, казалось весьма полезнымъ и чрезвычайно интереснымъ, потому что онъ знаетъ расколъ не столько по ученымъ книжкамъ, сколько непосредственно изъ жизни. Другая неотъемлемая черта облика о. Павла—это—совершенная простота и безыскусственность въ обращеніи, не имѣющая, разумѣется, ничего общаго съ обыкновенною шероховатостію или грубостію простаго русскаго человѣка. Напротивъ, изъ всего вы можете сразу отгадать въ о. Павлѣ душу чуткую, отзывчивую и весьма деликатную въ отношеніи къ другому человѣку. Поэтому, простое обращеніе о. Павла никогда васъ не обидитъ, а скорѣе прійдется вамъ прямо по сердцу. Когда, напримѣръ, о. Павелъ въ разговорѣ съ вами, среди своей рѣчи очень часто прибавляетъ: „видишь ты“; то это „ты“ не только не оскорбляетъ вашего слуха, но звучитъ такъ мягко и задушевно, что сразу располагаетъ васъ въ пользу о. Павла. Если-же вы и замѣчаете эту манеру, то безъ

сомнѣнія, лишь потому, что она для васъ нова и характерна для вашего собесѣдника... Да простить мнѣ любовь о. Павла, что я распространился на счетъ его облика предъ своимъ читателемъ! Право, я сдѣлалъ это единственно потому, что не могъ скрыть и затаить въ себѣ того цѣльнаго и пріятнаго впечатлѣнія, какое произвела на меня новая для меня личность маститаго о. архимандрита, многоуважаемаго предсѣдателя сѣзда миссіонеровъ!..

При первомъ знакомствѣ, я провелъ въ бесѣдѣ съ о. Павломъ около часа времени и, признаюсь, очень хотѣлъ-бы бесѣдовать больше, но я замѣчалъ, что о. Павелъ, по причинѣ болѣзни, началъ уставать. — На вопросъ о. Павла, какъ ведется миссія въ нашей епархіи, я долженъ былъ упомянуть не только о томъ, какъ организовано миссіонерство у насъ въ настоящее время, но также и о томъ, какъ предполагено устроить это дѣло на будущее время. О. Павлу пришлось по душѣ предположенный планъ устройства миссіонерства въ нашей епархіи. „Мысль — сосредоточить всю миссію въ рукахъ епархіальнаго архіерея, — говорилъ о. Павелъ — это очень хорошая мысль со всѣхъ сторонъ. — Я бывалъ во многихъ епархіяхъ, для собесѣдованій съ раскольниками, — продолжалъ онъ, — и замѣчалъ, что дѣло миссіонерское лучше и прочнѣе держится тамъ, гдѣ епархіальный владыка прибираетъ его къ своимъ рукамъ... Вотъ, что видѣлъ я и знаю, то и скажу: епархіальный архіерей непременно долженъ взять все это дѣло въ свои руки, а безъ того дѣло не пойдетъ успѣшно“... Съ другой стороны, о. Павлу понравилась и другая мысль, именно та, что каждый священникъ есть преимущественный миссіонеръ въ своемъ приходѣ, и онъ не скрылъ, что эта самая мысль не разъ приходила и ему въ голову, во время его многолѣтней противураскольнической практики. По его мнѣнію, приходскому священнику — лучше знать все, что дѣлается въ его приходѣ, — какія секты въ немъ гнѣздятся, и сподручнѣе всего — на дѣлѣ, изъ личныхъ знакомствъ и отношеній понять и опредѣлить духъ и направленіе секты. „Епархіальный или окружный миссіонеръ, — продолжалъ о. Павелъ, — не всегда на одномъ мѣстѣ живетъ, онъ пріѣдетъ въ приходъ, пригласитъ раскольниковъ, побесѣдуетъ съ ними, да и уѣдетъ. А какое дѣйствіе произвела его бесѣда, этого онъ можетъ и не знать, или узнаетъ, да слишкомъ поздно. А на слѣдующій день послѣ его отъѣзда тѣ-же раскольники подступятъ къ приходскому священнику, да начнутъ говорить: вотъ, батюшка, миссіонеръ твой сказывалъ то и то, да намъ что-то сомнительны его рѣчи; объясни-ко намъ, какъ разу-

мѣть вотъ то и это... Здѣсь-то, — заключилъ о. Павелъ, — и окажется, что бесѣду за-ново долженъ вести никто иной, какъ приходскій священникъ“.

Когда я поднялся, чтобы благодарить о. Павла за бесѣду и проститься съ нимъ до слѣдующаго свиданія, онъ предложилъ мнѣ, не пожелаю-ли я помѣститься, на все время будущихъ совѣщаній стѣзда, въ Никольскомъ монастырѣ, по примѣру многихъ другихъ оо. миссіонеровъ; разумѣется, мнѣ оставалось только поблагодарить его за такое любезное предложеніе. Правда, меня не особенно привлекала коллегіальная жизнь, отъ которой я уже отвыкъ, и притомъ — жизнь среди довольно сѣренькой обстановки, какую я не могъ не замѣтить при первомъ-же посѣщеніи. Но за то помѣститься въ одномъ зданіи съ прочими товарищами по дѣлу казалось выгоднымъ въ другомъ отношеніи. Вѣдь, среди миссіонеровъ, съѣхавшихся изъ различныхъ епархій, разсуждалъ я, — долженъ-же возникнуть обмѣнъ мыслей и взглядовъ по занимающимъ каждого вопросамъ миссіонерской практики, еще до начала общихъ засѣданій, какъ это бываетъ большею частію въ подобныхъ случаяхъ. Этотъ частный обмѣнъ мыслей можетъ идти даже гораздо живѣе и бывать полнѣе, чѣмъ на общихъ засѣданіяхъ. Во всякомъ случаѣ, въ частныхъ бесѣдахъ миссіонеровъ несомнѣнно будутъ намѣчены важнѣйшіе вопросы миссіонерской практики, — вынаружится тотъ матеріалъ, который затѣмъ поступитъ въ обработку на общихъ собраніяхъ. Эти соображенія главнымъ образомъ и побудили меня на слѣдующій день переѣхать изъ центральной части Москвы на одну изъ ея окраинъ, въ Преображенское, и помѣститься въ одномъ изъ зданій Никольскаго единовѣрческаго монастыря, вмѣстѣ съ прочими миссіонерами.

Наступило 29 іюня, день назначенный къ открытію нашего стѣзда. Почти всѣ мы, миссіонеры, собрались въ храмъ Никольскаго монастыря, чтобы присутствовать на литургіи, а также на чинѣ присоединенія къ православію и муропомазанія одного раскольника-поповца. Литургія была отслужена соборно многими оо. миссіонерами, священниками православными и такъ называемыми единовѣрческими. Это соборное богослуженіе, при отправленіи котораго у одного престола молились и православные священники и единовѣрческіе, было весьма трогательно и производило впечатлѣніе на предстоящій народъ, почти исключительно единовѣрческій: здѣсь наглядно, на самомъ дѣлѣ, подтверждалось, что ни православіе, ни единовѣріе не чуждаются одно другому, а напротивъ,

дѣйствительно составляютъ *единую* вѣру, не смотря на незначительныя обрядовыя особенности. Присоединеніе-же раскольника къ православной церкви именно въ день открытія съѣзда, имѣвшаго задачей указать путь къ привлеченію раскольниковъ къ церкви, произвело отрадное впечатлѣніе на многихъ миссіонеровъ, видѣвшихъ въ этомъ фактѣ предзнаменованіе успѣха противу раскольнической миссии.

По окончаніи литургіи, всѣ миссіонеры собрались въ необширныя, весьма просто обставленныя, келліи о. Павла, для поздравленія его со днемъ ангела, а также для поднесенія ему хлѣба-соли, въ отвѣтъ на его гостепріимство, оказанное всѣмъ миссіонерамъ чрезъ приглашеніе ихъ на прожитіе въ монастырѣ. При этомъ старѣйшій и почтеннѣйшій изъ о.о. миссіонеровъ, протоіерей Вятскаго кафедральнаго собора, о. Стефанъ Кашменскій, обратился къ о. Павлу съ привѣтственнымъ словомъ, въ которомъ кратко, но съ видимою задумчивостію выразилъ отъ лица всѣхъ противу раскольническихъ миссіонеровъ присущее имъ глубокое уваженіе и признательность къ трудамъ и заслугамъ о. Павла въ святомъ и великомъ дѣлѣ просвѣщенія истинною блуждающихъ во тьмѣ раскола. О. Павелъ, замѣтно тронутый выраженіемъ такой къ нему признательности многочисленнаго собранія, благодарилъ миссіонеровъ за хлѣбъ-солъ и пригласилъ ихъ къ столу, для раздѣленія съ нимъ его „скуднаго“ хлѣба-соли.

Около 12 часовъ дня, всѣ мы собрались въ залѣ Хлудовской бібліотеки, гдѣ предполагались и наши засѣданія, чтобы посовѣтоваться между собой относительно избранія предсѣдателя и дѣлопроизводителя съѣзда. Днями двумя раньше мы посылали нѣсколькихъ своихъ уполномоченнымъ къ преосвященному Мисаилу, съ просьбою къ нему—быть предсѣдателемъ нашего съѣзда; но преосвященный Мисаиль не соблаговолилъ уважить нашу просьбу и отказался отъ предсѣдательства, за недостаткомъ свободнаго времени, по причинѣ обилія епархіальныхъ дѣлъ. Тогда общее вниманіе остановилось на архимандритѣ Павлѣ, какъ на человѣкѣ, вполне способномъ руководить нашимъ собраніемъ. Но насъ нѣсколько смущало то обстоятельство, что достоуважаемый о. Павелъ, какъ всѣ мы замѣтили, былъ тогда очень слабъ, почти больной, и потому могъ отказаться отъ предсѣдательства. Однако, мы рѣшили просить его быть нашимъ предсѣдателемъ, для чего послали къ нему депутацію съ просьбой пожаловать къ намъ, въ бібліотеку. Пока явился о. Павелъ, когда мы дружно уже окружили дру-

гое почтенное лице, теперь находившееся въ нашей средѣ, именно профессора Московской духовной академіи, Николая Ивановича Субботина, ученаго специалиста въ области раскола, и неотступно просили его быть дѣлопроизводителемъ съѣзда. Долго Н. И. отказывался принять на себя этотъ трудъ, который заставилъ-бы его, быть можетъ, много дней провести здѣсь, въ Москвѣ, въ то время когда онъ нуждается въ отдыхѣ на деревенскомъ воздухѣ. Мы, миссіонеры, конечно, хорошо сознавали, что для многоуважаемаго профессора единственное въ году время отдыха и есть только каникулярные мѣсяцы, но съ другой стороны, сознание того, что среди насъ никто не въ состояніи былъ-бы такъ умѣло выполнить должность дѣлопроизводителя, какъ Н. И., побуждало насъ просить его на это дѣло, и мы просили съ прежнею неотступностію, пока, наконецъ, Н. И. согласился и съ благодарностію за оказанное къ нему довѣріе принялъ наше предложеніе. О. Павелъ вышелъ въ залу; когда онъ узналъ, въ чемъ къ нему наша просьба, онъ высказалъ сожалѣніе, что необычайный упадокъ силъ, который онъ теперь чувствуетъ, препятствуетъ ему принять на себя почетный долгъ предсѣдательства въ собраніи столь многочисленныхъ миссіонеровъ; онъ изъявилъ только полную готовность помогать съѣзду своими совѣтами и указаніями, гдѣ таковыя потребуются. Но всѣ мы единодушно и настоятельно просили его быть во главѣ нашего съѣзда, и почтенный старецъ уступилъ нашей искренней просьбѣ, но только выразилъ желаніе, чтобы въ помощь ему были избраны два лица, которые могли-бы, въ случаѣ его невольнаго отсутствія, заступитъ его мѣсто на засѣданіяхъ. Тогда были избраны изъ нашей среды два товарища предсѣдателя: названный выше, о. протоіерей С. Кашменскій и Никольской единоувѣрческой церкви, протоіерей В. Нильскій. Равнымъ образомъ, и въ помощники дѣлопроизводителю были избраны изъ числа находившихся здѣсь преподавателей семинарій—два: преподаватели ученія о расколѣ С.-Петербургской семинаріи Ивановскій и Калужской семинаріи Воскресенскій. На этомъ частномъ нашемъ собраніи, не выдѣляясь изъ нашей среды, присутствовалъ также г. управляющій канцеляріей Св. Синода, дѣйствительный статскій совѣтникъ, Владиміръ Карловичъ Саблеръ, который своимъ любезнымъ, дружественнымъ обращеніемъ со всѣми миссіонерами сразу привлекъ къ себѣ нашу общую симпатію. Онъ много помогъ намъ склонить о. архимандрита къ принятію на себя предсѣдательства, а Н. И. Субботина—дѣлопроизводства, за что мы ему остались отъ души благодарны.

Къ 7 часамъ вечера мы ожидали прїѣзда преосвященнаго Мисаила, который имѣлъ служить молебенъ предъ открытіемъ сѣзда и затѣмъ открыть сѣздъ. Не знаю, извѣстно-ли было заранее объ этомъ открытіи москвичамъ; только еще съ четырехъ часовъ стали собираться на монастырскій дворъ цѣлыя толпы ихъ. Говорили, что въ толпѣ были и раскольники, которые явились сюда въ надеждѣ, что будетъ публичное собесѣдованіе о предметахъ вѣры. Среди толпы можно было, дѣйствительно, различать нѣсколько отдѣльных, плотно сомкнувшихся кружковъ, откуда доносились отдѣльныя фразы касательно „двуперстнаго знаменованія“, „печати антихриста“ и проч.; это, очевидно, раскольники толковали съ православными на любимыя свои темы. Къ семи часамъ вечера прибылъ въ монастырь преосвященный Мисаиль и въ храмъ, переполненномъ народомъ, началъ былъ молебенъ Пресвятой Троицѣ, при участіи всѣхъ, со всѣхъ концовъ Россіи собравшихся, о.о. миссіонеровъ. Уже одна многочисленность сослужащихъ отцевъ, какой дотогѣ не видѣлъ Единовѣрческій монастырь, производила на предстоявшій народъ впечатлѣніе чего-то необычайнаго и побуждало съ благоговѣйнымъ вниманіемъ прислушиваться къ каждому слову молебныхъ чтеній и пѣснопѣній, исполняемыхъ по старопечатнымъ книгамъ. Но особенно живо затрогивали душу молящихся прошенія объ умирненіи Церкви Божіей и присоединеніи къ ней заблудшихъ и оторвавшихся отъ неча чадъ ея, изложенныя на великой и сугубой ектеніяхъ по требнику Петра Могилы. Я видѣлъ, какъ многіе изъ предстоящихъ вытирали наvertывавшіеся на ихъ глазахъ слезы горячей молитвы объ обращеніи заблудшихъ братьевъ, а быть можетъ, слезы благодарности за собственное обращеніе отъ мрака раскола... Послѣ возглашенія многолѣтня Государю Императору, Государынѣ Императрицѣ, Наслѣднику Цесаревичу и всему Царствующему Дому, Святѣйшему Синоду, Высокопреосвященному митрополиту Іоанникію и преосвященному Мисаилу, также всѣмъ митрополитамъ, архіепископамъ и епископамъ, настоятелю Никольскаго монастыря съ братіей и всѣмъ собравшимся во святую обитель сію проповѣдникамъ и защитникамъ православія и всѣмъ на пользу святаго Церкви подвизающимся, при пѣніи догматика, въ сопровожденіи пѣвчихъ и разоблачившихся о.о. миссіонеровъ, среди густой массы народа, преосвященный Мисаиль въ мантии прослѣдовалъ въ залу Хлудовской бібліотеки. Здѣсь миссіонеры пропѣли „Царю небесный“, а г. управляющій канцеляріей Святѣйшаго

Синода, М. К. Саблеръ, прочелъ указъ Святѣйшаго Синода о назначеніи сѣзда противораскольническихъ миссіонеровъ въ Москвѣ. Когда затѣмъ миссіонеры заняли свои мѣста, Мисаилъ объявилъ сѣзду открытымъ и предложилъ собранію заняться предварительными распоряженіями, то-есть избраніемъ предсѣдателя и дѣлопроизводителя. Но такъ какъ лица для этихъ должностей были намѣчены миссіонерами уже раньше, на частной сходкѣ, то теперь только повторилъсь вкратцѣ то, о чемъ я уже говорилъ выше. По избраніи предсѣдателя и дѣлопроизводителя съ ихъ помощниками, все собраніе миссіонеровъ обратилось къ г. управляющему канцеляріей Святѣйшаго Синода и усердно просило его почтить сѣзду своимъ присутствіемъ на засѣданіяхъ, указывая на то, что присутствіе его можетъ оказаться весьма полезнымъ для рѣшенія иныхъ, могущихъ возникнуть на засѣданіяхъ, вопросовъ, и онъ, къ общему удовольствію миссіонеровъ, изъявилъ полное свое согласіе. Всѣ миссіонеры усердно просили также и преосвященнаго Мисаила удостоить хотя нѣкоторые ихъ собранія своимъ посѣщеніемъ, и преосвященный обѣщалъ исполнить эту просьбу, насколько позволять ему епархіальныя дѣла. На этомъ засѣданіи прежде всего былъ возбужденъ вопросъ о томъ, можно-ли допустить къ присутствованію на засѣданіяхъ сѣзда лицъ постороннихъ? Послѣ непродолжительныхъ разсужденій, вопросъ этотъ былъ рѣшенъ въ томъ смыслѣ, что правомъ доступа на засѣданія могутъ пользоваться лишь тѣ изъ постороннихъ, кто или имѣетъ представить сѣзду важныя для его цѣли сообщенія или разъясненія, или получить разрѣшеніе на то отъ о. предсѣдателя сѣзда. Для лицъ же, интересующихся имѣющими происходить совѣщаніями сѣзда изъ простаго любопытства, а также для корреспондентовъ свѣтскихъ газетъ, въ предотвращеніе сообщеній неточныхъ и невѣрныхъ, рѣшено было считать двери собраній закрытыми. Однако, сѣзду отнюдь не желалъ оставить въ полномъ невѣдѣніи касательно своихъ совѣщаній ту часть общества, которая дѣйствительно интересовалась-бы этими совѣщаніями, и рѣшилъ сообщать краткія, но точныя свѣдѣнія о своихъ занятіяхъ въ газету „Московскія Вѣдомости“, о чемъ и просилъ позаботиться своего дѣлопроизводителя. Здѣсь-же было рѣшено собираться для совѣщаній ежедневно по два раза—утромъ не раньше 9 часовъ и вечеромъ не раньше 5 часовъ пополудни. Этимъ и закончилось первое засѣданіе. Въ заключеніе миссіонеры пропѣли „Достойно есть“, и затѣмъ каждый изъ нихъ по очереди принялъ благословеніе, съ пожеланіемъ

добраго успѣха въ предстоящемъ дѣлѣ, отъ преосвященнаго Мисаила. Густыя толпы народа все еще наполняли монастырскій дворъ и провожали отбывшаго преосвященнаго низкими поклонами, не смотря на то, что былъ уже конецъ десятаго часа.

Свящ. А. Балаховскій.

(Продолженіе будетъ).

Михаилъ Никифоровичъ Катковъ.

20 іюля, въ 4 часа 20 минутъ пополудни, скончался въ своемъ имѣніи, селѣ Знаменскомъ, Михаилъ Никифоровичъ Катковъ.

Трудно въ немногихъ словахъ исчерпать значеніе геніальной личности, которой только что лишилось наше отечество. Издатель „Московскихъ Вѣдомостей“ Михаилъ Никифоровичъ Катковъ, здоровье котораго вслѣдствіе постоянной напряженной дѣятельности въ послѣдніе годы сильно пошатнулось, въ недавнюю свою поѣздку въ Петербургъ, тяжело занемогъ, и немного оправившись вернулся въ Москву, но здѣсь слегъ окончательно. Около мѣсяца лица, цѣнившаго его дѣятельность, колебались между надеждою и страхомъ, но ему не суждено было болѣе подняться. 20-го іюля въ 4 часа пополудни М. Н. скончался, напуганный тайнами Святой Церкви. Велика эта потеря и едва-ли достойно будетъ оцѣнена всѣми въ настоящее время. Не знаешь чему болѣе удивляться въ этомъ человѣкѣ, одиноко стоящемъ пока въ нашей исторіи. Этой-ли необычной глубинѣ ума и силѣ слова, которая ставитъ его въ ряду знаменитѣйшихъ дѣятелей слова всѣхъ временъ—ораторовъ и писателей, той-ли неутомимой самоотверженной изъ дня въ день въ теченіе 25 лѣтъ работѣ и несокрушимой никакими препятствіями твердости духа, тому-ли не вліянію, а могуществу, которое онъ сосредоточилъ въ своемъ лицѣ этими качествами своими, и которое простиралось такъ далеко, что ему съ большимъ правомъ, чѣмъ газетѣ „Times“, можно бы приписать названіе „шестой“ державы, или наконецъ тому положенію, которое онъ, благодаря совпаденію этихъ условій, впервые занялъ въ русскомъ государствѣ и своимъ блестящимъ примѣромъ явилъ какъ-бы цѣлое откровеніе того, чѣмъ можетъ и долженъ быть, если чувствуетъ въ себѣ силы, православный русскій человѣкъ и вѣрный слуга царя и отечества.

Возвышенный умъ, пронипательный, быстрый, обширный, умѣвнѣйшій судить не по внѣшности явленій, но доходившій до самаго корня, обнимавшій ихъ со всѣхъ сторонъ въ причинахъ и послѣд-

ствіяхъ, чуждый всякаго застоя и подражательности, вездѣ собственнымъ мышленіемъ доходившій до истины, закрытой отъ большинства массой ходячихъ теорій и предразсудковъ — этотъ великій даръ Божій, которымъ владѣлъ почившій, былъ краеугольнымъ камнемъ его слова. Къ этому присоединилась и соответствующая сила рѣчи, которая кромѣ красоты и благородства отличалась еще и рѣдкимъ качествомъ, столь полезнымъ въ борьбѣ съ темными сторонами жизни — тонкимъ сатирическимъ отгѣнкомъ и оригинальнымъ остроуміемъ. Его иронія, его мѣткая насмѣшка, служили ему едва ли не чаще и не вѣрнѣе, чѣмъ серьезные доводы и громовыя филиппики. Нерѣдко достаточно было ему одного слова, одного прозвища, чтобы отмѣченное ими темное дѣло или глупое, но принарядившееся какъ слѣдуетъ, мнѣніе были потеряны. Эти природныя свойства генія М. Н. не могли-бы однако сдѣлать его тѣмъ, чѣмъ онъ былъ, сами по себѣ, если бы онъ не поддерживалъ и не развивалъ ихъ неустаннымъ трудомъ. Онъ поступилъ по евангельской притчѣ, какъ рабъ получившій пять талантовъ и въ этомъ отношеніи можетъ быть названъ образцомъ христіанина и гражданина. Выступивъ на поприще публициста, онъ долженъ былъ видѣть какое поле обширное, а невоздѣланное или обрабатываемое неправильно и хищнически, предстояло ему и онъ не устранился будущаго труда и взялъ его на себя полностью. Съ того времени до кончины онъ не зналъ отдыха. Изданіе ежедневной газеты требовало отъ него, кромѣ постановки ея на первыхъ порахъ во всѣхъ отношеніяхъ, шести передовыхъ статей въ недѣлю, отъ начала и до конца веденія имъ дѣла. Большинство ихъ писалось имъ самимъ или-же, какъ онъ самъ заявлялъ, по его иниціативѣ, съ его поправками и передѣлками. Рѣже очевидно онъ и не могъ писать при взятомъ на себя дѣлѣ слѣдить за положеніемъ Россіи во всѣхъ направленіяхъ, и на каждый вопросъ сказать посильное слово. Нетрудно представить себѣ сколько подготовки требовалось, чтобы становиться каждый разъ, такъ какъ онъ, на высотѣ всякаго изъ вопросовъ, возникавшихъ быстро одинъ за другимъ и часто въ одно и тоже время, при томъ сколько энергіи, но и торопливости и тревоги въ то время, когда жгучій вопросъ долженъ былъ рѣшиться скоро и надо было успѣть разъяснить его, успѣть высказаться достаточно сильно и общепонятно, чтобы отвратить гибельный исходъ его. Такія дѣла, когда каждый день былъ дорогъ, не переводились, особенно для человека столь близко принимавшаго къ сердцу достояніе и честь родины — и вотъ его лихорадочная

дѣятельность: получены вечернія извѣстія—вечеръ и ночь посвящаются тому, чтобы ихъ осмыслить и приготовить къ слѣдующему дню руководящую статью. Онъ зналъ, что отъ его слова много зависить и потому былъ строгъ въ себѣ и не позволялъ себѣ утомленія. 25 лѣтъ онъ несъ эту службу отечеству и силы его истощились: надо теперь удивляться только, что они горѣли въ немъ такъ долго, удивляться этой бодрости и энергіи духа, не смотря на не крѣпкое физическое здоровье, не ослабѣвшей и при упадкѣ силъ въ послѣдніе годы. Онъ съ полнымъ правомъ могъ-бы сказать о себѣ, словами поэта:

По жесткимъ глыбамъ сорной нивы,
Съ утра до истощенья силъ,
Довольно пахарь терпѣливый
Я плугъ тяжелый свой водилъ.

* * *

Стереть бы потъ дневнаго зноя,
Стряхнуть бы грузъ дневныхъ заботъ.
Безумецъ! нѣтъ тебѣ покоя,
Нѣтъ отдыха, впередъ, впередъ.

* * *

Взгляни на нивы—пашни много
А дни немного впереди.
Вставай же рабъ лѣнивый Бога,
Господь велитъ: иди, иди.

* * *

Не брошу плуга рабъ лѣнивый,
Не отойду я отъ него.
Покуда не прорѣжу нивы
Господь для сѣва твоего *).

Только почившій дѣятель былъ идеальнѣе представленнаго поэтомъ пахаря. Лѣность не была знакома этому гиганту труда и таланта. Всѣ слова слабы для оплаканія невознаградимой утраты. Русская слава закатилась. Не стало перваго гражданина земли русской, мощнаго голоса, великой совѣсти, непреклоннаго характера.

Приводимъ еще для характеристики покойнаго отзывъ о немъ газетъ.

„Новое Время“ посвятило памяти Михаила Никифоровича длинную передовую статью. Приводимъ изъ нея болѣе существенныя мѣста:

„Скончался русскій публицистъ, поднявшій на небывалую у насъ

*) Хомяковъ.

высоту общественное значеніе печатнаго слова, которое подъ его перомъ приобрѣло общеевропейскій вѣсъ. Европа прислушивалась къ голосу Каткова и многія изъ передовыхъ статей „Московскихъ Вѣдомостей“ имѣли значеніе политическихъ событій.

„Это былъ публицистъ высокопросвѣщенный, государственный умъ котораго обнималъ съ поразительной ясностью наиболѣе сложные вопросы политической жизни; обсуждая ихъ со смѣлостью и доблестью гражданина и горячаго патріота, онъ могъ иногда заблуждаться, но никогда и никому не льстилъ. Классическая ясность и зрѣлость мысли сочеталась у М. Н. Каткова съ образцовой, ему одному свойственной, силой и выразительностью языка. Многія фразы и выраженія покойнаго московскаго публициста стали историческими.

„Въ М. Н. Катковѣ выработался типъ русскаго гражданина-публициста. Онъ былъ глубоко проникнутъ сознаниемъ великой исторической роли нашего отечества, оттого его рѣчь всегда была такъ авторитетна. Онъ говорилъ о дѣлахъ междунарольной политики съ благородной гордостью римскаго гражданина. Наша внѣшняя государственная политика, все болѣе и болѣе проникающая съ національнымъ сознаниемъ, имѣла въ покойномъ московскомъ публицистѣ убѣжденнаго и горячаго выразителя.

„Кончина Каткова повергнетъ въ глубокое горе всѣхъ русскихъ людей и весь славянскій міръ, тяготящій къ Россіи.

„Миръ праху твоему, доблестный русскій гражданинъ, послужившій такъ много и долго русскому государству на тернистомъ поприщѣ печатнаго слова!“

— „Петербургскія Вѣдомости“ заканчиваютъ характеристику публицистической дѣятельности Михаила Никифоровича слѣдующими словами:

„Нынѣ еще не настало время для безпристрастной оцѣнки тѣхъ отношеній, въ какія за этотъ долгій періодъ времени руководимая М. Н. Катковымъ газета становилась къ лицамъ и событіямъ, выдвигавшимся на сцену жизни. Положеніе безпощадной борьбы, занятое „Моск. Вѣд.“, создавало имъ и ихъ редактору многочисленныхъ враговъ. Но даже враги не отрицали яркаго и сильнаго таланта Михаила Никифоровича и его блестящей проницательности, преимущественно въ вопросахъ внѣшней политики. Не могли отрицать въ немъ и другого, рѣдкаго въ журналистѣ качества: покойный публицистъ никогда ничего не дѣлалъ для угожденія публикѣ, для внѣшняго успѣха своихъ изданій. Разъ въ чемъ нибудь убѣж-

денный, онъ высказывалъ свою мысль до конца, рѣзко и ярко, хотя бы зналъ заранее, что въ данную минуту общественная масса будетъ противъ него. Впрочемъ, онъ рѣдко говорилъ къ массѣ: его лучшія, самыя обдуманная и обработанные статьи всегда были обращены къ властнымъ правительственнымъ сферамъ. Это былъ публицистъ не столько газетный, сколько государственный.

„Утрата, какую несетъ Россія въ лицѣ М. Н. Каткова, неоцѣнима. Она теряетъ не только первокласснаго журналиста, создававшего политическое значеніе русской печати, но теряетъ тотъ центральный умъ, который въ критическія минуты собиралъ вокругъ себя здоровое общественное мнѣніе и указывалъ ему прямой путь“.

Михаилъ Никифоровичъ—родомъ москвичъ. Точная дата его рожденія неизвѣстна. Но, вѣроятно, наиболѣе достовѣрнымъ надо считать показаніе „Біографическаго словаря профессоровъ московскаго университета“. Тамъ въ краткой біографической замѣткѣ о М. Н. Катковѣ сказано, что онъ родился въ 1818 году. Въ другихъ печатныхъ показаніяхъ означены другіе годы. Своимъ первоначальнымъ образованіемъ онъ обязанъ любви и самопожертвованію матери, урожденной Тулаевой. Она преподавала ему первые уроки. Потомъ М. Н. учился нѣкоторое время въ Преображенскомъ сиротскомъ училищѣ и, наконецъ, поступилъ въ пансіонъ московскаго профессора М. Г. Павлова. Тутъ онъ и подготовился къ университету. Въ московскомъ университетѣ онъ пробылъ съ 1834 по 1838 годъ и вышелъ оттуда кандидатомъ съ отличіемъ по историко-филологическому факультету. Годъ спустя онъ уже сталъ магистромъ, а еще черезъ два года М. Н., для довершенія своего образованія, отправился, за границу и побывалъ въ Германіи, Франціи и Бельгіи. Большую часть времени изъ своей поѣздки съ ученою цѣлью онъ провелъ въ Берлинѣ, гдѣ въ теченіе полутора года былъ усерднымъ ученикомъ и почитателемъ знаменитаго Шеллинга, который преподавалъ тогда свою „Положительную философію“. Вернувшись въ Петербургъ въ началѣ 1843 года, онъ намѣревался поступить на гражданскую службу, но встрѣча съ бывшимъ тогда попечителемъ московскаго учебнаго округа, графомъ С. Г. Строгановымъ, рѣшила иначе. Защитивъ диссертацию „Объ элементахъ и формахъ славянорусскаго языка“—кстати сказать, одинъ изъ первыхъ замѣчательныхъ у насъ ученыхъ трудовъ, положившихъ начало филологическимъ изслѣдованіямъ по исторіи отечественнаго языка—М. Н. былъ назначенъ адъюнктомъ по каедрѣ философіи. Последняя преподавалась имъ до 1849 го-

да, когда кафедра эта была упразднена и предоставлена профессору богословія.

Оставшись за штатомъ, М. Н. не покинулъ научныхъ занятій и предпринялъ, вмѣстѣ съ товарищемъ и другомъ своимъ, покойнымъ профессоромъ П. М. Леонтьевымъ, изданіе „Пропилей“, ученаго сборника, посвященнаго классической древности. Въ тогдашней литературѣ нашей это было рѣшительно единственное, по своимъ научнымъ достоинствамъ, изданіе. Въ 1856 году, съ началомъ обновленія русской жизни, Михаилъ Никифоровичъ исходатайствовалъ разрѣшеніе издавать „Русскій Вѣстникъ“, при дѣятельномъ участіи П. М. Леонтьева и покойнаго профессора Кудрявцева. Всѣмъ, конечно, памятны первые годы этого почтеннаго журнала, посвященные, главнымъ образомъ, ознакомленію русскаго общества съ послѣднимъ движеніемъ европейской науки и съ западно-европейскимъ государственнымъ и социальнымъ строемъ, а затѣмъ и разработкѣ практическихъ задачъ русской жизни, поднятыхъ эпохою реформъ.

Прискорбныя событія 1862 года произвели переломъ въ воззрѣніяхъ Михаила Никифоровича. Разочаровавшись въ политической зрѣлости русскаго общества, испугавшись поворота, въ какой уклонилось преобразовательное движеніе и такъ-называемыя либеральныя вѣянія, возмущившись анти-національною и анти-государственною проповѣдью Герцена въ „Колоколѣ“ и безпочвеннымъ отрицаніемъ „Современника“, Михаилъ Никифоровичъ направилъ всѣ силы своего ума и яркаго публицистическаго таланта на борьбу съ противогосударственнымъ теченіемъ, преслѣдуя его въ печати, въ проявленіяхъ общественной дѣятельности, въ самихъ правительственныхъ сферахъ. Перешедшій въ его руки съ 1863 года ежедневный политическій органъ далъ ему возможность развить во всей силѣ и ширинѣ свою публицистическую дѣятельность. Съ тѣхъ поръ, въ теченіи почти двадцати пяти лѣтъ, редактируемый М. Н. Катковымъ „Моск. Вѣд.“ не переставали сохранять значеніе важнаго фактора русской политической и общественной жизни, участвовавшего во всѣхъ крупныхъ и мелкихъ ея явленіяхъ.

21 іюля, въ 11 часовъ утра, въ церкви Лицея Цесаревича Николая была отслужена первая панихида по усопшемъ директорѣ-основателѣ этого заведенія. На панихидѣ присутствовали служащіе въ Лицеѣ и тѣ изъ учащихся, которые были тогда въ Москвѣ. Въ 2 часа дня была совершена другая панихида по желанію сотрудниковъ „Московскихъ Вѣдомостей“ и „Русскаго Вѣ-

стника“ и служащихъ Университетской типографіи, въ церкви Преподобнаго Сергія, что на Большой Дмитровкѣ. Кромѣ сотрудниковъ и служащихъ, къ панихидѣ собрались многіе изъ почитателей покойнаго. Церковь была полна молящимися. Панихиду совершалъ соборне преосвященный Александръ, епископъ Можайскій. Предъ возглаголеніемъ *вѣчной памяти* преосвященный Александръ сказалъ слѣдующее:

„Смолкъ вѣщій голосъ труженника нашего. Оставилъ насъ истинѣ родной и русскій человѣкъ. Таковъ законъ опредѣленный Богомъ: *нѣтъ человѣкъ иже поживетъ и не умретъ*. Что-же дѣлать? Скорбь—естественное чувство при дорогой потерѣ. Но мы не язычники, не имѣющіе упованія и утѣшенія. Въ самой скорби нашей это утѣшеніе ограждается, потому что умеръ человѣкъ истинно христіанинъ, всецѣло обращенный на благо и пользу ближнихъ. Погасъ свѣтильникъ, но вѣримъ отраженія его остались среди насъ, оставленъ намъ дорогой завѣтъ. Въ чемъ это завѣтъ? Въ его постоянной дѣятельности, въ томъ что мы должны любить все родное наше, какъ любилъ онъ, готовый отдать душу свою за други свои; должны всѣ силы свои употребить на благо ближняго, трудиться и работать для родной земли, не щадя себя. Онъ въ своей самоотверженной дѣятельности указалъ и обрисовалъ тотъ путь, по которому мы должны шествовать, указалъ то доброе направленіе, которому мы должны слѣдовать. Но въ сіи минуты не дадимъ мѣста разглагольствованію: мы собрались сюда не для похвалы, а для молитвы объ упокоеніи новопреставленнаго. Въ ней наше высшее утѣшеніе; она есть священный долгъ для насъ не только какъ христіанъ, но и какъ гражданъ, по отношенію къ доблестному гражданину. Вознесши о немъ свои общія молитвы ко Господу, пожелаемъ ему и вѣчной памяти и царствія небеснаго“.

23 іюля въ Знаменское прибыли поклониться губернскій предводитель дворянства и много почетныхъ лицъ. Въ 7 часовъ вечера Московское духовенство соборне отслужило панихиду. Сотрудники, наборщики и рабочіе „Московскихъ Вѣдомостей“, всего болѣе 300 человѣкъ, несли гробъ на рукахъ всю дорогу около 30 верстъ. У каждой церкви по пути служилась литія. Лишь въ началѣ третьяго часа ночи процессія пришла въ Москву. Во всѣхъ селахъ на встрѣчу выходили крестьяне съ духовенствомъ. Дачники Троицкаго и Черемушекъ возложили вѣнокъ на поворотѣ дороги въ поле; въ 10 верстахъ отъ центра Москвы встрѣтили генераль-губернатора и отслужили литію. На Даниловкѣ встрѣчалъ настоятель Данилов-

скаго монастыря архимандритъ Амфилохій. По всему пути народъ встрѣчалъ и примыкалъ къ процессіи. У Лицея начала собираться публика съ 11 часовъ вечера. Картинное и сильное впечатлѣніе производило шествіе: ночь теплая, тихая; луна ярко свѣтитъ съ безоблачнаго неба, среди ночной тишины и безмолвно стоящихъ на тротуарахъ группъ людей съ обнаженными головами медленно движется процессія, точно плыветъ во всю ширину улицы большая волна, съ колеблющимися впереди свѣтлыми точками фонарей факельщиковъ, за которыми несутъ крышку дубоваго гроба, въ бѣлыхъ ризахъ идетъ духовенство, а пѣніе „Святый Боже“ неумолчно раздается по улицамъ. На носилкахъ подъ золотымъ покровомъ несутъ гробъ окруженный факелами. За нимъ ѣдетъ колесница шестеркой, балдахинъ какъ-бы скрытъ подъ массой вѣнковъ, сзади болѣе полтораста экипажей. До Москвы процессію провожала мѣстная земская полиція, а въ Котлахъ ее встрѣтили жандармы, у заставы оберъ-полиціимейстеръ Огаревъ. Когда внесли гробъ въ церковь, вошелъ преосвященный епископъ Александръ, съ духовенствомъ и около трехъ часовъ ночи началась торжественная панихида. 24 іюля въ 10 часовъ утра совершена заупокойная литургія. Въ часъ была панихида, служили преосвященные викарій Александръ, преосвященный Мисаилъ, три архимандрита и много духовенства. Церковь была переполнена публикой: былъ министръ народнаго просвѣщенія, генералъ-губернаторъ и городской голова. Преосвященный Мисаилъ со слезами произнесъ, какъ передаютъ газеты, приблизительно слѣдующее:

„Передъ нами во гробѣ безгласнымъ и бездыханнымъ лежитъ тотъ, чьей правдивый голосъ, чьи рѣчи, всегда сильныя и поучительныя, слышны были не въ Россіи только, но и далеко, далеко за ея предѣлами. Теперь о потерѣ его скорбятъ семья, которую покойный нѣжно любилъ, хранилъ и покоилъ, глубоко скорбятъ сердце Царево, скорбятъ всѣ истинно Русскіе... И не напрасно: Михаилъ Никифоровичъ былъ доблестный гражданинъ, истинный христіанинъ. Получивъ отъ Бога богатые таланты, онъ всегда вѣрно служилъ Царю и Отечеству и сослужилъ Россіи великую службу. Онъ былъ громкій и сильный проповѣдникъ истины, грозный и неумолимый обличитель лжи, твердый и неумолимый защитникъ русскихъ интересовъ. Его „сильное слово, одушевленное горячею любовью къ отечеству, возбуждало русское чувство и укрѣпляло здравую мысль въ смутныя времена“.

Коснувшись затѣмъ разныхъ сторонъ дѣятельности покойнаго, преосвященный Мисаилъ въ заключеніе сказалъ:

„Да, не даромъ дорого цѣнили Михаила Никифоровича при жизни, высоко цѣнить его по смерти, а въ будущемъ, полагаемъ, еще болѣе оцѣнить его заслуги. Почившій былъ вѣрнымъ орудіемъ Промысла Божія, воздвигающаго во время благоденствія мужей сильныхъ и крѣпкихъ, удерживающаго чрезъ нихъ народъ отъ гибельныхъ уклоненій и тѣмъ спасающаго цѣлое государство. Но чѣмъ дороже для насъ человѣкъ, тѣмъ чувствительнѣе и тяжелее потеря его. Что если долго не явится достойныхъ продолжателей его служенія? Помолимся убо Господину жатвы, яко да изведетъ дѣлатели на жатву Свою (Матѣ. IX, 38)“.

25 іюля, въ субботу, состоялось погребеніе. Еще съ ранняго утра, въ церковь Лицея Цесаревича Николая, стали собираться почитатели покойнаго и духовенство. Къ 10 часамъ, храмъ былъ полонъ представителями городского управленія, купеческаго, мѣщанскаго, ремесленнаго общества, дворянствомъ и генералитетомъ; словомъ, церковь вмѣстѣ съ актовъ залой не могла вмѣстить всѣхъ пришедшихъ отдать послѣдній долгъ свой дорогому и чтимому не одной первопрестольной столицей, но и всѣмъ необъятнымъ нашимъ отечествомъ. Придверіе храма, парадная лѣстница и боковыя учебныя залы Лицея были заняты почитателями усопшаго. Улицы передъ Лицеемъ, не смотря на проливной дождь, были запружены москвичами, стоявшими подъ развернутыми зонтиками. Длинная вереница всевозможныхъ экипажей занимала собою до двухъ верстъ протяженія.

Въ началѣ одиннадцатаго часа, въ церковь прибылъ преосвященнѣйшій викарій Московскій, епископъ Можайскій Александръ, который, въ сослуженіи архимандритовъ Данилова и Златоустовскаго монастырей, оо. Амфилохія и Аѳанасія, протопресвитера Большаго Успенскаго собора о. Н. Сергіевскаго, протоіерея о. І. Виноградова, настоятеля церкви Лицея о. І. Соловьева и духовника покойнаго Михаила Никифоровича о. В. Каптерева, священника церкви св. Сергія, что на Большой Дмитровкѣ, при пѣніи полнаго хора Чудовскихъ пѣвчихъ, приступилъ къ совершенію заупокойной Божественной литургіи.

Между тѣмъ храмъ продолжалъ наполняться молящимися; на гробъ Михаила Никифоровича возложено было масса вѣнковъ.

Высокопреосвященнѣйшій митрополитъ Московскій Іоанникій прибылъ въ храмъ уже по началѣ литургіи. Владыко, находясь въ путешествіи, узналъ о смерти Михаила Никифоровича въ Рязани, только наканунѣ дня его похоронъ, и въ тотъ-же день поспѣшилъ возвратиться въ Москву.

Къ концу Божественной литургіи, гробъ утопалъ въ пальмовыхъ вѣтвяхъ, цвѣтахъ и въ лавровыхъ гирляндахъ, на изумрудной зелени которыхъ рельефно выдѣлялись вѣнки, сдѣланные изъ чистаго матоваго серебра.

По окончаніи отпѣванія, Владыко Митрополитъ Іоанникій произнесъ слѣдующее слово:

„Приидите, послѣднее цѣлованіе дадимъ, братіе, умершему, благодаримъ Бога.

Если и при гробѣ cadaго, скончавшаго въ вѣрѣ и упованіи жизни вѣчны, нѣтъ мѣста безутѣшной скорби и воплемъ отчаянія, то при гробѣ почившаго о Господѣ собрата, новопредставленнаго раба Божіа Михаила, почти полстолѣтія трудившагося съ честію и славою ко благу своего отечества, отдавалъ ему послѣднее цѣлованіе, остается только благодарить Господа Бога, воздвигающаго и въ наше скудное духомъ время такихъ самоотверженныхъ дѣятелей, какимъ былъ почившій.

Возблагодаримъ Бога прежде всего за тѣ таланты, которые дарованы были почившему Господомъ; возблагодаримъ Его за то, что споспѣшествовалъ развитію и умноженію данныхъ ему отъ природы талантовъ непрерывною, напряженною собственною дѣятельностію; возблагодаримъ Господа за то, что даровалъ почившему на первыхъ же порахъ общественной его дѣятельности стать твердо на стражѣ истинныхъ интересовъ своего отечества и помочь ему, не смотря ни на какія препятствія, огорченія и непріятности, держаться неуклонно разѣ принятаго направленія; возблагодаримъ наконецъ Бога, что при своихъ глубокомысленныхъ занятіяхъ истинными научными, почившій сохранилъ въ сердцѣ своемъ чистыми и не поврежденными истины св. Христовой вѣры и оставался во всю жизнь свою преданнѣйшимъ сыномъ св. Православной Церкви.

Не безъ труда пройдено почившимъ полувѣковое поприще общественной дѣятельности; не безъ воздыханій сердечныхъ ратовалъ онъ за интересы горячо любимаго имъ отечества. Кому неизвѣстно, что бывали времена, когда онъ почти одинъ—истинный патріотъ, горячо любившій свое отечество и глубже всѣхъ понимавшій и умомъ, и сердцемъ истинныя его нужды и потребности, ратовалъ противъ цѣлаго сонмища мнимыхъ ревнителей чести и славы своего отечества, и мало понимавшихъ его нужды, и мало или совсѣмъ не любившихъ его? Событія нерѣдко скоро оправдывали его прозорливыя вѣщанія, но сколько тревоженій испытывала любящая душа его, пока ясно для всѣхъ раскрывалось то, что ви-

дѣлъ онъ прежде всѣхъ. Сколько огорченій, клеветъ, злорѣчій приходилось испытывать ему за свое самоотверженное служеніе ясно и живо сознаваемой имъ истинѣ, пока мощное только внутреннее силою слово его проникало въ сознаніе и убѣжденіе миллионновъ, читавшихъ оное.

Дивное поистинѣ зрѣлище! Человѣкъ, не занимавшій никакого виднаго высокаго поста, не имѣвшій никакой правительственной власти, дѣлается руководителемъ общественнаго мнѣнія многомилліоннаго народа; къ голосу его прислушиваются и иностранные народы и принимаютъ его въ соображеніе при своихъ мѣропріятіяхъ. Рѣдко кому выпадала на долю такая завидная участь. Да послужить многоплодная дѣятельность почившаго утѣшеніемъ для осиротѣвшаго его семейства въ постигшей его великой скорби. Онъ исполнилъ возложенную на него миссію, и яко пшеница, вполнѣ созрѣвшая и во время пожатая, переносится въ житницу Господню.

Одно смущаетъ насъ при гробѣ почившаго. Вотъ истинно-русскіе общественные дѣятели, одинъ за другимъ, сходятъ въ могилу. Найдутся-ли достойные имъ преемники, сильные словомъ и дѣломъ? Будемъ молить Верховнаго Правителя царствъ и народовъ, да не престанетъ Онъ изводить самоотверженныхъ, сильныхъ словомъ и дѣломъ дѣятелей на ниву земли Русской. Тогда, провождая въ могилу подобныхъ дѣятелей, мы съ утѣшеніемъ можемъ говорить: „умре, и яко не умре: подобна бо себѣ остави по себѣ“.

Но какъ „ни есть человѣкъ, иже живъ будетъ и не согрѣшигъ“, то паче всего будемъ молить Бога духовъ и вслкія плоти, да проститъ Онъ, Всеблагій, всѣ вольная и невольныя прегрѣшенія раба Своего Михаила и учинитъ его въ сонмѣ праведныхъ“.

Предъ окончаніемъ погребенія окружающіе могилу обратились съ просьбою къ находившемуся у могилы духовенству отслужить панихиду по усопшемъ, и общее желаніе было исполнено, при пѣніи духовенства и всѣхъ бывшихъ при томъ почитателей покойнаго Михаила Никифоровича.

Князь Владиміръ Андреевичъ Долгоруковъ и всѣ присутствовавшіе на погребеніи высокопоставленныя лица оставили кладбище въ половинѣ шестаго часа вечера, послѣ того, какъ могила была совсѣмъ уже засыпана землею. Всѣ бывшіе на погребеніи лица, уходя съ кладбища, брали съ собой на память листья и цвѣты отъ вѣнковъ, возложенныхъ на могилу.

Его Величество Государь Императоръ удостоилъ вдову

усопшаго издателя „Московскихъ Вѣдомостей“ Софью Петровну Каткову, Высочайшею телеграммой на ея имя, слѣдующаго содержания:

Петергофъ, 21 іюля, 11 часовъ 18 минутъ дня.

„Вмѣстѣ со всѣми истинно Русскими людьми, глубоко скорблю о вашей и Нашей утратѣ. Сильное слово покойнаго мужа вашего, одушевленное горячею любовью къ отечеству, возбуждало русское чувство и укрѣпляло здравую мысль въ смутныя времена. Россія не забудетъ его заслуги, и всѣ соединяются съ вами въ единодушную молитву объ упокоеніи души его

„АЛЕКСАНДРЪ“.

Масса телеграммъ съ утѣшеніемъ и соболѣзнованіемъ получено вдовою усопшаго М. Н. отъ разныхъ городовъ, обществъ, учреждений и лицъ какъ русскихъ, такъ и иностранныхъ. По всей широкой Россіи возносились общественныя молитвы о упокоеніи души истинно и глубоко любившаго свое отечество покойнаго. Въ Харьковѣ Его Высокопреосвященствомъ были отслужены панихиды въ кафедральномъ соборѣ и въ университетской церкви въ присутствіи представителей университета, другихъ учебныхъ заведеній, городского головы и множества молящихся. Послѣ панихиды Его Высокопреосвященствомъ, Архіепископомъ Амвросіемъ, 27 іюля послана въ Москву на имя С. П. Катковой слѣдующая телеграмма:

„Вчера, съ великою сердечною скорбію, я совершалъ въ харьковскомъ кафедральномъ соборѣ заупокойную литургію и панихиду по незабвенномъ Михаилѣ Никифоровичѣ. Соборъ былъ полонъ. Народъ молился усердно. Да утѣшитъ васъ благодарная память о почившемъ и искренняя молитва всѣхъ вѣрныхъ сыновъ отечества“.

Даже евреи не остались равнодушными къ великой утратѣ, понесенной Россіей въ лицѣ М. Н. Въ день погребенія Михаила Никифоровича Каткова въ Москвѣ, въ еврейскомъ молитвенномъ домѣ, въ Харьковѣ, была отслужена панихида по усопшемъ. Передъ панихидой раввинъ г. Сегаль произнесъ прочувствованную рѣчь, въ заключеніе которой пригласилъ молящихся выразить свою любовь и уваженіе къ памяти усопшаго безпредѣльною преданностію Престолу и Отечеству, которымъ покойный служилъ всю свою жизнь.

Еврейская община отправила Софьѣ Петровнѣ Катковой слѣдующую телеграмму: „Харьковская еврейская община, глубоко чтя память Михаила Никифоровича, въ честномъ и отзывчивомъ сердце котораго всегда жили справедливость и любовь, — помолилась

сегодня за упокой его души. Тяжела ваша утрата, но горе по ней раздѣляетъ съ вами вся Россія, потерявшая вѣрнаго Государева слугу, „мужа правды и совѣта“, великаго патріота, направлявшаго русскую мысль и общественное самосознаніе съ прозорливостью, воодушевленіемъ и мощью библейскаго пророка“.

ОБЪЯВЛЕНІЯ.

ВЫШЛА ВЪ СВѢТЪ НОВАЯ КНИГА:

Опытъ систематическаго изложенія начальныхъ основаній философіи.

(Приблизительно къ программѣ по предмету философіи для IV класса духовныхъ семинарій)

Н. Страхова.

Цѣна 40 коп., съ пересылкою 50 коп.

Складъ изданія въ Харьковѣ у автора, преподавателя духовной семинаріи, и въ книжномъ магазинѣ Подуехтова, Московская ул., въ Москвѣ во вновь открытомъ книжномъ магазинѣ И. Сидорова, Мясницкая ул. д. Вятскаго подворья.

Отъ Совѣта С.-Петербург. Славянскаго Благотворит. Общества.

Совѣтъ Общества симъ объявляетъ, что на соисканіе преміи имени покойнаго А. Θ. Гильфердинга предлагается слѣдующая тема: представить географическій и этнографическій очеркъ современной Македоніи, при чемъ въ особенности, остановиться на характеристикѣ говоровъ ея Славянскаго населенія; изложить, на основаніи источниковъ, историческія судьбы Македоніи съ VI—VII вѣка по XV вѣкъ; приложить указатель урочищъ и краткое описаніе сохранившихся въ южной Македоніи памятниковъ Византійской и Славянской старины за указанное время.

Сочиненія на эту тему должны быть доставлены въ Совѣтъ Общества (въ С.-Петербургѣ, на площади Александринскаго театра, № 7), не позже 11 Мая 1890 года, безъ означенія имени автора, но съ девизомъ и эпитаграмомъ.

Означеніе имени автора должно быть приложено въ особомъ наглухо запечатанномъ конвертѣ, на которомъ долженъ быть прописанъ девизъ или эпитаграфъ рукописи.

За сочиненіе, удовлетворяющее всѣмъ вышеизложеннымъ требованіямъ, автору будетъ выдана полная премія—въ тысячу (1000) рублей.

Эта премія можетъ быть раздѣлена на двѣ—въ 700 р. и 300 р.

Авторы сочиненій, неудовлетворяющихъ всѣмъ условіямъ предлагаемаго конкурса, награждаются преміею въ уменьшенномъ размѣрѣ—въ 700 или въ 300 р.,—смотря по достоинствамъ сочиненія.

Сочиненія должны быть написаны на русскомъ языкѣ.

Славянское Общество оставляетъ за собою право перваго изданія премированнаго сочиненія, съ предоставленіемъ въ распоряженіе автора отъ 300 до 400 экземпляровъ.

802.17
207

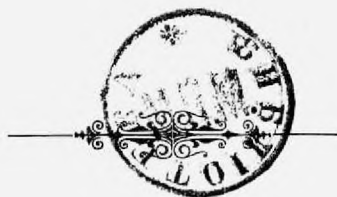
ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1887.

№ 16.

АВГУСТЪ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Окружнаго Штаба, Нѣмецкая, № 26.

1887.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1887.

№ 16.

АВГУСТЪ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

- ✓ Язычество и іудейство ко времени земной жизни Господа нашего Іисуса Христа (продолженіе). Свящ. Т. Вуткевича. 169—185
- ✓ Настоящее и будущее папства въ двойномъ освѣщеніи (окопчаніе). Діакона П. Румянцева. 186—215
- Гимны Пруденціи въ рускомъ переводѣ (продолженіе). Профессора Московской духовной академіи Петра Цвѣткова. 216—225

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:

- Идеализмъ и реализмъ (продолженіе). Профессора Кіевской духовной академіи П. Линицкаго. 161—170
- Судьбы идеи о Богѣ въ исторіи религіозно-философскаго міросозерцанія въ древней Греціи (продолженіе). И. Кореунскаго 171—188
- „Теодицея“ Лейбница (продолженіе). Е. Истомина 189—212

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе: Опредѣленія Святейшаго Синода.—Отъ Харьковскаго епархіальнаго училищнаго совѣта.—Предметы занятій духовенства Харьковскаго училищнаго съѣзда, имѣющаго быть въ сентябрѣ мѣсяцѣ.—Отъ правленія Харьковскаго духовнаго училища.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

ХАРЬКОВЪ.

ТИПОГРАФІЯ ОКРУЖНАГО ШТАБА, НѢМЕЦКАЯ, № 26.

1887.

Πίστε: νοοῦμεν.

Въ рою разумъваемъ.

Евр. XI. 3.



Дозволено цензурою. Харьковъ, Сентября 1 дня 1887 года.

Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ.*

ЯЗЫЧЕСТВО И ІУДЕЙСТВО

ко времени земной жизни Господа нашего Іисуса Христа.

(Продолженіе *).

ГЛАВА VII.

Мессіанская надежда іудеевъ.

Когда начинаетъ давить насъ подъ своимъ гнетомъ непосильная нужда, мы обыкновенно обращаемъ къ небу свой взоръ, молясь и надѣясь, что будущее окажется лучшимъ и вознаградитъ насъ за наше тяжелое настоящее. Но мы полагаемъ надежду на отрадное будущее, очевидно, только тогда, когда имѣемъ положительныя основанія для вѣры, что будущее предоставитъ намъ дѣйствительно болѣе благопріятное положеніе, чѣмъ настоящее. Въ счастіи и благополучіи, вдали отъ горя и нужды, люди большею частію бываютъ слишкомъ самоувѣренны; только тяжелыя испытанія и несчастія напоминаютъ имъ о всесильной помощи Божіей, о безпредѣльной любви Бога къ человѣчеству, и възгрѣваютъ въ сердцахъ вѣру въ Промышленіе и надежду на улучшеніе жизни, въ какихъ-бы тяжелыхъ условіяхъ она ни находилась.

Такъ именно было и съ іудействомъ незадолго до рожденія Господа нашего Іисуса Христа.

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ 1887 г. № 14.

„Избранный народъ“ Божій, народъ іудейскій, въ послѣднія столѣтія своей политической самостоятельности скорбей и злосчастія испыталь не мало. Если мы приѣмемъ во вниманіе отчаянную борьбу съ сирійцами при Маккавеехъ, безтактную политику Асмонеевъ, происходившія затѣмъ распри и раздоры среди самаго іудейскаго народа, его страданія подъ римскимъ игомъ отъ Помпея до Веспасіана, деспотическое для народа и дружественное Риму правленіе Ирода Великаго и самовластное хозяйничанье его наслѣдниковъ, раболовство іудейской аристократіи, бездушіе и продажность римскихъ намѣстниковъ, борьбу различныхъ народныхъ партій и многія бѣдствія, перенесенныя сверхъ того отдѣльными семействами и частными лицами,—то этого будетъ вполне достаточно для того, чтобы видѣть, что въ то время Палестина не была уже болѣе страной, въ которой „текли медъ и млеко“. Какъ ни велика однако-же была внѣшняя нужда, давленіе внѣшнихъ обстоятельствъ въ жизни общественной и государственной, — еще гораздо болѣе тяжелою у всѣхъ серьезныхъ іудеевъ оказывалась нужда духовная,—неудовлетворенность потребностямъ нравственно-религіозной жизни; іудеи стремились къ справедливости, къ миру сердечному, къ познанію пути спасенія, — и все-таки при посредствѣ формальнаго выполненія закона, всѣхъ своихъ опытовъ благочестія, всѣхъ своихъ внѣшнихъ дѣйствій не достигали того, къ чему стремились,—блаженнаго покоя для души у нихъ не было; искали новыхъ дорогъ, но не находили истинной. Отчаявшись собственными силами достигнуть желаемаго спасенія или даже только улучшенія своей тяжелой жизни, какъ въ политическомъ, такъ и нравственно-религіозномъ отношеніи, они, наконецъ, обратились къ тому, съ чего именно и пужно было начать: стали усматривать для себя утѣшеніе единственно только въ древнихъ обѣтованіяхъ, пророчествахъ и вѣрованіяхъ своихъ предковъ. Вотъ почему убѣжденіе женщины-самарянки, высказанное у колодца Іакова, тогда было убѣжденіемъ очень многихъ во Израилѣ. Очень многіе изъ тогдашнихъ іудеевъ могли сказать словами самарянки: „знаю, что прійдетъ Мессія, то-есть, Хри-

стось; когда Онъ прійдетъ, то возвѣститъ намъ все“ (Іоан. IV, 25). Тогда болѣе, чѣмъ когда-либо іудеи жаждали освобожденія отъ ипостранныаго владычества, улучшенія своего политическаго существованія, а вмѣстѣ съ тѣмъ и мирныхъ, благословенныхъ Богомъ дней, которые принесли бы съ собою и нравственное успокоеніе для души, спасеніе.

И іудеямъ было естественно питать такую надежду, потому что она (лишенная, впрочемъ, политическаго характера, но въ своемъ истинно мессіанскомъ смыслѣ) утверждалась, какъ на непоколебимомъ своемъ основаніи, на священныхъ книгахъ закона и пророковъ, древнихъ обѣтованіяхъ богопросвѣщенныхъ мужей, вѣрованіяхъ отдаленныхъ предковъ. Нечего, конечно, и говорить о томъ, что чѣмъ невыносимѣе становился для іудеевъ виѣшній и внутренній гнѣтъ, тѣмъ живѣе проявлялись желаніе и надежда на избавленіе отъ него. Вотъ почему около времени земной жизни Господа нашего Иисуса Христа мы находимъ сердца всѣхъ израильтянъ уже исполненными страстнымъ ожиданіемъ, что Тотъ, Который былъ предвозвѣщенъ Моисеемъ и пророками, Мессія, прійдетъ скоро, а вмѣстѣ съ Его пришествіемъ наступитъ и время желаннаго спасенія. Едва Іоаннъ Креститель явился на Іорданѣ съ проповѣдію о покаяніи, какъ „іудеи прислали изъ Іерусалима священниковъ и левитовъ спросить его: „кто ты?“ потому что „народъ былъ въ ожиданіи, и всѣ помышляли въ сердцахъ своихъ объ Іоаннѣ, не Христосъ ли онъ“ (Іоан. I, 20. Срв. Лук. III, 15). И дѣйствительно, путь подготовленія человѣчества къ принятію обѣтованнаго Искупителя уже былъ близокъ къ своему концу; оставалось еще нѣсколько моментовъ мрачной ночи,—и занялась заря новаго дня, освѣтившая весь міръ своимъ необычайнымъ и величественнымъ свѣтомъ.

Характеристично, что мессіанская надежда іудеевъ, въ своемъ послѣднемъ основаніи несомнѣнно опиравшаяся на канонъ священныхъ книгъ Ветхаго Завѣта, около описываемаго нами времени поддерживалась *главнымъ образомъ* изреченіями изъ книги пророка Даніила, нѣкоторыми указаніями ветхозавѣтныхъ *апокрифовъ* и въ особенности такъ называс-

мыми апокалипсами, т. е. тѣми писаніями, которыя, на основаніи мнимо-небеснаго откровенія, въ темныхъ и загадочныхъ выраженіяхъ давали рѣшенія относительно тайнъ природы, человѣчества и царства Божія и которыя однако-же оказывались способными укрѣплять и утѣшать благочестивыхъ людей, жившихъ въ описываемое нами мрачное время, возвѣщеніемъ приближающагося царствія небеснаго и страшнаго суда надъ злодѣями. Чтобы это возвѣщеніе сдѣлать авторитетнѣе и впечатлительнѣе, составители апокрифовъ и апокалипсовъ вложили его въ уста *Еноху, Моисею, Варуху, Ездру*, и на ряду съ ними—даже язычницѣ *Сивиллѣ*. Изъ всего, что намъ извѣстно по этому предмету, съ несомнѣнностію однако-же вытекаетъ, что въ послѣдніе два вѣка предъ пришествіемъ Спасителя на землю мессіанское ожиданіе у іудеевъ получило довольно своеобразную и совершенно особенную форму въ сравненіи съ тою, какую оно имѣло въ древности у патриарховъ и пророковъ, и что повсюду во времена земной жизни Господа нашего Иисуса Христа оно находилось въ живомъ возбужденіи въ народномъ сознаніи.

Любимою книгою этого времени, какъ подтверждаетъ и іудейскій историкъ Іосифъ Флавій ¹⁾, у іудейскаго народа была книга пророка Даніила. И вотъ, согласно съ находящимися въ ней пророческими указаніями, іудеи ожидали, что языческія царства, которыя представлены въ книгѣ пророка Даніила подъ образами сильныхъ животныхъ (VII, 2—27), будутъ совершенно истреблены и разрушены, а вмѣсто нихъ будетъ учреждено царствіе Божіе, которое останется уже вѣчнымъ (сравни II, 44). Святые Всевышняго примутъ это царство, станутъ его членами и будутъ владѣть имъ всегда (VII, 18). Въ высшей степени скорбное и тяжелое время будетъ предшествовать спасенію, но въ концѣ концовъ всѣ благочестивые, испивъ чашу страданій, примутъ участіе во спасеніи (XII, 1); праведники, давно умершіе и находящіеся въ землѣ, снова пробудятся для вѣчной жизни, а люди злые

¹⁾ Древн. 10, 10, 11.

и нечестивые подвергнутся вѣчному поруганію и посрамленію (XII, 2). Что писатель книги пророка Даниила вовсе не думалъ, что этому царству будетъ дарованъ только политическій, а не мессіанскій царь въ нравственно-религіозномъ отношеніи, — въ этомъ не можетъ быть никакого сомнѣнія. Вотъ почему и многіе толковники съ древнѣйшихъ временъ подъ „Сыномъ человѣческимъ“ (VII, 13 и дал.) здѣсь разумѣютъ только Владыку царства Божія, и Самъ Христосъ называлъ Себя „Сыномъ человѣческимъ“ также, быть можетъ, имѣя въ виду эту именно священную книгу Ветхаго Завета. (Сравни. Матѳ. VIII, 20. XXVI, 64. Лук. XXI, 27).

Въ апокрифическихъ книгахъ Ветхаго Завета, написанныхъ въ историческомъ духѣ, хотя и въ немногихъ указаніяхъ, также высказывается твердая надежда іудейскаго народа на имѣющее скоро наступить спасеніе и личнаго Спасителя. Отведенные въ плѣнъ и затѣмъ разсѣянные по всему свѣту израильтяне снова возвратятся въ свое отечество (Вар. IV, 36 и дал. Сравни. 2 Маккав. II, 18); народы изъ самыхъ отдаленныхъ странъ будутъ приходить въ Іерусалимъ молиться Богу (Тов. XIII, 10 и дал.); потомкамъ Давида царская власть надъ всею обѣтованною землею будетъ принадлежать вѣчно (сравни. 1 Маккав. II, 57). Особенно достойно вниманія высказанное въ 1 Маккав. IV, 46, — что Іуда Маккавей и его единомышленники совершали только подготовительныя работы (камни на горѣ храма), предоставляя окончаніе своего дѣла мессіанскому времени: „разорина (оскверненный язычниками) жертвенникъ и положиша каменіе на горѣ храма на мѣстѣ приличнѣмъ, *дондеже придетъ пророкъ отыцати о нихъ*“, и въ 1 Маккав. XIV, 41, — что „іудеи и ихъ священники постановили — быть Симону, брату Іуды Маккавея, народоначальникомъ и первосвященникомъ во вѣки, пока не возстанетъ пророкъ вѣрный“.

Къ сожалѣнію, уже изъ ветхозавѣтныхъ іудейскихъ апокрифовъ мы видимъ, что ожидаемый іудейскимъ народомъ Спаситель представляется въ нихъ не религіознымъ только, но вмѣстѣ и политическимъ или — вѣрнѣе — теократическимъ Мессіею. Съ одной стороны религія іудеевъ, эта вѣковая

хранительница мессіанскихъ обѣтованій, которыя только при ея посредствѣ и могли переходить въ достояніе народнаго сознанія, была нераздѣльно связана съ устройствомъ государственной и общественной жизни іудейскаго народа; съ другой стороны и политическое положеніе, въ которомъ находились іудеи особенно въ послѣднія два столѣтія предъ Рождествомъ Христовымъ, было слишкомъ тяжело и невыносимо; улучшить его естественными силами было немыслимо; только одна сверхъестественная, божественная помощь, по убѣжденію самыхъ іудеевъ, могла даровать имъ новую, лучшую жизнь. Вслѣдствіе этого іудейскій народъ въ описываемую нами эпоху даже не могъ мыслить Мессію, Который не былъ-бы предназначенъ занять выдающагося положенія во вѣншей исторіи своей націи; а отсюда для насъ ясно и то, какимъ образомъ огромное большинство іудеевъ ко времени земной жизни Господа нашего Іисуса Христа ставило на первомъ мѣстѣ именно политическое значеніе ожидаемаго Мессіи.

Изъ апокрифовъ, пользовавшихся наибольшою распространенностію, такъ называемыя *Символы книги* или сборникъ предсказаній въ поэтической формѣ, составленныхъ по изреченіямъ языческихъ оракуловъ, содержатъ въ себѣ многія составныя части христіанскаго происхожденія не далѣе одинаково-первыхъ вѣковъ; но подлинно—іудейскими должны быть признаны древнѣйшія части этого сборника, именно отрывки книги III (особенно стихи 652—794), которые, будучи составлены, вѣроятно, какимъ-нибудь александрійскимъ іудеемъ (около 140 г. до Р. X.), заключаютъ въ себѣ многочисленные изреченія, относящіеся къ мессіанскому времени. По этимъ изреченіямъ образъ мессіанскаго царствованія представляется въ такомъ видѣ. Въ Іудеѣ явится Царь, который положитъ конецъ всякимъ войнамъ на землѣ. Язычники, которые попытаются еще разъ возстать противъ Іерусалима, будутъ совершенно побѣждены и покорены іудеямъ. Въ царствованіе „Святаго“ явится покой и миръ среди израильскаго народа, — послѣ чего также и языческіе народы будутъ чтить истиннаго Бога и Его св. храмъ. Такъ Богъ устроитъ вѣчное царство мира для всѣхъ людей.

Хорошо извѣстная еще во времена земной жизни Иисуса Христа и ставшая затѣмъ общимъ достояніемъ *книга Енохи* (сравни. Іуд. 14 и дал.), написанная, по всей вѣроятности, около 130 года до Р. Х., также часто говоритъ о скоромъ явленіи „Избраннаго“, „Помазаннаго“, „Сына человѣческаго“, „Растенія справедливости“, и при этомъ возвѣщаетъ, что въ недалекомъ будущемъ предстоить мессіанское переустройство іудейской теократической жизни. Язычники еще разъ испробуютъ свои силы противъ Израиля, но попытка эта будетъ крайне неудачною. Всѣ соблазнитель, всѣ угнетатели, всѣ вѣроотступники и нарушители закона будутъ ввергнуты въ ужасную, зіяющую пропасть, полную огня. Затѣмъ явится новый Іерусалимъ, въ которомъ будутъ жить одни благочестивые израильтяне, и имъ безусловно подчинятся всѣ язычники. А когда явится затѣмъ обѣщанный іудеямъ Мессія, весь міръ обратится къ истинному Богу.

Особенно изъ *книги псалмовъ Соломона*, пользовавшейся среди іудеевъ величайшимъ уваженіемъ и популярностію, въ ясномъ свѣтѣ представляется намъ настроеніе лучшихъ людей Израиля, ихъ мессіанскія надежды и ожиданія, въ послѣднее столѣтіе предъ Рождествомъ Христовымъ. Несомнѣнно, что эти псалмы, приписанные одному изъ величайшихъ умовъ ветхозавѣтнаго іудейства, явились уже въ то время, когда Помпей (съ 63 г.) наложилъ свою тяжелую римскую руку на всю Палестину, а слабые и безхарактерные Асмонеи не обѣщали народу ничего хорошаго, ничего отраднаго въ будущемъ. И вотъ, среди такихъ-то обстоятельствъ, псалмопѣвецъ высказываетъ въ своей книгѣ надежду, — чего вмѣстѣ съ нимъ желали, разумѣется, и всѣ вѣрные сыны этого злосчастнаго народа, — на сверженіе тяжелаго чужаго ига при помощи великаго Царя изъ потомковъ Давидовыхъ, Который уже не потерпитъ среди народа своего ни язычества, ни несправедливости. Всѣ должны будутъ получить освященіе въ Его царствованіе, потому что Онъ есть „Помазанный Господа“, Котораго Богъ явилъ сильнымъ и мудрымъ при содѣйствіи Духа Своего Святаго и Который поэтому низложитъ враговъ словомъ устъ Своихъ. Какъ Царь правды и

истины, Онъ приведетъ всѣхъ къ честности, святости, полному величію и блаженству.

Хотя *Таргумы Онкелоса и Ионаана* окончательно были редактированы и въ болѣе позднее время, чѣмъ вышеуказанные памятники іудейской письменности,—тѣмъ не менѣе не подлежитъ сомнѣнію, что „въ нихъ заключается матеріалъ, надъ собираніемъ котораго трудились многія поколѣнія и который долженъ быть отнесенъ ко временамъ апостольскимъ и даже далѣе“ ¹⁾. Поэтому на нѣкоторые изъ мессіанскихъ ожиданій, раскрываемыхъ въ этихъ *таргумахъ* или толкованіяхъ, мы должны смотрѣть какъ на существовавшія и пользовавшіяся распространенностію уже и во времена земной жизни Господа нашего Иисуса Христа. Что-же оказывается?—Многія мѣста ветхозавѣтныхъ писаній въ этихъ *таргумахъ* понимаются еще исключительно въ мессіанскомъ смыслѣ. Такъ, особенно замѣчательно, что подъ таинственнымъ „*Шилд*“ (Быт. 49, 10: „отложенная“) Онкелосъ разумѣетъ обѣтованнаго Икупителя или Мессію, въ виду этого древняго пророчества ожидаетъ Его пришествія въ то именно время, когда отымется скипетръ отъ Іуды. И это дѣйствительно было народнымъ возрѣніемъ въ вѣкъ евангельской исторіи (срвн. Іоанн. VI, 14 и дал. I, 19. VІІ, 31. Дѣян. XIII, 32 и дал.). Предсказаніе Валаама о звѣздѣ Іакова (Числ. XXIV, 17 и дал.) также понимается у Онкелоса въ чисто мессіанскомъ смыслѣ, т. е. по толкованію Онкелоса, звѣзда эта означаетъ имѣющаго приидти мессіанскаго Царя. И Ионаанъ смотритъ на послѣднія слова Давида (2 Цар. XXIII, 1—7) какъ на пророчественное указаніе мессіанскаго времени. Онъ называетъ Мессію вождемъ, царемъ (срвн. Исх. IX, 6), который освободитъ народъ іудейскій отъ его языческихъ враговъ. Въ толкованіи на Ис. XI, 1 онъ называетъ Его учителемъ, а въ толкованіи на гл. 53, ст. 5 той-же пророческой книги имѣющимъ власть прощать грѣхи. Время Мессіи для Ионаана есть время святости и правды. Грядущій, по его ученію, отдѣ-

¹⁾ Schürer Lehrbuch der N. T. Zeitgeschichte, стр. 479.

литъ благочестивыхъ отъ безбожниковъ и первыхъ приведетъ къ блаженству, а послѣднихъ къ заслуженному наказанію (на Ис. LXXIII, 7).

Въ высоко-поэтическихъ образахъ и выраженіяхъ незадолго до Рождества Христова были высказаны надежды іудеевъ на величественное мессіанское будущее и въ апокрифѣ извѣстномъ подъ названіемъ — „*Вознесеніе на небо Моисея*“. Послѣ великой скорби явится царство Божіе; Небесный подымется съ Своего престола, накажетъ язычниковъ и уничтожитъ ихъ идоловъ; а Израиль станетъ счастливымъ и въ своей радости возблагодаритъ Господа.

Подобнымъ-же образомъ и „*Книга Юбилеевъ*“, явившаяся вскорѣ послѣ смерти Іисуса Христа и Его воскресенія, въ общемъ изображаетъ прежде всего невыразимую скорбь, а потомъ слѣдующее за нею величіе мессіанскаго вѣка.

Александрійское іудейство ко времени земной жизни Господа нашего Іисуса Христа также было исполнено отрадныхъ надеждъ на лучшее будущее, соединенное съ пришествіемъ обѣтованнаго Мессіи. Главный представитель александрійскаго іудейства, Филонъ, ясно выражаетъ эти надежды въ двухъ своихъ сочиненіяхъ—*De exsecrationibus* (о проклятiяхъ) *De praemiis et poenis* (о наградахъ и наказаніяхъ). Въ первомъ изъ нихъ онъ говоритъ о томъ, какъ всѣ поступающіе по закону Божію соберутся въ одномъ опредѣленномъ мѣстѣ (Іерусалимѣ) и какъ ихъ приведетъ туда сверхъестественнымъ образомъ божественное вышечеловѣческое существо, которое будетъ видимо однако только спасаемыми; разрушенные іудейскіе города будутъ восстановлены опять, пустыни снова будутъ обитаемы, бесплодная-же страна будетъ изобиловать плодородіемъ. А въ другомъ своемъ сочиненіи, описывая время предстоящаго іудеямъ счастья и мира, онъ утверждаетъ, что тогда безвредны будутъ дикіе звѣри, а среди людей наступитъ полное единодушіе. Изъ Іудеи, согласно древнему пророчеству (Числ. XXIV, 17), изыдетъ мужъ, Который поведетъ всѣхъ людей своихъ на поле, дастъ сраженіе врагамъ и покоритъ великія и многочисленныя націи, потому что Самъ Богъ бу-

детъ помогать Ему. Святые и избранные будутъ обладать святостію, силою и великодушіемъ, а слѣдствіемъ этого явятся благоговѣніе, страхъ и любовь; богатство и благосостояніе, здоровье и тѣлесная сила будутъ удѣломъ благочестивыхъ въ отрадное мессіанское время.

Замѣчательно, что Іосифъ Флавій, которому мы всегда должны быть обязаны великою благодарностію за его описаніе іудейскихъ древностей и исторію роковой іудейской войны, почти совершенно умалчиваетъ о существовавшихъ въ то время народныхъ ожиданіяхъ и идеалахъ, и мессіанскія предсказанія обходитъ молчаніемъ даже намѣренно. Впрочемъ, и Іосифъ допускаетъ, что мессіанскія надежды и ожиданія укрѣпляли и поддерживали іудеевъ въ рѣшительныхъ сраженіяхъ съ римлянами во время осады Іерусалима ¹⁾, а его собственною надеждою, какъ толкуетъ онъ пророчество Валаама, было то, что народъ іудейскій предназначенъ распространиться по всей землѣ и приобрѣтетъ повсюду власть и побѣду. Вообще же сдержанность Іосифа Флавія, въ отношеніи къ указаніямъ на мессіанскія ожиданія своего народа, вполне объясняется тѣмъ, что своими писаніями, предназначенными главнымъ образомъ для римлянъ, онъ не хотѣлъ причинить іудеямъ зла, не хотѣлъ указать на нихъ, какъ на способныхъ къ постояннымъ возмущеніямъ, а прежде всего самъ боялся того, чтобы не впасть въ немилость и недовѣріе у римскихъ императоровъ,—такъ какъ и онъ былъ іудей, ожидавшій Избавителя въ политическомъ отношеніи; а между тѣмъ, какъ извѣстно, онъ всѣми способами старался добиться и получить благорасположеніе римскихъ правителей. Иначе,—могъ ли онъ, вопреки воззрѣніямъ и пониманію всего своего народа, мессіанскія предсказанія относить, напр., къ Веспасіану, какъ къ истинному и предвозвѣщенному царю израильскаго народа ²⁾, если только онъ сдѣлалъ это не съ тою цѣлію, чтобы по-

¹⁾ О войн. іуд. 6, 5, 4.

²⁾ О войн. іуд. 6, 5, 4.

дольститься къ нему и чрезъ то пріобрѣсти себѣ его расположеніе и соединенныя съ нимъ выгоды?

Что народъ іудейскій предъ пришествіемъ на землю Спасителя уже напряженно ожидалъ скораго наступленія мессіанскаго времени, это доказываютъ не только голоса изъ среды его самаго, но даже и языческія указанія, каковы, напр., извѣстныя мѣста у Тацита (Hist. 5, 13), Светонія (Vesp. 4) или Virgilія (Ecl. 4); далѣе,—это же доказываютъ и попытки такихъ лицъ, которыя, какъ Ѳевда (Дѣян. V, 36) и лжепророки 70-хъ годовъ, выдавали себя за истиннаго Спасителя и среди народной толпы находили ревностныхъ приверженцевъ. Уже въ послѣдніе часы предъ взятіемъ Іерусалима ложный пророкъ собралъ вокругъ себя во храмѣ шесть тысячъ человѣкъ, чтобы даровать имъ мнимое спасеніе. А что даже и по разрушеніи города не погибли питаемыя іудеями надежды на спасеніе и Спасителя,—это видно изъ апокалиптическихъ писаній *Варуха* и четвертой книги *Ездры*, которыя явились, быть можетъ, уже вскорѣ послѣ іерусалимской катастрофы. Наконецъ, это видно даже и изъ ежедневной молитвы древнихъ іудеевъ, „*Schmone Esre*“, которая, между прочимъ, содержала въ себѣ также и прошеніе о ниспосланіи обѣтованнаго Сына Давидова и о скорѣйшемъ устроеніи Его царства. Такимъ образомъ іудеи надѣялись на пришествіе Спасителя еще и тогда, когда они уже отвергли Его, когда не захотѣли слѣдовать Тому, Который въ одномъ лицѣ былъ по-истинѣ Мессія Своего народа, Пророкъ, Первосвященникъ и Царь, конечно, не царь міра сего, но Царь всѣхъ царей, Владыка небеснаго и вѣчнаго царствія (Матѣ. XXVII, 11. Іоан. XVIII, 36).

Мысль объ историческомъ осуществленіи мессіанскихъ ожиданій іудейскаго народа заставляетъ насъ отступить нѣсколько назадъ, къ тѣмъ именно временамъ, когда жилъ на землѣ Господь нашъ Іисусъ Христосъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и къ тѣмъ мессіанскимъ воззрѣніямъ, которыя намъ указываютъ книги Новаго Завѣта. Что въ этотъ періодъ времени болѣе, чѣмъ когда-либо раньше или позже, іудеи ожидали своего обѣтованнаго Мессію,—объ этомъ мы узнаемъ изъ

многихъ чертъ и указаній евангельскихъ повѣствованій. Вопросъ Іоанна Крестителя къ Іисусу Христу: „Ты ли Тотъ, Который долженъ прійти или ожидать намъ другого? (Матѳ. XI, 3. Срвн. Іоан. VII, 29) ясно говоритъ намъ, какъ сильно было это желаніе и ожиданіе среди іудейскаго народа. Но самымъ главнымъ и всеобщимъ было здѣсь то, что отъ обѣтованнаго Спасителя іудеи ожидали прежде всего возстановленія государственной самостоятельности и политическаго величія Израиля. Ученики Іисуса Христа не могли освободиться отъ такихъ надеждъ даже и послѣ Его воскресенія (Лук. XXIV, 21), какъ свидѣтельствуется объ этомъ изреченіе эммаускихъ путниковъ, и даже въ самый день вознесенія Іисуса Христа на небо Его послѣдователи еще спрашивали Его: „не въ сіе ли время, Господи, возстановляешь Ты царство Израилю?“ (Дѣян. I, 6). Вотъ почему въ свое время и народная толпа хотѣла провозгласить Его царемъ (Іоан. VI, 15), вотъ почему на встрѣчу Ему ликовалъ и весь народъ іудейскій при Его входѣ въ Іерусалимъ (Матѳ. XXI); вотъ почему предъ Пилатомъ книжники и фарисеи обвиняютъ Его какъ народнаго возмутителя и бунтовщика, опаснаго даже для всемірнаго государства римскаго (Лук. XXIII, 2) и Пилатъ предлагаетъ Ему вопросъ, —царь ли Онь іудейскій (Матѳ. XXVII, 11. Іоан. XVIII, 33 и дал.)? А когда совѣтъ первосвященниковъ и фарисеевъ (Іон. XI, 48) высказываетъ мнѣніе: „если оставимъ Его такъ; то всѣ увѣруютъ въ Него; и прійдутъ римляне, и овладѣютъ и мѣстомъ нашимъ и народомъ“, —то отсюда мы узнаемъ, что съ именемъ и явленіемъ обѣтованнаго Мессіи іудеи время евангельской исторіи нераздѣльно соединяли мысль о неизбѣжности государственнаго переворота, и что враги Іисуса Христа были, позидимому, правы, когда предполагали, что съ признаніемъ Его политическимъ царемъ въ Палестинѣ могла произойти народная революція съ цѣлю насильственнаго освобожденія отъ тяжелаго римскаго ига.

Но мы сдѣлали бы большую ошибку, если бы допустили, что въ то время всѣ іудеи безъ исключенія почитали своего обѣтованнаго и съ часу на-часъ ожидаемаго Мессію только

однимъ политическимъ царемъ. Нѣтъ,—въ душахъ людей возвышенныхъ и истинно благочестивыхъ предчувствовалось и иное болѣе возвышенное значеніе Его. Такъ, напр., Іоаннъ Креститель прямо утверждаетъ, что за нимъ будетъ идти Тотъ (Мессія), Который былъ уже прежде его, Который несравнимо сильнѣе его, Которому онъ не достоинъ даже развязать сапоги Его (Марк. I, 7 и дал. Срвн. Іоан. I, 27), Который будетъ крестить огнемъ и Духомъ (Матѳ. III, 11) и т. д., и этимъ онъ ставитъ Его, очевидно, не только выше себя, но и выше кого-бы то ни было изъ людей. Затѣмъ, не подлежитъ сомнѣнію, что и всѣ такъ называемые, „чаявшіе Утѣхи Израилевой“, всѣ благочестивые израильтяне, всю свою надежду возлагали на обѣтованія богодухновеннаго писанія (Лук. I, 70 и дал.) и ожидали въ своемъ Мессіи не только освободителя отъ враговъ внѣшнихъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и Спасителя отъ несправедливости, смерти и наказанія за грѣхи. Въ своей хвалебной пѣсни по случаю рожденія богодарованнаго сына (Лук. I, 67 и дал.), священникъ Захарія съ восторгомъ говоритъ о посѣщеніи и спасеніи Богомъ Своего народа отъ руки всѣхъ, ненавидящихъ его; а цѣлю общественнаго служенія Мессіи онъ ставитъ служеніе предъ Богомъ въ святости и правдѣ, прощеніе грѣховъ и руководство народомъ по пути мира и справедливости. А какою искреннею и сердечною представляется благодарность престарѣлаго Симеона за исполненіе его надежды, когда онъ отъ всей глубины сердца восклицаетъ: „Нынѣ отпускаешь раба Твоего, Владыко, по слову Твоему, съ миромъ; ибо видѣли очи мои спасеніе Твое, которое Ты уготовалъ предъ лицомъ всѣхъ народовъ, свѣтъ къ просвѣщенію язычниковъ, и славу народа Твоего Израиля!“ (Лук. II, 29—32). Какъ согласно звучало съ этими словами Богопріимца Симеона и похвальное слово пророчицы Анны, этой восьмидесяти-четырёхлѣтней вдовы, когда она прославляла Господа и говорила о Немъ *встѣмъ, ожидавшимъ избавленія* въ Іерусалимѣ (Лук. II, 36 и дал.). И такихъ благочестивыхъ, вѣрующихъ, надѣющихся душъ было, конечно, не мало среди іудейскаго народа; на основаніи ветхозавѣтныхъ пророчествъ онъ твердо

держались того убѣжденія, что уже должно быть близко къ нимъ время спасенія не только государственнаго, но и душевнаго, и что Ожидаемый ими долженъ явиться среди Своего народа какъ Искупитель, какъ Спаситель, какъ Свѣтъ міра и Слава людей Своихъ—Израиля!

Знатные, какимъ былъ, на примѣръ, „благообразный“ со- вѣтникъ Іосифъ Аримаѳейскій (Марк. XV, 43), ожидали приближающагося царствія Божія такъ-же, какъ и представители простого народа—позднѣйшіе ученики Иисуса Христа. И если отъ имени апостоловъ Петръ торжественно исповѣдуетъ своего Учителя: „Ты—Христосъ, *Сынъ Бога живаго!*“ (Матѳ. XVI, 13 и дал. Сравни. Марк. VIII, 27 и дал. Лук. IX, 18), то этимъ высказывается лишь общая увѣренность учениковъ, что уже исполнилось въ лицѣ ихъ Учителя то, чего они давнымъ давно ожидали (Сравни. Матѳ. XIV, 33). Подобнымъ образомъ Марѳа (Іоан. XI, 27) и Наѳанаилъ (Іоан. I, 49) также исповѣдуютъ Господа какъ Христа, какъ Сына Божія, Царя Израилева. Даже когда искушитель въ пустынѣ и изгоняемые демоны (Матѳ. IV, 3, 6. Марк. III, 11 и др.) говорятъ объ Иисусѣ Христѣ какъ о Сынѣ Божіемъ, то этимъ они доказываютъ также только ту мысль, что таковымъ въ то время ожидали Мессію многіе изъ іудеевъ; они пользуются въ этомъ случаѣ лишь выраженіемъ, которое было тогда въ народномъ употребленіи. Изъ торжественнаго допроса первосвященника Каіафы: „заклинаю Тебя Богомъ живымъ, скажи намъ, Ты-ли Христосъ, Сынъ Божій?“ (Матѳ. XXVI, 63) — мы также должны заключать, что тогдашніе іудеи ожидали обѣтованнаго Мессію и какъ царя Израилева, и какъ Сына Божія. Но не указываютъ-ли на такого рода ожиданія даже и насмѣшки у креста: „аще Сынъ еси Божій, сниди со креста“ (Матѳ. XXVII, 40)? Правда, нѣкоторые изъ іудеевъ однажды (Іоан. VII, 27) утверждали: „когда Христосъ прійдетъ, никто не будетъ знать, откуда Онъ“; но на это предположеніе, очевидно, должно смотрѣть только какъ на темное предчувствіе въ іудейскомъ народѣ о таинственномъ, сверхъестественномъ происхожденіи ожидаемаго Мессіи, Его Божественномъ до-

стоинствѣ; такъ какъ въ другихъ случаяхъ іудеи знали даже изъ Священнаго Писанія (Мих. V, 1), что мѣсторожденіемъ Его долженъ быть іудейскій городъ — Виодеемъ. (Сравн. Іоан. VII, 42. Матѹ. II, 4 и дал.). Далѣе,—если нѣкоторые изъ іудеевъ, удивляясь чудеснымъ дѣйствіямъ, совершеннымъ Іисусомъ Христомъ, замѣчали, что Мессія, когда прійдетъ, не сотворитъ больше знаменій, чѣмъ сотворилъ Онъ (Іоан. VII, 31), то это указываетъ намъ на то, что въ лицѣ обѣтованнаго Мессіи іудеи ожидали и необычайнаго чудотворца. Вмѣстѣ съ тѣмъ Ему усвоили также и даръ предвѣдѣнія или пророчества, которымъ-бы Онъ могъ доказать іудеямъ Свое мессіанское достоинство (Іоан. VI, 14. Матѹ. XXI, 11). Наше предположеніе, что даръ пророчества и проповѣдничества іудеи дѣйствительно приписывали ожидаемому Мессіи, подтверждается не только указаніями евангельскихъ повѣствованій, но и тѣмъ обстоятельствомъ, что являвшіеся впослѣдствіи среди іудеевъ ложные мессіи прямо называли себя пророками и таковыми признавалъ ихъ народъ. Какъ пророка ожидали обѣтованнаго Мессію даже и самаряне. Но такъ какъ они основывали свои религіозныя вѣрованія только на одномъ законѣ Моусеевомъ (тора), то и въ своихъ мессіанскихъ надеждахъ и ожиданіяхъ они не шли дальше указаній, заключающихся въ писаніяхъ Моусея. Вотъ почему и во времена земной жизни Господа нашего Іисуса Христа они утѣшали себя лишь пророчествомъ о Мессіи, возвѣщеннымъ чрезъ Моусея (Второз. XVIII, 15, 18): „Пророка изъ среды тебя (Израиля), изъ братьевъ твоихъ, какъ меня (Моусея), воздвигнетъ тебѣ Господь, Богъ твой... Я (Іегова) воздвигну имъ пророка изъ среды братьевъ ихъ, такого, какъ ты (Моусей), и вложу слова Мои въ уста его, и онъ будетъ говорить имъ все, что Я повелю ему“. На основаніи этого-то пророчества самаряне подъ обѣтованнымъ Мессіею и представляли себѣ преимущественно святаго Учителя, Пророка, который научитъ ихъ всему, какъ это ясно вытекаетъ и изъ рѣчи самарянской женщины у колодца Іакова (Іоан. IV, 25 и дал. ст. 29, ст. 42). Наконецъ, наши каноническія евангелія (напримѣръ Матѹ. XX, 28. Іоан. I,

29. III, 14) и апостолъ Павелъ (1 Кор. XV, 3. Сравни. Ис. 33, 8. 9. Рим. V, 6 и дал. Гал. I, 4), въ особенності въ посланіи къ евреямъ (VII, 27. IX, 12) указываютъ намъ и на первосвященническое служеніе ожидаемаго іудеями Мессіи.

Послѣ всего приведеннаго нами доселѣ мы уже не должны болѣе сомнѣваться въ томъ, что ко времени земной жизни Господа нашего Іисуса Христа среди іудейскаго народа не было ничего столь сильнаго и могучаго, какъ желаніе скорѣйшаго исполненія мессіанскихъ пророчествъ, изложенныхъ въ священныхъ книгахъ и вновь оживленныхъ названными выше писаніями апокрифическими. Мессіанскія надежды и ожиданія заняли первое мѣсто въ сердцѣ каждаго іудея; повсюду они достигали высшей степени своей напряженности и ясно свидѣтельствовали о своемъ существованіи. Пусть для многихъ Ожидаемый былъ только спасителемъ отъ вѣшняго гнета и бѣдствій, освободителемъ народа отъ чуждаго владычества и могущественнымъ царемъ, который долженъ былъ возвратить Палестинѣ ея земное счастье и благополучіе; но рядомъ съ этимъ несомнѣнно существовалъ также и образъ высшаго, духовнаго Мессіи, образъ того Божественнаго Посланника, который приготовить спасеніе душъ, миръ совѣсти, неизреченное блаженство всѣмъ жаждавшимъ Его пришествія.

Тѣмъ не менѣе, несмотря на все это, надежды многихъ не осуществились въ дѣйствительности. Высшимъ всякаго ожиданія явилось Лицо Того, Который исполнилъ на Себѣ всѣ обѣтованія Ветхаго Завѣта; выше всего мыслимаго было служеніе того, при появленіи Котораго въ міръ человѣческій раздалась ангельская пѣснь: „Слава въ вышнихъ Богу и на земли миръ, въ человѣцѣхъ благоволеніе!“ (Лук. II, 14). Іисусъ Христосъ есть по-истинѣ спешій съ небесъ Спаситель, Которымъ устроено было спасеніе и блаженство не только для Израиля, но и для всего міра! Онъ скорбѣлъ объ Іерусалимѣ: „Іерусалимъ, Іерусалимъ, сколько разъ хотѣлъ Я собрать дѣтей твоихъ, какъ птица собираетъ птенцовъ своихъ подъ свои крылья, и вы не захотѣ-

ли! Се оставляется вамъ домъ вашъ пусть“ (Матѳ. XXIII, 37. 38). Но благодареніе Богу! Свѣтъ Христовъ не ограничился лишь предѣлами Палестины; онъ блеситъ и далѣе Израиля, озаряя всѣ части міра, изгоняя тьму и освѣщая людямъ путь къ вѣчной жизни до сего часа.

Свящ. М. Буткевичъ.

(Продолженіе будетъ).

НАСТОЯЩЕЕ И БУДУЩЕЕ ПАПСТВА

ВЪ

ДВОЙНОМЪ ОСВѢЩЕНІИ.

(Окончаніе *).

2.

Брошюра д-ра К. Стоммеля ¹⁾, представляющая католическій взглядъ на судьбы папства, существенно отличается отъ труда г. Гефкена. Правда, Стоммель, подобно Гефкену, рассматриваетъ положеніе папства также съ точки зрѣнія права, но у Гефкена, какъ мы видѣли, это право является подѣ строго опредѣленною формою международнаго права; у Стоммеля же въ качествѣ руководящаго и рѣшающаго фактора выступаетъ право въ абсолютномъ его значеніи или, какъ онъ самъ выражается, идеальное право. Отсюда само собою объясняется существенная разница какъ въ содержаніи обѣихъ брошюръ, такъ и въ выводахъ, къ коимъ приходятъ авторы въ концѣ своихъ изслѣдованій.

Въ виду первостепеннаго, рѣшающаго значенія, какое Стоммель придаетъ въ рѣшеніи вопроса о судьбахъ папства идеальному праву, необходимо прежде всего уяснить себѣ, что разумѣетъ авторъ подѣ этимъ идеальнымъ правомъ.

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ 1887 года. № 7.

¹⁾ Die Wiederherstellung der weltlichen Herrschaft des Papstes durch den Fürsten Bismarck. Въ текущемъ году вышла седьмымъ изданіемъ.

По Стоммелю идеальное право или идея права заключаетъ въ себѣ двѣ стороны: право, въ смыслѣ законности, справедливости, и потомъ силу, власть, какъ внѣшнее выраженіе, атрибутъ права. „Идея права, разсматриваемая не отвлеченно, а какъ историческій факторъ, говоритъ авторъ, необходимо заключаетъ въ себѣ понятіе о власти: на практикѣ, въ дѣйствительности каждое право облечено извѣстною долей власти; и наоборотъ: нѣтъ власти, коей въ тоже время не была-бы присуща извѣстная степень права. Право составляетъ идеальную сторону идеи права, а власть—ея реальное выраженіе. При этомъ право всегда предшествуетъ власти; послѣдняя только тогда дѣйствительна и имѣетъ шансы на долговѣчность, когда она основана на правѣ“. Итакъ идея права предполагаетъ гармоническое сочетаніе права, т. е. справедливости, и силы, власти, какъ фактическаго, реального обнаруженія права. Исторія, съ точки зрѣнія Стоммеля, изображаетъ собою арену, на которой происходитъ постоянная борьба между правомъ и силою. Конечная цѣль, высшій смыслъ этой борьбы—осуществленіе идеальнаго права или, говоря иначе, воплощеніе идеи права.

Каждое историческое явленіе получаетъ надлежащую оцѣнку лишь путемъ уясненія того, какое значеніе имѣетъ оно по отношенію къ указанному основному двигателю исторіи, т. е. насколько оно служитъ выраженіемъ идеальнаго права и тѣмъ самымъ способствуетъ или препятствуетъ процессу развитія идеи права. Таковъ общій взглядъ Стоммеля на идеальное право и роль его въ исторіи. Тотъ-же самый критерій сохраняетъ свое полное значеніе и при рѣшеніи вопроса о папствѣ. Правильное, всестороннее освѣщеніе вопроса о папствѣ получается чрезъ уясненіе роли его въ исторической жизни человѣчества, а это въ свою очередь достижимо лишь путемъ изслѣдованія того, въ какой мѣрѣ папство находитъ для себя оправданіе и объясненіе въ историческомъ развитіи идеи права. Задача и цѣль труда Стоммеля и состоитъ именно въ освѣщеніи вопроса о папствѣ съ точки зрѣнія абсолютнаго права.

I.

Католичество, согласно разъ навсегда установленному папою Григоріемъ VII взгляду, изображаетъ собою универсальную теократію, во главѣ которой стоитъ, называющій себя преемникомъ ап. Петра, папа. Въ качествѣ „замѣстителя Бога на землѣ папа даетъ бытіе духовной и свѣтской власти. Папа Пій IX восполнилъ взглядъ Григорія VII, внесши въ понятіе католичества идею папской непогрѣшимости. Универсальная церковь съ непогрѣшимымъ папою во главѣ— таково самое полное выраженіе идеи католичества, идеаль, въ осуществленіи коего римская церковь видитъ конечную цѣль своей миссіи на землѣ.

Обозрѣвая историческій ростъ католичества, Стоммель приходитъ къ выводу, что папство обязано своимъ существованіемъ тому, что оно съ самаго начала и до настоящаго времени являлось наиболѣе полнымъ выразителемъ идеальнаго права; это право сообщило папству силу, присущую ему и нынѣ. Однимъ словомъ, авторъ видитъ въ папствѣ самое грандіозное воплощеніе идеи права, т. е. признаетъ его вполне нормальнымъ и естественнымъ явленіемъ въ исторіи человѣчества. Стоммель очень подробно рисуетъ картину возникновенія и роста папства на развалинахъ Римской имперіи, процвѣтаніе его въ періодъ среднихъ вѣковъ и затѣмъ постепенный упадокъ въ новѣйшее время. Оставляя въ сторонѣ вопросъ, насколько повѣствованіе Стоммеля согласно съ дѣйствительностію, попытаемся указать вкратцѣ ходъ мыслей автора и его общія соображенія.

Начало политической силы римской церкви совпадаетъ съ періодомъ разложенія Римской имперіи. И насколько быстро шелъ процессъ разложенія послѣдней, столь-же быстро росли и крѣпли власть и значеніе намѣстника ап. Петра. Уже папа Григорій VII писалъ восточнымъ патріархамъ: „тотъ, кто носитъ здѣсь (въ Римѣ) званіе епископа, въ такой степени занятъ внѣшними дѣлами, что трудно сказать, занимаетъ-ли онъ должность духовнаго пастыря, или-же санъ свѣтскаго государя“. Не смотря однако на важ-

ное политическое значеніе Римскаго епископа въ періодъ существованія Римской имперіи, только со времени возникновенія Церковной Области и вступленія католической церкви въ союзъ съ франками положено было прочное начало независимому политическому значенію папства и его свѣтскому могуществу.

Средніе вѣка представляютъ собою періодъ наиболѣе полнаго осуществленія, расцвѣта католической идеи. Въ это время возникла и въ значительной степени достигла реализаціи знаменитая теократическая система съ ученіемъ о „*corpus mysticum cujus caput est Christus*“.

Господство теократическихъ идей и соединенное съ этимъ преобладаніе церкви надъ государствомъ, по мнѣнію Стоммеля, обязано своимъ многовѣковымъ существованіемъ тѣсному союзу между папствомъ и государствомъ. Союзъ этотъ возникъ въ силу необходимости: оба союзника лишь при взаимной поддержкѣ и помощи были въ состояніи достигнуть каждый своихъ цѣлей. Какъ извѣстно, универсальная монархія Карла Великаго образовалась изъ самыхъ разнородныхъ элементовъ. Она сплотила въ одно политическое цѣлое хаосъ національностей, коимъ были совершенно чужды высшія представленія о государствѣ, единствѣ и общности интересовъ. Спрашивается: какимъ образомъ Карлъ Великій могъ сплотить столь разнородные элементы? Отвѣтъ одинъ „лишь при содѣйствіи папства“. Католическая церковь принесла въ даръ варварскимъ народамъ древнюю культуру Рима и христіанское ученіе, послужившія цементомъ для грандіознаго созданія Карла Великаго. Будучи носителемъ высшей идеи права, папство естественно получило преобладающее положеніе по отношенію къ государству. Государство очень хорошо сознавало духовную мощь церкви и признавало заслуги, оказанныя ему послѣднею. Полнота власти, какой пользовались папы, начиная съ Григорія VII и кончая Бонифаціемъ VIII, никогда не была-бы допущена свѣтскими государями, никогда не могла-бы фактически и неограниченно проявляться въ теченіе вѣковъ, если-бы эта власть не была основана на объективномъ пра-

вѣ, если-бы она не вытекала изъ потребностей, положенія и правового развитія европейскаго общества той эпохи, если-бы самый строй тогдашнихъ государствъ не нуждался въ ея существованіи. Такимъ образомъ возникла средневѣковая теократическая система, въ силу которой универсумъ представлялся единымъ (*principium unitatis*) организмомъ (*macrocosmus*), дающимъ бытіе индивидуальному многообразію (*Vielheit der Individuation*). Сущность государства, т. е. осуществляющая его верховная власть (*Souveränität*) являлась единствомъ жизни, обнимающимъ собою церковное и мірское правленіе, образуя *corpus mysticum, cujus caput est Christus*.

Два фактора, выступившіе на сцену исторической жизни, низвергли средневѣковый режимъ; это—реформація и третье сословіе.

II.

Христіанское ученіе внесло въ міръ, для осуществленія, двѣ идеи: свободы и идею авторитета. Романскіе народы, въ силу присущихъ имъ свойствъ и историческаго хода развитія, съ успѣхомъ усвоили себѣ первую и воплотили ее въ государственныя формы. Но за то въ вопросѣ объ авторитетѣ они оказались не въ состояніи стать выше идеала, унаслѣдованнаго ими отъ Римской имперіи (*principium Romanum*). Германство, напротивъ, усвоило и осуществило въ своей жизни идею авторитета. При этомъ нѣмецкій гений не удовлетворился идеаломъ жизни, какой предлагала ему католическая церковь; онъ сообщилъ идеѣ авторитета „болѣе глубокій смыслъ“, поставивъ на мѣсто авторитета церкви авторитетъ совѣсти и замѣнилъ такимъ образомъ католическую гетерономію евангелической автономіей. Въ религіи протестантскій принципъ нашелъ себѣ выраженіе въ ученіи „о свободѣ христіанина“, въ государствѣ въ положеніи: *salus reipublicae suprema lex*.

Протестантская идея въ основѣ подрывала религіозное и политическое значеніе папства, ставя на мѣсто безусловнаго господства церкви надъ совѣстію свободу каждаго христіанина въ дѣлѣ спасенія. Впрочемъ на взглядъ Стоммеля,

въ настоящемъ случаѣ пораженіе носило скорѣе принципиальный, чѣмъ реальный характеръ. Несравненно болѣе важное и существенное значеніе для католической церкви имѣлъ второй моментъ, политическій. Выступленіе третьяго сословія въ качествѣ активного государственнаго дѣятеля съ одной стороны, и усвоеніе государствомъ и массами идеальнаго содержанія религіи—съ другой, по мнѣнію нашего автора, неминуемо влекло за собою упадокъ духовной и политической власти церкви. Повсюду, говоритъ Стоммель, замѣчается тотъ фактъ, что чѣмъ болѣе массы проникаются государственными идеями и начинаютъ чувствовать себя активными членами государства, соотвѣтственно съ этимъ онѣ все болѣе и болѣе освобождаются изъ подъ вліянія церкви, такъ какъ само государство является для нихъ извѣстною формою осуществленія христіанскаго ученія. Въ данномъ случаѣ протестантство испытало ту-же самую судьбу, что и католичество. Пока религіозный идеаль реформаціи не воплотился въ государственныя и соціальныя формы, протестантская церковь пользовалась значительнымъ политическимъ вліяніемъ въ государствѣ. Съ теченіемъ времени это вліяніе постепенно утрачивалось, а въ настоящее время, когда идеи реформаціи перешли въ плоть и кровь нѣмецкой націи, политическое значеніе протестантской церкви понизилось до минимума.

Для католичества совершившійся переворотъ въ складѣ религіозной и общественной жизни европейскихъ народовъ имѣлъ однако гораздо болѣе важное значеніе, такъ какъ великая религіозная идея авторитета осуществилась въ духѣ реформаціи, а не католичества.

Не смотря на существенный и невознаградимый ущербъ, нанесенный католической церкви новымъ строемъ государственной и общественной жизни европейскихъ народовъ, совершившійся переворотъ, по мнѣнію Стоммеля, въ извѣстномъ отношеніи оказалъ весьма благотворное вліяніе какъ на взаимныя отношенія церквей между собою, такъ и на отношенія ихъ къ государству. Упадокъ политическаго вліянія церкви въ государствѣ заставилъ первую перемѣнить

направленіе и центръ своей дѣятельности. Потерявъ руководящее значеніе по отношенію къ государству, церковь вынуждена была избрать для себя новое поприще дѣятельности. Таковое найдено ею въ области соціальныхъ задачъ. Выборъ оказался во всѣхъ отношеніяхъ удачнымъ. Прежде всего здѣсь найдена была для католической и протестантской церкви нейтральная почва для взаимнаго сближенія. И дѣйствительно, въ послѣднее время католики и протестанты нерѣдко подаютъ другъ другу руку помощи и дѣйствуютъ сообща, когда имъ приходится встрѣчаться на нейтральномъ полѣ дѣятельности. Конечно, о полномъ примиреніи между католичествомъ и протестантствомъ не можетъ быть и рѣчи, но этимъ еще не исключается возможность установленія выгоднаго для обѣихъ сторонъ *modus vivendi*.

Съ другой стороны на той-же самой почвѣ церковь можетъ придти къ сближенію съ государствомъ. Нынѣ, говорить Стоммель, настало время, когда давнишніе враги могутъ сдѣлаться искренними друзьями. Въ преобладающемъ политико-соціальному положеніи средневѣковой церкви съ самаго начала таился зародышъ антагонизма съ государствомъ. Въ настоящее время нѣтъ болѣе серьезныхъ причинъ опасаться за это. Правда, и нынѣ еще нельзя быть вполне увѣреннымъ, что не возгорится старый споръ, коренившійся въ фальшивомъ представленіи о всемогуществѣ государства; но всего вѣроятнѣе, что современное равномерное распредѣленіе вліянія между обѣими сторонами побѣдитъ всѣ односторонніе властолюбивые замыслы и заставитъ ихъ убѣдиться въ томъ, что церковь и государство, подобно тѣлу и душѣ, неразрывно связаны другъ съ другомъ. Но какъ только церковь и государство дѣйствительно станутъ въ дружественныя отношенія, тогда государственныя задачи отождествятся съ соціальными. Тогда, на взглядъ Стоммеля, задачей и цѣлью союзниковъ будетъ „христіанское воспитаніе народа“ (четвертаго сословія), „практическое христіанство“. Уже теперь существуютъ въ наличности факты, которые говорятъ въ пользу именно такого рѣшенія вопроса о взаимныхъ отношеніяхъ между церковью и государствомъ.

Государство, и именно—протестантское, давно уже отказалось отъ одностороннихъ заблужденій раціонализма, составляющаго прямое отрицаніе современнаго, покоющагося на реформаціи, принципа. Государство во всеуслышаніе и торжественно заявило, что отнынѣ оно ставитъ для себя первой задачей насажденіе христіанства въ народѣ. Въ свою очередь церковь въ новѣйшее время вступила въ упорную борьбу съ врагами государства: атеизмомъ, матеріализмомъ, революціонными идеями и безначаліемъ. Итакъ, нужно считать за фактъ, что церковь и государство сблизились на нейтральной почвѣ, и именно въ то время, когда менѣе всего можно было ожидать этого по причинѣ политическаго безсилія первой.

Католическая церковь имѣетъ особенное основаніе радоваться такому положенію дѣла, ибо въ силу присущихъ ей принциповъ она рѣшительно не можетъ обойтись безъ энергической поддержки и помощи государства. Безусловное подчиненіе авторитету церкви немыслимо безъ импонирующаго обнаруженія ею своей власти въ мірскихъ дѣлахъ, что въ свою очередь возможно и достижимо лишь при содѣйствіи государства.

Какимъ-же образомъ католическая церковь можетъ поддерживать свой авторитетъ? Гдѣ она должна искать себѣ союзника и покровителя? Отвѣтъ на этотъ вопросъ составляетъ, по нашему мнѣнію, самую интересную и оригинальную сторону въ трудѣ Стоммеля. Поэтому мы постараемся передать его по возможности полнѣе и притомъ словами самаго автора.

III.

Объединеніе Италіи, совершившееся на счетъ мірскаго владычества папы, въ ущербъ его достоинству и независимости, на взглядъ Стоммеля, не допускаетъ, даже въ самомъ отдаленномъ будущемъ, возможности примиренія между папствомъ и итальянскимъ правительствомъ. Такимъ образомъ католическая церковь должна искать для себя защитника и союзника во всякомъ другомъ мѣстѣ, только не въ Италіи. Въ

прежнее время надежною опорою католичеству служила Франція. Еще нѣсколько лѣтъ тому назадъ папа именовалъ Францію „своею старшею дочерью“. Но нынѣ она менѣе всѣхъ заслуживаетъ такой чести. Франція изгнала іезуитовъ, закрыла монастыри, ввела свѣтскія школы, подвергаетъ разнымъ взысканіямъ епископовъ, разстрѣливаетъ архіепископовъ. Напрасно потому питать надежды на современную Францію. Мало надежды и на католическую Испанію. Нынѣ Испанія относится индифферентно къ положенію папы и, кромѣ того, — имѣетъ мало вліянія въ европейскомъ концертѣ. Далѣе, Англія — врагъ Рима; Россія не можетъ быть принимаема въ расчетъ какъ страна еретическая (*wegen der Häresie*), Америка — по дальности разстоянія. Остаются Германія и Австрія. По убѣжденію Стоммеля эти монархическія державы, и только онѣ, скорѣе всѣхъ другихъ, могутъ сдѣлаться оплотомъ и надежнымъ союзникомъ католической церкви. „Германія и Австрія съ ихъ союзниками, говоритъ намъ нашъ авторъ, самой исторіей предназначены служить естественною опорою католической, а равно и всякой другой, способной къ жизни церкви“. Доселѣ католическая церковь, повидимому, совершенно игнорировала то обстоятельство, что въ странахъ, образующихъ нѣмецко-австрійскую федерацію, католическій элементъ занимаетъ преобладающее положеніе. Между тѣмъ она такъ или иначе должна считаться съ этимъ могучимъ факторомъ. Вступленіе церкви въ союзъ съ Германо-Австріей принесло-бы католичеству чрезвычайныя выгоды: Римская церковь могла-бы тогда невозбранно изливать свои блага на вѣрующихъ и сохранила-бы авторитетъ главы ея на самыя долгія времена. Но союзъ этотъ возможенъ лишь подъ тѣмъ условіемъ, если папство выработаетъ извѣстный *modus vivendi* съ духомъ времени и заключить миръ съ современнымъ государствомъ.

Въ свою очередь Германія и еще болѣе — Австрія, помимо общихъ соображеній, заставляющихъ каждое государство заботиться о поддержаніи авторитета церкви, имѣютъ спеціальнѣйшій политическій интересъ въ союзѣ съ папствомъ. Въ славянскомъ федеративномъ государствѣ, имѣющемъ обра-

зоваться подъ гегемоніей габсбургской династіи въ Австріи и на Балканскомъ полуостровѣ, обстоятельства легко могутъ сложиться на подобіе тѣхъ, кои имѣли мѣсто въ франкскомъ государствѣ Каролинговъ.

Съ тѣхъ поръ какъ Австрія выдѣлилась изъ Германіи, она не можетъ болѣе преслѣдовать одностороннюю нѣмецкую политику, въ противномъ случаѣ ей грозитъ потеря самостоятельности и роль послѣдника Пруссіи. Такимъ образомъ о преобладаніи нѣмецкаго элемента надъ другими національностями въ современной Австріи не можетъ быть и рѣчи. Всѣ національности, входящія въ составъ Австрійской монархіи, должны чувствовать себя, подъ защитой двуглазого орла, равноправными членами. Такой порядокъ вещей, по мнѣнію Стоммеля, предвѣщаетъ Австріи начало новой эры: основаніе новой великой Австріи, возвратъ къ славной эпохѣ, когда императорскія войска, одержавъ рядъ блестящихъ побѣдъ, уничтожили военное могущество Турокъ, и Австрія, повидимому, готовилась подчинить себѣ придунайскія страны вплоть до Балканъ! Вотъ какая привлекательная перспектива, если вѣрить Стоммелю, открывается для Австріи въ томъ случаѣ, если она послѣдуетъ совѣту нашего автора! Не Россія, а Австрія, продолжаетъ Стоммель, призвана быть цивилизаторомъ Балканскаго полуострова и Европейской Турціи. Оказавшись неспособною создать единую Германію, Австрія, повидимому, призвана сдѣлаться федеративнымъ государствомъ. Но гегемонія австрійскаго императора надъ австрійскими нѣмцами, венграми, чехами, поляками, русинами, румынами, болгарамъ, греками и турками, вновь повторяетъ Стоммель, осуществима лишь подъ тѣмъ непремѣннымъ условіемъ, чтобы права различныхъ національностей и сувереновъ остались неприкосновенными. Слѣдуя программѣ нашего автора, Австрія пойдетъ на встрѣчу желаніямъ самихъ Балканскихъ народовъ. Уже нынѣ, докладываетъ Стоммель, взоры Балканскихъ народовъ устремлены на Австрію, которая, со времени Берлинскаго конгресса въ стратегическомъ, географическомъ и торгово-политическомъ отношеніяхъ, получила преобладающее положеніе на Балкан-

скомъ полуостровѣ. Настоящее положеніе Австріи представляется Стоммелю весьма сходнымъ съ положеніемъ Франкскаго государства въ IX вѣкѣ. А извѣстно, что узы, связавшіе въ одно цѣлое различные племена имперіи Карла Великаго, были духовныя.

Ту-же самую услугу, какую оказала всемірная духовная монархія папы Франкскому государству, можетъ оказать папство современной Австріи. Славянское государство, имѣющее образоваться подъ гегемоніею австрійскаго императора, должно фундаментально отличаться отъ русскаго славянскаго государства, если Австрія не желаетъ работать въ пользу русскаго панславизма. Такую грань должна образовать религія: здѣсь римско-католическое славянское государство, тамъ греко-россійское! Римская церковь приглашается авторомъ къ самой энергической пропагандѣ этой политической цѣли, въ осуществленіи коей кроются неисчислимыя выгоды для папства. Тогда, завѣряетъ Стоммель, для папства откроется новое, необъятное поле дѣятельности на Востоцѣ, вслѣдствіе чего оно, само собою понятно, займетъ самое вліятельное положеніе въ новосозданномъ славянскомъ государствѣ. Что Римская церковь въ состояніи выполнить программу нашего автора, въ этомъ Стоммель нисколько не сомнѣвается. Прежде всего по той простой причинѣ, что „Римская церковь стоитъ на высшей ступени развитія, чѣмъ греческая Церковь на Балканскомъ полуостровѣ. Кромѣ того, послѣдняя не въ состояніи оказать какое либо серьезное противоѣйствіе могучей организаціи римской церкви въ децентрализованномъ союзномъ государствѣ. Наконецъ, сами латинославянскіе народы питаютъ многостороннія симпатіи къ Риму, хотя въ странѣ насчитывается пока не болѣе милліона католиковъ. Въ Босніи и Герцеговинѣ католическое духовенство основалось прочно; въ Румыніи оно встрѣтитъ мало препятствій. Равно и въ Болгаріи. Здѣсь католическое движеніе постепенно разростается. Въ послѣднее время насчитываютъ до 15000 новообращенныхъ“. Понятно, Австрійское правительство въ свою очередь всѣми силами обязано поддерживать эту католическую пропаганду, ибо отъ успѣш-

наго хода ея зависить достиженіе основной политической цѣли Австріи на Востокѣ.

Опредѣливъ роль Австріи и папства на Востокѣ, Стоммель переходитъ къ послѣднему пункту своей программы, а именно—къ вопросу о восстановленіи свѣтской власти папы. Здѣсь авторъ даетъ полную свободу своему воображенію и обнаруживаетъ по-истинѣ необычайную степень прозорливости и глубокомыслія. Просимъ читателей не смущаться полетомъ фантазіи нашего автора и по достоинству оцѣнить глубину и неотразимость его доводовъ.

IV.

Возстановленіе свѣтскаго владычества папы, возвышеніе блеска и силы римской церкви, на взглядъ Стоммеля, представляется для Австріи, по крайней мѣрѣ въ будущемъ, серьезною политическою потребностью. Настоящее положеніе вещей въ Италіи таково, что съ трудомъ можно думать о возстановленіи Церковной Области. Господствующій нынѣ національный принципъ вызвалъ къ жизни объединенное Итальянское королевство. И если право папы на свѣтское владычество въ принципѣ не упразднено, то *de facto* церковное государство все-таки слѣдуетъ считать упраздненнымъ. Левъ XIII болѣе уже не государь въ Римѣ. По своему положенію *Pontifex maximus* имѣетъ безусловное право на независимость и уваженіе со стороны всѣхъ и cadaго. Иностранцы съ готовностію признають справедливость этихъ претензій со стороны папы; въ итальянцахъ-же это законное требованіе порождаетъ борьбу между естественными влеченіями сердца и чувствомъ патріотизма. Итальянецъ также готовъ оказывать видимые знаки почтенія „церковному“ папѣ, но не „политическому“, протестующему противъ объединенія Италіи. Въ виду такого конфликта папа счелъ за лучшее, въ качествѣ добровольнаго плѣнника, замкнуться въ Ватиканѣ, дабы не подать повода къ оскорбительнымъ для его сана выходкамъ со стороны итальянскаго населенія. Но такое положеніе папы не совмѣстимо съ достоинствомъ и званіемъ верховнаго главы апостольской церкви. Мало того:

нѣтъ надежды, чтобы оно когда-либо въ Италіи измѣнилось къ лучшему. Самъ папа, къ великому его прискорбію, чувствуетъ вполнѣ хорошо всю ненормальность своего положенія въ Римѣ, то-же самое чувствуютъ и его духовные слуги, и все католическое христіанство. И въ самомъ дѣлѣ, положеніе папы Льва XIII „полно трагизма“. Съ одной стороны онъ обязанъ непоколебимо отстаивать ввѣренное ему право на патримонію Петра, съ другой—онъ долженъ считаться съ фактами и изыскивать какой-либо *modus vivendi*, прибѣгать къ компромиссамъ, которые могли бы удовлетворять тому и другому требованію. Уже не разъ возникалъ вопросъ о перемѣнѣ мѣстопробыванія папскаго престола. Тотчасъ-же послѣ занятія Рима піемонцами папа Пій IX заявилъ о своемъ твердомъ намѣреніи покинуть священный городъ. Затѣмъ въ 1872 году, когда положеніе папы стало „еще болѣе невыносимымъ“ въ Италіи, Австрія вновь предложила св. отцу для убѣжища Бриксенъ или Инспрукъ. Сдѣланы были уже всѣ приготовленія для переселенія папы въ Бриксенъ; назначенъ былъ даже день и часъ. Въ Чивита-Веккіи стоялъ пароходъ, готовый во всякое время къ отплытію. Папа долженъ былъ отправиться съ вокзала Св. Павла въ сопровожденіи лишь одного довѣреннаго лица. Въ новѣйшее время Англія предлагала папѣ для мѣстожителства Мальту, Австрія—Мирамаръ, Германія—Фульдское аббатство. Въ концѣ концовъ папа каждый разъ однако предпочиталъ остаться въ Римѣ. По мнѣнію автора папа лишь тогда окончательно и безповоротно рѣшится оставить Римъ, когда ему будетъ предложено полное вознагражденіе за то, что онъ потерялъ въ седмихолмномъ городѣ. Спрашивается: можетъ-ли папа разсчитывать на это? Вотъ какой отвѣтъ даетъ на этотъ вопросъ Стоммель. Мы уже убѣдились, говорить онъ, что каждое государство заинтересовано въ поддержкѣ престижа католической церкви и претензій главы ея на свѣтское владычество. Австро-Германія въ особенности обязана и призвана къ этой роли, вслѣдствіе прямыхъ политическихъ выгодъ, которыя она можетъ извлечь изъ союза съ носителемъ тройной короны (папской тіары). Далѣе,

продолжаетъ авторъ, церковь, поколику она есть земное явленіе (*irdische Erscheinung*), въ продолженіе своего земнаго существованія подвержена постояннымъ перемѣнамъ. Такое временное, условное значеніе въ жизни католической церкви имѣетъ свѣтская власть папы. Въ теченіе цѣлаго тысячелѣтія свѣтскія владѣнія римской церкви составляли ея неприкосновенную собственность. Нѣтъ ничего невозможнаго, если мы предположимъ, что тѣ-же самые нѣмцы предложатъ церкви новое мѣстопробываніе, съ предоставленіемъ папѣ суверенныхъ правъ; настоящее положеніе св. отца не позволяетъ ему оставаться на продолжительное время въ Римѣ, не рискуя своимъ достоинствомъ и обаяніемъ. Рѣшеніе вопроса находится въ рукахъ самой церкви. Она должна обдумать и рѣшить вопросъ: дѣйствительно-ли выжидательное положеніе папы въ Римѣ, при фактическомъ отсутствіи суверенныхъ правъ, составляетъ большее бѣдствіе, чѣмъ мірская власть и независимость въ другомъ мѣстѣ? Въ данномъ случаѣ прежде всего и главнымъ образомъ, по мнѣнію Стоммеля, слѣдуетъ имѣть въ виду независимость папы, такъ какъ именно ради нея, а не съ цѣлію образованія образцоваго государства, въ свое время создана была свѣтская власть папства. Окончательное уничтоженіе этой власти, или зависимость ея отъ одной какой-либо націи должны повлечь за собою быструю убыль и той доли самостоятельности, какою церковь владѣетъ въ настоящее время. Положеніе католиковъ сдѣлалось-бы тогда гораздо болѣе опаснымъ, чѣмъ нынѣшнее положеніе греко-католиковъ, ибо громадное большинство послѣднихъ принадлежитъ къ одной націи, русской. Неотъемлемость суверенныхъ правъ папы составляетъ существенную часть догмы и служитъ внѣшнимъ выраженіемъ идеи католическаго единства. Поэтому несправедливо поступаютъ, когда хотятъ предоставить папѣ лишь духовную власть и поставить его въ уровень съ Московскимъ патріархомъ (?). Не нужно никогда забывать, что римско-католическое ученіе—интернаціонально, а греческое—національно. Еще и въ другомъ отношеніи существуетъ глубокое различіе между обѣими западными христіанскими церквами и

Россійской Церкви. Христіанскій принципъ требуетъ, чтобы политическая свобода индивидуума находила для себя оправданіе и высшее выраженіе въ религіозной свободѣ, но послѣдняя возможна лишь подъ условіемъ самостоятельности церкви. Въ Россіи, наоборотъ, національный принципъ стоитъ выше церковнаго, такъ какъ обладатель страны есть въ то же время верховный глава Церкви. Католичество, паравнѣ съ протестантствомъ, стоитъ на почвѣ правственной автономіи, которая находитъ себѣ выраженіе въ независимости папы-суверена.

Какъ видите, г. Стоммель съ одинаковою основательностію и широтою можетъ трактовать не только о католичествѣ и протестантствѣ, но и о нашей православной — Восточной Церкви! Къ сожалѣнію экскурсія Стоммеля въ область грекороссійскаго христіанства ограничивается приведенными словами. Это впрочемъ понятно: автору требовалось мимоходомъ указать превосходство римской церкви надъ православною, чего онъ и достигъ, какъ ему казалось.

Доказавъ необходимость возстановленія свѣтскаго владычества папы при содѣйствіи Австро-Германіи, нашъ авторъ не встрѣчаетъ особеннаго затрудненія въ выборѣ и наиболѣе подходящаго мѣстопребыванія, возстановленнаго въ своихъ правахъ папы. Онъ давно уже подыскалъ для него самое подходящее мѣстечко и именно — Константинополь! На взглядъ Стоммеля Константинополь, этотъ второй вѣчный городъ, подобно своей сестрѣ, построенный на семи холмахъ, Рима пова, какъ наименовалъ его Константинъ Великій, является совершенно исключительнымъ городомъ. Ни Австрія, ни Россія никогда не могутъ овладѣть имъ. Безполезно, говоритъ авторъ, Россія стремится къ обладанію Константинополемъ и Европейской Турціей. Какъ мы уже знаемъ, будущность здѣсь принадлежитъ Австріи. Но и Австрія никогда не получитъ въ свое обладаніе Константинополь; попытки въ этомъ направленіи со стороны всякой державы, а равно и Австріи, равносильны войнѣ. Такимъ образомъ пока вопросъ объ обладаніи „царицею морей“ не рѣшенъ окончательно, всѣмъ угрожаетъ постоянно опас-

ность возникновенія пожара на Золотомъ Рогѣ! Въ такомъ положеніи вещей на Востокѣ Стоммель усматриваетъ незримую руку Провидѣнія, которая невольно влечетъ всѣ государства къ предначертанному имъ рѣшенію роковаго вопроса. Вотъ что говоритъ онъ: кажется, какъ будто-бы само Провидѣніе создало настоящее положеніе вещей, вызвало нынѣ существующія замѣшательства и въ то-же время предложило одинаково для всѣхъ удовлетворительное рѣшеніе вопроса, обращая взоры всѣхъ на мужа, которому какъ-бы сама судьба предназначила новое королевское сѣдалище на границѣ двухъ частей свѣта! Авторъ ссылается при этомъ на прорицаніе Іосифа де-Местра и въ этомъ прорицаніи видитъ полное подтвержденіе своей мечты. „Тогда, говоритъ Стоммель, исполнится предсказаніе Іосифа де-Местра: „Папа будетъ совершать мессу въ церкви св. Софіи!“

Тѣ-же самыя причины, которыя побудили Франкскаго короля принести въ даръ своему вѣрному союзнику Церковную Область, заставятъ и императора новой Византійской имперіи передать Константинополь во владѣніе папы на правахъ суверена. Пусть не думаетъ читатель, что авторъ слишкомъ далеко забѣгаетъ впередъ съ своими политическими догадками. Папство, говоритъ онъ, нельзя измѣрять годами или десятилѣтіями, а только столѣтіями. А кто знаетъ, что можетъ случиться даже въ теченіе одного десятка лѣтъ?!

Въ тѣсномъ союзѣ съ Германіей и Австріей главѣ римской церкви, впрочемъ, по мнѣнію автора, нѣтъ особенной нужды выжидать дальнѣйшаго хода событій на Востокѣ. Въ случаѣ невозможности дальнѣйшаго пребыванія въ Римѣ, Австрія всегда будетъ готова предоставить св. отцу почетное и соотвѣтствующее достоинству его убѣжище въ Триестѣ. Послѣднее соображеніе, впрочемъ, папа долженъ имѣть въ виду лишь „на всякій случай“, потому что одинъ уже фактъ сближенія его съ могущественной федераціей средне-европейскихъ державъ будетъ достаточенъ, чтобы вызвать въ Римѣ со стороны итальянскаго правительства большую предупредительность по отношенію къ папѣ.

Мы могли-бы здѣсь закончить разсмотрѣніе брошюры

Стоммеля, если-бы не предвидѣли со стороны читателя вполне естественнаго вопроса: причѣмъ-же тутъ князь Бисмаркъ?! Вѣдь въ заглавіи говорится „о возстановленіи свѣтской власти папы при посредствѣ князя Бисмарка!“ Авторъ самъ сознаетъ умѣстность такого вопроса и потому въ концѣ брошюры дѣлаетъ нѣсколько краткихъ замѣчаній по этому пункту „программы“.

Принимая во вниманіе то обстоятельство, что эти замѣчанія сдѣланы авторомъ въ 1885 г., когда трудно было ожидать въ церковной политикѣ князя Бисмарка такого рѣшительнаго поворота, какой совершился въ настоящемъ году, нельзя не признать за г. Стоммелемъ значительной доли прозорливости въ предлагаемомъ имъ проеكتѣ примиренія Пруссіи съ Ватиканомъ. Съ трудомъ вѣрится, чтобы нашъ авторъ стоялъ совершенно въ сторонѣ отъ всякихъ постороннихъ вліяній и внушеній, что трудъ его представляетъ лишь „скромную попытку, предпринятую по собственному почину“ и имѣющую въ виду „рѣшеніе вопроса съ объективной, принципиальной точки зрѣнія“. Говоримъ это по той простой причинѣ, что планъ автора относительно сближенія князя Бисмарка съ Куріей осуществился нынѣ почти въ той самой формѣ, какая была желательна автору. Мало того: самые мотивы сближенія оказались поразительно сходными ¹⁾. Въ виду этого мы не можемъ не отнестись съ подобающимъ вниманіемъ и къ тѣмъ указаніямъ Стоммеля, касательно участія германскаго канцлера въ возстановленіи свѣтской власти папы, которыя пока еще ждутъ своего осуществленія.

¹⁾ Въ нѣкоторыхъ органахъ западной прессы близкое сходство въ взглядахъ Стоммеля и князя Бисмарка также обратило на себя вниманіе и заставило нѣкоторыхъ предполагать въ авторѣ брошюры какое-то таинственное лицо. Въ отзывѣ англійской газ. „The Truth“ между прочимъ говорится о брошюрѣ: „The authorship is shrouded in mystery, but it is written with extraordinary ability“... Въ нѣмец. „Allgem. concerv. Monatsschrift“ читаемъ: „Брошюра дѣйствительно способна вызвать общій интересъ. Во-первыхъ потому, что она написана чрезвычайно живымъ слогомъ, во-вторыхъ—по той причинѣ, что она воспроизводитъ извѣстные взгляды, которыхъ если и не держится теперь, то держался прежде государственный канцлеръ“.

Помимо общности интересовъ, побуждающей дѣйствовать Германію сообща съ Австріей, Стоммель указываетъ прямыя политическія выгоды, которыя заставляютъ кн. Бисмарка поддерживать надежды Куріи на возстановленіе свѣтской власти папы. Каждому государственному дѣятелю, говоритъ онъ, представляется весьма желательною возможность образованія изъ среды членовъ парламента устойчивой, дружественно-расположенной къ правительству партіи. Для кн. Бисмарка эта возможность станетъ фактомъ, какъ скоро германская имперія найдетъ способъ, не жертвуя государственными средствами, придти къ продолжительному соглашенію съ католицизмомъ. Какъ важно и необходимо такое соглашеніе, продолжаетъ авторъ, это видно изъ слѣдующаго примѣра. Выработанные канцлеромъ социально-политическіе проекты для своего осуществленія требуютъ чрезвычайныхъ денежныхъ средствъ. Изъ текущихъ государственныхъ доходовъ не возможно извлечь на это дѣло такую громадную сумму. Только табачная монополія въ состояніи дать необходимые ресурсы для приведенія плана въ исполненіе. Между тѣмъ табачная монополія, оцѣненная по достоинству повсюду, безъ которой Испанія, Италія и Австрія давно-бы сдѣлались банкротами, не могла быть доселѣ введена въ Германію, и именно вслѣдствіе оппозиціи католической партіи центра. Было бы ошибочно думать, что центръ отклонилъ столь важный законопроектъ по какимъ либо „тривиальнымъ“ побужденіямъ; объясненія нужно искать въ томъ обстоятельстве, что въ большинствѣ строго-консервативная фракція рейхстага опасается чрезмѣрнаго усиленія государства. Майскіе законы и культуркампфъ воскресили въ средѣ католиковъ средневѣковое заблужденіе о принципиальной враждебности между церковью и государствомъ. Какъ скоро-же католическая партія убѣдится въ истинности того, что Германія и Австрія представляютъ собою мірскую державу (Weltmacht), предназначенную быть оплотомъ католической церкви, что государственные мужи этой державы призваны осуществить мечту каждаго католика, т. е. возстановить свѣтскую власть папы: тогда католическое населеніе германска-

го государства превратится въ самыхъ вѣрныхъ сотрудниковъ правительства на поприщѣ государственнаго законодательства. При этомъ авторъ рекомендуетъ искать соглашенія съ главою католической церкви прямымъ путемъ, т. е. безъ посредничества партіи центра. По убѣжденію Стоммеля его программа неразрывно связана съ именемъ кн. Бисмарка, и это потому, что „безъ воли Бисмарка никогда не можетъ быть сдѣланъ ничто къ установленію намѣченного авторомъ новаго *modus vivendi* съ католической церковью“.

V.

Содержаніе и общій тонъ брошюры Стоммеля невольно заставляютъ предполагать въ авторѣ философа и мечтателя. Въ лицѣ Гефкена мы имѣли дѣло съ правовѣдомъ - юристомъ, чуждымъ всякаго идеализма и сентиментализма, стоящимъ на почвѣ выработаннаго и общепризнаннаго международнаго права; самое изложеніе Гефкена отличается точностію, краткостію и документальностію. Совсѣмъ другое находимъ у Стоммеля. Сужденія его отвлеченны, изложены пространно, безъ соблюденія особенной послѣдовательности, а въ концѣ брошюры лишены всякой убѣдительности и доказательности. По нашему мнѣнію совершенно справедливъ слѣдующій отзывъ одной нѣмецкой газеты о „программѣ“ Стоммеля: „только нѣмецкій ученый докторъ философіи въ состояніи измыслить такія вещи, какъ а priori, путемъ спекулятивнаго изслѣдованія, выбросить турокъ изъ Константинополя и посадить туда папу!“

Впрочемъ западно - европейская пресса не отрицаетъ извѣстнаго значенія брошюры. Брошюра Стоммеля, по отзывамъ критики, освѣщаетъ римскій вопросъ съ новой стороны и потому самому заслуживаетъ вниманія публики. Мало того: нѣкоторые органы печати видятъ въ трудѣ Стоммеля „знаменіе времени“, поколику онъ затрогиваетъ вопросъ о политическомъ значеніи папства. Въ Германіи брошюра Стоммеля произвела большую сенсацію и въ короткое время выдержала семь изданій. Менѣе всего авторъ встрѣтилъ одобренія со стороны критики тамъ, гдѣ онъ обнаружилъ наивысшую

степень оригинальности и прозорливости. Въ общемъ пресса отнеслась насмѣшливо къ „проекту“ Стоммеля—пересадить папу въ Константинополь ¹⁾.

Закапчиваемъ наше обозрѣніе указаніемъ главныхъ пунктовъ сходства и различія въ сужденіяхъ обоихъ авторовъ.

Въ вопросѣ о современномъ положеніи папства въ объединенной Италіи Гефкенъ и Стоммель приходятъ къ одному и тому-же выводу: оба они признаютъ настоящее положеніе папы въ Римѣ ненормальнымъ и въ высшей степени труднымъ. Но этимъ и ограничивается сходство; по всѣмъ остальнымъ пунктамъ сужденія авторовъ и ихъ выводы существенно разнятся между собою. Особенно рѣзко выступаетъ эта разница при рѣшеніи вопроса о свѣтской власти папы. Какъ мы знаемъ, Гефкенъ рѣшительно не допускаетъ возможности возстановленія свѣтскаго владычества папы. По его мнѣнію—свѣтская власть римскаго первосвященника—анахронизмъ; ни одна держава въ настоящее время не согласится взять на себя роль возстановителя суверенныхъ правъ римскаго престола. Стоммель-же, наоборотъ, убѣжденъ, что въ будущемъ возсозданіе независимой политической власти папства не только возможно, но и необходимо, и что Германія съ Австріей непосредственно заинтересованы въ этомъ дѣлѣ. Далѣе, Гефкенъ полагаетъ, что папа едва-ли когда-либо рѣшится покинуть Римъ. Стоммель находитъ перемѣщеніе папскаго престола не только вѣроятнымъ, но и весьма желательнымъ, а при извѣстныхъ условіяхъ даже неизбѣжнымъ. Наконецъ, столь-же діаметрально противоположны взгляды авторовъ и на роль папства въ исторіи Германіи. Въ то время какъ Стоммель въ непосредственномъ сближеніи съ папою видитъ единственное средство для осуществленія германскимъ правительствомъ своихъ

¹⁾ Такъ „Das Vaterland“ (въ Вѣнѣ) называетъ проектъ „фантазіей“, „Wiener Fremdenblatt“—считаетъ автора самымъ отчаяннымъ идеалистомъ, а приемы доказательствъ—странными. „Blätter für lit. Unterhaltung“ замѣчаютъ, что нуженъ идеализмъ образованнаго нѣмца, чтобы усмотрѣть въ католической церкви то, что видитъ авторъ. Figaro называетъ „гигантскій проектъ“ Стоммеля „химерой“.

соціальныхъ задачъ, Гефкенъ ратуетъ противъ такого сближенія, а тѣмъ болѣе—формальнаго союза, находя послѣдній несогласнымъ съ достоинствомъ Германской имперіи. По его мнѣнію путемъ дипломатическихъ переговоровъ съ Куріей нельзя достигнуть никакихъ прочныхъ результатовъ; напротивъ, непосредственныя сношенія съ папою могутъ лишь повести къ дальнѣйшимъ притязаніямъ папы на вмѣпательство во внутреннія дѣла германскаго государства, что въ свою очередь угрожаетъ новыми затрудненіями, новою борьбою ¹⁾. Поэтому Гефкенъ предпочитаетъ рѣшеніе всѣхъ церковныхъ вопросовъ въ Германіи при помощи государственнаго законодательства. Совершенно иначе думаетъ Стоммель: примиреніе, союзъ съ папствомъ безусловно необходимъ; достигнуть этого можно, по его убѣжденію, чрезъ непосредственныя переговоры съ папой!

Таковы существенные пункты различія между воззрѣніями Гефкена и Стоммеля. Кто-же изъ нихъ правъ?

Полный и вѣрный отвѣтъ на этотъ вопросъ можетъ дать одно лишь будущее. Въ настоящее-же время мы считаемъ позволительнымъ представить положеніе римскаго вопроса въ томъ освѣщеніи, какое дано ему событіями самаго послѣдняго времени.

Въ началѣ текущаго года, вслѣдъ за окончаніемъ культуркампфа въ Пруссіи, въ печати появились слухи о предстоящемъ будто-бы въ скоромъ времени примиреніи Ватикана съ итальянскимъ правительствомъ. Поводъ къ этимъ слухамъ подала депеша изъ Рима, помѣщенная въ „Journal des Debats“ отъ 21 февраля. Въ депешѣ сообщалось, что въ послѣднее время окончательно де выработанъ проектъ примиренія между Ватиканомъ и Квириналомъ, и именно на слѣдующихъ основаніяхъ:

1. Италія уступаетъ папѣ на суверенныхъ правахъ леонтинскую часть Рима и полосу территоріи вплоть до моря;
2. Въ случаѣ войны итальянское правительство сохраняетъ за собою право занять войсками папскую территорію;

¹⁾ Сравни. „Fürst Bismark und der Vatikan“. Von einem Deutschen Staatsmanne. Berlin. 1886, стр. 44—45.

3. Италія въ своей политикѣ обѣщаетъ держаться направленія, благопріятнаго для католической церкви; и

4. Предоставленная папѣ дотація будетъ удвоена (простираясь ежемѣсячно до 500,000 франковъ).

Не смотря на то, что съ 1870 года безконечное число разъ выступали на сцену подобныя программы, настоящій слухъ, по увѣренію денежи обязаный своимъ происхожденіемъ Ватиканскимъ кругамъ, обратилъ на себя серьезное вниманіе печати и общества. Ультрамонтанская газета „Monde“, получающая свѣдѣнія изъ вѣрныхъ источниковъ, подтвердила сообщеніе Journal des Debats. Корреспондентъ Monde при этомъ восполнилъ извѣстія первой газеты. По его словамъ папа Левъ XIII, конечно, не рѣшился-бы принять такое дѣятельное участіе при выборахъ въ германскій рейхстагъ, если-бы не имѣлъ на это серьезнаго повода и формальнаго ручательства касательно событій высшаго порядка. При этомъ, говорить онъ, имѣлось въ виду дипломатическое посредничество Германіи въ цѣляхъ если и неокончательнаго рѣшенія римскаго вопроса, то по крайней мѣрѣ—улучшенія настоящаго положенія папы. Далѣе тотъ-же корреспондентъ высказываетъ соображеніе, что благодаря инициативѣ державъ и участію католиковъ можно было-бы подарить папѣ свободную территорію по направленію къ Остин или Чивита-Веккиа съ предоставленіемъ ему правъ суверенства и экстерриториальности. По его предположенію и Итальянское правительство могло-бы принять участіе въ осуществленіи этого плана, употребивъ на покупку указанной территоріи капиталъ, образовавшійся изъ ежегодной дотаціи, который, какъ извѣстно, находится въ рукахъ правительства.

Какъ ни маловѣроятными представлялись приведенныя извѣстія, тѣмъ не менѣе не было основаній—абсолютно отрицать возможность извѣстнаго компромисса или временнаго соглашенія между Ватиканомъ и Квириналомъ. Какъ-бы то ни было, папа едва-ли рѣшится покинуть Римъ, не будучи вынужденъ къ тому крайностію или слишкомъ заманчивою перспективою, въ родѣ напримѣръ той, какую рисуетъ д-ръ Стоммель. Такимъ образомъ не было ничего невозможнаго

въ предположеніи, что обѣ стороны въ концѣ концовъ убѣдятся въ необходимости и выгодѣ взаимнаго сближенія или перемирія. Итальянское правительство, въ виду возвышенія престижа папы въ Италіи и дружественныхъ отношеній къ Германіи, имѣетъ нынѣ особенный интересъ въ достиженіи болѣе удобнаго *modus vivendi* и съ своимъ противникомъ. И прежде оно было не прочь сблизиться съ Ватиканомъ¹⁾; теперь-же все побуждало Италію такъ или иначе покончить давнишній споръ.

Рѣчь папы въ одномъ изъ послѣднихъ засѣданій кардиналовъ 24 мая (н. с.) неожиданно выдвинула римскій вопросъ на первый планъ и придала ему необычайно-важное значеніе въ глазахъ общественнаго мнѣнія. Въ виду важности сдѣланнаго папою заявленія, мы приводимъ здѣсь цѣликомъ многозначительныя слова Льва XIII.

Выразивъ предъ кардиналами свое удовольствіе по поводу благопріятнаго исхода церковнаго спора въ Пруссіи, Левъ XIII высказался слѣдующимъ образомъ о положеніи католической церкви въ Италіи: „О, если-бы наша забота о водвореніи мира между всѣми народами принесла пользу и Италіи, пользу, какую мы обязаны желать для нея! Богъ соединилъ ее съ Римскимъ папствомъ самыми тѣсными узами; Италія намъ особенно дорога уже вслѣдствіе голоса природы! Мы давно искренно желаемъ, чтобы миръ и спокойствіе водворились въ сердцахъ итальянцевъ и прекратился наконецъ этотъ несчастный споръ,—конечно—при соблюденіи правъ и достоинства апостольскаго престола, подвергшихся оскорбленію, быть можетъ, не столько отъ несправедливости народа, сколько вслѣдствіе заговора тайныхъ обществъ. Естественнымъ основаніемъ для восстановленія мирныхъ отношеній должно служить такое положеніе вещей, при которомъ Римскій папа пользовался-бы полною независимостію и дѣйствительною, настоящею свободой, поколику требуютъ этого всѣ привил-

¹⁾ Сагоііі, въ бытность свою министромъ-президентомъ, высказался однажды: „мы (т. е. правительство) ничего не имѣемъ противъ мира съ Ватиканомъ, но мы опасаемся его“.

легіи св. престола. Отъ этого итальянское государство, если судить по справедливости, не только не потерпитъ вреда, но напротивъ — приобрететъ значительное вспомогательное средство для своего развитія и процвѣтанія“. Таково заявленіе папы Льва XIII. Повидимому оно открываетъ собою новый фазисъ въ церковной политикѣ папства. Въ немногихъ словахъ здѣсь намѣчена цѣлая программа. Папа не только высказываетъ сердечное желаніе сближенія съ итальянскимъ правительствомъ, но указываетъ довольно опредѣленно и самыя средства для достиженія этой цѣли. Въ рѣчи нѣтъ и помину о прежнихъ столь обычныхъ протестахъ противъ совершеннаго „насилія“ и „грабительства“; равнымъ образомъ папа ни однимъ словомъ не обмолвился относительно позорнаго плѣна намѣстника Христа и возвращенія ему Церковной Области. Рѣшеніе вопроса ставится въ зависимость отъ одного условія: требуется создать для папы такое положеніе, при которомъ онъ не подчинялся-бы никакой власти. Такое независимое положеніе папы, какъ мы знаемъ, имѣлъ въ виду и законъ о гарантіяхъ. Очевидно, папа въ настоящемъ случаѣ имѣетъ въ виду нѣчто иное. Вѣроятно же всего Левъ XIII намекаетъ здѣсь на необходимость интернаціональной гарантіи, которая должна поставить папу подъ защиту цѣлой Европы.

Заявленіе папы, какъ и слѣдовало ожидать, произвело громадное впечатлѣніе въ кругахъ, такъ или иначе заинтересованныхъ въ римскомъ вопросѣ. Въ печати появились и до сихъ поръ продолжаютъ появляться самыя разнообразныя толкованія аллокуціи и различныя догадки относительно дальнѣйшаго хода событій. Какъ кажется, Ватиканская пресса также была не подготовлена къ рѣшительному шагу Льва XIII. Это явствуетъ изъ разнорѣчивыхъ комментаріевъ рѣчи папы. „Osservatore Romane“ толкуетъ слова папы въ томъ смыслѣ, что „примиреніе папы съ Квириналомъ мыслимо лишь подъ условіемъ возвращенія всѣхъ отнятыхъ у св. престола владѣній, признанія со стороны итальянскаго правительства содѣянныхъ имъ правонарушеній и возстановленія свѣтскаго владычества папы, прежде всего—надъ Ри-

момъ". „Voce della Verita", подтверждая достовѣрность словъ „Osservatore", добавляетъ отъ себя, что разъясненіе этой газеты, относящееся до вопроса о возстановленіи Церковной Области, исходитъ отъ самаго папы. Въ „Moniteur de Rome" помѣщена длинная статья подъ заглавіемъ „папство и Италия", имѣющая въ виду опроверженіе толковъ либеральной прессы о достиженіи примиренія путемъ отреченія папы отъ своихъ правъ на обладаніе свѣтскою властію и признанія имъ status quo. „Moniteur de Rome" счелъ своимъ долгомъ разсѣять иллюзіи либераловъ. „Возможность соглашенія, говоритъ газета, зависитъ прежде всего отъ признанія заинтересованными сторонами ихъ существенныхъ интересовъ. Примиреніе можетъ быть достигнуто только тогда, когда принесена будетъ обоюдная жертва, не затрагивающая однако правъ и достоинства ни той, ни другой партіи. Поэтому здѣсь неумѣстно говорить о подчиненіи или пораженіи какой-либо стороны. Если наши противники не желаютъ понять элементарныхъ основаній переговоровъ, тогда мы считаемъ совершенно излишнимъ диспутировать о настоящемъ, столь важномъ вопросѣ. Папа самъ указалъ условія лойальнаго договора. Цѣня по достоинству національные интересы страны, онъ требуетъ для себя полной независимости, дабы имѣть возможность выполнить свою важную и благотѣльную миссію. Между тѣмъ противники требуютъ отъ него признанія status quo! Но вѣдь это равносильно фактическому подчиненію папы! Далѣе „Moniteur de Rome" отрицаетъ цѣлесообразность закона о гарантіяхъ. Даже въ томъ случаѣ, если-бы законъ о гарантіяхъ получилъ международный характеръ, и тогда, по мнѣнію газеты, онъ ни въ какомъ случаѣ не можетъ служить достаточной гарантіей свободы и независимости апостольскаго престола; напротивъ, въ послѣднемъ случаѣ папа вынужденъ будетъ считаться не только съ капризами итальянскаго правительства, но и съ политикою государственныхъ дѣятелей всѣхъ другихъ странъ; а это еще болѣе затруднитъ его положеніе, сдѣлаетъ оковы еще болѣе тягостными. Остается, по завѣренію „Moniteur de Rome", одинъ выходъ, это—врученіе папѣ дѣйствительной фактической су-

веренной власти. Отъ того Италія ничего не потеряла-бы ни въ матеріальномъ, ни политическомъ отношеніи. Не говоря о возможности приведенія суверенной власти папы въ согласіе съ государственной организаціей, маленькій кусочекъ свободной территоріи никогда не можетъ представлять опасности для обширной страны съ 28 милл. населеніемъ. Если нынѣ и въ минувшія времена существованіе въ странѣ независимыхъ княжествъ, автономныхъ городовъ и территорій не наносило вреда развитію національныхъ силъ, напротивъ, способствовало росту и процвѣтанію государствъ, то почему папство не въ правѣ претендовать на такое исключительное положеніе? И въ политическомъ отношеніи Италія не потерпитъ ущерба отъ сувереннаго положенія папы. Сильная и молодая нація не имѣетъ основанія питать страхъ предъ убогимъ и беззащитнымъ клочкомъ земли, гдѣ царствуетъ высшій судъ совѣсти. Примиреніе съ папой, по мнѣнію Mon. de Rome, принесетъ Италіи не вредъ, а великую пользу. Тогда исцѣлѣтъ рана, изъ которой льется благороднѣйшая кровь сыновъ Италіи; устранится конфликтъ, ослабляющій религиозное, нравственное и политическое единство Италіи; наступитъ конецъ періоду униженій и безсилія, въ теченіе котораго Италія въ области внѣшней политики имѣла основаніе всего опасаться и ни на что не надѣяться. Союзъ обѣихъ силъ былъ-бы осуществленіемъ сердечнѣйшихъ желаній всѣхъ великихъ патріотовъ Италіи, видѣвшихъ въ немъ высшее благо своей родины.

Среди шумныхъ заявленій Ватиканской прессы брошюра патера Тости „La conciliazione“ выдѣляется своимъ умѣреннымъ и миролюбивымъ тономъ. Тости—примѣрный католикъ, добрый слуга папы и въ то-же время искренній патріотъ. Въ своей брошюрѣ онъ имѣетъ въ виду примирить папство съ совершившимися фактами. Утерю свѣтской власти и „похищеніе“ Рима Тости старается представить исторической необходимостію, которая не признаетъ никакихъ протестовъ и бороться съ коей, по его мнѣнію, равносильно борьбѣ съ вѣтранными мельницами. Нынѣ, пишетъ Тости, хотя государи и господствуютъ, но они уже не управляютъ болѣе; за-

конодательство и правленіе находятся нынѣ въ рукахъ націи! Если совершенъ проступокъ противозаконнаго завоеванія, то папа въ правѣ жаловаться на узурпатора; но онъ не можетъ обратиться къ государю съ требованіемъ возвратить ему отнятое. Король Италіи, если-бы обратились къ нему съ подобнымъ требованіемъ, не въ состояніи отдать папѣ назадъ даже одинъ Римъ, ибо послѣдній принадлежит не королю, а націи. Король вынужденъ былъ-бы тогда не иначе какъ силою завоевать Римъ для папы, вырвать его изъ рукъ націи, вызвать гражданскую войну и иностранное вмѣшательство. Таковы доводы почтеннаго автора ¹⁾. Брошюра Тости появилась одновременно съ грозными статьями „Osservatore“. Какъ отозвались итальянское правительство и римская пресса на аллокуцію Льва XIII и послѣдовавшія за симъ разъясненія ватиканскихъ газетъ?

Что касается до римской прессы, то воинственный тонъ Osservatore вызвалъ со стороны оффиціозныхъ, расположенныхъ къ правительству, органовъ печати энергичный отпоръ. Такъ „Popolo Romano“ безусловно отклоняетъ требованіе свѣтской власти для папства и находитъ всѣ разсужденія на эту тему излишними. Отвѣтственность за продолженіе враждебныхъ отношеній между Ватиканомъ и Квириналомъ Р. Р. возлагаетъ исключительно на папу, на его слишкомъ высокія притязанія, угрожающія опасностію единству и цѣлостности Италіи. По словамъ газеты самъ король призналъ Римъ неприкосновеннымъ; правительство де всегда готово подвергнуть обсужденію вопросъ, но папа долженъ отказаться отъ вышеупомянутыхъ претензій.

Особенное вниманіе заслуживаетъ статья вождя консервативной партіи Болги (Bonghi), опубликованная въ „Nuova Antologia“. Авторъ—сторонникъ примиренія съ папствомъ; но онъ также рѣшительно отвергаетъ возможность уступки папѣ какой-либо территоріи. По его словамъ невозможны двѣ вещи: представленіе папѣ Области и стѣсненіе въ какомъ-ли-

¹⁾ Впослѣдствіи патеръ Тости вынужденъ былъ печатно отречься отъ своего слишкомъ свободнаго обсужденія вопроса.

бо отношеніи свободы государства. Въмѣстѣ съ этимъ Бонги признаетъ возможнымъ измѣненіе закона о гарантіяхъ въ нѣкоторыхъ пунктахъ и сообщеніе ему характера конституціоннаго узаконенія или формы конкордата.

Взглядъ итальянскаго правительства на римскій вопросъ достаточно ясно обозначился въ засѣданіи парламента 10 іюня (н. с.). Въ этомъ засѣданіи радикальный депутатъ Бовіо (Bovio) сдѣлалъ запросъ министрамъ Внутр. Дѣлъ и Юстиціи относительно церковной политики правительства. Отвѣты министровъ отличаются краткостію и категоричностію. Zanadelli заявилъ, что онъ съ своей стороны желаетъ для Италіи патристическаго духовенства, общается въ будущемъ практиковать терпимость въ прежней мѣрѣ; но... ни одной пяди итальянской почвы Ватикану! Криспи отвѣтилъ: „мы не знаемъ, да и не хотимъ знать, чѣмъ занимаются въ Ватиканѣ. Папа Левъ XIII, конечно, человѣкъ необыкновенный; притомъ-же время идетъ впередъ и смягчаетъ самую ожесточенную ненависть. Но я гарантирую, что съ нашей стороны не будетъ нарушено ни малѣйшее національное право. Италія принадлежитъ только себѣ самой и не имѣетъ другой главы кромѣ короля!“

Отвѣтъ министровъ свидѣлствуетъ о твердомъ намѣреніи правительства сохранить за Италіей единство и цѣлостность въ самомъ строгомъ значеніи этого слова.

Независимо отъ всего сказаннаго, въ печати продолжаютъ держаться слухи, что итальянское правительство ведетъ тайные переговоры съ Ватиканомъ. Каково содержаніе ихъ,—это доселѣ остается тайной.

Какъ-бы то ни было, всѣ обстоятельства говорятъ въ пользу рѣшенія римскаго вопроса путемъ, рекомендованнымъ Гефкеномъ, т. е. при помощи установленія наиболѣе удовлетворительнаго для обѣихъ сторонъ *modus vivendi* на основѣ закона о гарантіяхъ.

Что касается до вопроса о сближеніи папства съ Германіей, то вопросъ этотъ рѣшенъ будетъ, по всей вѣроятности, согласно съ программой Стоммеля. Культурная борьба въ Пруссіи закончилась отмѣною главнѣйшихъ майскихъ за-

коновъ и заключеніемъ „перемирія“ съ Куріей. Князь Бисмаркъ достигъ этого путемъ непосредственныхъ переговоровъ съ „честнѣйшимъ и могущественнѣйшимъ господиномъ“, какъ онъ называетъ папу Льва XIII, не прибѣгая къ посредничеству партіи центра. Нѣтъ никакого сомнѣнія, что Германія послѣ совершившагося примиренія съ папою не откажетъ въ своемъ содѣйствіи „св. отцу“ для расширенія пропаганды и вліянія католичества въ Австріи и на Балканскомъ полуостровѣ. Тѣмъ не менѣе можно смѣло утверждать, что практическій канцлеръ въ своихъ удивительныхъ „махинаціяхъ“ менѣе всего имѣлъ въ виду проектъ Стоммеля — возсоздать свѣтское владычество папы на границѣ двухъ міровъ; напротивъ, при защитѣ церковнаго законопроекта князь Бисмаркъ далъ ясно понять, что къ сближенію съ Куріей побудили его исключительно реальные политическія соображенія. Такимъ образомъ, если можно говорить о содѣйствіи Германіи къ возвышенію политическаго вліянія папства, то во всякомъ случаѣ содѣйствіе это выразится скорѣе всего въ попыткѣ устроить примиреніе между Ватиканомъ и Квириналомъ. Требовать отъ Германіи дѣятельнаго участія въ созданіи Византійской Австріи, какъ это дѣлаетъ Стоммель, и новой Церковной Области на границѣ двухъ міровъ, по нашему мнѣнію, позволительно лишь нѣмецкому доктору философіи. «Was so ein gelehrter deutscher Doktor der Philosophie nicht alles ausheckt!»

Въ какой мѣрѣ склонна слѣдовать программѣ Стоммеля Австрія, объ этомъ судить нынѣ положительно невозможно. Что Австрія оказываетъ латинской пропагандѣ между славянами всяческое содѣйствіе и реальную поддержку, — это, конечно, фактъ. Точно также неоспоримо и то, что Австрія въ послѣднее время относится съ большимъ вниманіемъ и предупредительностію къ заявленіямъ и требованіямъ вожаковъ славянскихъ партій. Наконецъ, въ настоящее время стало несомнѣннымъ, что среди австрійскихъ славянъ встрѣчается не малое число ревностныхъ поборниковъ идеи новой конфедеративной Австріи. Находятся-ли всѣ эти факты

во взаимной связи или-же они не имѣютъ въ основѣ своей опредѣленной „системы“, а объясняются происходящимъ нынѣ въ Австріи броженіемъ и неурядицею на Балканскомъ полуостровѣ, — рѣшить этотъ вопросъ мы предоставляемъ будущему, дабы не навлечь на себя упрека въ тенденціозномъ освѣщеніи событій.

Діаконъ П. Булянцева.

ГИМНЫ ПРУДЕНЦІЯ

ВЪ РУССКОМЪ ПЕРЕВОДѢ.

(Продолженіе *).

XI.

Гимнъ на 25 декабря.

1. Что значитъ, что солнце возвращается (на прежній путь) и оставляетъ тѣсный кругъ (свой)? Родился-ли на землѣ Христосъ, увеличивающій стезю свѣта? ¹⁾.

5. Ахъ, сколь краткую благодать (свѣта) далъ катящейся быстро день! Ахъ какой малый свѣточъ, сокращаясь мало по-малу, потушилъ онъ!

9. Пусть радостиѣ сіяетъ (теперь) небо! пусть веселится земля: солнце снова постепенно восходитъ на прежній путь!

13. Явись, о Сладкій Младенецъ, рождаемый Матерью, которая есть (само) цѣломудріе, Родительницею и, вмѣстѣ, Дѣвою, (явись), Посредникъ, Имѣющій двѣ природы!

17. Хотя изъ устъ Отца Ты получилъ бытіе ²⁾ и отъ Слова

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ 1887 г. № 14.

¹⁾ Поэтъ ставитъ въ причинной связи увеличеніе орбиты солнца послѣ зимняго солнцестоянія (имѣвшаго мѣсто 25 декабря) съ рожденіемъ Христа—Истиннаго Свѣта и такимъ образомъ второй вопросъ есть какъ-бы отвѣтъ на первый вопросъ.

²⁾ Аревалъ думаетъ, что поэтъ имѣлъ въ виду слова Премудрости въ Сирах. XXIV, 3: *Азъ изъ устъ Вышняго изыдохъ.*

произошелъ ³⁾, однако уже прежде въ нѣдрахъ Отца Ты обладалъ, какъ Мудрость, вѣденіемъ.

21. Эта Мудрость, проявившись, создала небо, и не только небо, но и свѣтъ дневной и прочее; весь міръ созданъ силою Слова, ибо Слово—Богъ ⁴⁾.

25. По созданіи вѣковъ и устроеніи міра Самъ Создатель и Художникъ пребылъ, впрочемъ, въ лонѣ Отца ⁵⁾.

29. Прокатились въ (непрерывномъ) круговоротѣ тысячи лѣтъ: тогда Онъ Самъ удостоилъ посѣтить долго грѣшившій міръ.

33. Ибо люди въ слѣпотѣ (своей) стали почитать пустые вымыслы и признавать Богомъ—то мѣдныя изваянія, то камни, то деревья,

37. Чрезъ это подпали власти вѣроломнаго хищника ⁶⁾, и, ставъ рабами (его), погрузили жизнь въ смрадной безднѣ.

41. Но Христосъ не потерялъ сего паденія грѣшныхъ людей, дабы не погибло, оставаясь безнаказаннымъ ⁷⁾, созданіе Отца Его.

45. Онъ облекся въ смертное тѣло, дабы воскрешеннымъ тѣломъ сломить узы смерти и возвратить человѣка Отцу Своему ⁸⁾.

49. Сей день есть тотъ день рожденія, въ который Вышній Зиждитель проявилъ Тебя, какъ Богъ-Духъ ⁹⁾, и приобщилъ брeнiю ¹⁰⁾, плоть ¹¹⁾ сочетавая съ Словомъ.

³⁾ Въ подлинникѣ: verbo editus. Ср. прим. 1 къ третьему повседневному гимну.

⁴⁾ Иоан. I, 1—3: *въ началѣ бѣ Слово, и Слово бѣ къ Богу, и Богъ бѣ Слово. Сей бѣ искони къ Богу. Вся Тьма быша и безъ Нею ничтоже бысть, еже бысть.*

⁵⁾ Иоан. I, 18.

⁶⁾ Т. е. діавола.

⁷⁾ Т. е. не свободнымъ отъ вины. Наказаніе грѣшнаго рода человѣческаго исполнилось на Христѣ, Который *умре грѣхъ нашихъ ради*! I Кор. XV, 3; ср. Римл. IV, 25.

⁸⁾ Ср. Cath. IX, 16—18.

⁹⁾ Въ подлинникѣ это мѣсто читается такъ:

quo te creator arduus
spiravit et limo indidit.

Глаголъ „spirare“ значить „выдыхать“ или „въ дуновеніи проявлять“; но нерѣдко употребляется вообще о зиждительномъ дѣйствованіи Бога, какъ Все-совершеннаго Духа.

¹⁰⁾ Филип. II, 7: *но Себе умаливъ, зракъ раба приимъ, въ подобіи человѣтъ бывъ и образомъ обрѣтешя, яко человекъ.*

53. Преславная Дѣва! чувствуешь-ли Ты, что неврежденная чревоношеніемъ красота (Твоей) стыдливости возвышается славнымъ рожденіемъ?

57. О какую радость для міра заключаетъ цѣломудренная утроба, изъ которой получилъ начало новый вѣкъ и золотое время!

61. Тотъ плачъ ¹¹⁾ положилъ начало обновленію міра, ибо тогда возрожденный міръ совлекъ застарѣлую нечистоту.

65. Думается мнѣ, что (тогда) земля усыяла всѣ поля цвѣтами и даже пески пустыни стали пламенѣть народомъ ¹²⁾ и нектаромъ ¹³⁾.

69. Почувствовало Твое рожденіе, Отрокъ, все жѣсткое и грубое; потеряла силу твердость камней, выросла трава на оселкахъ.

73. Уже медъ точится изъ скалъ; сухіе стебли каменнаго дуба источаютъ амомъ ¹⁴⁾; покрываются бальзамомъ мирики ¹⁵⁾.

77. О святая колыбель яслей Твоихъ, Вѣчный Царю, вѣчно священная народамъ, въ которую увѣровали даже безсловесныя животныя!

81. Поклоняется ей неразумная тварь, поклоняется несмысленный людъ, промысляющій пастырствомъ.

85. Но между тѣмъ, какъ съ вѣрою стекаются къ (нимъ) яслямъ простолюдины и четвероногія, и становится мудрымъ несмысленное,—

89. Потомство праотцевъ ¹⁶⁾, въ ненависти, отрицаетъ явившагося Бога: можно было-бы подумать, что оно лишено разума чародѣйствомъ или приведено въ безуміе фуріями.

¹¹⁾ Т. е. плачъ Предвѣчнаго Младенца, который какъ будто слышитъ поэтъ.

¹²⁾ Народъ—растеніе, изъ котораго приготавливалось благовонное народвое масло, дорого цѣнившееся въ древности.

¹³⁾ Нектаромъ называлось собственно питье боговъ, по греко-римской мифологіи; но въ дальнѣйшемъ значеніи слово „нектаръ“ означаетъ все, въ высшей степени пріятное для вкуса и обонянія.

¹⁴⁾ Амомъ—растеніе, растущее въ Азій, особенно въ Арменіи, изъ котораго въ древности былъ приготавливаемъ благовонный бальзамъ.

¹⁵⁾ Мирика (или тамарискъ)—кустарникъ на сухихъ мѣстахъ Сиріи и Палестины.

¹⁶⁾ Разумѣются іудеи.

93. Ахъ, зачѣмъ ты стремишься безъ оглядки по пути злодѣйства! Признай, если есть въ тебѣ сколько нибудь здраваго смысла, Вождя твоихъ вождей!

97. Сего Царя, Котораго дали народамъ вертеть, и бабка, и чревоносящая дѣва, и колыбель, и беззащитное младенчество,

101. Ты, грѣшникъ ¹⁷⁾, увидишь возсѣдающимъ горѣ на блистающихъ облакахъ ¹⁸⁾, будучи самъ отверженъ и напрасно оплакивая вину (свою) въ бесполезныхъ рыданіяхъ,

105. Въ то время, какъ громогласная труба ¹⁹⁾ подастъ знакъ къ сожженію земли ²⁰⁾, ось земная сокрушится и міръ падеть.

109. (Тогда) Онъ—Славный и Всевластительный—будетъ при-суждать каждому сообразно его заслугамъ: однимъ наслажденіе непрестаннымъ свѣтомъ, другимъ—геенну и тартаръ ²¹⁾.

113. Узнаешь (тогда) ты, Іудея, при видѣ креста, сіяющаго, какъ молнія, ²²⁾ Кого смерть, предводимая твоею яростію, схватила и тотчасъ снова выдала.

ХП.

Гимнъ на Богоявленіе.

1. Ищущіе Христа! Возведите на небо очи (ваши): тамъ вы увидите звѣзду вѣчнославную.

¹⁷⁾ Т. е. народъ іудейскій.

¹⁸⁾ Матѳ. XXIV, 30; Апок. I, 7. „Поэтъ отъ перваго пришествія Іисуса Христа, въ которое Онъ благоволилъ явиться въ смиренномъ видѣ, переходитъ къ изображенію втораго Его пришествія, когда Онъ будетъ судить живыхъ и мертвыхъ“ (Аревалъ). Второе пришествіе Іисуса Христа есть и здѣсь, какъ въ Сат. I, 16. 47—48; II, 11—12; 105 и сл., конечный пунктъ, такъ сказать, кругозора поэта, пунктъ, къ которому онъ постоянно возвращается, о чемъ-бы ни заговаривалъ. Ср. Рег. VI, 157 и сл.; X, 1131 и сл.

¹⁹⁾ Матѳ. XXIV, 31; I Кор. XV, 52 и др. м.

²⁰⁾ Въ Св. Писаніи неоднократно говорится, что міръ будетъ истребленъ огнемъ. II Петр. III, 10; ср. Дан. VII, 9 и слѣд.

²¹⁾ Іоан. V, 28—29; Римл. II, 6.

²²⁾ Поэтъ, очевидно, имѣетъ въ виду Матѳ. XXIV, 30: *и тогда явится знаменіе Сына Человѣческаго на небеси.*

5. Эта звѣзда, превосходящая солнце красотой и свѣтомъ, возвѣщаетъ, что на землѣ явился Богъ съ землею плотію.

9. Она не служитъ среди ночи, сопутствуя появляющейся вновь каждый мѣсяцъ лунѣ, но направляетъ теченіе дней и едино-властительствуетъ небомъ ¹⁾.

13. Созвѣздія Медвѣдницъ, хотя въ своихъ повторяющихся движеніяхъ никогда не исчезаютъ (съ небеснаго свода), но очень часто бываютъ закрыты облаками.

17. А эта Звѣзда пребываетъ вѣчно; Она никогда не заходитъ; Ея сіяніе не помрачается встрѣчнымъ облакомъ ²⁾.

21. Да поникнутъ скорбныя кометы! Да падетъ, померкнувъ предъ Свѣтомъ Божиимъ, палящій Сиріусъ! ³⁾.

25. Вотъ въ нѣдрахъ Персеи ⁴⁾, откуда восходитъ солнце, некусные толкователи (звѣзды)—волхвы усматриваютъ царственное знаменіе ⁵⁾;

29. Лишь только засіяло оно, померкли прочія звѣзды, и само прекрасное солнце не осмѣлилось показать своего лица.

33. Кто—говорятъ (волхвы)—этотъ Царь, „Повелѣвающій звѣздами, Котораго трепещетъ все небо, Которому служатъ свѣтъ и зѣнрь?...

37. „Мы видимъ нѣчто Славное, Непмѣющее конца, Величественное, Высокопробывающее, Безпредѣльное, Древнѣйшее небна хаоса“.

¹⁾ Въ стих. 9—12 два противоположенія: а) звѣзда, появившаяся при рожденіи Спасителя, не служитъ, сопутствуя лунѣ, но единовластительствуетъ небомъ; б) она не свѣтитъ только ночью, какъ обыкновенныя звѣзды, но управляетъ и свѣтомъ дней.

²⁾ Поэтъ въ этихъ стихахъ отъ звѣзды, явившейся при рожденіи Спасителя, переходитъ къ самому Рожденному, называя Его Звѣздою, сияющею вѣчно.

³⁾ Сиріусъ одна изъ неподвижныхъ звѣздъ; появяясь на небѣ въ іюль, она приноситъ страшные жары и, вмѣстѣ съ тѣмъ, заразительныя болѣзни и безплодіе почвы. Слѣдовательно поэтъ хочетъ сказать: „прошло время несчастій, „возвѣщаемыхъ (какъ думали древніе) кометами и приносимыхъ Сиріусомъ: „родился Христосъ, и принесъ вѣчную радость“.

⁴⁾ Евангелистъ Матѳей называетъ волхвовъ просто „волхвы отъ востока“, не обозначая точнѣе ихъ отечества. Но Персеями считали ихъ, кромѣ Пруденція, и нѣкоторые другіе христіанскіе писатели.

⁵⁾ Разумѣется звѣзда, появившаяся на небѣ при рожденіи Спасителя.

41. Это—Царь язычниковъ и Царь народа іудейскаго, Обѣтованный отцу Аврааму и сѣмени его въ вѣкъ ⁶⁾.

45. Отецъ вѣрующихъ, заклатель единственнаго сына, первый зналъ (по обѣтованію), что потомство его будетъ равно звѣздамъ ⁷⁾.

49. Является (уже) Цвѣтъ Давидовъ, возникшій отъ корени Іессеова; Онъ со скипетромъ и есть превыше всего ⁸⁾.

53. Поспѣшно шествуютъ (волхвы), устремивъ очи на небо, гдѣ движущаяся звѣзда показывала славный путь.

57. Надъ мѣстомъ, гдѣ пребывалъ Отрокъ, звѣзда остановилась и, поникнувъ сіяніемъ своимъ, выдала святую главу (Его).

61. Увидѣвъ это, волхвы подъемятъ дары Востока и, съ смиренными мольбами, приносятъ ладанъ, мирру и царственное золото ⁹⁾.

65. Отрокъ! узнай славные знаки доблести Твоей и царства (Твоего), которыми Отецъ предъказалъ тройственное свойство (Твое) ¹⁰⁾.

69. Золото и благоухающій ладанъ Аравіи возвѣщаютъ (въ Тебѣ) Царя и Бога, а крупинки мирры предъизображаютъ гробъ (Твой) ¹¹⁾.

73. Это—тотъ гробъ, которымъ Богъ, допустивъ (Свое) тѣло умереть и воздвигнувъ послѣ погребенія, разрушилъ темницу смерти.

⁶⁾ Быт. XXII, 18.

⁷⁾ Быт. XV, 5: *воззри на небо, и изобрази звѣзды, аще возможеши исчислити. И рече: тако будетъ сѣмя твое.*

⁸⁾ Исаіи: XI, 1: *и изыдетъ жезлъ отъ корени Іессеова, и цвѣтъ отъ корени его изыдетъ; 10: и будетъ въ день оный корень Іессеовъ, и возстанетъ владѣти языки, на Того языцы уповаютъ будутъ.*

⁹⁾ Матѳ. II, 1 и слѣд.

¹⁰⁾ Переводъ этихъ стиховъ сдѣланъ по тексту Дресслера, въ которомъ это мѣсто читается такъ:

Agnosce clara insignia
virtutis ac regni tui,
puer o, qui trinam Pater
praeordinavit indolem.

Другіе издатели, напр. Ареваль, читаютъ: cui вм. qui.

¹¹⁾ Ср. прим. 5 къ десятому повседневному гимну.

77. О, Виодемъ! О единственный (городъ), великихъ городовъ бѣльшій, которому суждено было явить во плоти Вожда спасенія, (Сшедшаго) съ неба! ¹²⁾).

81. Подъ твоимъ пѣстунствомъ создается Вышнему Отцу Единственный Наслѣдникъ,—Человѣкъ отъ дыханія Вседержителя и, вмѣстѣ, облеченный тѣлесными членами Богъ ¹³⁾,—

85. Тотъ Самый, Которому повелѣваетъ Завѣщатель и Отецъ принять царство въ наслѣдіе, имѣя пророковъ свидѣтелями и запечатлителями завѣщанія.

89. А то царство объемлетъ все: и находящееся въ воздухѣ, и въ морѣ, и на землѣ отъ восхода солнца до заката, равно какъ тартаръ и небо ¹⁴⁾).

93. Въ тревогѣ слышитъ тираннъ ¹⁵⁾, что родился Царь царей, дабы править народомъ Израильскимъ и занять престолъ Давида ¹⁶⁾,

97. И, въ безуміи, говоритъ исполнителямъ своихъ велѣній: „народился преемникъ (намъ); мы изгоняемся; идите, оруженосцы, возьмите мечи и обагрите кровію колыбели!“

101. „Да погибнетъ всякій младенецъ мужескаго пола; обнищайте кормилицъ, и да обагрится мечъ кровію дѣтей, хотя бы находились они у груди матерней“.

105. „Мнѣ подозрительно лукавство всѣхъ родильницъ въ Виодемѣ; пусть ни одна изъ нихъ не утаитъ (у себя) дитя мужескаго пола“.

109. И вотъ неистовые палачи обнаженнымъ мечемъ пронзаютъ только—что родившихся младенцевъ и губятъ молодые жизни.

113. Едва находитъ убійца на малыхъ младенческихъ членахъ

¹²⁾ Матѳ. II, 6: *и ты, Виодеме, земле Иудова, ничимже меньше еси во владыкахъ Иудовыхъ: изъ тебе бо изыдетъ Вождь, иже упасетъ люди моя Израиля.*

¹³⁾ Ср. прим. 9 къ одиннадцатому повседневному гимну.

¹⁴⁾ Ефес. I, 22: *и вся покори подъ нозѣ его: и того даде главу выше всахъ церкви; I Кор. XV, 27.*

¹⁵⁾ Иродъ.

¹⁶⁾ Лук. I, 32, 33.

мѣсто для удара; для дѣтскаго горла мечъ (его) оказывается слишкомъ великимъ.

117. О варварское зрѣлище! Голова, разбитая ѓ—камни, выбрасываетъ нѣжный мозгъ, и глаза выходятъ (изъ своихъ орбитъ).

121. Иные изъ трепещущихъ младенцевъ потопляются въ водной глубинѣ, и изъ малаго горла раздается уже предсмертный хрипъ ¹⁷⁾.

125. Привѣтствую васъ, цвѣтки изъ (сонма) мучениковъ! Васъ на самомъ порогѣ жизни погубилъ преслѣдователь Христа, какъ губить иногда вихрь едва выглянувшія изъ земли розы.

129. Вы—первая жертва Христова, вы—нѣжное стадо закланныхъ (агнцевъ), предъ самымъ жертвенникомъ, въ невинности своей, играете пальмами и вѣицами ¹⁸⁾.

133. Къ чему служить это злодѣйство? Чтѣ пользы приноситъ Ироду преступленіе? Одинъ Христосъ сохраняется среди столькихъ убитыхъ (младенцевъ).

137. Лишь Родившійся отъ Дѣвы избѣгаетъ невредимый, среди потоковъ крови сверстниковъ, того меча, который осиротилъ замужнихъ женщинъ.

141. Точно такъ избѣжалъ нѣкогда безразсуднаго повелѣнія жестокосердаго Фараона Моисей, прообразъ Христа, освободитель своихъ согражданъ.

145. Издано было повелѣніе, которымъ не позволялось матерямъ, разрѣшившимся отъ бремени, сохранять дѣтей мужескаго пола.

149. Благочестивая бабка, не взирая на повелѣніе тиранна ¹⁹⁾, тайно сохраняетъ малютку, въ надеждѣ на великую славу.

153. А Творецъ міра скоро избралъ его священникомъ Себѣ ²⁰⁾

¹⁷⁾ Мате. II, 16—По представленію поэта, распространяющаго и разукрашающаго простой евангельскій рассказъ, вилеемскія дѣти частью были убиты мечемъ, частью разбиты ѓ—камни, частью потоплены.

¹⁸⁾ Пальмовая вѣтвь и вѣица—символы мученичества.

¹⁹⁾ Фараона.

²⁰⁾ Моисей названъ здѣсь священникомъ (sacerdos) какъ избранникъ Божій и провозвѣстникъ Божественныхъ велѣній. Ср. Cath. IX, 4, гдѣ Давидъ названъ царемъ-священникомъ.

и чрезъ него далъ законъ, начертанный на каменныхъ скрижаляхъ ²¹⁾).

157. Можно-ли не признать Христа подъ образомъ (сего) столь великаго мужа? Онѣй вождь ²²⁾, поразивъ Египтянина, избавилъ Израиля отъ рабства.

161. А нашъ Вождь насъ, непрестанно пребывавшихъ подъ тяжкимъ игомъ грѣха, освобождаетъ отъ тмы смерти, поразивъ врага нашего.

165. Онъ очищаетъ во время перехода чрезъ море сладкими водами народъ ²³⁾ и предпосылаетъ ему огненный столпъ ²⁴⁾.

169. Онъ, когда войско (Еврейское) вступило въ бой, поражаетъ Амалика ²⁵⁾, находясь на вершинѣ холма съ воздѣтыми горѣ руками, чѣмъ прообразованъ былъ тогда крестъ ²⁶⁾.

173. Онъ, подлинно, Иисусъ истиннѣйшій, послѣ долгихъ блужданій, отдалъ, какъ побѣдитель, своему народу Землю Обѣтованную.

177. Онъ, наконецъ, основалъ и утвердилъ въ руслѣ рѣки, потекшей назадъ, двѣнадцать камней, копъ суть образы апостоловъ ²⁷⁾.

181. Итакъ справедливо утверждаютъ волхвы, что они видѣли Вождя Іуды, поелику Христа прообразовали дѣянія древнихъ вождей (Іуды).

185. Онъ есть Царь древнихъ судей, правившихъ родомъ

²¹⁾ Исх. XXXI, 18.

²²⁾ Моисей.

²³⁾ Разумѣется переходъ Евреевъ чрезъ Чермное Море, бывший прообразомъ крещенія, почему воды Чермнаго моря и называются здѣсь „сладкими водами“.

²⁴⁾ Ср. Cath. V, 41—44.

²⁵⁾ Исх. XVII, 8—16.

²⁶⁾ Сказанное въ стих. 165—172 должно быть отнесено не столько къ Моисею, сколько къ Иисусу Христу, Котораго образомъ былъ Моисей.

²⁷⁾ И въ стих. 173—180 имѣется въ виду не столько Иисусъ Навинъ, сколько Иисусъ Христосъ. „Думаю“—замѣчаетъ Дрессель—„что поэтъ турісе указываетъ на Спасителя, Который родъ человѣческій, освобожденный Имъ отъ духовнаго рабства, приводитъ къ небесному отечеству“.

Іакова; Онъ есть (вмѣстѣ) Царь вѣстительницы—Церкви ²⁸⁾,—Царь храма новаго и древле бывшаго.

189. Его чтутъ потомки Ефрема; на Него съ благоговѣніемъ взираетъ святой домъ Манассѣи и всѣ (однимъ словомъ) двѣнадцать колѣний—потомство двѣнадцати братьевъ.

193. Даже и дикая маслина ²⁹⁾, слѣдовавшая грубому богопочтенію и въ горящихъ печахъ созидавшая (изваянія) лютаго Ваала ³⁰⁾,

197. Оставляетъ дымныя божества дѣдовъ ³¹⁾—изъ камня, металла, дерева,—вырѣзанныя, выточенные, вырубленные,—и славить Христа.

201. Радуйтесь, всѣ народы—Іудея, Римъ, Греція, Египтянинъ, Фракіецъ, Персъ, Склѣтъ: Единый Царь обладаетъ всѣми.

205. Славьте Царя вашего всѣ счастливые и несчастные, живые, немощные и мертвые: теперь нѣтъ болѣе мертвыхъ! ³²⁾.

П. Цвѣтковъ.

(Продолженіе будетъ).

²⁸⁾ Ср. Галат. IV, 22—27, гдѣ Церковь противопоставляется синагогѣ, рабствующей подъ игомъ закона.

²⁹⁾ Римл. XI, 17 и слѣд. Разумѣются язычники, которые ведутъ свое происхожденіе не отъ патріарховъ.

³⁰⁾ Вааль названъ здѣсь вмѣсто языческихъ боговъ вообще.

³¹⁾ Т. е. божества, закопѣлыя отъ дыма приносимыхъ имъ жертвъ.

³²⁾ Ибо Христосъ уничтожилъ смерть.

ИДЕАЛИЗМЪ И РЕАЛИЗМЪ.

(Продолженіе *).

Что Абсолютное для насъ непознаваемо, въ этомъ полагаетъ Спенсеръ, можно убѣдиться слѣдующимъ образомъ.

Познаніе наше, начинаясь съ самыхъ спеціальныхъ и конкретныхъ фактовъ, постепенно восходитъ къ болѣе и болѣе общимъ и широкимъ фактамъ. Но этотъ процессъ восхожденія ограниченъ, или неограниченъ? Можемъ-ли мы идти все далѣе въ изъясненіи фактовъ разнаго рода чрезъ включеніе ихъ въ болѣе широкіе классы, или мы должны придти наконецъ къ самому широкому классу? Конечно, если процессъ восхожденія отъ менѣе общаго къ болѣе общему неограниченъ, тогда очевидна непознаваемость Абсолютнаго. Но невозможно допустить мысль о неограниченности обобщающаго процесса. Предположеніе, что такой процессъ неограниченъ, и само по себѣ невысказанное, означало-бы, что восходя отъ одного изъясненія къ другому, отъ низшаго къ высшему, мы не въ состояніи достигнуть послѣдняго изъясненія. Слѣдовательно необходимо признать, что процессъ обобщенія ограниченъ. Заключение это требуется не только ограниченностію доступной намъ сферы наблюденія, но и уменьшеніемъ въ числѣ обобщеній, по мѣрѣ того какъ объемъ ихъ возрастаетъ. Однако и этотъ выводъ объ ограниченности обобщающаго процесса равно предполагаетъ, что послѣд-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ 1887 г. № 15.

ній фактъ не можетъ быть понятъ, т. е. не допускаетъ изъясненія. Ибо послѣдовательно все болѣе и болѣе глубокія истолкованія природы, представляющія собою поступательное движеніе знаній, суть только послѣдовательныя включенія спеціальныхъ истинъ въ общія и общихъ въ еще болѣе общія. Поэтому, такъ какъ наиболѣе общая истина не допускаетъ дальнѣйшаго включенія въ другую, то слѣдовательно невозможно истолкованіе такой истины. Такъ какъ наиболѣе общее познаніе (*cognition*), какое только достижимо для насъ, не можетъ быть возведено къ болѣе общему, то не можетъ быть и понятно. Слѣдовательно изъясненіе (*explanation*) вещей должно привести насъ къ необъяснимому. Глубочайшая истина, до которой мы можемъ дойти, должна быть *unaccountable*.

Къ тому-же заключенію приводитъ анализъ процесса мысли. Умъ можетъ усвоить (*conceive*) только ограниченное просто, а также условно ограниченное (*limited and the conditionally limited*). Безусловно неограниченное, иначе *Безконечное* (*Infinite*), а также безусловно ограниченное, т. е. *Абсолютное* (*Absolute*) не можетъ быть представлено мыслию положительно; то и другое можетъ быть мыслимо только чрезъ абстракцію, т. е. чрезъ отрѣшеніе отъ тѣхъ самыхъ условій, при которыхъ только и возможно мыслить (*itself is realized*), слѣдовательно понятіе о Безусловномъ есть отрицательное; имъ отрицается все доступное мысли (*conceivable*). Для насъ не возможно безусловное утвержденіе ограниченія, т. е. невозможно представить ни абсолютно цѣлое (которое не было бы частию иного цѣлаго), ни абсолютную часть (которая не была-бы цѣлымъ), а это значить, что немислимо для насъ *Абсолютное*. Равно невозможно для насъ и безусловное *отрицаніе* ограниченія, т. е. не можемъ представить безконечный рядъ ограниченныхъ цѣлыхъ, такъ чтобы получилось безконечное цѣлое, и не можемъ также прослѣдить мыслию безконечную дѣлимость частей, а это значить, что для насъ *Безконечное*, такъ-же какъ и *Абсолютное*, не постижимо. Только условное можетъ быть объектомъ познанія и положительной мысли, ибо мысль необходимо предполагаетъ усло-

вія. Мыслить значить обусловливать (To think is to condition). Посему Абсолютное мыслимо только чрезъ отрицаніе мыслимости. Мысль не можетъ отрѣшиться отъ сознанія, а сознаніе необходимо заключаетъ въ себѣ различіе одного объекта отъ другаго. Сознать значить сознавать что нибудь, а сознавать что нибудь значить различать, различіе-же есть ограниченіе. Слѣдовательно безконечное не есть положительный объектъ мысли, а чистое отрицаніе мысли; оно есть имя, означающее отсутствіе условій, при которыхъ мысль возможна. Вторая черта сознанія та, что оно можетъ быть только въ формѣ отношенія, именно отношенія между субъектомъ и объектомъ; безъ соединенія этихъ двухъ факторовъ сознаніе невозможно, а находясь въ соединеніи, каждый изъ нихъ существуетъ только какъ имѣющій отношеніе къ другому. Поэтому сознавать Абсолютное невозможно, такъ какъ такое сознаніе заключаетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе: мы должны знать, что Абсолютное, какъ предметъ сознанія, т. е. какъ имѣющее отношеніе къ сознанію, тождественно съ тѣмъ, что оно есть въ себѣ самомъ; но это мы можемъ знать только чрезъ сравненіе, которое въ настоящемъ случаѣ невозможно, ибо сравненіе есть актъ сознанія, предметъ-же сравненія лежитъ внѣ сознанія. Слѣдовательно, хотя-бы мы и подлинно сознавали Абсолютное, то мы однакожъ не можемъ знать, что мы сознаемъ его такимъ, каково оно въ себѣ самомъ. Не знать-же этого тоже, что вовсе не сознавать Абсолютное. Тоже заключеніе можетъ быть выведено еще изъ другаго основнаго условія мысли. Каждый полный актъ сознанія, кромѣ различенія и отношенія, заключаетъ въ себѣ еще уподобленіе (likeness). Каждое умственное состояніе, прежде нежели оно можетъ сдѣлаться идеею или образовать часть знанія, должно быть познано какъ отдѣльное отъ предъидущихъ и вмѣстѣ съ тѣмъ какъ принадлежащее тому-же роду съ нѣкоторыми другими бывшими прежде состояніями, слѣдовательно, какъ подобное имъ. Организация перемѣнъ, составляющихъ мыслящее существо, заключаетъ въ себѣ непрерывную интеграцію и дифференціацію. Сознаніе представляло-бы крайній хаосъ, если-бы межъ

ду послѣдовательными его состояніями было только различіе, раздѣленіе, но не было сходства и связи. Необходима ассимиляція каждаго новаго впечатлѣнія прежними, дабы произошло то обычное сознаніе, которое зовется умомъ, а потому каждое новое познаніе (cognition) необходимо должно сопровождаться сознаніемъ самаго этого познанія (recognition), т. е. приуроченіемъ его къ усвоеннымъ прежде знаніямъ, такъ что въ новомъ узнается какъ-бы прежнее уже сдѣлавшееся извѣстнымъ,—почему Спенсеръ и называетъ этотъ актъ сознанія самаго знанія распознаваніемъ или узнаваніемъ. Никогда невиданный нами предметъ мы можемъ представить только по сходству его съ другими извѣстными намъ. Поэтому когда предметъ не имѣетъ никакого атрибута общаго ему съ какими-либо иными извѣстными намъ предметами, то такой предметъ должно признать находящимся совершенно внѣ границъ познанія. И таково именно Абсолютное, какъ неимѣющее ничего общаго съ условнымъ.

Къ тому-же заключенію о непознаваемости Абсолютнаго приводитъ наконецъ связь ума съ внѣшнимъ міромъ. Жизнь есть непрерывное приспособленіе внутреннихъ отношеній къ внѣшнимъ. Такъ называемый умъ возникаетъ когда внѣшнія отношенія становятся многочисленными, сложными и отдаленными во времени и пространствѣ. Развитіе ума состоитъ въ установленіи болѣе сложныхъ, разнообразныхъ и запутанныхъ приспособленій, и самыя высокія построенія (achievements) науки разложимы на умственные отношенія сосуществованія и послѣдовательности такъ координированныя, чтобы точно совпадали съ извѣстными отношеніями совмѣстности и послѣдовательности, данными внѣ познающаго. Отсюда очевидно, что познаніе наше не можетъ быть инымъ какъ только относительнымъ. Относительность познанія очевидна изъ того, что каждый актъ познанія есть формация отношенія въ сознаніи параллельнаго отношенія въ окружающей средѣ.

Вотъ сколько приведено у Спенсера доказательствъ непознаваемости Абсолютнаго,—и какихъ, повидимому, убѣдительныхъ доказательствъ. Однакожъ, на самомъ дѣлѣ, Спен-

серъ ничего не доказалъ и не могъ доказать уже потому, что самый объектъ доказательствъ неясенъ. Спенсеръ потому только и могъ привести цѣлый рядъ доказательствъ для подтвержденія своего положенія о непознаваемости Абсолютнаго, что самое это положеніе у него не имѣетъ точно опредѣленнаго смысла. Въ самомъ дѣлѣ, въ приведенныхъ доказательствахъ утверждается далеко не одно и то же, напротивъ, подразумѣвается и даже прямо высказывается совершенно различное, такъ что поэтому и доказываемое положеніе въ разныхъ доказательствахъ получаетъ разный смыслъ. И не отъ того это произошло, что Спенсеръ не обратилъ должнаго вниманія на этотъ вопросъ, но отъ того, что сама философія Спенсера не позволяетъ съ точностью установить смыслъ доказываемаго имъ положенія о непознаваемости Абсолютнаго, такъ что здѣсь яснѣе всего открывается коренной недостатокъ философіи Спенсера. Что разумѣетъ Спенсеръ когда говоритъ о непознаваемости Абсолютнаго? Абсолютное непознаваемо; по Спенсеру это значить, что мы его не можемъ *представить*. Но мы не можемъ также представить разстояніе отъ земли какой-либо изъ неподвижныхъ звѣздъ, и однако это разстояніе опредѣляютъ съ математическою точностію, т. е. наука предлагаетъ самое совершенное познаніе предмета, котораго мы не въ состояніи представить. Представить что-либо въ умѣ значить начертать мысленный образъ представляемаго предмета, но не обо всемъ познаваемомъ нами мы можемъ составить соотвѣтственный образъ. Это возможно лишь относительно предметовъ близкихъ, имѣющихъ ограниченный размѣръ, а главное—доступныхъ чувствамъ. По философіи Спенсера собственно говоря ничего недоступнаго чувствамъ въ нашемъ познаніи не содержится и не можетъ содержаться. И вотъ почему познать что-либо у него значить тоже что представить; поэтому также и само Абсолютное онъ рассматриваетъ какъ нѣчто чувственное, когда указываетъ на невозможность представить его какъ безусловно цѣлое или какъ безусловную часть. Всякое познаніе, какое только доступно намъ, по Спенсеру, можетъ быть дано только въ чувственномъ созна-

ніи, ибо нѣтъ иного способа познаванія кромѣ воспріятія чувственныхъ впечатлѣній, а самое познаніе состоитъ лишь въ такой или иной комбинаціи представленій образованныхъ изъ впечатлѣній чувственныхъ, въ установленіи отношеній сходства и различія ихъ между собою. Если мы не можемъ представить Абсолютное, то это значитъ, что оно не производитъ на насъ никакихъ впечатлѣній, а что не дѣйствуетъ никакимъ образомъ на наши чувства, то и не существуетъ для нашего сознанія. И точно въ вышеизложенныхъ аргументахъ прямо утверждается немыслимость Абсолютнаго. Абсолютное немыслимо. Что это значитъ? Это значитъ, что Абсолютное не только не существуетъ, но и невозможно, чтобы оно было, ибо понятіе Абсолютнаго есть понятіе противорѣчащее; слѣдовательно, недостаточно сказать, что Абсолютное не существуетъ; слѣдуетъ еще прибавить къ этому, что небытіе его вполне достовѣрно, ибо противное ему (т. е. бытіе Абсолютнаго) немыслимо, а по Спенсеру достовѣрное и есть именно то, чему противное немыслимо. Но и на этомъ еще нельзя остановиться. Извѣстно какъ изъясняетъ Спенсеръ происхожденіе положеній достовѣрныхъ. Положенія эти суть выраженіе общечеловѣческаго опыта. Поэтому оказывается по Спенсеру, что небытіе Абсолютнаго удостовѣряется общечеловѣческимъ опытомъ, т. е. общимъ повсюду распространеннымъ убѣжденіемъ въ томъ, что Абсолютное не существуетъ. Итакъ, что-же именно хочеть доказать Спенсеръ? То-ли, что человѣчество не признаетъ бытіе Абсолютнаго. Но самъ-же Спенсеръ находитъ, что всѣ религіи погрѣшаютъ (и это именно приводитъ ихъ въ столкновеніе съ наукою) въ томъ, что не только признають непознаваемое познаваемымъ, но и считаютъ себя обладающими таковымъ познаніемъ. Поэтому не вѣришь-ли будетъ, съ точки зрѣнія самаго Спенсера, признать, что общечеловѣчeskій опытъ свидѣтельствуетъ о познаваемости Абсолютнаго несравненно яснѣе и рѣшительнѣе, чѣмъ противъ познаваемости? Да и къ чему тогда доказательства Спенсера въ пользу его тезиса, если подлинно тезисъ этотъ не измышленіе Спенсера и таковыхъ-же какъ онъ филосо-

фовъ, а голосъ общечеловѣческаго опыта? Ясно, что Спенсеръ въ своемъ усердіи доказать непознаваемость Абсолютнаго не могъ такъ далеко идти, чтобы при этомъ отрицать и самое бытіе Абсолютнаго. Хотя это отрицаніе и вытекаетъ изъ его аргументовъ, но философія относительнаго ни о чемъ не говоритъ безотносительно. Поэтому въ духѣ философіи Спенсера слѣдуетъ сказать, что Абсолютное не просто и безотносительно непознаваемо, а только относительно непознаваемо, болѣе непознаваемо чѣмъ что-либо другое, слѣдовательно все-же познаваемо, именно познаваемо настолько, что мы можемъ и даже необходимо должны утверждать бытіе его. И дѣйствительно, Спенсеръ приходитъ наконецъ къ этому выводу. Всякій аргументъ относительнаго познанія, говоритъ Спенсеръ, предполагаетъ положительное существованіе того, что въѣ относительнаго. Говоря, что мы не можемъ знать Абсолютнаго, мы чрезъ то утверждаемъ, что Абсолютное есть, а это показываетъ, что Абсолютное представляется уму не какъ ничто, но какъ нѣчто. Невозможно представить, что знаніе наше есть знаніе являемаго, не представляя реальности, которая является. Если невозможно для насъ опредѣленное сознаніе Абсолютнаго, то этимъ предполагается сознаніе неопредѣленное. Такія антиноміи мысли какъ цѣлое и часть, равное и не равное, единое и многое необходимо мыслятся какъ соотносительныя. Также точно относительное мыслится только чрезъ противоположеніе безотносительному или безусловному. И нельзя согласиться съ тѣмъ, что въ такихъ противоположеніяхъ одинъ членъ есть только отрицаніе другаго. Понятіе ограниченнаго, напримѣръ, состоитъ изъ сознанія нѣкотораго существа и изъ сознанія границъ, съ которыми это существо извѣстно. Въ противоположномъ понятіи неограниченнаго, поэтому, сверхъ отрицанія границъ, есть еще сознаніе того, о чемъ границы отрицаются. Итакъ теперь очевидно, *мысль* уже иное значить у Спенсера, чѣмъ прежде; мыслить или сознать теперь уже не значить представлять, такъ какъ очевидно невозможно представить то, о чемъ отрицаются всякія границы.

Но какъ возможно сознание безъ всякой опредѣленной формы (каково сознание Абсолютнаго), спрашиваетъ Спенсеръ,—и такъ рѣшаетъ этотъ вопросъ. Такое сознание, говоритъ онъ, не можетъ быть условлено отдѣльнымъ актомъ, а производится лишь нѣсколькими актами. Въ каждомъ представленіи есть элементъ, который остается. Этотъ элементъ не можетъ отсутствовать въ сознаніи, ибо иначе недоставало-бы субстанціи (т. е. все сознаваемое, какъ явленіе, было-бы лишено основы), но не можетъ также всецѣло присутствовать въ сознаніи, ибо тогда и форма его была-бы дана въ сознаніи. Мысль, что есть нѣчто, присутствуетъ въ каждой мысли, и эта мысль образуется чрезъ соединеніе послѣдовательныхъ представленій, освобожденныхъ отъ своихъ границъ. Какъ опредѣленное представленіе о спеціальномъ существѣ мы образуемъ чрезъ положеніе границъ и условий въ положительныхъ актахъ, такъ напротивъ, чрезъ устраненіе границъ и условий, мы образуемъ неопредѣленное представленіе объ общемъ *бытіи* ¹⁾. И такъ вотъ окончательный выводъ Спенсера объ Абсолютномъ. Представленіе Абсолютнаго образуется чрезъ соединеніе многихъ частныхъ представленій. Не есть-ли поэтому представленіе Абсолютнаго коллективное представленіе? Но тогда нельзя было-бы противопоставлять Абсолютное относительному, такъ какъ оно было-бы просто совокупностію относительнаго. Вотъ почему Спенсеръ не просто признаетъ мысль объ Абсолютномъ соединеніемъ представленій, но такимъ соединеніемъ, въ которомъ отрицаются границы частныхъ представленій. Какъ понимать это отрицаніе? Ничего иного здѣсь нельзя разумѣть какъ только отвлеченіе, абстракцію, и потому Абсолютное, насколько оно создается нами, какъ предметъ сознанія, по Спенсеру, очевидно есть отвлеченное понятіе. Подобно всѣмъ вообще эмпирикамъ и сенсуалистамъ Спен-

¹⁾ Princ. § 26. This consciousness (of something unconditioned) is not the abstract of any one group of thoughts, ideas, or conceptions; but it is the abstract of all thoughts, ideas, or conceptions. That which is common to them all, and cannot be got rid of, is what we predicate by the word existence.

серъ отрицаетъ всякое реальное значеніе отвлеченныхъ понятій. И однако въ настоящемъ случаѣ понятіе, которое у него оказывается наиболѣе отвлеченнымъ, именно понятіе бытія, онъ долженъ признать реальнѣйшимъ по преимуществу въ противоположность явленіямъ реальности, даннымъ для сознанія въ видѣ представленій частныхъ.

Но если таково значеніе понятія бытія, то очевидно оно не можетъ не оказывать вліянія на весь строй нашего мышленія. И дѣйствительно, Спенсеръ прямо говоритъ, что съ устраненіемъ понятія объ Абсолютномъ и понятіе объ относительномъ исчезаетъ. „Относительное мыслимо только чрезъ свою противоположность Абсолютному; если отбросить одинъ членъ отношенія, то чрезъ это исчезаетъ и другой“. А потому не должно-ли мыслить Абсолютное чрезъ посредство относительнаго, такъ-же какъ относительное необходимо мыслится чрезъ посредство Абсолютнаго? Одно изъ двухъ: или Абсолютное не имѣетъ никакой связи съ условнымъ; но тогда даже мысль о бытіи Безусловнаго будетъ непонятна; или-же Абсолютное имѣетъ связь съ условнымъ,—и это именно Спенсеръ признаетъ; но признавая это и разумѣя Абсолютное просто какъ бытіе, не долженъ-ли онъ признать также и то, что Абсолютное открывается въ условномъ относительномъ. Чѣмъ будутъ съ этой точки зрѣнія тѣ процессы дифференціаціи и интеграціи, къ которымъ Спенсеръ сводитъ всѣ перемѣны происходящія въ дѣйствительности, какъ не обнаруженіями самого Абсолютнаго? Дифференціація это актъ самоограниченія или самоотрицанія, производимаго самимъ Абсолютнымъ, а интеграція—актъ самоутвержденія того-же абсолютнаго. Вѣдь сознаніе наше, по Спенсеру, отражаетъ въ себѣ то, что дано въ дѣйствительности. Мы противопоставляемъ Абсолютное относительному и вмѣстѣ связываемъ одно съ другимъ; слѣдовательно и въ дѣйствительности, внѣ нашего сознанія (которое лишь приспособляется къ дѣйствительности внѣшней), также должны быть и противоположеніе и соединеніе, но здѣсь очевидно то и другое должны быть дѣйствіями самого Абсолютнаго. Въ самомъ дѣлѣ, мы видимъ повсюду процессъ

дифференціаціи т. е. происхожденіе все новыхъ и новыхъ различій. Если этотъ процессъ не останавливается на какихъ-либо достигнутыхъ уже различіяхъ, но продолжается все далѣе, то это конечно потому лишь, что всѣ происшедшія различія оказываются недостаточными, неполными. Но эта ихъ неполнота, недостаточность понятна только при сопоставленіи условнаго съ Безусловнымъ. Равнымъ образомъ, если всѣ многочисленныя различія постоянно удерживаются въ единствѣ (интегрируются), то что иное можетъ быть началомъ объединяющимъ ихъ кромѣ Безусловнаго? Итакъ безъ всякаго насилуванія философія Спенсера можетъ быть представлена въ видѣ философіи Гегеля. Гегель лишь съ полнымъ сознаніемъ и отчетливостью выражалъ тѣ самыя понятія, которыя лежатъ также въ основаніи философіи Спенсера, но Спенсеръ безотчетно и смутно ими пользуется отъ того, что мысль у него отвлечена въ иную сторону; не обработка понятій, а обработка опытныхъ знаній, въ видахъ приведенія ихъ въ систематическую связь, является у него главнымъ дѣломъ. И Гегель также имѣлъ въ виду въ своей философіи объединить всѣ науки; эту-же цѣль преслѣдуетъ и Спенсеръ въ своей философіи. Но ту-же самую задачу оба названные философы рѣшаютъ различными способами, именно Гегель рѣшаетъ ее въ духѣ идеализма, и потому важнѣйшее господствующее значеніе въ его системѣ имѣютъ науки о человѣческомъ духѣ, какъ наиболѣе благопріятствующія идеализму. Напротивъ Спенсеръ ищетъ разрѣшенія той же задачи,—объединенія знаній,—на почвѣ философіи реалистической, и съ этимъ имѣетъ связь то, что эмпирическія знанія въ его системѣ являются съ преобладающимъ значеніемъ.

П. Липицкій.

(Продолженіе будетъ.)

СУДЬБЫ ИДЕИ О БОГѢ

въ

ИСТОРИИ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОГО МИРОСОЗЕРЦАНІЯ

ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ.

(Продолженіе *).

VI. Понятіе о Богѣ въ древне-греческой философіи вообще и въ архаической въ частности ¹⁾.

Уже въ дохристіанское время мы находимъ указанія на различіе „трехъ родовъ божествъ: одинъ, устанавливаемый поэтами, другой—философами и третій—правителями государствъ“ ²⁾. Въ началѣ христіанской эры у язычника Плутарха Херонейскаго мы также читаемъ слѣдующія слова: „вождями и учителями мнѣнія о бogaхъ для насъ были

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ 1885 года. № 4, 5 и 6.

¹⁾ Не перечисляя множества болѣе или менѣе пространныхъ изслѣдованій по исторіи философіи вообще (*Риттера*, *Брандиса* и др.) и греческой въ частности (особенно *Целлера*), а еще частіе—архаической (*М. Н. Каткова* въ *Пропілеяхъ* I и III т., *Бика* и др.), которыми мы пользовались въ настоящемъ отдѣлѣ изслѣдованій, мы укажемъ лишь на два спеціальныхъ изслѣдованія по настоящему вопросу: а) *Rechenberg, Entwicklung des Gottesbegriffes in der griechischen Philosophie*. Leipzig, 1872 и б) *Gilow, Ueber das Verhältniss der griech. Philosophen im Allgemeinen und der Vorsokratiker im Besondern zur griech. Volksreligion*. Oldenburg. 1876.

²⁾ Такъ Кв. М. Сцевола и Варронъ, по свидѣтельству блж. *Августина* въ его *De civit. Dei*, IV, 27. 31; VI, 5.

поэты, законодатели и философы" ¹⁾. А современникъ Плу-тарха, также язычникъ Діонъ Хризостомъ, въ своей знаменитой „Олимпійской“ рѣчи (Ὀλυμπιακός, т. е. λόγος), называя мѣнѣе и помышленіе о естествѣ боговъ общимъ для всего рода человѣческаго и врожденнымъ всякому разумному существу и пространнѣе развивая сейчасъ приведенныя мысли другихъ писателей, именуетъ философа, въ этомъ отношеніи, „истиннѣйшимъ и совершеннѣйшимъ“ (ἀληθέστατον καὶ τελειότατον) истолкователемъ и провозвѣстникомъ (ἐξηγητὴς καὶ προφήτης) бессмертнаго естества (τῆς ἀθανάτου φύσεως) ²⁾. Всѣ эти указанія свидѣлствуютъ о томъ, сколь великое значеніе имѣла греческая философія въ судьбахъ идеи о Богѣ по сознанію самихъ язычниковъ. Не даромъ-же и нѣкоторые христіанскіе учителя ставили греческую философію на ряду съ ветхозавѣтнымъ закономъ іудейскимъ по таковому ея значенію ³⁾, да и вообще высказывали къ ней большое уваженіе ⁴⁾. Но и не въ одномъ этомъ отношеніи философія имѣла такое значеніе. Лучше было-бы сказать, потому-то и въ этомъ отношеніи она имѣла великое значеніе, что имѣла такое-же значеніе едва не во всѣхъ отношеніяхъ. Разъ зародившись и развившись въ древней Греціи, она обняла собою всѣ стороны жизни и мысли древнихъ грековъ; затѣмъ перенесла свое вліяніе на міръ римскій; а далѣе простерла это вліяніе и на философскую мысль христіанскаго общества. Въ настоящемъ нашемъ изслѣдованіи, какъ само собою разумѣется, мы имѣемъ въ виду лишь область древней Греціи,—и въ этомъ отношеніи должны замѣтить, сообразно съ сейчасъ сказаннымъ, что и жизнь частная и жизнь общест-

¹⁾ Amator. 18. Conf. De placit. phil. I, 6.

²⁾ Dionis Chrysost. Oratio XII, pag. 207; conf. 201 et sequ. operum ed. Morelli. Lutetiae, 1604.

³⁾ Clem. Alex. Strom. I, 5; VI, 5, 42; Eusebii Caesar. Demonstr. Evang. I, 2, 6 и др.

⁴⁾ См. мѣста, приведенныя раньше, въ ж. *Вѣра и Разумъ* 1884, т. I, отд. филос., стр. 484—485. Срав. соч. *Н. Соколова*: „Какъ отцы церкви первыхъ пяти вѣковъ думали о философіи вообще и особенно о философіи Платона?“ Кіевъ, 1832.

венная, и поэзія и другія отрасли литературы, со времени возникновенія и развитія философіи, стали подѣ неотразимое вліяніе сей послѣдней, какъ то мы отчасти уже видѣли, а еще болѣе того увидимъ въ свое время. Съ этимъ вліяніемъ едва-ли можетъ сравниться и вліяніе Гомеровской поэзіи на послѣгомеровскую жизнь и мысль греческаго общества.—При такомъ взглядѣ на дѣло теперь предстоящій намъ трудъ разсмотрѣнія эпохи собственно философскаго *понятія* о Богѣ, въ отличіе отъ прежде разсмотрѣнной эпохи *представленія* о Немъ, образуя собою вторую часть всего нашего изслѣдованія о судьбахъ идеи Божества въ исторіи религіозно-философскаго міросозерцанія древней Греціи, въ то-же время будетъ служить и заключительнымъ отдѣломъ этого изслѣдованія. Но уже изъ показанной величины значенія философіи понятно, что этотъ отдѣлъ, имѣющій предметомъ своимъ обширную область, простирающуюся на семь вѣковъ плодovitѣйшей и разнообразнѣйшей дѣятельности древнегреческаго народнаго генія, проявившейся между прочимъ въ великихъ произведеніяхъ ума и фантазіи грековъ за это время, не можетъ не быть обширенъ по объему и конечно будетъ обширнѣе предшествующаго отдѣла, такъ какъ и *понятіе* обширнѣе *представленія* по своему содержанию.

Не только до VIII, но и до VII, даже до VI вѣка предъ Рождествомъ Христовымъ гомерическія представленія о богахъ, герояхъ и ихъ отношеніяхъ къ людямъ составляли почти все содержаніе греческой мысли. Въ общемъ и въ массѣ значеніе этихъ представленій не упало, пожалуй, и потомъ еще на цѣлые вѣка. Но уже съ VIII вѣка до Рождества Христова простота и наивность гомерическаго міровоззрѣнія стала мало по-малу дѣлать уступки неотложнымъ запросамъ философствующей мысли назрѣвавшаго сознанія. Мы имѣли случай видѣть это у Гезіода и особенно у орфиковъ, еще того болѣе въ послѣгомеровской поэзіи этической, лирической и драматической. Въ отношеніи къ раскрытію идеи о Богѣ собственно это для насъ не могло быть не замѣтнымъ въ постепенно большемъ и большемъ выдѣленіи Зевса,

какъ верховнаго Божества среди всѣхъ другихъ божествъ народной религіи древнихъ Грековъ, въ постепенно большемъ и большемъ очищеніи представленія о Немъ, какъ существѣ высочайшемъ, въ устраниеніи отъ этого представленія всѣхъ признаковъ, не соотвѣтствовавшихъ чистотѣ идеи о Немъ и т. д.

Отеогоническій процессъ у Гезіода, завершающійся побѣдою Зевса надъ всѣми космическими силами и божествами религіи народной; орфическое поставленіе Зевса въ началѣ, срединѣ и концѣ всего, слѣды монотеистическаго представленія о Зевсѣ у древнѣйшихъ послѣгомеровскихъ поэтовъ этическихъ и лирическихъ (особенно Архилоха, Терпандра, Θεогнида) ясно свидѣтельствовали намъ въ пользу сейчасъ сказаннаго. Пиндаръ, напримѣръ, уже нарочито старается устранять отъ представленія о Зевсѣ все, не соотвѣтствующее достоинству его, какъ верховнаго Божества. Тоже замѣтно у драматурговъ, особливо же у Софокла и Еврипида. Все это и подобное служить достаточнымъ доказательствомъ въ пользу того, какъ много уже за столь раннее время сдѣлано было Греками въ этомъ направленіи мыслительной дѣятельности назрѣвавшаго сознанія, благодаря людямъ, стоявшимъ выше своего вѣка. Въ такомъ случаѣ поэты были также какъ-бы истолкователями и провозвѣстниками, пророками естественнаго откровенія среди своего народа; они были теологами, учителями послѣдняго; они не только установили тѣ пункты, на которыхъ должна была покоиться народная вѣра въ лучшемъ, болѣе чистомъ видѣ ея, но и полагали зародыши, изъ которыхъ потомъ развились болѣе чистыя понятія философовъ по предметамъ религіи. И это тѣмъ болѣе, что замкнутаго въ восточномъ смыслѣ жреческаго сословія, которое-бы приняло на себя такую роль въ отношеніи къ народной вѣрѣ, въ древней Греціи не было. Въ греческой религіи не было догматики, а была лишь мифологія и болѣе или менѣе опредѣленное богослуженіе. Только орфическія и нѣкоторые другіе мистеріи (за исключеніемъ, пожалуй, Элевзинскихъ, и то лишь отчасти), отражали на себѣ слѣды восточнаго вліянія, какъ мы замѣчали въ свое

время¹⁾, и отзывались нѣкотораго рода богословскимъ догматизмомъ. Но уже то самое, что онѣ были именно мистеріями (тайнствами), недоступными въ своей внутреннѣйшей сущности большинству народа, показывать, что онѣ не были и всенароднымъ достояніемъ. Поэты же не оставляли, да и не могли оставить почвы народной вѣры въ своемъ изображеніи Божества, если хотѣли быть поэтами народными, каковыми они и дѣйствительно были, въ отличіе отъ руководителей мистерій. При этомъ даже усиленные стремленія нѣкоторыхъ изъ нихъ провести монотеистическую идею въ народное сознаніе, несомнѣнно благородныя, по большей части разбивались о политеизмъ народной религіи, въ свою очередь заразительно дѣйствовавшій и на нихъ самихъ. Поэтому, сколько ни возвышали они Зевса надъ другими божествами этой религіи, все-таки онъ былъ только высшій среди низшихъ, но подобныхъ ему существъ, а слѣдовательно не былъ существомъ истинно божественнымъ, т. е. абсолютно совершеннымъ. Самостоятельное, отдѣльное отъ Зевса бытіе другихъ божествъ, ихъ вѣчность и т. д. подрывали достоинство представленія о немъ, какъ единомъ истинномъ божествѣ. Это внутреннее противорѣчіе замѣчали уже и сами поэты, особенно позднѣйшіе. Въ видахъ устраненія его тѣ изъ нихъ, которые были настроены болѣе другихъ философски (въ настоящемъ случаѣ разумѣемъ преимущественно трагиковъ), стали было возвышать до степени абсолютнаго божественнаго начала судьбу (*μοῖρα, εἰρηνίη*) и съ этою цѣлю, воспользовавшись темными на нее намеками Гомерова богословія²⁾, подчинять ей не только людей, но и боговъ, не исключая и Зевса, хотя по прежнему не лишали послѣдняго высшаго въ сравненіи съ другими божествами достоинства божественности. Но не говоря о томъ, что этимъ возвышеніемъ безличной, темной силы, каковою является судь-

¹⁾ См. журн. *Вѣра и Разумъ* 1884, II, 256 отд. филос. и 1885, I, 160 отд. фил. Срав. также L o b e s k, *Aglaophamus*; *Новицкаго*, Постепенное развитіе филос. ученій, II, 56 и дал. и др.

²⁾ Срав. сказанное нами раньше въ журн. *Вѣра и Разумъ* 1884, I, 544 и далѣе.

ба, ни мало не удовлетворялось религіозное сознаніе, требовавшее именно личнаго отношенія къ Божеству ¹⁾, поэты чрезъ то впали въ противорѣчіе съ самими собою, еще больше прежняго. Ихъ теоретическій принципъ (—рокъ, судьба) шелъ въ разрѣзъ съ унаслѣдованными по преданію и уже сложившимися въ нихъ самихъ религіозными убѣжденіями. И никакъ не могли они выпутаться изъ узъ, которыми связывало ихъ по рукамъ и ногамъ политеистическое представленіе. Судьба оставалась судьбою, какъ высшая, властвующая надъ богами и людьми сила, Зевсъ—Зевсомъ, какъ верховное Божество, отецъ боговъ и людей, а боги—богами, богини—богинями, опять какъ выснія чловѣка самостоятельными существа. Всѣ усилія поэтовъ, направленные къ очищенію идеи Божества, привели только къ тому, что они, какъ мы сказали, положили зародыши болѣе чистыхъ философскихъ понятій о Богѣ и Божественномъ, намѣтили для философіи тѣ пути, по которымъ она могла и должна была идти, высказали тѣ предположенія, съ признанія или опроверженія которыхъ философія должна была дѣлать свои первые шаги. Въ этомъ состояла ихъ несомнѣнная заслуга въ исторіи религіозно-философскаго міросозерцанія древней Греціи, а въ тоже время и шагъ впередъ по сравненію съ предшествующею стадіею развитія этого міросозерцанія въ отношеніи къ вопросу объ идеи Божества. Большаго они и не могли сдѣлать, такъ какъ въ общемъ стояли все еще на степеняхъ *представленія*, а не *понятія*. Честь установленія понятія о Богѣ, какъ мы сказали раньше ²⁾, принадлежитъ уже философіи. И это такъ естественно въ ходѣ развитія чловѣческаго сознанія вообще, какъ и въ частности—развитія религіозно-философскаго сознанія. Чловѣкъ долженъ сначала представить себѣ предметъ, чтобы потомъ перейти къ раціональному понятію о немъ. Представленіе происходитъ на основаніи чувственнаго возрѣнія, внѣшняго-ли то

¹⁾ Срав. сказанное въ статьѣ проф. В. Д. Ендлявцева въ *Правосл. Обзор.* 1881, I, 18 и дал.

²⁾ См. журн. *Вѣра и Разумъ* 1885, I, 280 отд. фиа.

или внутренняго. Понятіе-же образуется съ помощію болѣе или менѣе сложнаго умственнаго процесса, размышленія, разсудочной дѣятельности. Представленіе соотвѣтствуетъ болѣе дѣтскому возрасту, а понятіе—мужескому. Дѣти мыслятъ и судятъ о виѣшнихъ предметахъ по аналогіи съ своими собственными психическими состояніями, такъ или иначе олицетворяютъ, антропоморфизуютъ ихъ. Такъ напр. дитя сердится на камень, о который ударилося, и бьетъ его, предполагая, что онъ съ намѣреніемъ ушибъ его; оно разговариваетъ съ куклами, воображая ихъ живыми существами и под. Тоже или почти тоже самое и въ области религіознаго міросозерцанія на степени представленія, при томъ какъ вообще, такъ и въ частности по вопросу объ идеѣ Божества. Получивъ первоначально чистую идею о Богѣ, напечатлѣнную въ человѣческомъ сознаніи самымъ высочайшимъ Предметомъ этой идеи, человѣкъ, когда, по грѣхопаденію, оставленъ былъ ходить своими собственными путями, безъ непосредственнаго водительства Божія, побуждаемый силою самой этой напечатлѣнной въ его душѣ идеи, не переставалъ искать Бога, ясный и непосредственно познаваемый образъ Котораго потерять. Но будучи въ состояніи дѣтства по развитію сознанія своего, онъ искалъ Его то въ природѣ виѣшней, неорганической-ли то (религіи китайская, египетская, персидская) или органической (браманизмъ), а то въ области духовно-нравственнаго и въ тоже время органическаго, короче,—человѣческаго бытія (буддизмъ и греко-римская религія). Собственно въ древней Греціи исторія развитія религіознаго сознанія застаётъ лишь остатки натуралистической религіи въ целастическомъ представленіи о Зевсѣ и въ соотвѣтствующемъ такому представленію культѣ ¹⁾; главнѣйшимъ же содержаніемъ своимъ эта исторія имѣетъ здѣсь антропоморфическій политеизмъ. Божество при этомъ антропоморфизуется; человѣкъ представляетъ Его въ чувственномъ, человѣческомъ образѣ, и

¹⁾ Срав. сказанное нами раньше въ журн. *Вѣра и Разумъ* 1884, I, 492, 494, 550, 588—589; II, 208 и дал. отд. фил.

такъ какъ сторонѣ воздѣйствія тайной Божественной силы на человѣка много, такъ какъ и самыхъ силъ и свойствъ Божества, выражающихся во-внѣ, много, то при живости представленія каждой изъ этихъ силъ, cadaго изъ свойствъ, и возникаютъ образы многихъ божествъ. Въ этомъ и состоитъ политеистическое представленіе. И это необходимое свойство человѣческаго познанія о Богѣ на степени представленія,—необходимая гносеологическая форма религіознаго міросозерцанія. Въ то-же время это была послѣдняя, высшая ступень политеизма, дальше которой уже не могло быть иной формы представленія, а могло быть только *понятіе*,—дальнѣйшая ступень, дальнѣйшая гносеологическая форма религіознаго міросозерцанія. Что-же теперь, спрашивается, въ томъ-же отношеніи, на степени понятія?—Размышляя о предметѣ идеи Божества, углубляясь умомъ въ потребности содержанія ея, всесторонне обсуждая черты образа ея, человѣкъ необходимо приходитъ къ заключенію, что антропоморфическія черты представленія о Богѣ настолько-же не соотвѣтствуютъ истинѣ идеи о Немъ, насколько являются не соотвѣтствующими сущности вещей представленія о томъ, что напр. камень намѣренпо ушибъ дитя, или что кукла понимаетъ рѣчь послѣдняго, къ ней обращенную. Человѣкъ начинаетъ отвлекать отъ представленія о Богѣ эти антропоморфическія черты; начинаетъ подыскивать болѣе подходящія и соотвѣтствующія достоинству и сущности Божества черты для представленія о Немъ, и такимъ образомъ изъ подысканныхъ чертъ или признаковъ составляетъ *понятіе* о Богѣ. Исходнымъ пунктомъ для составленія этого понятія является идея *безусловнаго* или *абсолютнаго совершенства*, вложенная въ сознаніе человѣка самымъ объектомъ ея—Богомъ, существомъ безусловно совершеннымъ. Изъ этой идеи для разума человѣческаго прежде всего съ необходимостію вытекаетъ мысль о единствѣ Божества: если Божество абсолютно совершенно, то таковое можетъ быть только одно; многихъ абсолютно совершенныхъ не можетъ быть. Такимъ образомъ первою попыткою философской мысли должно было быть уже прямо сознательное стремленіе къ разрушенію

политеизма (многобожія). Затѣмъ, если Божество абсолютно совершенно, то оно настолько-же должно быть совершенно и по свойствамъ своимъ, какъ онтологическимъ, такъ и духовнымъ, идеальнымъ, т. е. должно быть безусловно по бытію, слѣдовательно самобытно,—по времени, стало быть вѣчно и т. д. Таковъ, повторяемъ, гносеологическій процессъ религіозно-философскаго міросозерцанія при переходѣ дѣятельности сознанія отъ представленія къ понятію, отъ дѣйства къ мужеству; таковъ общій законъ познавательной дѣятельности человѣка. Но въ частностяхъ и въ исторической дѣйствительности бываетъ нѣсколько иначе. Цѣлое человѣчество и каждый народъ переживаютъ, правда, тѣ-же возрасты, какъ и отдѣльный человѣкъ; тѣмъ не менѣе какъ среди человѣчества являются народы, болѣе даровитые, нежели другіе, такъ и въ каждомъ народѣ постоянно встрѣчаются люди, не подходящіе подъ указанныя сейчасъ нормы: въ данное время являются лица, которыя упреждаютъ общее развитіе народа на десятки лѣтъ, даже на цѣлыя столѣтія; въ самый цвѣтущій періодъ развитія поэзіи являются среди народа глубокомысленные философы, равно какъ съ другой стороны дѣятельность фантазіи, поэтическіе порывы не прекращаются среди народа и тогда, когда философія уже давно вступила въ свои права. Этого мало. „Растеніе не теряетъ своего корня съ появленіемъ плодовъ. И глубокомысленный философъ и строгій ученый только въ извѣстные моменты напряженія своей мыслящей силы стоитъ на высотѣ познавательной дѣятельности; въ обыкновенномъ-же теченіи жизни онъ, также какъ и люди мало развитые, нуждается въ представленіяхъ, въ образахъ, въ игрѣ фантазій“¹⁾. Равно также и наоборотъ, поэтъ тѣмъ выше, чѣмъ болѣе глубокихъ мыслей содержать его поэтическія произведенія. Что вообще, то и въ частности по отношенію къ исторіи религіозно-философскаго міросозерцанія; что можетъ быть сказано въ отношеніи ко всѣмъ народамъ, то-же, понятно, имѣетъ

¹⁾ В. Д. Кудрявцева, Чтенія по философіи религій, въ *Правосл. Обзор.* 1880, I, 461. 460.

значеніе и въ отношеніи къ древне-греческой народности собственно. Въ силу этого мы не можемъ не повторить мысли, не разъ высказанной нами прежде, что началъ греческой философіи нужно искать не у Θαλеса, но у мыслителей, упреждавшихъ его историческое существованіе. Мы находили нѣкоторыя зачатки философіи уже у Гомера; еще того болѣе находили философскихъ стихій у Гезіода и орфиковъ, не говоря о послѣгомеровской поэзіи этической, лирической и драматической. Здѣсь мы находили, и въ отношеніи къ судьбамъ идеи о Богѣ собственно, тѣ зародыши, изъ которыхъ позже развились болѣе чистыя понятія философовъ. Даже и еще болѣе. Религіозное сознаніе, на степени представленія, обыкновенно опирается на *вѣру*; а на степени понятія исходитъ отъ *сомнѣнія* и опирается на началахъ *разума*. Задатки и такого сомнѣнія мы видимъ напр. у Пиндара, Еврипида и др. Въ философіи-же такое явленіе (сомнѣніе, скептицизмъ), какъ увидимъ, повторяется періодически. Такимъ образомъ и въ этомъ, какъ въ вышепоказанномъ отношеніи, философія какъ-бы продолжала дѣло поэзіи.—Но гдѣ-же искать болѣе ясныхъ слѣдовъ именно строгаго философскаго мышленія? Гдѣ точка, съ которой оно пошло болѣе твердыми шагами?—Въ свое время мы говорили, что основныя три вида религіозно-философскаго міросозерцанія древней Греціи, т. е. и національно-поэтическое Гомерово, и натуралистически-философское Гезіодово и восточно-мистическое орфиковъ явились исходными точками отправленія въ дальнѣйшемъ развитіи того-же міросозерцанія ¹⁾. А недавно сказали мы, что философія, по возникновеніи и развитіи своемъ, обняла собою все стороны жизни и мысли древнихъ Грековъ. И это подлинно такъ. Подобно большой рѣкѣ философія приняла въ себя и усвоила все тѣ три источныя струи міровоззрѣнія и потомъ уже, въ большей или меньшей мѣрѣ окрашенная ихъ оттѣнками и особенностями, въ изобиліи напаяла собою все, такъ или иначе примыкавшія къ ней области, какъ и сама разлилась

¹⁾ См. журн. *Вѣра и Разумъ* 1885, I, 160 отд. фил.

широкими потоками въ видѣ философскихъ школъ по всей Греціи, а затѣмъ и по всему культурному міру. Начавъ путь робкими шагами въ формѣ поэзіи, долго и послѣ начала не отторгаясь отъ стихотворной формы, философія потомъ постепенно все болѣе и болѣе оставляла эту форму, все болѣе и болѣе отвлекалась отъ конкретнаго, все болѣе и болѣе отрѣшлась отъ представленія и утверждалась въ понятіи, пока не достигла своей вершины, высшей степени напряженія своего въ Аристотелѣ, этомъ истинномъ основателѣ настоящей философской прозы, какъ и строго-научной философіи ¹⁾. При этомъ замѣчается такая-же постепенность, какая должна быть предполагаема и въ общей исторіи развитія философскаго и религіозно-философскаго міросозерцанія: сознаніе сперва обращается къ внѣшней природѣ и въ ней ищетъ обоснованія своихъ философскихъ стремленій (космологическій принципъ архаической философіи); затѣмъ, по мѣрѣ большей зрѣлости своей, обращается на себя (самопознаніе) и въ себѣ ищетъ такого обоснованія (философія аттическая) и наконецъ, не находя достаточныхъ основаній и въ себѣ самомъ, обращается къ Божественному откровенію (теологическій принципъ философіи александрійскаго періода). При томъ каждая изъ этихъ главныхъ ступеней развитія отдѣлялась одна отъ другой какъ-бы переходною ступенію сознанія неудовлетворительности, внутренней противорѣчивости предшествующей ступени, своего рода сомнѣніемъ. Но и исчерпавъ всѣ свои собственные средства къ отысканію истиннаго Бога, міръ эллинскій не нашелъ полнаго удовлетворенія своимъ исканіямъ. Такое удовлетвореніе могло дать и дѣйствительно дало только истинное откровеніе, христіанское. Такъ естественно и незамѣтно совершилось возвращеніе человѣка къ истинному Божеству, отъ котораго онъ отошелъ *на страну далече*. Вмѣстѣ съ тѣмъ мы не можемъ теперь - же не ука-

¹⁾ Даже Платонова философія, несмотря на всю глубину ея, съ своею диалогическою формою и съ своимъ идеалистическимъ направленіемъ, еще представляетъ въ себѣ нѣчто поэтическое. Аристотель по началу также послѣдовалъ было учителю своему Платону въ отношеніи къ формѣ построенія своей философіи, но потомъ безповоротнo пошелъ инымъ, новымъ путемъ.

затѣ на естественное и очевидное соотвѣтствіе всѣхъ очерченныхъ стадій развитія древне-греческой философіи вышеозначеннымъ тремъ источнымъ струямъ религіозно-философскаго міросозерцанія древней Греціи. Три типа развитія философской мысли: космологическій — досократовской, антропологическій — аттической и теологическій — александрійской служатъ какъ-бы высшимъ выраженіемъ и своеобразнымъ отраженіемъ міросозерцанія Гомерова, Гезіодова и орфическаго, какъ то яснѣе будетъ видно въ дальнѣйшемъ. — Между тѣмъ въ лицѣ Аристотеля-же философія, именно какъ *философія*, сказала, такъ выразимся, свое послѣднее слово въ отношеніи къ раскрытію понятія о Богѣ. Всѣ дальнѣйшія попытки разныхъ философскихъ школъ, среди которыхъ особенное значеніе для насъ имѣютъ школы стоическая, іудео-александрійская и неоплатоническая, со стороны *философской* собственно, повторяемъ, служили, въ той или иной мѣрѣ, лишь раскрытіемъ и развитіемъ того, что выработано было до Аристотеля и имъ завершено и всесторонне обсуждено. А лучшая пора философской дѣятельности Аристотеля совпала съ послѣдними годами политической независимости древней Греціи. Въ своемъ мѣстѣ мы не упустимъ случая отмѣтить это время въ его значеніи для жизни народной, для производительности народнаго генія, равно какъ и для раскрытія идеи Божества въ древней Греціи ¹⁾. Теперь, такимъ образомъ, намъ снова приходится указывать на это время, какъ на естественную грань разсмотрѣнія подлежащаго нашему обсужденію предмета. Какъ орфическое міровоззрѣніе, пропитанное инородными стихіями, было своего рода приложеніемъ и послѣсловіемъ къ Гомерову и Гезіодову, такъ и религіозно-философское міросозерцаніе александрійскаго періода по отношенію къ двумъ предшествующимъ ему періодамъ служило своего рода приложеніемъ и послѣсловіемъ къ нимъ, при томъ не менѣе необходимымъ въ общей исторіи религіозно-философскаго міросозерцанія, какъ и орфическое. Обратимся-же прежде всего къ области

¹⁾ См. журн. *Вѣра и Разумъ* 1884, I, 488 и дал. и 1885, I, 161 отд. филос.

мысли греческой за времена, предшествовавшія означенной грани. Что представляетъ намъ философское раскрытіе понятія о Богѣ за эти времена? — Началось дѣло въ этомъ отношеніи, какъ мы замѣчали выше, съ очищенія идеи Божества отъ несродныхъ ей примѣсей, приразившихся къ ней въ длинный періодъ исторіи религіознаго міросозерцанія на степени представленія, съ устраненія грубо человѣкообразныхъ представленій о Богѣ. На такое очищеніе идеи Божества воздѣйствовало первоначально болѣе высокое развитіе нравственнаго чувства, возмущавшагося грубо человѣкообразными чертами представленія о Богѣ, созданными мифологіею, между прочимъ Гомеровскою. Затѣмъ слѣдуетъ и работа мысли надъ тѣмъ-же предметомъ, которая не могла не приводить къ тому-же. Первый шагъ въ этомъ направленіи сдѣлала поэзія такъ называемая *гномическая* (γνώμη—мысль, мѣтніе). Стихотворенія гномическихъ поэтовъ представляютъ собою результатъ размышленія о предметахъ религіи, нравственности, семейнаго и гражданскаго быта и т. д., слѣдовательно—плодъ той умственной работы, о которой мы говорили выше и которая служитъ несомнѣннымъ признакомъ философствованія. Но это все-же поэзія, а еще не философія, и мы тѣмъ болѣе вправѣ не касаться подробно этого рода поэзіи, что въ числѣ гномическихъ поэтовъ полагаются по большей части такіе, которые такъ или иначе уже рассмотрѣны были нами раньше, каковы: Гезіодъ, Феогнидъ, Симонидъ и др. ¹⁾ Но мы потому упомянули объ этомъ родѣ поэзіи, что къ разряду гномовъ-же относятся и изреченія такъ называемыхъ семи мудрецовъ. А „семь мудрецовъ“,—скажемъ словами одного изъ нашихъ писателей,—„были первые люди, получившіе значеніе въ умственной жизни грековъ независимо отъ поэтическаго таланта, были представители дѣтскаго еще состоянія греческой философской мысли“ ²⁾. „Мышленіе ихъ“,—скажемъ словами одного изъ нашихъ отечественныхъ мыслителей—публицистовъ М. Н.

¹⁾ См. Poetae gnomici graeci. Ed. stereot. Lipsiae, 1829.

²⁾ В. О. Корингъ, Исторія всеобщей литер. т. I, ч. 2, стр. 929. Спб. 1881.

Каткова, — „находится въ ближайшемъ сосѣдствѣ съ тою еще безличною народною мудростію, изъ которой неистощимымъ токомъ льются пословицы, и которая сама себя опредѣляетъ такъ: гласъ народа гласъ Божій“ ¹⁾). Семью мудрецами и ихъ изреченіями одинъ изъ древнѣйшихъ и извѣстнѣйшихъ историковъ философіи Діогенъ Лаэртій началъ свое и доселѣ не перестающее быть руководствомъ для историковъ философіи сочиненіе: Βίων καὶ γυμνῶν τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκίησαντων βιβλίον δέκα („Десять книгъ жизнеописаній и мнѣній прославившихся въ философіи“). Съ нихъ и намъ естественнѣе и законнѣе всего начинать настоящій отдѣлъ своего изслѣдованія о судьбахъ идеи Божества. Впрочемъ это не будетъ противорѣчить и обыкновенному, болѣе установившемуся порядку историко-философскихъ изслѣдованій, возводящихъ начало философіи къ Фалесу. Фалесъ издревле считался не только однимъ изъ семи мудрецовъ, но и мудрѣйшимъ изъ этихъ послѣднихъ ²⁾). — Итакъ, что-же представляетъ намъ философія греческая, начиная семью мудрецами и кончая Аристотелемъ? — Она представляетъ въ себѣ, какъ мы уже знаемъ, два главныхъ періода развитія философскаго вообще и религіозно-философскаго въ особенности, имѣвшихъ существенное значеніе и для раскрытія понятія о Богѣ: *архаическій* и *аттический*. Но такъ какъ и въ исторіи философіи, (какъ въ исторіи вообще), большое значеніе имѣютъ личности философовъ, то эти два періода даютъ различать въ себѣ нѣсколько частныхъ моментовъ означеннаго развитія, также имѣвшихъ весьма важное значеніе для раскрытія понятія о Богѣ.

За эпохою практической философіи семи мудрецовъ послѣдовалъ довольно длинный періодъ мыслительной дѣятельности греческихъ философовъ, которая, едва не въ цѣломъ объемѣ своемъ, направлена была на то, что находилось внѣ

¹⁾ „Очерки древнѣйшаго періода греческой философіи“ въ *Пропилеяхъ* т. I, стр. 312—313. Москва, 1851.

²⁾ См. „Изреченіе древн. греч. мыслителей“ въ жур. *Вѣра и Разумъ* 1885, I, 47 отд. фил.

самаго человѣческаго сознанія, на внѣшнюю природу, на міръ (космосъ). Благодаря распространенію новыхъ и преобразованію старыхъ географическихъ, астрономическихъ и математическихъ знаній, возбужденному подъ вліяніемъ торговыхъ и политическихъ сношеній грековъ съ персами и особливо съ египтянами, и выразившемуся отчасти въ сочиненіяхъ уже извѣстныхъ намъ логографовъ іонійскихъ, въ частности къ этимъ именно областямъ знанія и примкнула на первыхъ порахъ философія въ своемъ космологическомъ направленіи. Это—философія, такъ называемая, архаическая или досократовская. Занимался природою внѣшнею, изслѣдуя причины бытія, законы существованія вещей и т. к., философы этого періода естественно задавались вопросомъ и о первопричинѣ всякаго бытія, а потому невольно, неизбѣжно соприкасались такъ или иначе съ народными вѣрованіями, съ представленіемъ о Богѣ, выработаннымъ съ помощію преданія. При этомъ одни изъ нихъ, не касаясь этихъ вѣрованій въ ихъ существѣ, давали болѣе глубокое объясненіе соприкосновеннымъ съ запросами философіи предметамъ этихъ вѣрованій (іонійская школа, атомисты, пифагорейцы); другіе, также не отрицая означенныхъ вѣрованій въ ихъ существѣ, открыто возставали противъ того въ нихъ, что не соответствовало болѣе чистому философскому понятію о Богѣ (Ксенофанъ съ основанною имъ элейскою школою). Но еще смѣлѣе дѣйствовали выступившіе къ концу періода софисты. Они совсѣмъ отрицали возможность истиннаго познанія о Божествѣ, какъ и всякаго познанія. Къ сожалѣнію, софисты разрушали старое, не создавая ничего новаго, положительнаго. Они были представителями необходимой въ общемъ развитіи религіозно-философскаго сознанія переходной ступени сомнѣнія (скептицизма). Только Сократъ заложилъ новое, болѣе прочное зданіе истинной философіи, явившись основателемъ цѣлаго періода философіи, такъ называемой, аттической, и какъ самъ, въ своемъ лицѣ, такъ и въ лицѣ великихъ учениковъ и преемниковъ своихъ: Платона, Аристотеля и др. представилъ ясное доказательство того, какъ много можетъ значить личность въ общемъ движеніи философской

мысли. Уже однимъ изъ семи мудрецовъ (именно Хилономъ) было высказано знаменитое, удостоившееся начертанія надъ входомъ въ Делфійскій храмъ, изреченіе: „Познай самого себя“ (γνῶθι σεαυτόν). Но во весь почти архаическій періодъ это изреченіе имѣло лишь практическое, нравственное значеніе, такъ какъ философское мышленіе этого періода обращено было, какъ замѣчено нами выше, на міръ внѣшній, и только къ концу періода софисты, отвлекая мысль отъ внѣшняго міра къ внутреннему, отъ познанія природы къ познанію самаго познанія, стали, повидимому, приближаться къ тому, чтобы означенное изреченіе поставить и теоретическимъ принципомъ. Однако лишь Сократъ поставилъ это изреченіе девизомъ всей своей философіи, имѣющей потому характеръ антропологическій. Онъ требовалъ, чтобы обо всемъ были составляемы общія понятія путемъ строго логическаго мышленія. Что обо всемъ, то и о Богѣ. Не отрицая основныхъ началъ народной религіи, наоборотъ дѣйствуя даже подъ влияніемъ глубокой вѣры въ Бога, Сократъ положилъ начало болѣе разумному обоснованію народныхъ вѣрованій по предмету идеи Божества, сдѣлалъ не безплодную попытку утвердить на философскихъ началахъ свое убѣжденіе въ истинѣ бытія Божія и другихъ религіозныхъ истинахъ. Дѣло Сократа не только продолжилъ, но и широко развилъ и своеобразно поставилъ его великій ученикъ и величайшій изъ философовъ древней Греціи Платонъ. Сократовская философія понятія у Платона превратилась въ цѣлую систему идей. Въ то-же время, на основаніи началъ своей идеалистической философіи, Платонъ глубже обосновалъ и тверже установилъ сократовскія доказательства истинъ религіи, въ которыя онъ вѣровалъ не менѣе Сократа. Платоновое ученіе о Богѣ есть наиболѣе полное и совершенное въ смыслѣ языческаго. Аристотель, ученикъ Платона, завершилъ, какъ мы говорили выше, дѣло своихъ великихъ предшественниковъ по философіи, критически отнесшись ко многимъ ихъ мнѣніямъ, равно какъ и къ мнѣніямъ древнѣйшихъ философовъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, при своемъ неуклонномъ шествованіи по пути чисто философскому, онъ мало по-малу обрѣзалъ

все то, что еще отзывалось богословіемъ, а не философіею у его предшественниковъ въ разсужденіи идеи Божества. Богъ Аристотеля вышелъ метафизически исполнѣ доказаннымъ по своему бытію и свойствамъ, но за то далекимъ отъ религіознаго о Немъ представленія. Даже понятіе личности въ его ученіи о Богѣ какъ бы ступенывалось. Вотъ чѣмъ завершилась работа философствующаго разума въ области идеи Божества. И однако, несмотря на то, что, какъ мы сказали, со времени Сократа, философское сознаніе обратилось къ человѣку, къ его самопознанію, философы аттической школы не упускали изъ виду и природы, а Платонъ и особенно Аристотель даже съ любовью занимались эстетическимъ и философскимъ разсмотрѣніемъ ея. Ясно, такимъ образомъ, что взгляды, породившіе въ свое время религію природы, а потомъ выразившіеся въ философіи природы, не утратили своей силы и теперь. Такъ при характерной особенностях, отдѣляющей всѣ намѣченные моменты развитія религіозно-философскаго міросозерцанія, оно имѣетъ въ себѣ и нѣчто объединяющее эти моменты. Яснѣе сходство и различіе это будетъ видно при ближайшемъ разсмотрѣніи каждаго изъ таковыхъ моментовъ, каковое разсмотрѣніе мы теперь и начнемъ изслѣдованіемъ о философіи архаической, а прежде всего—философіи семи мудрецовъ.

1. Подъ именемъ семи мудрецовъ разумѣлись съ древнѣйшихъ временъ различные мыслители дѣтскаго періода философствованія въ древней Греціи, относимые обыкновенно къ VII—VI вѣкамъ до Рождества Христова. Впрочемъ слѣдующіе мыслители всегда значились въ спискѣ именъ семи мудрецовъ: Фалесъ Милетскій, Солоонъ Аѳинскій, Хилонъ Лаккедемонянинъ, Питтакъ Митиленскій, Біасъ Пріенейскій и Клеовулъ Линдскій. Затѣмъ въ большей части списковъ къ этимъ шести, какъ седьмой, присоединяемъ былъ еще Періандръ, тираннъ Коринѳскій. Въ нѣкоторыхъ-же спискахъ на мѣсто Періандра ставились, въ однихъ—скиѣ Анахарсисъ, въ другихъ—Мизонъ, въ третьихъ—Ферекидъ, въ иныхъ—Эпименидъ, наконецъ также—Пизистратъ, тираннъ Аѳинскій. Ни одинъ изъ семи мудрецовъ не оставилъ послѣ

себя какого-либо опредѣленнаго философскаго сочиненія, за исключеніемъ развѣ Ѳалеса, сочиненія котораго впрочемъ за то не дошли до насъ. Вся мудрость ихъ заключалась главнымъ образомъ въ изреченіяхъ ихъ. Эти изреченія, съ надлежащимъ введеніемъ къ нимъ, можно читать на страницахъ журнала *Вѣра и Разумъ* ¹⁾. Въ этихъ изреченіяхъ, о философскомъ значеніи которыхъ мы говорили выше, заключаются между прочимъ и мысли, такъ или иначе касающіяся идеи Божества.

И. Борсунскій.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ См. этотъ журналъ за 1885 г. №№ 1, 3, 4, 7, 10.

„ТЕОДИЦЕЯ“ ЛЕЙБНИЦА.

(Продолженіе *).

18. Обѣ протестантскія партіи всегда были согласны между собою, когда дѣло касалось борьбы съ соцініанами; и такъ какъ философія этихъ сектантовъ не отличается большою точностію, то очень часто успѣвали поразить ее наголову. Но тѣ-же самые протестанты выпадаютъ въ разногласіе между собою по поводу таинства Евхаристіи, такъ какъ одна партія ихъ, называющаяся реформатами (т. е. тѣ, которые въ этомъ отношеніи болѣе слѣдуютъ ученію Цвинглія, чѣмъ Кальвина), кажется свела присутствіе тѣла Іисуса Христа въ причащеніи къ простому символическому представленію, пользуясь философскимъ положеніемъ, что тѣло въ одно и то-же время можетъ существовать только въ одномъ мѣстѣ; между тѣмъ какъ *евангелики* (называющіеся такъ, въ частномъ смыслѣ, для отличія отъ реформатовъ), держась болѣе буквальнаго смысла, вмѣстѣ съ Лютеромъ думаютъ, что это присутствіе есть реальное и что въ этомъ состоитъ сверхъ-естественное въ таинствѣ. Въ дѣйствительности-же они отвергаютъ догматъ пресуществленія, представляющійся имъ мало основаннымъ на словахъ Св. Писанія; равно какъ они не одобряютъ ученія и о совмѣстномъ существованіи двухъ сущностей (consubstantiation) или импанацію ¹⁾ (суще-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ 1887 г. № 15.

¹⁾ Выраженіе это составлено изъ двухъ латинскихъ словъ: in въ и panis—хлѣбъ, и означаетъ помѣщеніе тѣла въ хлѣбъ.

ствование тѣла въ хлѣбѣ), въ чемъ ихъ можно обвинять только при недостаточномъ знаніи смысла ихъ ученія; потому что они не допускаютъ никакого включенія тѣла Иисуса Христа въ хлѣбъ, и не допускаютъ даже единенія одного съ другимъ; но они допускаютъ совмѣстное слѣдованіе (concomitence) ихъ обонхъ въ томъ смыслѣ, что обѣ субстанціи принимаются нами одновременно. Они думаютъ, что обыкновенное значеніе словъ Иисуса Христа при столь важномъ случаѣ, какъ тотъ, когда дѣло шло о сохраненіи послѣдней воли Его, должно быть сохраняемо; и чтобы доказать, что этотъ смыслъ изъять отъ всякихъ странностей, могущихъ отвращать насъ отъ этого смысла, они утверждаютъ, что философское положеніе, ограничивающее присутствіе или существованіе тѣла только однимъ мѣстомъ, есть лишь слѣдствіе (выведенное изъ) обычнаго теченія природы. Они не отрицаютъ этимъ обыкновеннаго присутствія тѣла нашего Спасителя, но лишь такого, какое соотвѣтствуетъ тѣлу Его, наиболѣе прославленному. Они не прибѣгаютъ, какъ ужъ лучше выразиться, я не знаю, къ какому-то распространенію тѣла по всѣмъ мѣстамъ (ubiquitas), въ которыхъ оно разсѣивается и не существуетъ въ отдѣльности нигдѣ, равно какъ не допускаютъ многочисленнаго раздвоенія тѣла въ смыслѣ нѣкоторыхъ схоластиковъ, какъ если-бы одно и то-же тѣло одновременно могло быть сидящимъ здѣсь и прямо стоящимъ въ другомъ мѣстѣ. Наконецъ, они выражаются такимъ образомъ, что многимъ кажется, что ученіе Кальвина, одобренное многими реформатскими церквями, принявшими вѣроисповѣданіе этого писателя, въ которомъ онъ допускаетъ воспріятіе (participation) субстанціи,—не настолько удаляется отъ Авгсбургскаго вѣроисповѣданія, какъ объ этомъ можно думать. Быть можетъ, все различіе состоитъ лишь въ томъ, что Кальвинъ для этого воспріятія требовалъ истинной вѣры, независимо отъ принятія символа устами, и слѣдовательно исключалъ недостойныхъ.

19. Отсюда ясно, что догматъ о дѣйствительномъ и субстанціальномъ причащеніи тѣломъ можетъ быть защищаемъ посредствомъ хорошо понятой аналогіи *непосредственнаго дѣй-*

ствія и присутствія тѣлъ, (не прибѣгая къ страннымъ мнѣніямъ нѣкоторыхъ схоластиковъ ¹⁾). И, такъ какъ многіе философы полагаютъ, что даже въ естественномъ порядкѣ природы тѣло одновременно можетъ дѣйствовать на разстояніи въ отношеніи ко многимъ отдаленнымъ тѣламъ, то еще съ большимъ правомъ думаютъ, что ничто не можетъ помѣшать божественному всемогуществу содѣлать, чтобы одно тѣло являло присутствіе при многихъ тѣлахъ одновременно, такъ какъ переходъ отъ непосредственнаго дѣйствія къ присутствованію не особенно великъ, и быть можетъ одно условливаетъ другое. Справедливо то, что новые философы въ теченіи нѣкотораго времени отвергали естественное непосредственное дѣйствіе одного тѣла на другія отдаленныя тѣла, и признаюсъ, я держусь ихъ мнѣнія; тѣмъ не менѣе это дѣйствіе на разстояніе недавно было возобновлено въ Англіи превосходнымъ Ньютономъ, который признавалъ естественнымъ свойствомъ тѣлъ взаимное притяженіе ихъ другъ другомъ, и стремленіе ихъ другъ къ другу, соотвѣтственно массѣ каждаго и получаемымъ лучамъ притяженія. Вслѣдствіе этого знаменитый Локкъ въ своемъ отвѣтѣ епископу Штилинглфлету заявилъ, что прочитавши книгу Ньютона, онъ отказывается отъ того, что писалъ, слѣдуя мнѣнію новѣйшихъ, въ своемъ „Опытѣ о разумѣ“; именно, что будто тѣло можетъ непосредственно дѣйствовать на другое, лишь соприкасаясь своею поверхностію и толкая его своимъ движеніемъ. Локкъ признаетъ, что Богъ могъ сообщить матеріи такое свойство, по которому она можетъ дѣйствовать на разстояніи. Такимъ то образомъ богословы Авгсбургскаго вѣроисповѣданія доказываютъ, что отъ Бога зависятъ не только то, что тѣло непосредственно дѣйствуетъ на многія другія отдаленныя тѣла, но даже присутствуетъ при нихъ и нѣкоторымъ

¹⁾ Православный читатель видитъ, что это говоритъ протестантскій философъ, который вѣруетъ въ логическую категорію сущностей, или въ свое пониманіе этой категоріи столько-же, какъ и въ откровеніе Самаго Бога; а потому и не можетъ допустить *пресуществленія* одной сущности въ другую. Но превращеніе сущности хлѣба въ сущность нашего тѣла совершается даже по естественнымъ законамъ, и нисколько не противорѣчитъ никакой логикѣ.

образомъ можетъ быть воспринимаемо ими, при чемъ промежутики мѣстъ и разстоянія пространствъ не уничтожаются. И хотя это дѣйствіе превышаетъ силы природы, но нельзя доказать, чтобы оно превышало могущество Творца природы, такъ какъ Ему легко изъять природу изъ установленныхъ Имъ законовъ, или освободить ее отъ нихъ въ частныхъ случаяхъ, если это Ему будетъ благоугодно; также точно какъ Онъ можетъ заставить желѣзо плавать по водѣ или прекратить дѣйствіе огня на человѣческое тѣло ¹⁾.

20. Сопоставляя „Рациональное богословіе“ (Rationale Theologium) Николая Веделя съ опроверженіемъ Іоанна Музеа, я нахожу, что оба эти писателя, изъ коихъ одинъ умеръ профессоромъ въ Франкерѣ, послѣ того какъ преподавалъ въ Женевѣ, а другой сталъ наконецъ первымъ богословомъ въ Іенѣ, достаточно согласны между собою въ основныхъ положеніяхъ относительно употребленія разума, но расходятся въ частномъ примѣненіи этихъ положеній. Они согласны, что откровеніе не можетъ противорѣчить тѣмъ истинамъ, которыхъ необходимость философы называютъ *логическою*, или *метафизическою*, т. е. противоположное положеніе которымъ содержитъ въ себѣ противорѣчіе; оба они согласны также, что откровеніе можетъ находиться въ борьбѣ съ положеніями, которыхъ необходимость называютъ *физическою*, основанною только на законахъ, предписанныхъ природѣ

¹⁾ Интересно видѣть, какъ послѣдователи протестантскаго ученія старались воспользоваться новооткрытымъ закономъ Ньютона о притяженіи, чтобы выяснитъ свой догматъ о дѣйствительномъ присутствіи тѣла Христова въ евхаристическомъ хлѣбѣ во время причащенія. Къ сожалѣнію однако-же аналогія въ этомъ отношеніи очень мѣтка. Самъ Ньютонъ сомнѣвался въ существованіи притягательной силы въ матеріи и даже оспаривалъ это притяженіе, хотя и не высказывалъ рѣшительныхъ сужденій о явленіяхъ, объясняемыхъ гипотезою притяженія, т. е. ничего не говорилъ о причинахъ этихъ явленій. Въ наше время многіе ученые тоже сомнѣваются въ возможности притяженія матеріи на разстояніи, и во главѣ ихъ стоитъ извѣстный нѣмецкій ученый Гельмгольцъ. Онъ математически доказалъ, что если-бы вмѣсто нашихъ планетъ существовали пустыя и ничѣмъ не наполненныя мѣста; то и тогда эти пустоты, подѣ давлениемъ эфира, совершали-бы то кругообращеніе, которое теперь совершаютъ планеты будто-бы подѣ влияніемъ центробѣжной и центростремительной силы.

Божественною волею. Такимъ образомъ вопросъ о возможности присутствія одного тѣла во многихъ мѣстахъ по сверхъестественному порядку сводится только къ примѣненію естественнаго закона; и чтобы рѣшить этотъ вопросъ разумомъ демонстративнымъ образомъ, надобно было-бы точно выяснить, въ чемъ состоитъ сущность тѣлъ. И сами уже реформаты разногласятъ между собою въ этомъ отношеніи; картезіанцы полагаютъ ее въ протяженіи; противники-же ихъ возражаютъ противъ этого, и мнѣ кажется, что самъ Гисбертъ Ветій, славный Утрехтскій богословъ, сомнѣвается въ мнимой невозможности присутствія тѣла во многихъ мѣстахъ.

21. Хотя обѣ протестантскія партіи согласны въ томъ, что надобно различать упомянутыя мною (двѣ) необходимости, т. е. необходимость метафизическую и необходимость физическую и что это различеніе надобно имѣть въ виду даже при ученіи о таинствахъ: тѣмъ не менѣе они недостаточно согласны между собою относительно правилъ толкованія, опредѣляющихъ, въ какихъ случаяхъ позволительно оставлять буквальный смыслъ Св. Писанія, когда не увѣрены въ его противорѣчіи необходимымъ истинамъ; ибо соглашаются, что бывають случаи, когда надобно оставлять буквальный смыслъ, хотя безусловно не невозможный, но въ иныхъ случаяхъ мало примѣнимый. Такъ, напримѣръ, всѣ толковники согласны, что Господь нашъ выразился образно, когда сказалъ, что Иродъ лисица; а надобно согласиться съ этимъ, вмѣсто того, чтобы съ нѣкоторыми фанатиками воображать, что во время произнесенія этихъ словъ Спасителемъ Иродъ дѣйствительно былъ превращенъ въ лисицу. Но это-же не примѣнимо къ основнымъ текстамъ о таинствахъ, такъ какъ относительно этихъ текстовъ богословы Авгсбургскаго вѣроисповѣданія думаютъ, что надобно держаться буквального смысла. Впрочемъ, такъ какъ этотъ вопросъ касается скорѣе искусства толкованія Св. Писанія, а не логики въ собственномъ смыслѣ, то я и не останавливаюсь на немъ болѣе продолжительно, тѣмъ болѣе, что онъ ничего не имѣетъ общаго съ недавно возбужденными спорами о согласіи вѣры съ разумомъ.

22. Думаю, что богословы всѣхъ партій (за исключеніемъ лишь фанатиковъ) согласны, по крайней мѣрѣ, въ томъ, что никакой членъ вѣры не содержитъ въ себѣ противорѣчія, хотя и не можетъ быть подтвержденъ доказательствами столько-же точными, каковы доказательства математическія, при которыхъ противоположное заключеніе можетъ приводить насъ ad absurdum, т. е. къ противорѣчію. Св. Аѳанасій справедливо смѣялся надъ галиматеею нѣкоторыхъ современныхъ ему писателей, утверждавшихъ, что Богъ страдалъ безстрастно. *Страдалъ безстрастно! Что за смѣшное ученіе,—созидающее, и въ то-же время разрушающее созданное!* (Passus est impassibiliter! O ludicram doctrinam, aedificantem simul et demolientem!). Отсюда слѣдуетъ, что нѣкоторые писатели слишкомъ поспѣшно соглашались, будто Святая Троица противорѣчитъ тому великому принципу, по которому два предмета, тождественные съ третьимъ, въ то-же время тождественны и между собою; т. е. если А то-же, что В; и С то-же, что В: то отсюда слѣдуетъ, что А и С тождественны между собою. Потому что это слѣдствіе непосредственно вытекаетъ изъ начала противорѣчія и составляетъ собою основу всей логики; съ паденіемъ этого начала исчезаетъ всякая возможность разсуждать съ достовѣрностію. Такимъ образомъ, когда говорятъ, что Отецъ есть Богъ, Сынъ есть Богъ и Духъ Святой есть Богъ, и однако-же существуетъ единый Богъ, хотя эти Лица различаются между собою; то надобно думать, что слово Богъ имѣетъ не одно и то-же значеніе въ началѣ и въ концѣ этого выраженія. Въ самомъ дѣлѣ, оно означаетъ то Божественную субстанцію, то Божественную личность. Вообще слѣдуетъ сказать, что надобно остерегаться, ради сохраненія тайнъ, отказываться отъ истинъ необходимыхъ и вѣчныхъ, опасаясь, чтобы враги религіи не вывели отсюда права ронять религію и таинства ¹⁾.

¹⁾ Кирхманъ упрекаетъ въ настоящемъ случаѣ Лейбница за то, что онъ касается ученія о Троичности слишкомъ поверхностно и не принимаетъ во вниманіе всѣ возраженія, какія могутъ быть сдѣланы по этому поводу. Но всѣ эти возраженія обстоятельно разсмотрѣны имъ еще въ 1671 году въ сочиненіи подъ названіемъ: „Святѣйшая Троица, защищенная новозобрѣтенною ло-

23. Различіе, которое обыкновенно дѣлають между тѣмъ, что *превышаетъ разумъ* и тѣмъ, что *противорѣчитъ разуму*, очень хорошо согласуется съ установленнымъ мною разграниченіемъ двухъ необходимостей; потому что то, что противорѣчитъ разуму, противорѣчитъ безусловно достовернымъ и неопровержимымъ истинамъ, а то, что превышаетъ разумъ, противорѣчитъ только тому, что обыкновенно испытываютъ и узнають на основаніи опыта. Вотъ почему я удивляюсь,

глаголю“ (Socrosancta Trinitas per nova inventa logica defensa). Въ этомъ сочиненіи онъ опровергъ нападки Виссаватія, внука Социна, старавшагося подорвать христіанскій догматъ о Троицности съ самою утонченною логичностію. Въ настоящемъ-же случаѣ Лейбницъ не имѣлъ надобности говорить объ этомъ подробно. Кирхманъ упрекаетъ еще Лейбница въ томъ, что онъ оправдываетъ христіанское ученіе о Троицности на основаніи Аристотелевскаго понятія о сущности (*οὐσία*), которое однако-же скорѣе говорить въ пользу аріанъ чѣмъ православно-вѣрующихъ. Именно Аристотель признавалъ прежде всего *первую сущность* (*πρῶτη οὐσία*), выражавшую отдѣльный самостоятельный предметъ, или отдѣльное самостоятельное лице, и въ этомъ смыслѣ три лица никакимъ образомъ не могутъ составлять единства. Аристотель принималъ еще вторую сущность (*οὐσία δευτέρα*), выражавшую родовой или видовой признакъ многихъ предметовъ; но и въ этомъ будто-бы смыслѣ вторая сущность столько-же можетъ условливать единство божественной сущности, какъ и родовой или видовой признакъ не даетъ существеннаго единства тремъ отдѣльнымъ и различнымъ человѣческимъ личностямъ. Отсюда будто-бы слѣдуетъ, что аріанское ученіе о Троицности разумнѣе строго православнаго. Но это уже крайность. Справедливо то, что понятіе сущности (*οὐσία, οὐσιον*) есть философское понятіе и даже, быть можетъ, оно заимствовано христіанскою, богословскою терминологіею у Аристотеля; согласимся даже, что Аристотелевскія сущности съ развитіемъ философіи превратились въ родовые, видовые и индивидуальныя признаки предметовъ и, быть можетъ, съ теченіемъ времени подвергнутся еще большей логической переработкѣ; но это нисколько не испровергаетъ христіанскаго ученія о Троицности. Понятіе о сущностяхъ введено въ богословскую терминологію, какъ *относительное*, а не какъ *адекватное* выраженіе христіанскаго ученія о единствѣ Божіемъ. Христіанскій догматъ божественнаго единства безконечно возвышается надъ всякимъ нашимъ временнымъ, философскимъ и не философскимъ пониманіемъ его. Ученіе о единствѣ трехъ Лицъ Пресвятыя Троицы навсегда остается для насъ таинственнымъ. Кирхманъ упрекаетъ еще Лейбница въ противорѣчій самому себѣ. Лейбницъ думаетъ, что математическія истины принадлежатъ къ *необходимымъ*, которымъ противоположныя положенія должны быть отвергаемы, какъ ложныя; между тѣмъ христіанское ученіе о Единствѣ, поклоняемой въ Троицѣ, противорѣчитъ будто-бы математическому положенію о томъ, что 1 не можетъ равняться 3 въ одномъ и томъ-же отношеніи. Но Лейбницъ и не

что существуютъ умы, которые отвергають это различіе, и Бель принадлежитъ къ ихъ числу. Это различіе несомнѣнно очень хорошо обосновано. Истина превышаетъ разумъ, когда нашъ духъ, равно какъ и каждый сотворенный духъ, не можетъ понять ее; а такова, на мой взглядъ, истина Троичности, таковы-же чудеса, принадлежащіе одному Богу, какъ напримѣръ, творчество; таково избраніе существующаго порядка вселенной, зависящаго отъ всеобщей гармоніи и раздѣльнаго знанія Богомъ безконечнаго числа предметовъ за одинъ разъ. Но истина никогда не можетъ противорѣчить разуму. Членъ вѣры, который можетъ быть отвергнутъ и опровергнутъ разумомъ, совершенно не долженъ быть признаваемъ непостижимымъ для разума, напротивъ, можно утверждать, что его всего легче можно понять и ничто столько не очевидно, какъ его противорѣчіе разуму. Но я уже съ самаго начала сказалъ, что подъ *разумомъ* я разумѣю здѣсь не мнѣнія и не толки людей и даже не привычку судить о предметахъ по обычному теченію природы, а разумѣю неизмѣнную связь истинъ ¹⁾.

24. Теперь надобно возвратиться къ великому вопросу, возбужденному недавно Белемъ, именно, можетъ-ли истина, и преимущественно истина вѣры, быть предметомъ неопро-

говорить о единствѣ и троичности Божества въ одномъ и томъ-же отношеніи. Онъ говоритъ о единствѣ сущности при троичности Лицъ, а отнюдь не наоборотъ: о единствѣ Лица при троичности сущностей. При томъ-же, самъ Лейбницъ различаетъ истины *необходимыя* и *свободныя*, а это въ послѣднемъ выводѣ значитъ, что мышленіе *разсудочное*, примѣняемое къ конечной природѣ, гдѣ все сотворено *числомъ*, *мѣрою* и *вѣсомъ*, не можетъ быть примѣнено, по крайней мѣрѣ, вплоть къ бытію: безконечно возвышающемуся надъ всякимъ числомъ, надъ всякою мѣрою и всякимъ вѣсомъ. Разсудочное мышленіе и мышленіе созерцательное или *умопостижающее* содержать въ себѣ не противорѣчіе, а только неизмѣнный стимулъ къ безконечному развитію субъективнаго духа въ дѣлѣ познанія истины.

¹⁾ Допускаемое Лейбницемъ различіе того, что *противорѣчитъ* разуму, отъ того, что *возвышается* надъ разумомъ, очень употребительно въ богословіи. Бель не хотѣлъ допустить этого различія, полагая, что все возвышающееся надъ разумомъ есть въ тоже время и противорѣчащее ему. Въ наше время подобныхъ-же мнѣній держатся раціоналисты и реалисты, поклонники разсудочной логики и реальныхъ фактовъ. Но различіе это, по суду даже

вержимыхъ возраженій. Кажется, что этотъ превосходный писатель открыто отвѣчаетъ на этотъ вопросъ въ утвердительномъ смыслѣ; онъ цитируетъ замѣчательныхъ богослововъ своей партіи, равно какъ и римскихъ, которые, повидимому, говорятъ то-же, что утверждаетъ и онъ; и онъ приводитъ философовъ, полагавшихъ, что существуютъ даже философскія истины, защитники которыхъ не могутъ опровергнуть дѣлаемыхъ противъ нихъ возраженій. Онъ думаетъ, что ученіе о предопредѣленіи въ богословіи и возникновеніе непрерывности (continuum) въ философіи принадлежитъ къ подобному роду истинъ. Въ самомъ дѣлѣ, это два лабиринта, во всѣ времена затруднявшіе богослововъ и философовъ. Либертъ Фромондъ, богословъ Лувенскій (большой другъ Янсенія, издавшій даже посмертное сочиненіе его подъ названіемъ „Августинъ“), много работавшій надъ ученіемъ о благодати и написавшій сочиненіе подъ точнымъ названіемъ „*Лабиринтъ возникновенія непрерывности*“ (Labyrinthus de compositione continui), очень хорошо изложилъ трудности обоихъ положеній; а славный Охинъ очень хорошо выяснилъ то, что называютъ *лабиринтомъ предопредѣленія*.

25. Но оба эти писатели никогда не думали, будто нельзя найти нити въ этомъ лабиринтѣ: они признавали труд-

строгихъ эмпириковъ, должно быть признано; потому что существуютъ области бытія, гдѣ наши наблюденія и разсудочная переработка всего, поднававшего наблюденію, оказывается слабою, ограничекою и даже невозможною. Таковы, напр., вопросы о бытіи живыхъ существъ на другихъ планетахъ, о природѣ солнца, свойствахъ эфира, о превращеніи содержанія предмета при чувственныхъ воспріятіяхъ въ знаніе души и пр. Рѣшеніе всѣхъ подобныхъ вопросовъ превышаетъ нашъ разумъ, однако-же все это не противорѣчитъ разуму. Было-бы нелѣпо утверждать, что всѣ подобные вопросы должны быть навсегда исключены изъ сферы сознанія. Несомнѣнно также и то, что въ душѣ человеческой существуютъ нѣкоторые основныя положенія, обязательныя для ней при всякомъ *познаніи*. Таково напр. положеніе, что противорѣчащее себѣ не можетъ быть истиннымъ, что нѣтъ дѣйствія безъ причины, подлежащаго безъ сказуемаго, субстанціи безъ признаковъ, дѣлага безъ частей и т. п. Предложенія, стоящія въ борьбѣ съ этими логическими положеніями, называются противорѣчащими разуму и должны быть отвергаемы какъ ложныя. Въ этомъ смыслѣ и Лейбницъ допускаетъ различіе между тѣмъ что противорѣчитъ разуму и что вызывается надъ нимъ.

ности, но не доводили этихъ трудностей до невозможности рѣшить ихъ. Что же касается меня, то признаюсь, я не раздѣляю мнѣнія тѣхъ, которые думаютъ будто истина можетъ подвергаться неопровержимымъ возраженіямъ, ибо, что такое *возраженіе*, какъ не доводъ, котораго слѣдствіе противорѣчить нашему тезису? а неопровержимый доводъ не есть ли *связь посылокъ* (демонстрація)? Какимъ-же образомъ могутъ узнать достовѣрность демонстраціи, какъ не изслѣдуя доводъ въ подробности, въ отношеніи къ формѣ и въ отношеніи къ матеріи, чтобы видѣть, хороша-ли форма, и далѣе, каждая ли посылка общепринята, или доказана доводомъ равной силы, пока покажется уже достаточною простая ссылка на общепринимаемыя положенія? Итакъ, если существуетъ подобное возраженіе противъ нашего тезиса, то надобно сказать, что ложность этого тезиса доказана; и невозможно то, чтобы мы имѣли достаточныя основанія его подтверждать; иначе, два противорѣчивыя положенія одинаково были бы истинными. Всегда надобно соглашаться съ демонстративными доказательствами, будутъ ли они приведены для подтвержденія какихъ-либо положеній, или предложены въ формѣ возраженія. Несправедливо и бесполезно стараться ослабить доводы противниковъ подъ тѣмъ лишь предлогомъ, что ихъ доводы суть не болѣе, какъ возраженія; потому что противникъ имѣетъ точно такія же права, какъ и мы, и можетъ перемѣнить названія, возводи свои доводы въ достоинство *доказательствъ*, и унижалъ значеніе нашихъ доводовъ уничижительнымъ названіемъ *возраженій*.

26. Вопросъ иной, всегда-ли мы обязаны изслѣдывать возраженія, которыя намъ могутъ дѣлать, и такимъ образомъ всегда ли обязаны сохранять нѣкоторое сомнѣніе въ отношеніи къ нашимъ мыслямъ, по крайней мѣрѣ, до тѣхъ поръ, пока не совершимъ этого изслѣдованія, что обыкновенно называютъ *боязнью противоположенія* (*formidinem oppositi*). Я думаю, что нѣтъ, потому что иначе никогда нельзя было бы достигнуть достовѣрности, и наше заключеніе всегда было-бы только предварительнымъ. Я думаю, что знатоки геометріи не будутъ много смущаться возраженіями Іосифа Скалигера

противъ Архимеда, или возраженіями Гоббеса противъ Евклида; но это потому, что они вполне увѣрены въ представленныхъ Евклидомъ и Архимедомъ доказательствахъ. Тѣмъ не менѣе хорошо иногда имѣть склонность къ изслѣдованію нѣкоторыхъ возраженій; ибо кромѣ того, что это можетъ приводить къ предохраненію другихъ людей отъ заблужденій, возможно, что мы сами извлечемъ пользу изъ этого; такъ какъ правдоподобныя ошибочныя заключенія (паралогизмы) часто содержатъ въ себѣ нѣкоторыя полезныя поясненія, и даютъ возможность рѣшать значительныя затрудненія. Вотъ почему я всегда любилъ умныя возраженія противъ моихъ собственныхъ мыслей, и я всегда изслѣдовалъ ихъ съ пользою для себя. Свидѣтельствомъ этого служатъ возраженія, сдѣланныя Белемъ противъ системы предустановленной гармоніи, не говоря уже здѣсь о возраженіяхъ по поводу того-же самого предмета со стороны Арнольда, аббата Фуше и отца Лами, бенедиктинца. Возвращаясь однако-же къ главному вопросу, я вывожу изъ представленныхъ мною основаній то слѣдствіе, что когда предлагаютъ возраженіе противъ какой-либо истины, то всегда возможно отвѣчать на него надлежащимъ образомъ ¹⁾.

27. Быть можетъ, и Бель не признаетъ *неопровержимыхъ возраженій* въ принятомъ мною смыслѣ; и я замѣчаю даже, что онъ не вѣренъ себѣ, по крайней мѣрѣ, въ своихъ выраженіяхъ; въ своемъ посмертномъ отвѣтѣ Ле-Клерку онъ рѣшительно не соглашается уже съ тѣмъ, чтобы противъ истинъ вѣры можно было представить вѣскія доказательства. Итакъ,

¹⁾ Вся сила этого заключенія Лейбница, полагаетъ Кирхманъ, опирается на словъ *истина*. Въ отношеніи къ истинѣ не можетъ существовать неопровержимаго возраженія. Но вопросъ именно и состоитъ въ томъ, истинно-ли то, противъ чего существуетъ возраженіе. Поэтому Кирхманъ признаетъ это заключеніе тавтологическимъ, или говори языкомъ Канта, сужденіемъ аналитическимъ. И однако-же это не вѣрно. Въ сущности вопросъ сводится къ слѣдующему: могутъ ли существовать въ философіи истины, противорѣчащія откровенію, какъ думаетъ Бель, или-же подобный случай не возможенъ, какъ думаетъ Лейбницъ? Разсуждая чисто теоретически и при этомъ допуская, что божественное откровеніе дѣйствительно существуетъ, надобно согласиться, что Лейбницъ болѣе правъ чѣмъ Бель; а потому и указанный выводъ его не есть уже тавтологическій.

кажется, что онъ признаетъ возраженія неопровержимыми только въ отношеніи къ современному намъ знанію, и не отчаивается даже въ своемъ собственномъ отвѣтѣ Ле-Клерку, (стр. 35), что кто-либо современемъ можетъ найти рѣшеніе пока еще мало извѣстное намъ. Ниже я буду говорить объ этомъ еще разъ. Однако-же я держусь мнѣнія, которое, быть можетъ, покажется удивительнымъ; я думаю, что рѣшеніе всегда можно найти, и дѣло это не принадлежитъ даже къ самымъ труднымъ; и обыкновенный талантъ, достаточно способный къ внимательности, вѣрно пользующійся правилами обычной логики, въ состояніи рѣшить самыя трудныя возраженія противъ истины, если только возраженіе заимствуется изъ разума и если его выдаютъ за несомнѣнное доказательство. Какъ-бы ни было велико современное презрѣніе новѣйшихъ мыслителей къ логикѣ Аристотеля, надобно однако-же сознаться, что она представляетъ немогрѣшимыя средства для опроверженія ошибокъ въ подобныхъ случаяхъ; потому что надобно только, согласно съ правилами, изслѣдовать доводъ, и въ правилахъ всегда можно найти средство узнать, погрѣшаетъ-ли доводъ по своей формѣ, или по своимъ послылкамъ, которыя еще не подтверждены основательными доказательствами ¹⁾).

28. Совершенно иное происходитъ, когда дѣло идетъ о *второймъ положеніи*,—потому что искусство обсуждать причины вѣроятныя еще не установлено, такъ что наша логика въ этомъ отношеніи еще очень несовершенна, и мы до сихъ поръ обладаемъ лишь искусствомъ судить на основаніи логическихъ доказательствъ въ собственномъ смыслѣ. Но и

¹⁾ Кирхманъ замѣчаетъ при этомъ, что при несоблюденіи правильности вывода по формѣ, заключеніе оказывается несостоятельнымъ, хотя-бы первая посылка и была истинною. Да и одной формальной правильности выводовъ еще недостаточно для доказательства истинности заключенія; надобно еще, чтобы первая посылка, изъ которой выводится заключеніе, составляющее собою возраженіе, тоже была доказанною истинною. Намъ кажется, что въ этомъ отношеніи Лейбницъ не противорѣчитъ Кирхману; онъ тоже требуетъ, чтобы всѣ посылки силлогизма, при формальной правильности, были подтверждены основательными доводами.

этого искусства достаточно здѣсь; потому что когда дѣло идетъ о противоположеніи разума члену вѣры, то нисколько не должно затрудняться возраженіями, лишь злоупотребляющими кажущимся намъ,—такъ какъ всѣ согласны въ томъ, что таинства противорѣчатъ кающемуся и не содержатъ въ себѣ ничего вѣроятнаго, если смотрѣть на нихъ съ точки зрѣнія (априорнаго) разума; но достаточно, чтобы они не заключали въ себѣ ничего неразумнаго. Такимъ образомъ для отверженія таинствъ надобно было-бы имѣть доказательства (априорнаго разума).

29. Безъ сомнѣнія, такъ надобно понимать дѣло, когда Свящ. Писаніе увѣряетъ насъ, что мудрость Божественная есть неразуміе предъ людьми, и когда Св. Павелъ замѣчаетъ, что евангеліе Иисуса Христа есть безуміе для грековъ, равно какъ соблазнъ для іудеевъ; потому что въ сущности одна истина не можетъ противорѣчить другой, а свѣтъ разума не менѣе есть даръ Божій, какъ и свѣтъ откровенія. Но не сопряжено-ли также дѣло съ затрудненіями и для богослововъ, понимающихъ свой предметъ, когда они на *основахъ вѣроятія* (*motifs de credibilite*) разъ и навсегда оправдываютъ авторитетъ Св. Писанія предъ трибуналомъ разума съ тѣмъ, чтобы разумъ послѣ этого уступилъ Св. Писанію, какъ новому свѣту, свое мѣсто и пожертвовалъ ради него всѣми своими вѣроятностями? Это почти то-же, какъ какой-нибудь новый председатель, посланный своимъ княземъ, долженъ прежде показать свои вѣрительныя грамоты собранію, гдѣ онъ потомъ долженъ председательствовать. Не болѣе какъ именно къ этому стремятся многія хорошія книги, которыя мы имѣемъ относительно истинности религій, такова напримѣръ книга Августина Стеха, Дю-Плесси-Морне, или Гроція; ибо надобно, чтобы истинная религія обладала признаками, какихъ не имѣютъ ложныя религій; иначе Зороастръ, Брами, Самона-кодомъ и Магометъ были-бы столько-же достойными вѣроятія, какъ и Моисей и Иисусъ Христосъ. Между тѣмъ сама божественная вѣра, когда зажигается въ душѣ, есть нѣчто болѣе, чѣмъ мнѣніе, и не зависитъ отъ случайныхъ обстоятельствъ или основаній, поражающихъ ее; она возвышается

надъ разумомъ и овладѣваетъ волею и сердцемъ, дабы мы всегда поступали съ теплою и съ радостію, какъ того требуетъ Законъ Божій. Тогда люди не имѣютъ уже надобности въ основаніяхъ и не останавливаются предъ трудностями возраженій, которыя могутъ представляться ихъ духу.

30. Такимъ образомъ то, что мы сказали о человѣческомъ разумѣ, по-очередно то превозносимомъ, то унижаемомъ, и часто безъ всякаго основанія и всякой мѣры, показываетъ, какъ мало мы отличаемся точностію и сколько мы сами виновны въ нашихъ ошибкахъ. Ни съ чѣмъ легче нельзя было бы покончить, какъ съ этимъ споромъ о правахъ разума и вѣры, если-бы люди захотѣли воспользоваться самыми обыкновенными правилами логики и поразмыслили объ этомъ, хотя-бы съ нѣкоторымъ вниманіемъ. Въмѣсто этого мыслители запутываютъ себя выраженіями сбивчивыми и двусмысленными, дающими имъ хорошую почву для всякихъ декламаций, чтобы доказать свой умъ и свою ученость; такъ что кажется, что они не имѣютъ желанія видѣть нагую истину, быть можетъ, изъ боязни, чтобы она не оказалась менѣ пріятною для нихъ, чѣмъ заблужденіе; а вмѣстѣ съ этимъ не желаютъ знать красоту Творца всѣхъ вещей, источника этой истины.

31. Эта небрежность есть недостатокъ общій всего человѣчества, и въ немъ нельзя упрекать никого въ частности. *Abundamus dulcibus vitiis* (изобилуемъ сладкими пороками), какъ говоритъ Квинтиліанъ о слогѣ Сенеки; да, мы любимъ заблуждаться. Точность насъ затрудняетъ и правила представляются намъ пригодными лишь для дѣтей. Вотъ почему общепринятую логику (однако же почти достаточную для изслѣдованія разсужденій, претендующихъ на достовѣрность) считаютъ принадлежностію лишь школьниковъ и нисколько не заботятся о логикѣ, которая должна взвѣшивать степень вѣроятнаго и которая столь необходима при важныхъ рѣшеніяхъ. Такимъ образомъ истинно то, что наши ошибки большею частію проистекаютъ отъ отвращенія къ мышленію, или отъ недостатка искусства мыслить; ¹⁾ потому что нѣтъ

¹⁾ Замѣчаніе весьма полезное для многихъ образованныхъ людей нашего времени.

ничего столько несовершеннаго, какъ наша логика, когда она не обращаетъ вниманія на неопровержимые доводы; и превосходнѣйшіе философы нашего времени, какъ авторъ „*Искусства мыслить*“, „*Исслѣдованія истины*“ и „*Опыта о разумѣ*“, очень далеки отъ того, чтобы показать истинныя средства, пригодныя для руководства той способности, которая должна быть занята различеніемъ вѣроятныхъ основаній истины отъ заблужденій. При этомъ я ничего не хочу говорить объ „*Искусствѣ изобрѣтенія*“, при которомъ еще труднѣе достигнуть истины, и образчики котораго весьма несовершенные можно находить и въ математикѣ ¹⁾.

32. Къ увѣренности въ томъ, что нельзя рѣшить возраженій разума противъ вѣры могло привлечь Беля главнымъ образомъ то, что онъ, повидимому, требовалъ оправданія Бога съ такимъ характеромъ, какимъ обыкновенно пользуются при защитѣ челоуѣка, обвиняемаго предъ судьей. Но онъ не подумалъ, что въ судахъ челоуѣческихъ, не всегда открывающихъ истину, часто бывають выпуждены руководствоваться лишь нѣкоторыми признаками и нѣкоторою *вѣроятностію* преимущественно-же *подозрѣніемъ* и даже *предубѣжденіемъ*, между тѣмъ всѣ согласны, какъ мы уже замѣтили это, что тайны не представляются (априорному разуму) вѣроятными.

¹⁾ Какого писателя разумѣтъ Лейбницъ, говоря о сочиненіи подъ названіемъ „Искусство мыслить“, неизвѣстно. Подъ „Исслѣдованіемъ истины“ разумѣтъ онъ сочиненіе Малекранша подъ заглавіемъ „La recherche de la verite“; подъ „Опытомъ о разумѣ“ разумѣтъ сочиненіе Локка о челоуѣческомъ разумѣ. Лейбницъ жалуется, что логика *вѣроятностей* или вѣроятныхъ предположеній не была достаточно разработана въ его время. Намъ кажется, что эта жалоба справедлива даже и въ наше время. Всему этому противорѣчитъ Кирхманъ; онъ говоритъ, что будто-бы уже Аристотель былъ занятъ ученіемъ о вѣроятномъ въ своихъ „Тоникахъ“; и его искусство изобрѣтенія мыслей въ общихъ мѣстахъ или „Тоникахъ“ (*topoi*) будто бы стремилось установить законы вѣроятнаго. По нему, тоже ученіе излагаетъ Цицеронъ и Квинтиліанъ въ своихъ тоникахъ. Намъ кажется, что только намѣреніи, или по нерасположенности къ основнымъ мыслямъ Лейбница можно смѣшивать „Тоники“ или общія мѣста изобрѣтенія мыслей съ законами вѣроятныхъ предположеній. Вѣроятное не есть безразличное къ истинѣ, или произвольное; оно тоже подчинено своего рода логическимъ законамъ и соответственно съ эти законами окрашивается различными степенями достовѣрности. Но наши логики очень мало говорятъ намъ о вѣроят-

Бель, напримѣръ, не думаетъ, чтобы можно было оправдать благость Божию въ допущеніи первороднаго грѣха, потому что вѣроятность оправданія была-бы противъ того человѣка, который находился-бы въ положеніи, представляющимся намъ подобнымъ этому допущенію. Богъ предвидѣлъ, что Ева будетъ обманута змѣемъ, если она будетъ поставлена среди обстоятельствъ, въ какихъ она дѣйствительно была поставлена потомъ; и однако-же Онъ поставилъ ее среди этихъ обстоятельствъ. Но если-бы отецъ или опекуны поступилъ подобнымъ образомъ въ отношеніи къ своему сыну, или своему воспитаннику, или другъ во отношеніи къ молодой особѣ, поведение которой имѣло-бы отношеніе къ нему,—то судья не былъ-бы убѣжденъ извиненіями адвоката, который говорилъ-бы, что въ данномъ случаѣ было только допущено зло, но его не дѣлали и не желали; онъ призналъ бы самое это допущеніе признакомъ дурной воли и посмотрѣлъ-бы на допущеніе, какъ на грѣхъ опущенія (omission), дѣлающій допустившаго его совинникомъ въ грѣхъ совершенія (commission) впаваго въ дѣйствительный грѣхъ.

33. Между тѣмъ надобно подумать и о томъ, что если предвидать зло, которому не мѣшаютъ, когда, повидимому, легко могли-бы сдѣлать это, и если даже дѣлаютъ нѣчто для

ныхъ понятіяхъ, сужденіяхъ, умозаключеніяхъ и доказательствахъ, которыми люди однако-же преимущественно пользуются въ своей жизни. Наши логики почти исключительно занимаются законами и правилами *необходимаго* мышленія, а не *вѣроятнаго*. Впрочемъ самъ Кирхманъ замѣчаетъ, что языческіе писатели не могли опредѣлять законы той вѣроятности, которая, съ одной стороны, наиболѣе согласуется съ христіанскимъ вѣрученіемъ, а съ другой—съ основными положеніями разума, или философіи. Конечно для языческихъ писателей это было невозможно. Но почему христіанскіе писатели или мыслители этого не дѣлали? Почему они смѣшивали вѣроятное въ отношеніи къ разуму съ вѣроятнымъ въ отношеніи къ вѣрѣ? Почему на основаніи этого смѣшенія они создали даже свою теорію развитія догматовъ, т. е. теорію превращенія вѣроятныхъ мнѣній въ несомнѣнныя истины? Намъ кажется, что все это основано у нихъ на недостаточномъ уясненіи себѣ законовъ вѣроятности и даже на смѣшеніи ихъ съ логическими законами необходимаго мышленія. Очевидно, это ложно. Во всякомъ случаѣ самъ Кирхманъ соглашается, что Лейбницъ въ данномъ случаѣ могъ имѣть въ виду математическую теорію вѣроятностей, основными положеніями которой такъ много занимался онъ во время своей жизни.

обличенія совершенія этого зла, то отсюда еще не слѣдуетъ *необходимо*, чтобы были соучастниками его; здѣсь существуетъ только очень большое подозрѣніе, принимаемое въ обыкновенной жизни за несомнѣнную истину, но отвергаемое точнымъ разсмотрѣніемъ фактовъ, какъ было-бы желательно, чтобы мы оказались способными разрушить подобное подозрѣніе въ отношеніи къ Богу; потому что у юристовъ *подозрѣніемъ* называется то, что предварительно должно быть принято за истину въ случаѣ, когда противоположное мнѣніе ничѣмъ не подтверждается, а подозрѣніе значитъ нѣчто болѣе, чѣмъ *догадка*, хотя академическій (французскій) лексиконъ и не указываетъ различія (между этими словами). Теперь уже безъ колебанія надобно согласиться, какъ показываетъ это соображеніе, что возможно, когда причины болѣе справедливыя и болѣе сильныя, чѣмъ какими представляются имъ противоположныя, могутъ обязать самаго мудраго допустить зло и даже сдѣлать нѣчто для облегченія его наступленія. Ниже я приведу нѣсколько примѣровъ подобнаго рода.

34. Признаюсь, не особенно легко представить себѣ отца, опекуна или друга, который руководствовался-бы подобными соображеніями среди предполагаемыхъ нами обстоятельствъ. Однако-же дѣло это не невозможное абсолютно, и хорошій романистъ, быть можетъ, могъ-бы найти исключительный случай, оправдывающій человѣка среди предполагаемыхъ мною обстоятельствъ; но въ отношеніи къ Богу нѣтъ даже надобности измышлять или подыскивать особенныхъ соображеній, которыя могли-бы приводить къ допущенію зла; достаточно для этого и общихъ соображеній. Извѣстно, что Богъ печется о всей вселенной, которой всѣ части связаны между собою; и надобно согласиться, что существуетъ безчисленное множество условій, совокупность которыхъ могла привести Его къ тому рѣшенію, что нѣтъ надобности препятствовать появленію нѣкотораго зла.

35. Надобно также согласиться, что необходимо существовали эти великія, или лучше необоримыя соображенія, приведшія Божественную мудрость къ допущенію зла, которое насъ удив-

леть единственно потому, что это допущеніе дѣйствительно произошло, ибо ничто не можетъ происходить отъ Бога, что не было-бы сообразно съ Его благостію, правдою и святостію. Такимъ образомъ мы можемъ заключать отъ существованія факта (или *a posteriori*), что это допущеніе было неизбѣжно, хотя намъ и невозможно показать (*a priori*) частныхъ причинъ, которыми Богъ руководился въ этомъ случаѣ; равно какъ это указаніе намъ не необходимо и для Его оправданія. Самъ Бель разсуждаетъ объ этомъ очень правильно (См. отвѣтъ провинціалу гл. 165, т. 3, стр. 1067). Грѣхъ вышелъ въ міръ, и такъ Богъ допустилъ его безъ умаленія своихъ совершенствъ. *Ab actu ad potentiam valet consequentia* (отъ дѣйствительности къ возможности заключеніе слѣдуетъ). Въ отношеніи къ Богу это заключеніе правильно; Богъ допустилъ зло, слѣдовательно Онъ сотворилъ благо. И мы судимъ такъ не потому, что не имѣемъ точнаго понятія о справедливости вообще, которое могло-бы соотвѣтствовать справедливости Божіей; и не потому также, чтобы божественная справедливость руководилась иными правилами, чѣмъ справедливость извѣстная людямъ,—но потому, что случай, о которомъ идетъ дѣло, совершенно отличенъ отъ случаевъ, обыкновенно происходящихъ среди людей. Правосудіе вообще одно и тоже у Бога и у людей; но вопросъ о фактѣ совершенно различенъ въ данномъ случаѣ.

36. Мы можемъ даже предположить или вообразить (какъ я уже замѣтилъ), что и среди людей происходитъ нѣчто подобное случаю, который имѣлъ мѣсто въ Богѣ. Такъ человѣкъ можетъ явить столь великія и столь сильныя доказательства своей добродѣтели и своей святости, что всѣ обстоятельства, самыя явныя, которыя могли-бы быть приведены противъ него для обвиненія его въ какомъ-либо мнимомъ преступленіи, напримѣръ, въ воровствѣ, въ убійствѣ, заслуживали-бы быть отвергнутыми, какъ клевета нѣкоторыхъ лжесвидѣтелей, или какъ исключительная игра случая, подвергающая иногда подозрѣнію самыхъ невинныхъ. Такъ что въ этомъ случаѣ, когда всякій другой подвергался-бы опасности быть осужденнымъ, или быть привлеченнымъ къ до-

просу (смотря по мѣстному праву), этотъ человѣкъ единогласно былъ-бы признанъ свободнымъ своими судьями. Итакъ въ этомъ случаѣ, дѣйствительно рѣдкомъ, но не невозможномъ, можно утверждать нѣкоторымъ образомъ согласно съ здравымъ смысломъ (*sano sensu*), что происходитъ борьба между разумомъ и вѣрою, и что законы справедливости иные въ отношеніи къ этой личности, чѣмъ въ отношеніи къ другимъ; но все это хорошо понято будетъ значить только, что явныя обстоятельства уступаютъ здѣсь вѣрѣ, обязательной въ отношеніи къ слову и честности этого великаго и святаго человѣка, стоящаго превыше другихъ людей, не потому, что для него существуетъ иной судъ, или чтобы не понимали, что такое правосудіе въ отношеніи къ нему; но потому, что общіе законы справедливости не находятъ въ данномъ случаѣ того примѣненія, какое они находятъ въ другихъ случаяхъ, или лучше потому, что они его оправдываютъ, не перемѣняясь сами въ отношеніи къ нему, такъ какъ эта личность обладаетъ столь удивительными качествами, что въ силу здоровой логики надобно больше давать вѣроятности вѣрѣ его слову, чѣмъ вѣрѣ словамъ многихъ другихъ людей.

37. Такъ какъ здѣсь позволительно вдаваться во всѣ возможные вымыслы, то нельзя-ли вообразить, что этотъ несравненный человѣкъ алхимикъ, или владѣтель камня чудодѣйственнаго,—такого камня, который одинъ можетъ обогатить всѣхъ царей земныхъ, и что вслѣдствіе этого человѣкъ этотъ ежедневно производитъ чрезвычайныя издержки для питанія и предохраненія отъ нищеты безчисленнаго множества бѣдныхъ людей. Поэтому сколько бы ни было свидѣтелей и какъ ни многочисленны были бы явныя обстоятельства, доказывающія, что этотъ великій благодѣтель рода человѣческаго совершилъ нѣкоторое воровство; то не правда-ли, что всѣ люди посмѣялись-бы надъ обвиненіемъ, какъ бы оно ни казалось вѣроятнымъ? Но Богъ по Своей благодати и по Своему всемогуществу безконечно возвышается надъ этимъ человѣкомъ, а потому нѣтъ основаній, каковы-бы ни были явныя обстоятельства, которыя могли-бы поколебать нашу вѣру въ Бога, то есть нашу увѣренность или упованіе на

Бога, вслѣдствіе которыхъ мы можемъ и должны утверждать, что Богъ произвелъ все, какъ было необходимо. Итакъ всѣ возраженія подобнаго рода не неопровержимы; они содержатъ въ себѣ только предубѣжденія или вѣроятности, которыя однако-же опровергаются причинами несравненно сильнѣйшими. Не должно также утверждать, что то, что мы называемъ справедливостію, есть ничто въ отношеніи къ Богу, что Онъ безусловный владыка всѣхъ предметовъ и можетъ даже осуждать невинныхъ, не оскорбляя этимъ Своего правосудія, или наконецъ, что справедливость есть нѣчто произвольное въ отношеніи къ Нему. Во всякомъ случаѣ, это слишкомъ смѣлая и опасная выраженія, которыми нѣкоторые увлекаются, умаляя свойства Божіи; потому что при подобныхъ убѣжденіяхъ не за что было-бы прославлять благость Божію и Его правосудіе, и все происходило-бы тогда точно также, какъ если-бы злѣйшій духъ, князь злыхъ духовъ, злое начало манихеевъ было единственнымъ владыкою вселенной, какъ это уже замѣчено нами выше. Какое средство оставалось-бы тогда для различенія истиннаго Бога отъ ложнаго бога Зороастра, если-бы все случающееся зависѣло отъ каприза самовластной силы, не руководящейся ни закономъ, ни соображеніемъ въ отношеніи къ тому, что совершается?

38. Итакъ болѣе чѣмъ очевидно, что ничто не обязываетъ насъ соглашаться съ столь страннымъ ученіемъ; такъ какъ достаточно сказать, что мы не довольно знаемъ фактъ, когда дѣло идетъ о рѣшеніи вѣроятномъ, повидимому, набрасывающемъ сомнѣніе на правосудіе и благость Божію, и долженствующемъ исчезнуть, когда фактъ станетъ намъ хорошо извѣстнымъ. Мы не имѣемъ также надобности отказываться отъ разума, чтобы внимать вѣрѣ, или вырывать глаза, чтобы видѣть свѣтъ, какъ выразилась королева Христина; достаточно только не согласиться съ обыкновенною вѣроятностію, когда она противорѣчитъ тайнамъ, что однако-же не противорѣчитъ разуму, потому что и въ естественныхъ дѣлахъ мы очень часто отказываемся отъ вѣроятности на основаніи опыта, или на основаніи высшихъ соображеній. Но

все это приведено мною здѣсь лишь предварительно, лишь для лучшаго выясненія, въ чемъ именно состоитъ недостаточность возраженій, или злоупотребленіе разумомъ въ настоящемъ случаѣ, когда утверждаютъ, будто разумъ сильнѣйшимъ образомъ ниспровергаетъ вѣру; въ послѣдствіи мы войдемъ въ болѣе подробное разсмотрѣніе всего того, что относится къ началу зла и допущенію грѣха, съ ихъ послѣдствіями ¹⁾.

39. Теперь мы можемъ уже продолжить изслѣдованіе важнаго вопроса объ употребленіи разума въ богословіи и подвергнуть разсмотрѣнію все, что Бель сказалъ объ этомъ въ различныхъ мѣстахъ своихъ сочиненій. Въ своемъ историческомъ и критическомъ лексиконѣ онъ открыто предпо-

¹⁾ Кирхманъ говоритъ, когда Лейбницъ оправдываетъ Бога въ грѣхопадѣніи Евы тѣмъ, что Богъ не связанъ такими-же законами правды и благодти, какими руководствуются люди въ своей дѣятельности; то этимъ будто-бы извращается весь нравственный порядокъ человѣческой жизни. Если-бы мы, полагаетъ Кирхманъ, при оцѣнкѣ чужихъ преступленій руководствовались тѣмъ убѣжденіемъ, что намъ неизвѣстны всѣ причины, по которымъ совершено это преступленіе, тогда мы должны были-бы отказаться отъ всѣхъ нашихъ нравственныхъ сужденій. Но почему же? Развѣ не вѣрно то, что наши нравственные сужденія не только о человѣческихъ преступленіяхъ, но и о добродѣтеляхъ отличаются относительнымъ, а не абсолютнымъ характеромъ? Безусловно праведный судъ принадлежитъ одному только Богу. Св. Церковь наша самыхъ тяжкихъ грѣшниковъ не судитъ, а только выдѣляетъ изъ своей среды, отлучаетъ или анаематствуетъ. Иной вопросъ, надобно-ли оправдывать существованіе нашихъ относительныхъ, человѣческихъ судовъ, или не надо: но это вопросъ уже чисто соціологическій, а не религіозный, или метафизическій. Кирхманъ не ограничивается и этимъ. Въ оправданіи Бога, допустившаго грѣхопадѣніе прародителей, тѣмъ положеніемъ, что Богъ допустилъ этотъ частный фактъ для дарованія бытія наилучшему міру,—Кирхманъ видитъ іезуитское нравственное міросозерцаніе, по которому цѣль оправдываетъ средства. Но это уже крайность.—Лейбницъ вовсе не смотритъ на грѣхопадѣніе прародителей, какъ на средство для призванія къ бытію наилучшаго міра; грѣхопадѣніе было только *возможно*, но оно не было *средствомъ* для творческаго акта. Богъ извлекаетъ изъ зла добро, но Онъ не творитъ зла для достиженія добра. Богъ *допускаетъ* крестныя страданія Сына Своего, но Онъ не *подвергаетъ* Его крестнымъ мукамъ. Іезуитское ученіе о томъ, что *цѣль оправдываетъ средства*, основано на полнѣйшемъ эгоизмѣ; оно стремится достигнуть блага личнаго, или мнимаго блага общественнаго *страданіями* постороннихъ лицъ; между тѣмъ какъ христіанское ученіе объ извлеченіи добра изъ зла основывается на понятіи о *жертвѣ*, или о пожертвованіи *личнымъ* благомъ для блага *общественнаго*.

жилъ изложить возраженія манихеевъ и пирронистовъ ¹⁾, и такъ какъ это намѣреніе его подверглось порицанію со стороны нѣкоторыхъ ревнителей вѣры; то во второмъ изданіи своего лексикона онъ присоединилъ разсужденіе, въ которомъ старался доказать безвредность и даже полезность своего поступка разными примѣрами, ссылками на авторитеты и другими доводами. Я же убѣжденъ (какъ уже замѣчено мною выше), что дѣльныя возраженія, которыя можно противопоставить истинѣ, очень полезны; онѣ усиливаютъ увѣренность въ истинѣ, уясняютъ ее и подаютъ случай умнымъ людямъ находить новыя объясненія и сообщать большую силу прежнимъ. Но Бель ищетъ при этомъ полезности совершенно иного рода, именно такой, которая доказала-бы могущество вѣры, убѣдивши насъ въ томъ, что истины, возвышаемыя вѣрою, не могутъ выдерживать возраженій разума, и тѣмъ не менѣе сохраняются въ сердцахъ вѣрующихъ. Кажется, что Никола въ словахъ, приводимыхъ Белемъ въ третьемъ томѣ его: „Отвѣтовъ на вопросы провинціала“ (гл. 177, стр. 120), называетъ это *торжествомъ Божественнаго авторитета надъ человѣческимъ разумомъ*. Но поелику разумъ есть такой-же даръ Божій, какъ и вѣра, то ихъ борьба есть борьба Бога съ Самимъ Собою; и если-бы возраженія разума противъ какихъ-либо членовъ вѣры были неопровержимы, то надобно было-бы сказать, что эти мнимые члены вѣры ложны и вовсе не открыты намъ Богомъ; вѣра была-бы тогда химерою человѣческаго духа и ея торжество похоже было-бы на потѣшный огонь, зажженный послѣ пораженія. Таково (несогласное съ разумомъ) ученіе объ осужденіи некрещенныхъ дѣтей, что Никола признаетъ слѣдствіемъ первороднаго грѣха; таково-же вѣчное осужденіе взрослыхъ, лишенныхъ необходимаго свѣта для приобрѣтенія спасенія.

¹⁾ *Пирронъ* (современникъ Аристотеля) былъ первымъ философомъ, который сообщилъ греческому скептицизму научную постановку; позднѣйшая Академія развила его скептицизмъ еще далѣе. Подъ именемъ пирронистовъ вообще разумѣютъ скептиковъ, которые отвергаютъ достовѣрность человѣческихъ познаній и признаютъ ихъ только вѣроятными вообще.

40. Однако не всѣ люди обязаны пускаться въ богословскіе споры; лица, образованіе которыхъ мало соотвѣтствуетъ точнымъ изслѣдованіямъ подобнаго рода, должны довольствоваться наставленіями вѣры, не предаваясь труду рѣшенія возраженій; и если случайно ихъ смутитъ какое-либо недоумѣніе, то они должны отвращать отъ него свои мысли, принося Богу въ жертву свою любознательность; потому что когда увѣрены въ истинѣ, то не имѣютъ надобности выслушивать возраженій. И такъ какъ есть много людей, которыхъ вѣра слаба и недостаточно тверда, чтобы подвергаться подобнымъ опаснымъ испытаніямъ, то я думаю, что имъ не должно предлагать того, что можетъ быть для нихъ ядомъ, а если нѣтъ возможности скрыть то, что слишкомъ уже извѣстно, то къ яду надобно присоединять противоядіе, т. е. къ возраженіямъ надобно присоединять опроверженія, а не выдавать ихъ за невозможныя для рѣшенія ¹⁾.

41. Сочиненія, въ которыхъ превосходные богословы говорятъ о *торжествѣ вѣры*, могутъ и должны быть понимаемы въ смыслѣ согласномъ съ установленными мною положеніями. Въ нѣкоторыхъ членахъ вѣры встрѣчаются два качества, доставляющія имъ торжество надъ разумомъ; первое изъ этихъ качествъ есть *непостижимость*, а другое — *малая откровенность*. Но надобно остерегаться отъ присоединенія къ нимъ еще третьяго качества, о которомъ говоритъ Бель, и утверждаетъ, что все, принимаемое на вѣру, *несостоятельно*; потому что это значило-бы въ свою очередь доставлять торжество разуму, и притомъ торжество разрушительное для вѣры. *Непостижимость* не мѣшаетъ намъ признавать даже естественныя истины; напримѣръ, (какъ я уже замѣчалъ) мы не понимаемъ природы запаха и вкуса, и однако-же мы убѣждены нѣкоторымъ особеннымъ видомъ вѣры, обязательнымъ для насъ въ отношеніи къ чувствамъ, что эти чувственные качества основаны на природѣ вещей и что это вовсе не иллюзія.

¹⁾ Къ сожалѣнію, многимъ изъ нашихъ ученыхъ людей неизвѣстны прекрасныя мысли изложенныя въ этомъ параграфѣ.

42. Существуют также предметы, *противоположные вѣроятности*, которые однако-же мы признаемъ, когда хорошо увѣримся въ нихъ. Есть не большой романъ, переведенный съ испанскаго языка, подъ названіемъ: „Не всегда надобно вѣрить тому, что видишь“. Что могло быть болѣе правдоподобнымъ, какъ ложь самозваннаго Мартина Гюерра, признаннаго женою и родственниками за дѣйствительнаго и заставившаго долгое время колебаться судей и родныхъ, когда даже явился дѣйствительный Гюерръ? Наконецъ истина была дознана. Тоже бываетъ и съ вѣрою. Я уже замѣчалъ, что все то, что можно противопоставить благодати и правдѣ Божіей, есть только вѣроятность, имѣющая большую силу по отношеніи ея къ людямъ, но оказывающаяся ничтожною, когда ее примѣняютъ къ Богу и когда ее сопоставляютъ съ доказательствами, убѣждающими насъ въ безконечномъ совершенствѣ Божественныхъ свойствъ. Въ этомъ отношеніи вѣра торжествуетъ надъ ложными доводами посредствомъ болѣе основательныхъ и высшихъ доводовъ, заставляющихъ насъ принять ее; но она не будетъ торжествовать, когда противоположное мнѣніе будетъ обладать столько-же сильными или даже болѣе сильными доводами, чѣмъ тѣ, которые лежатъ въ основѣ вѣры, т. е. когда будутъ существовать неопровержимыя и вполне убѣдительныя возраженія противъ вѣры.

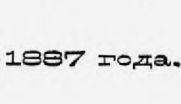
Ж. Устолминъ.

(Продолженіе будетъ).

ЛИСТОКЪ

Д Л Я

ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ

31 Августа  № 16.  1887 года.

Содержаніе: Опредѣленія Святѣйшаго Синода.—Отъ Харьковскаго епархіальнаго училищнаго совѣта—Предметы занятій духовенства Харьковскаго училищнаго сѣзда, имѣющаго быть въ сентябрѣ мѣсяцѣ.—Отъ правленія Харьковскаго духовнаго училища.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

Опредѣленія Святѣйшаго Синода.

I. Отъ 15 іюля 1887 года, за № 16, о порядкѣ выдачи метрическихъ свидѣтельствъ частнымъ лицамъ.

По указу Его Императорскаго Величества, Святѣйшій Правительствующій Синодъ слушали: предложеніе г. синодальнаго Оберъ-Прокурора, отъ 11 декабря 1886 года, за № 305, по возбужденному секретаремъ одной духовной консисторіи вопросу о порядкѣ выдачи просителямъ метрическихъ свидѣтельствъ о рожденіи и крещеніи, о бракосочетаніи и смерти лицъ. Приказали: Секретарь одной духовной консисторіи вошелъ къ г. синодальному Оберъ-Прокурору съ представленіемъ о встрѣчаемыхъ въ практикѣ консисторіи недоумѣніяхъ при выдачѣ метрическихъ свидѣтельствъ частнымъ лицамъ. По соображеніи означеннаго представленія съ существующими на сей предметъ правилами и съ истребованными отъ столичныхъ и нѣкоторыхъ другихъ духовныхъ консисторій отзывами относительно порядка дѣйствій сихъ послѣднихъ въ случаяхъ подобныхъ тѣмъ, которые указаны въ упомянутомъ представленіи сказаннаго секретаря консисторіи, г. синодальный Оберъ-Прокуроръ полагалъ-бы необходимымъ: въ дополненіе къ послѣдовавшимъ изъ Святѣйшаго Синода циркулярнымъ предписаніямъ, отъ 7 сентября 1835 г., 31 декабря 1845 г., 22 мая 1848 г. и 16 октября 1851 г., дать знать всѣмъ духовнымъ установленіямъ, на коихъ по закону возлагается выдача метрическихъ свидѣтельствъ: 1) что свидѣтельства эти, коль скоро оныя касаются какихъ ли-

бо событій, относящихся до лицъ, уже умершихъ, должны быть выдаваемы родителями, дѣтямъ и прочимъ родственникамъ сихъ лицъ безпрепятственно; 2) что возрастъ, дающій право на заявленіе формальнаго ходатайства о выдачѣ метрическихъ свидѣтельствъ, долженъ быть признаваемъ, на общемъ основаніи, 17-лѣтній (ст. 219, 220 зак. гражд. I ч., X т. св. зак. 1857 г.); 3) что состояніе лица, просящаго о выдачѣ метрическихъ свидѣтельствъ, подъ опекою, учрежденною надъ нимъ въ порядкѣ семейственномъ (ст. 112 и прим. зак. гражд. I ч., X т. свод. зак. 1857 г.), безусловно должно быть признаваемо препятствіемъ къ удовлетворенію подобнаго ходатайства; коль скоро-же надъ достигшимъ 17-лѣтняго возраста учреждена опека по причинамъ инымъ, нежели тѣ, которыя влекутъ за собою учрежденіе опеки въ порядкѣ семейственномъ, означенное, находящееся подъ опекою, лицо не должно быть устраняемо отъ права изъясненія отъ своего имени метрическихъ свидѣтельствъ, если въ самыхъ основаніяхъ учрежденія упомянутой опеки, заключающихся или въ законѣ (напримѣръ, при учрежденіи по ст. 182 и прилож. уст. о пред. и пресѣя. прест. т. XIV свода изд. 1876 г., опеки надъ расточителями), или въ особомъ Высочайшемъ повелѣніи (ст. 296 зак. гражд. I ч., X т. св. 1857 г.), не содержится ограниченія гражданской правоспособности упомянутого лица въ такихъ личныхъ его дѣйствіяхъ, которыя не имѣютъ примаго отношенія къ имущественнымъ его дѣламъ; 4) что по буквальному смыслу ст. 453 уст. гражд. судопр. (суд. уст. изд. 1883 г.), возлагающей на всѣ судебныя и правительственныя установленія и всѣхъ должностныхъ лицъ обязанность выдавать тяжущемуся, предъявляющему свидѣтельство суда, „по словесной его просьбѣ“, только требуемыя свѣдѣнія и коніи документовъ, а не метрическія свидѣтельства, о которыхъ въ той статьѣ вовсе не упоминается, выдача означенныхъ метрическихъ документовъ должна быть производима не иначе, какъ по письменной о томъ просьбѣ просителей, даже и въ томъ случаѣ, когда послѣдними на право полученія упомянутыхъ документовъ предъявлено будетъ свидѣтельство подлежащаго судебнаго установленія; 5) что въ случаѣ заявленія ходатайствъ о выдачѣ какихъ-бы то ни было метрическихъ свидѣтельствъ не самими заинтересованными въ томъ лицами, а ихъ повѣренными, и *предъявленія ими послѣдними на право полученія документовъ сего рода свидѣтельствъ подлежащихъ судебнымъ установленіямъ*, выданныхъ въ установленномъ статьями 452 и 453 уст. гражд. судопр. (суд. уст. изд. 1883 г.) порядкѣ,

и по сему имѣющихъ значеніе, равносильное требованіямъ присутственныхъ мѣстъ, представленіе тѣми повѣренными еще и самыхъ довѣренностей въ доказательство дѣйствительнаго существованія уполномочія на полученіе необходимыхъ ихъ довѣрителямъ документовъ, вовсе не требуется; 6) что при разсмотрѣніи ходатайствъ чьихъ-либо повѣренныхъ о выдачѣ имъ необходимыхъ для ихъ довѣрителей метрическихъ свидѣтельствъ, *безъ предъявленія на право полученія таковыхъ документовъ установленныхъ статьями 452 и 453 уст. гражд. суд. свидѣтельствъ, подлежащихъ судейскимъ установленіямъ*, надлежитъ различать, испрашиваются-ли метрическія свидѣтельства о событіяхъ, касающихся личности самого довѣрителя повѣреннаго, или другихъ лицъ: въ первомъ случаѣ, въ виду статьи 1051 зак. о сост. т. IX, св. изд. 1876 г., выдача метрическихъ свидѣтельствъ повѣренному можетъ быть разрѣшена только при такомъ условіи, если въ выданной ему довѣренности, общей или специальной, опредѣлительно выражено уполномочіе на полученіе имъ именно „метрическихъ свидѣтельствъ о событіяхъ, касающихся личности его довѣрителя“; въ тѣхъ-же случаяхъ, когда повѣреннымъ испрашиваются метрическія свидѣтельства о событіяхъ, касающихся или умершихъ уже родственныхниковъ его довѣрителя, или-же такихъ, находящихся еще въ живыхъ лицъ, свидѣтельства о которыхъ вправѣ испрашивать самъ довѣритель просителя по силѣ ст. 1048, 1052 и 1053 тѣхъ-же законовъ о состояніяхъ, метрическія свидѣтельства должны быть выдаваемы повѣренному довѣрителю на общемъ основаніи выдачи всякаго рода документовъ повѣреннымъ, безъ требованія отъ просителя доказательствъ спеціальнаго уполномочія на право полученія имъ собственно метрическихъ свидѣтельствъ. Соглашаясь съ такимъ предложеніемъ г. синодальнаго Оберъ-Прокурора, Святѣйшій Синодъ опредѣляетъ: дать знать о вышензложенномъ по духовному вѣдомству для исполненія и руководства циркулярными указами епархіальнымъ преосвященнымъ, синодальнымъ канцеляріямъ и главнымъ священникамъ и напечатать настоящее опредѣленіе въ „Церковномъ Вѣстникѣ“.

II. Отъ 15 іюля—5 августа 1887 года, за № 1379, объ измѣненіи редакціи § 78 Высочайше утвержденнаго въ 20 день сентября 1868 г. уст. епархіальныхъ женскихъ училищъ.

По указу Его Императорскаго Величества, Святѣйшій Правительствующій Синодъ слушалъ: предложеніе г. синодальнаго

Оберъ-Прокурора, отъ 11 іюля сего года, за № 2958, коимъ объявляетъ Святѣйшему Синоду, для зависящихъ распоряженій, что Государь Императоръ, по всеподаннѣйшему докладу имъ, г. синодальнымъ Оберъ-Прокуроромъ, опредѣленія Святѣйшаго Синода отъ 22 мая—10 іюня сего года, Высочайше соизволивъ, въ 4 день того-же іюля, на измѣненіе редакціи § 78 Высочайше утвержденнаго въ 20 день сентября 1868 г. устава епархіальныхъ женскихъ училищъ, относительно возраста поступающихъ въ училища, такимъ образомъ: „Въ первый классъ поступаютъ дѣвицы не моложе 10 лѣтъ“, и на приведеніе въ исполненіе такового постановленія на изложенныхъ въ опредѣленіи Святѣйшаго Синода условіяхъ. Справка. Опредѣленіемъ Святѣйшаго Синода, отъ 22 мая—10 іюня сего года, между прочимъ, постановлено: предоставить г. синодальному Оберъ-Прокурору испросить Высочайшее Его Императорскаго Величества соизволеніе на измѣненіе редакціи § 78 устава епархіальныхъ женскихъ училищъ относительно возраста поступающихъ въ училища такимъ образомъ: „Въ первый классъ поступаютъ дѣвицы не моложе 10 лѣтъ“, съ тѣмъ, чтобы при исполненіи такового постановленія въ тѣхъ училищахъ, гдѣ есть приготовительные классы, въ текущемъ году было сдѣлано исключеніе лишь для лучшихъ воспитанницъ приготовительныхъ классовъ, и чтобы затѣмъ возрастъ вновь принимаемыхъ въ эти классы воспитанницъ былъ опредѣляемъ примѣнительно къ сему постановленію Приказали: Объ изъясненной Высочайшей волѣ и объ оказавшемся по справкѣ, для зависящаго исполненія, дать знать епархіальнымъ преосвященнымъ, циркулярно, чрезъ „Церковный Вѣстникъ“, редакціи коего сообщить для сего выписку изъ сего опредѣленія.

Отъ Харьковскаго Епархіальнаго Училищнаго Совѣта.

Во исполненіе резолюціи Его Высокопреосвященства Харьковскій Епархіальный Училищный Совѣтъ имѣетъ честь выразить благодарность землевладѣльцу--дворянину Венедикту Викентьевичу Горскому за его содѣйствіе матеріальнымъ нуждамъ Терновской Зміевскаго уѣзда церковно-приходской школы.

Предметы занятій духовенства Харьковскаго училищнаго сѣзда, имѣющаго быть въ сентябрѣ мѣсяцѣ.

Предметы занятій сѣзда духовенства Харьковскаго училищнаго округа, имѣющаго открыть свои засѣданія въ концѣ сентября мѣсяца—по окончаніи общепархіальнаго сѣзда, слѣдующіе: а) разсмотрѣніе смѣты прихода и расхода суммъ по содержанію училища и училищнаго общежитія въ 1888 году; б) разсмотрѣніе журнала ревизіоннаго комитета по повѣркѣ экономическаго отчета за 1886 годъ; в) избраніе, на основаніи опредѣленія Святѣйшаго Синода 3—17 ноября 1882 года, трехъ членовъ ревизіоннаго комитета для документальной провѣрки экономической отчетности по содержанію училища и училищнаго общежитія въ 1887 году и для наблюденія за произведеніемъ расходовъ въ 1888 году, и г) разсмотрѣніе вѣнчиковыхъ вѣдомостей за 1886 годъ.

На журналѣ правленія училища по сему предмету резолюція Его Высокопреосвященства послѣдовала такая: „Августа 22. Тѣмъ-же депутатамъ, которые изъ Харьковскаго училищнаго округа будутъ на общепархіальномъ сѣздѣ, по разсмотрѣніи дѣлъ сего послѣдняго, заняться предположенными дѣлами и по Харьковскому училищу. О чемъ объявить духовенству чрезъ „Листокъ для Харьковской епархіи“.

Отъ правленія Харьковскаго духовнаго училища.

На возобновленіе Іоанно-Богословской церкви Харьковскаго духовнаго училища получены слѣдующія пожертвованія:

При отношеніи благотворительнаго 2-го округа, Богодуховскаго уѣзда, священника о. Алексія Снѣсаревскаго отъ 18 мая 1887 года за № 486 двѣнадцать рублей 34 копѣйки, въ томъ числѣ пожертвованныхъ и собранныхъ священниками означеннаго округа: оо. Петромъ Ѳедоровскимъ 5 р., Іоанномъ Золотаревымъ 3 руб., Александромъ Любарскимъ 2 р. 50 к., Петромъ Лукашевымъ 40 коп., Василиемъ Мухинымъ 34 к. и прихожанами Георгіевской церкви с. Шаровки 1 р. 10 к., представленные протоіереемъ Северіаномъ Сулимою 4 руб. 58 коп.; при отношеніи благотворительнаго 4-го округа Харьковскаго уѣзда, свящ. о. Александра Червонецкаго, отъ 14 іюля 1887 года за № 227-мъ, сто пятьдесятъ семь руб. 17 коп., а именно: собранныхъ по листамъ священниками округа: оо. Димитріемъ Соколовскимъ 26 р., Филиппомъ Соболевымъ 25 р. Арсеніемъ Будин-

скимъ 16 р., Александромъ Червонецкимъ 15 р. 30 к., Митрофаномъ Шебатинскимъ 12 р. 10 к., Илію Черняевымъ 10 р., Александромъ Щепинскимъ 10 р., Матѳеемъ Любарскимъ 8 р. 25 к., Іоанномъ Кипріяновымъ 7 р., Григоріемъ Любковскимъ 5 р., Аристархомъ Поповымъ 4 р. 62 к., Іоанномъ Добрецкимъ 4 р. 65 к., Іоанномъ Ковалевымъ 4 р., Николаемъ Найдовскимъ 3 р. 80 к., Александромъ Бородаевымъ 2 р. 20 к., Петромъ Аксененковымъ 1 р. 50 к., Іоанномъ Андреевымъ 1 р., Іоанномъ Рудневымъ 75 к., при отношеніи благочиннаго 3-го округа Ахтырскаго уѣзда, священника Григорія Попова, за исключеніемъ 36 к., употребленныхъ на почтовые расходы, представлено пятьдесятъ семь р. 2 к., собранныхъ священниками означеннаго округа, а именно: оо. Никитою Краснопольскимъ 16 р. 40 к., Павломъ Санжаревскимъ 6 р. 83 к., Арсеніемъ Любарскимъ 4 р. 60 к., Григоріемъ Шебатинскимъ 4 р., Григоріемъ Поповымъ 3 р., Василиемъ Червонецкимъ 3 р., Герасимомъ Новомірскимъ 3 р., протоіереемъ Георгіемъ Стаховскимъ 2 р. 35 к., свящ. Михаиломъ Литкевичемъ 2 р. 50 к., Александромъ Малишевскимъ 2 р. 50 к., Антоніемъ Червонецкимъ 2 р., Іоанномъ Меньковскимъ 2 р., Андреемъ Романовымъ 2 р., Василиемъ Капустянскимъ 1 р. 50 к., Михаиломъ Понировскимъ 1 р., Алексіемъ Сокальскимъ 70 к. и Стефаномъ Клепальскимъ, Александромъ Василевскимъ и Леонтіемъ Кохановскимъ—ничего; при отношеніи благочиннаго 1-го округа Старобѣльскаго уѣзда, священника о. Николая Шокотова отъ 9 іюля 1887 г. за № 230 получено, за исключеніемъ 53 коп., издержанныхъ на пересылку денегъ, восемьдесятъ рублей, собранныхъ по листамъ священниками округа, а именно: оо. Даниломъ Ветуховымъ 12 р. 20 к., Евлампіемъ Макухинымъ 7 р., Павломъ Титовымъ 6 р. 40 к., Іоанномъ Рудинскимъ 5 р. 30 к., Григоріемъ Соколовымъ 5 р., Петромъ Макаровскимъ и Алексіемъ Косьминымъ 4 р. 75 к., Николаемъ Шокотовымъ и Василиемъ Аристовымъ 6 руб., Николаемъ Карповымъ 3 р., Іаковомъ Березовскимъ 3 р., Николаемъ Гревизирскимъ 2 р. 50 к., Николаемъ Антоновымъ 2 р. 10 к., протоіереемъ Николаемъ Ѳедоровымъ 2 р., свящ. Іоанномъ Касьяновымъ 2 р., Петромъ Приходьковымъ 2 р., Василиемъ Погорѣловымъ 2 р., Василиемъ Насѣдкинымъ 2 р., Іоанномъ Давыдовичемъ 1 р., Василиемъ Кобыляцкимъ 2 р., Іоанномъ Шишловымъ 1 р., Василиемъ Насѣдкинымъ 1 р. 50 к., Петромъ Литкевичемъ 1 р. 30 к., Василиемъ Инноковымъ 1 р., Димитріемъ Баженковымъ 1 р., Ѳедоромъ Николаевичемъ 1 р., Іоанномъ Мантулинымъ 60 к., Василиемъ Капустянскимъ 1 р. 25 к., Симеономъ Черняе-

вымъ 1 р. 48 к. и Василиемъ Долгополянскимъ 15 к.; при отноше-
ніи благочиннаго 4-го округа Изюмскаго уѣзда, свещ. Михаила
Куницына отъ 11 іюля 1887 года за № 278 пятнадцать руб. 10
коп., поступившихъ отъ нѣкоторыхъ священниковъ означеннаго ок-
руга, а именно: оо. Никиты Шебатинскаго 8 р., Оомы Измайлова
3 р. 55 к., Павла Котляревскаго 1 р. 50 к., Василия Николаевска-
го 1 руб., Григорія Заводовскаго 70 к. и Павла Раевского 35 к.;
при отношеіи благочиннаго 2-го округа Зміевскаго уѣзда, свещ.
Михаила Котлярова отъ 12 іюля 1887 года за № 449 — 35 руб.,
въ томъ числѣ собранныхъ священниками: оо. Константиномъ Ое-
доровымъ 7 р. 30 к., Іоанномъ Крутьевымъ 7 р., Іосифомъ Кирше
3 р. 50 к., Оеодоромъ Слюсаревымъ 3 р. 30 к., Михаиломъ Котля-
ровымъ 2 р. 25 коп., Іосифомъ Кирше (по 2-му листу) 2 р. 15 к.,
Николаемъ Прокоповичемъ 2 р., Евгениемъ Григоровичемъ 2 руб.,
Михаиломъ Ковалевскимъ 2 р., Андреемъ Курасовскимъ 2 р., и
Михаиломъ Рубинскимъ 1 р. 50 к.; при отношеіи Благочиннаго
1-го округа Волчанскаго уѣзда, священника Алексѣя Евѣмова,
отъ 17 и 28 іюля 1887 года за №№ 325 и 339, 93 р. 90 к., въ
томъ числѣ собрано и пожертвовано духовенствомъ округа: прото-
іереемъ о. Петромъ Острогорскимъ 19 р., протоіереемъ о. Арсениемъ
Павловымъ 10 р., священниками: о.о. Алексіемъ Евѣмовымъ 11 р.
15 к., Петромъ Корнильевымъ 14 р. 70 к., Александромъ Рубин-
скимъ 6 р. 20 к., Порфириемъ Ведринскимъ 4 р. 45 к., Оеодоромъ
Дзюбановымъ 4 р., Василиемъ Евецкимъ 3 р., Алексіемъ Шишки-
нымъ 3 р., Іоанномъ Крохатскимъ 2 р. 20 к., Александромъ Ве-
селовскимъ 2 р., Платономъ Пономаревымъ 2 р., Владиміромъ
Ястремскимъ 1 р. 85 к., Павломъ Измайловымъ 1 р. 25 к., Кось-
мою Огульковымъ 1 р., Александромъ Чернявскимъ 1 р., Іоанномъ
Яковлевымъ 1 р., причтомъ и церковнымъ старостою Петропавлов-
ской церкви сл. Петропавловки 5 р. и прихожанами Казанско-
Богородичной церкви Волчанскихъ хуторовъ 1 р. 10 к.; при отно-
шеіи благочиннаго 2-го округа Ахтырскаго уѣзда, священника
Василия Оедорова отъ 24 іюля 1887 г. за № 225, 37 р. 55 к.,
собранныхъ священниками округа, а именно: о.о. Василиемъ Оедо-
ровымъ (по 2-мъ листамъ) 5 р. 45 к., Григоріемъ Проскурнико-
вымъ 4 р., Василиемъ Яновскимъ 3 р., Іоанномъ Краснополюскимъ
3 р., Владиміромъ Красовскимъ 3 р., Василиемъ Полтавцевымъ 3 р.,
Николаемъ Яковлевымъ 1 р., Павломъ Щербиною 2 р., Іоанномъ
Мартыновичемъ 3 р., Георгіемъ Бородаевымъ 2 р., Захаріею Ту-
ранскимъ 2 р., Василиемъ Авксентьевымъ 1 р. 80 к., Іоанномъ

Николаевскимъ 1 р. 55 к., Николаемъ Авксентьевымъ 1 р. 50 к. и Николаемъ Кремповскимъ 1 р. 23 к.; при отношеніи благочиннаго 1-го округа города Харькова, протоіерея Іоанна Чижевскаго отъ 11 августа н. г. за № 325, 200 р., записанныхъ по листамъ, выданнымъ: священнику Василию Ветухову 36 р. 80 к., протоіерею Іоанну Ѳедорову и священнику Андрею Рудинскому 27 р. 50 к., протоіерею Гавріилу Ѳедоровскому и священнику Николаю Соколовскому 20 р., священникамъ Георгію Чеботареву и Григорію Томашевскому 16 р. 14 к., священнику Василию Марченкову 12 р. 30 к., протоіерею Николаю Лашенкову и священнику Стефану Петровскому 12 р., протоіерею Іоанну Чижевскому и священнику Петру Мигулину 11 р. 37 к., священнику Василию Попову 10 р., священнику Василию Куницыну 9 р. 75 к., протоіерею Василию Левандовскому и священнику Николаю Мощенкову 9 р. 8 к. (по 2 мъ листамъ), отъ Александро-Невской церкви г. Харькова, причта и церковнаго старосты оной 8 р., по листамъ—священнику Василию Проскурникову, — священникамъ Василию Лихницкому и Михаилу Румянцеву 6 р., протоіерею Александру Ѳедоровскому и священнику Панкратію Иванову 5 р. 6 к., протоіерею Аполлону Ковалевскому 5 р., причту Крестовоздвиженской церкви г. Харькова 3 р. и священнику Андрею Дмитріеву 1 р.; при отношеніи благочиннаго 4-го округа Старобѣльскаго уѣзда, протоіерея Григорія Максимова отъ 3 августа за № 323 51 р. 29 к., въ томъ числѣ по листамъ, выданнымъ протоіерею Григорію Максиму, протоіерею Василию Яблоновскому и священникамъ: Іоанну Ѳедорову 6 р. 50 к., Ѳеодору Шишлову 6 р. 10 к., Василию Попову 6 р., Іакову Иннокову 5 р., протоіерею Алексію Иннокову 4 р., священникамъ: Іосифу Реутскому 3 р., Харлампію Ѳедорову 2 р. 50 к., Иннокентію Данилову 2 р. 50 к., Іоанну Василевскому 2 р. 40 к., Гавріилу Попову 2 р., Іоанну Ѳедорову 1 р. 50 к., Петру Раздольскому 1 р. 50 к., Михаилу Любичкому 1 р. 50 к., Дмитрію Жуковскому 1 р. 30 к., Георгію Ѳедорову 1 р. 19 к., Дмитрію Вѣдину 1 р. 5 к., Іоанну Косьменку 1 р., Мелетію Быковцеву 1 р., Василию Ястремскому 75 к., и Филарету Донченкову 50 к.; при отношеніи отъ 31 іюля 1887 года за № 234 благочиннаго 2-го округа Лебединскаго уѣзда, протоіерея Іоанна Сапухина 34 р. 83 к., значащихся по листамъ, выданнымъ священникамъ: Іоанну Соколовскому 6 р. 65 к., Іоанну Ященкову 6 р. 20 к., Ѳеодору Заводовскому 4 р. 15 к., протоіерею Іоанну Сапухину 3 р., священникамъ: Митрофану Еллинскому 2 р. 70 к., Николаю Шостѣ

2 р. 10 к., Адріану Крыжановскому 2 р., Стефану Толмачеву 1 р. 3 к., Павлу Ступницкому 1 р., Павлу Никулищеву 1 р., Іоанну Кохановскому 1 р., Симеону Недѣлькѣ 1 р., Ѳеодору Рыбалову 1 р., Петру Никулищеву 1 р., Іакову Хорошкову 50 к. и Захарію Туранскому 50 к.; при отношеніи отъ 4 августа 1887 года за № 437 благочиннаго 2-го округа Изюмскаго уѣзда 25 р. 35 к., въ томъ числѣ собранныхъ по листамъ: протоіеремъ Ѳеодоромъ Любарскимъ 3 р., священниками: Алексіемъ Павловымъ 3 р. 20 к., Петромъ Юшковымъ 3 р., Димитріемъ Могилянскимъ 2 р., Ѳеодоромъ Оружинскимъ 2 р., Александромъ Лонгиновымъ 2 р., Ѳеодоромъ Бородаевымъ 2 р., Борисомъ Дикаревымъ 1 р. 40 к., Василиемъ Спѣсивцевымъ 1 р. 30 к., Павломъ Дзюбановымъ 1 р., Гаврииломъ Троицкимъ 1 р., Григоріемъ Кирилловымъ 1 р., Георгіемъ Воробьевымъ 1 р., Севастіаномъ Рудинскимъ 95 к. и Іоанномъ Твердохлѣбовымъ 50 к., и при отношеніи отъ 5 августа за № 444 благочиннаго 1-го округа Купянскаго уѣзда 40 р., пожертвованныхъ и собранныхъ по листамъ: протоіереемъ Александромъ Ѳоминымъ 13 р., священниками: Василиемъ Лазаревскимъ 3 р. 21 к., Іоанномъ Флоринскимъ 3 р., Ѳеодосіемъ Навродскимъ 3 р., Василиемъ Поповымъ 2 р. 10 к., Павломъ Сѣкирскимъ 1 р. 70 к., Николаемъ Бѣликовымъ 1 р. 70 к., Іосифомъ Самойловымъ 1 р. 30 к., Димитріемъ Бородаевымъ 1 р. 15 к., Михаиломъ Сѣкирскимъ, Георгіемъ Лонгиновымъ, Георгіемъ Сулимою и протоіереемъ Михаиломъ Лавденковымъ по 1 р., а также нѣкоторыми причтами, недоставившими листовъ за утерею оныхъ, какъ значится въ отношеніи о. благочиннаго 5 р. 84 к.; итого съ 18 мая по 19 августа сего 1887 года поступило пожертвованій на возобновленіе Іоанно-Богословской церкви при Харьковскомъ духовномъ училищѣ — восемьсотъ сорокъ четыре рубля 11 копѣекъ, а съ прежде поступившими тысяча сто двадцать четыре рубля 70 копѣекъ (1124 руб. 70 коп.).

Правленіе Харьковскаго духовнаго училища поставляетъ долгомъ выразить искреннюю благодарность жертвователямъ и при семъ имѣетъ честь извѣстить, что пожертвованія могутъ быть присылаемы какъ чрезъ посредство мѣстныхъ священниковъ и о.о. благочинныхъ, такъ и непосредственно на имя Правленія училища.

ЕПАРХІАЛЬНЫЯ ИЗВѢЩЕНІЯ.

Протоіерей Харьковской Димитріевской церкви *Іоаннъ Чижевскій* резолюціею Его Высокопреосвященства 12 сего августа удаленъ отъ должности Благочиннаго Харьковскихъ градскихъ приходскихъ церквей, а на его мѣсто назначенъ исправляющимъ должность Благочиннаго священникъ Харьковской Александро-Невской церкви *Петръ Полтавцевъ*.

— Утверждены въ должности законоучителей мѣстныхъ народныхъ училищъ: священникъ села Каплуновки, Богодуховскаго уѣзда, *Тимофей Оо-минъ* и священникъ села Червокамьянки, Зміевскаго уѣзда, *Іоаннъ Нев-приниъ*, а священникъ села Лозоваго, Богодуховскаго уѣзда, *Африканъ Черволицкій* утвержденъ въ таковой-же должности Заброянскаго народнаго училища того-же уѣзда.

— Утверждены въ должности церковныхъ старостъ къ церквамъ: Богодуховскаго уѣзда Николаевской—села Гниловки крестьянинъ *Іванъ Мо-настаревъ*, на третье трехлѣтіе, Николаевской—села Марынскаго крестьянинъ *Іванъ Петрашенко*, на второе трехлѣтіе, Николаевской—села Новой Рябины крестьянинъ *Алексій Сопрашенко* и къ Валковской безприходной кладбищной Воскресенской церкви губернской секретарь *Григорій Красицкій*, на второе трехлѣтіе; Ахтырскаго уѣзда, къ Митрофаніевской села Полянаго—крестьянинъ *Савва Корнильевъ Макалевъ*, Казанской—села Никитовки крестьянинъ *Василій Косминъ Пушкаръ* и Предтечевской села Видновки—крестьянинъ *Терентій Івановъ Заицъ*.

— Государь Императоръ, вслѣдствіе ходатайства Его Высокопреосвященства, Всемилостивѣйше соизволилъ пожаловать въ 29 мая 1887 г. медали свѣтскимъ лицамъ за заслуги по духовному вѣдомству: 1) для ношенія на шеѣ серебряныя на Станиславской лентѣ 2-й гильдіи купцамъ: *Порфирію Мошенскому* и *Алексію Кожурико*; 2) для ношенія на груди серебряныя на Анненской лентѣ крестьянину *Михаилу Ольховому* и 3) на Станиславской лентѣ крестьянамъ: *Івану Сынному*, *Мокію Рожко*, *Василію Абдуль* и *Федору Каплуку*.

— Высочайшимъ указомъ, даннымъ Капитулу Россійскихъ Императорскихъ и Царскихъ орденовъ въ 12-й день іюня сего года Всемилостивѣйше пожалованы: орденомъ св. Станислава 2-й степени помощникъ инспектора Харьковской духовной семинаріи, надворный совѣтникъ *Георгій Фолте*, 3-й степени учитель Сумскаго духовнаго училища, надворный совѣтникъ *Іванъ Сукачевъ* и секретарь при епархіальномъ Харьковскомъ архіереѣ коллежскій ассесоръ *Сергій Соколовскій*.

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

Содержаніе: Поѣздка Харьковскаго священника въ Москву на сѣздъ противу-раскольническихъ миссіонеровъ (продолженіе).—По поводу нѣкоторыхъ обстоятельствъ, сильно тормозящихъ дѣятельность наставія.—Новая секта.—Проказы въ Прибалтійскомъ край.—По поводу празднованія пятидесятилѣтія православнаго кафедральнаго собора въ Варшавѣ.—Дѣятельность общества возстановленія православнаго христіанства на Кавказѣ.—Обращеніе въ православіе еврея, доктора философіи.—Епархіальная церковно-учительская школа въ Нижнемъ-Новгородѣ.—Къ вопросу объ открытіи учебно-воспитательныхъ заведеній для учениковъ увольняемыхъ изъ духовно-учебныхъ школъ.—Остроумный способъ распространенія духовно-нравственнаго чтенія въ народѣ.—Освященіе такъ называемой Кутузовской избы.—Распространеніе грамотности среди сибирскихъ инородцевъ.—„Якутскія епархіальныя вѣдомости“.—Состояніе народнаго просвѣщенія въ Харьковской губерніи.

Поѣздка Харьковскаго священника въ Москву на сѣздъ противу-раскольническихъ миссіонеровъ.

(Продолженіе *).

Первое наше собраніе, подъ предсѣдательствомъ архимандрита Павла, состоялось на слѣдующій день, и продолжалось отъ половины десятаго часа утра до двухъ часовъ пополудни. Мы по обыкновенію прочли „Царю небесный“, и о. Павелъ, прежде чѣмъ пригласить собраніе садиться, обрядовалъ насъ извѣстіемъ, что наканунѣ вечеромъ, непосредственно послѣ торжественнаго открытія нашего сѣзда, получилъ онъ телеграмму, которую и попросилъ выслушать предъ началомъ нашихъ совѣщаній. Телеграмма была отъ его Высокопревосходительства, г. Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода, д. т. сов. К. П. Побѣдоносцева, слѣдующаго содержанія:

„Привѣтствую въ день открытія сѣзда, подъ покровомъ святи-теля, явившаго правило вѣры и образъ кротости. Тезоименитый вамъ апостолъ языковъ да испроситъ Божіе благословеніе на дѣло ваше и Самъ начальникъ вѣры и совершитель Господь Христосъ да поможетъ вамъ съ подружіемъ омраченнаго просвѣтити, собрати расточеннаго и всѣмъ проповѣдать единеніе любви въ союзѣ вѣры“.

Все собраніе выслушало чтеніе телеграммы съ напряженнымъ вниманіемъ. Искренній, дышащій христіанскою любовію, привѣтъ сѣзду, глубокое сочувствіе дѣлу его тронули собраніе и оно единогласно просило о. предсѣдателя немедленно выразить его Высокопревосходительству отъ лица всего собранія его сердечную благодарность. Желаніе сѣзда вскорѣ было приведено въ исполненіе.

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ 187 г. № 15.

Наступила пауза молчанія; общее наше вниманіе было сосредоточено на нашемъ маститомъ предсѣдателѣ, отъ котораго, казалось, всѣ ожидали слова. И онъ, дѣйствительно, первый заговорилъ. Я не могу передать его рѣчь его собственными словами, но основныя его мысли припоминаются съ ясностію. Прежде всего онъ желалъ опредѣлить значеніе настоящаго съѣзда миссіонеровъ и намѣтить тѣ основныя вопросы, которые, какъ ему казалось, подлежатъ рѣшить съѣзду. Настоящій съѣздъ,—какъ-бы такъ говорилъ о. Павелъ, не похожъ на такъ называемые епархіальныя съѣзды духовенства, и по своему значенію стоитъ гораздо выше ихъ. Епархіальныя съѣзды рѣшаютъ только вопросы, касающіеся одной какой либо епархіи, одной мѣстности, удовлетворяютъ нуждамъ церковной жизни мѣстной, а не всей Россіи, и притомъ болѣею частью нуждамъ внѣшнимъ, матеріальнымъ. Настоящій-же съѣздъ призванъ обсудить вопросы, какіе поставяетъ нынѣ церковная жизнь не какого-либо отдѣльнаго угла Россіи, но всего нашего православнаго отечества, и притомъ вопросы уже не о матеріальныхъ средствахъ жизни, но вопросы духовныя, религіозныя. Какъ привлечь въ лоно Св. православной Церкви тѣхъ, которые нѣкогда были чадами ея, но теперь отторглись или отторгаются отъ нея,—вотъ задача, разрѣшеніе которой главнымъ образомъ составляетъ цѣль настоящаго съѣзда. Собравшіеся со всѣхъ концовъ Россіи миссіонеры общими силами и должны обсудить именно то, какъ наилучше поставить у насъ миссію противъ раскола, такъ чтобы она наискорѣе приводила насъ къ цѣли, наиболѣе оказывала дѣйствительной пользы, т. е. наиболѣе сопровождала-бы обращеніемъ раскольниковъ въ лоно православія? Отвѣчая на поставленный такимъ образомъ вопросъ, о. Павелъ высказалъ прежде всего мысль, уже извѣстную нашимъ читателямъ, именно ту, что все миссіонерское дѣло въ каждой епархіи необходимо должно быть сосредоточено въ рукахъ епархіальнаго архіерея, который въ собственномъ лицѣ долженъ воплощать перваго и высшаго миссіонера. При этомъ мнѣ показалось довольно характернымъ то, что о. предсѣдатель, по свойственной ему одному прямотѣ и открытости души, нашелъ нужнымъ, такъ сказать, цитировать эту мысль и, высказавъ ее, прибавилъ, что „эта мысль не его, чужая, но онъ ее вполне раздѣляетъ“.. Называя епархіальнаго архіерея первымъ миссіонеромъ въ своей епархіи, о. Павелъ усвоилъ ему лишь значеніе перваго организатора и высшаго наблюдателя и двигателя епархіальной миссіи: отъ него она получаетъ начало, къ нему постоянно обращается за совѣтами, ему одно-

му даетъ отчетъ въ своихъ результатахъ. Миссіонеромъ-же, такъ сказать,—практикомъ епархіальный архіерей, само собою разумѣется, не можетъ быть постоянно и повсюду. Въ этомъ отношеніи, на помощь ему должны быть призваны приходскіе священники, которые, уже по долгу своего сана, обязаны искать и спасать заблудшихъ. Высказавъ при этомъ нѣсколько соображеній касательно того, что приходскому священнику сподручнѣе всего и совершенно необходимо быть миссіонеромъ въ предѣлахъ своего прихода,—соображеній, въ существенныхъ чертахъ уже также извѣстныхъ читателю,—о. предсѣдатель указалъ на необходимость учрежденія особой должности епархіальнаго миссіонера, который, по мысли о. предсѣдателя, можетъ въ случаяхъ надобности руководить менѣе опытныхъ приходскихъ священниковъ, и служа посредникомъ между этими послѣдними и епархіальнымъ архіереемъ, будетъ своею собственною миссіонерскою дѣятельностію объединять дѣятельность приходскихъ миссіонеровъ. Наконецъ, по мнѣнію о. Павла, было-бы весьма полезно для дѣла, если-бы приходскіе священники позаботились и сѣумѣли найти способныхъ лицъ изъ среды самихъ прихожанъ, готовыхъ и умѣющихъ вести духовную борьбу съ расколомъ. Нѣтъ сомнѣнія, что въ каждомъ приходѣ найдутся люди готовые взяться за святое дѣло просвѣщенія слѣдующихъ братьевъ; нужно только подмѣтить ихъ, ободрить и главное наставлять и руководить, особенно при первыхъ ихъ шагахъ на новомъ пути. Подмѣчать такихъ лицъ удобнѣе всего можетъ именно приходскій священникъ, которому лучше всего должны быть извѣстны его прихожане; научать и наставлять ихъ въ миссіонерской дѣятельности можетъ или тотъ-же приходскій священникъ, или епархіальный миссіонеръ. Таковъ, по взгляду о. Павла, долженъ быть составъ все-россійской противу раскольнической миссіи.

Но недостаточно однихъ борцовъ противъ раскола, для борьбы нужно и хорошее оружіе. Самое сподручное оружіе въ борьбѣ съ расколомъ о. Павелъ видѣлъ въ книгахъ, старопечатныхъ, а также и новопечатныхъ. Чтобы миссіонеры всегда и безпрепятственно могли пользоваться симъ оружіемъ, о. Павелъ находилъ нужнымъ учрежденіе въ каждой епархіи библіотеки, въ которой находились бы всѣ нужныя для миссіонера книги, при чемъ онъ считалъ неперемѣннымъ условіемъ, чтобы важнѣйшія изъ книгъ были старой печати въ подлинникахъ. Кромѣ епархіальныхъ библіотекъ, должны быть учреждаемы такія-же, возможно полныя, библіотеки для каждаго благочинна въ частности, съ тѣмъ однако, различіемъ, что въ

этихъ библіотекахъ старинныя, уважаемыя раскольниками, книги могутъ быть и не подлинныя, но единовѣрческой печати, т. е. перепечатанныя въ типографіи Троицкой единовѣрческой церкви въ Москвѣ. Въ частности пастыри тѣхъ приходовъ, гдѣ есть раскольники, должны всегда имѣть подъ руками, по крайней мѣрѣ, всѣ полемическія противъ раскола книги, безъ которыхъ пастырю, только начинающему вести борьбу съ расколомъ, никакъ нельзя обойтись. Такая организація епархіальной миссіи, по взгляду о. Павла, единственно и можетъ оказать дѣйствительную пользу въ борьбѣ съ закоренѣлымъ зломъ въ нашей церковной жизни.

Все наше собраніе внимательно и съ живымъ интересомъ слушало эту рѣчь своего предсѣдателя, конечно, ни одной іотой не похожую на подготовленную рѣчь оратора. Правда, въ ней были и своего рода вопрошенія, и восклицанія, и сравненія; но все это было такъ неподражаемо, оригинально, что и самая полная риторика затруднилась-бы подвести эту рѣчь подъ какую-либо изъ своихъ безчисленныхъ рубрикъ. Съ главными положеніями, выраженными о. предсѣдателемъ, согласились, какъ того и нужно было ожидать, всѣ миссіонеры, при чемъ многими изъ нихъ было высказано нѣсколько замѣчаній, клонившихся большею частію къ подтвержденію основныхъ мыслей о. предсѣдателя. Такъ, нѣкоторые сообщили нѣсколько интересныхъ случаевъ изъ своей миссіонерской практики, когда личное вліяніе епархіальнаго владыки оказывалось сильнѣе и благотворнѣе всякихъ консисторскихъ и какихъ-бы то ни было канцелярскихъ предписаній. Но были заявленія касательно того-же пункта и другаго сорта, и эти послѣднія не производили выгоднаго для заявителей впечатлѣнія не только на меня, но насколько я могъ замѣтить—также и на многихъ другихъ изъ присутствовавшихъ членовъ собранія. Я уже не говорю о содержаніи этихъ сообщеній, которое исчерпывалось невѣроятнымъ указаніемъ на несочувствіе и даже враждебное отношеніе иныхъ епархіальныхъ начальствъ къ миссіонерамъ; но мнѣ казался весьма страннымъ самъ тонъ подобныхъ сообщеній, обнаруживавшій въ корреспонденціяхъ слишкомъ превратное понятіе о значеніи миссіонерскаго сѣзда. Иные говорили въ такомъ тонѣ, что невольно просвѣчивалъ напередъ сложившійся у нихъ взглядъ, будто настоящій сѣздъ имѣетъ силу какого-то законодательнаго присутствія... Конечно, нѣкое молчаніе всѣхъ, слѣдовавшее за подобными сообщеніями, было вполне заслуженнымъ отвѣтомъ на нихъ.

Другой изъ поставленныхъ о предсѣдателемъ вопросовъ,—вопросъ

о миссіонерствѣ приходскихъ священниковъ — почему то не возбудилъ между оо. миссіонерами преній. Произошло ли это потому, что миссіонерство приходскаго священника всѣмъ казалось, быть можетъ, не подлежащимъ сомнѣнію, а потому — и обсужденію, или, быть можетъ, большинство собранія не придавало никакой важности этому вопросу, — только на собраніяхъ онъ больше не возбуждался, будучи принятъ въ томъ видѣ, въ какомъ онъ поставленъ былъ председателемъ. Что касается моего личнаго мнѣнія, то я думаю, что вопросъ этотъ, по своей новостѣ, большинствомъ собранія не былъ надлежаще оцѣненъ, а у другихъ оо. миссіонеровъ, кажется, не возбуждалъ особенныхъ симпатій... Мнѣ приходилось бесѣдовать по этому вопросу со многими отцами, виѣ общихъ собраній, и всегда оказывалось, что большинство не желаетъ принять этотъ вопросъ во всемъ его объемѣ. Мнѣ старались даже доказать, что большинство приходскихъ священниковъ не въ состояніи миссіонерствовать среди раскола, по недостаточности своихъ свѣдѣній, проще говоря — по своему невѣжеству. Странно звучало такое доказательство въ устахъ самихъ-же приходскихъ священниковъ, и особенно, напримѣръ, тѣхъ, которые, сами вышедши изъ простой раскольнической среды, не получили никакого систематическаго образованія!... Соображенія, въ родѣ того, что недостатокъ свѣдѣній по расколу можетъ постепенно и легко пополняться; что никто же изъ насъ не родился съ готовыми познаніями въ области старопечатныхъ книгъ; что, наконецъ, вводимое теперь въ кругъ семинарскихъ наукъ преподаваніе раскола и сектантства много поможетъ указанному горю, — не убѣждали скептиковъ, да и врядъ ли ихъ могли убѣдить какіе-бы то ни было доводы. Я замѣчалъ, что большинство пугалось идеи обязательнаго миссіонерства приходскихъ священниковъ по различнымъ мотивамъ. Только немногіе были настолько откровенны, что прямо говорили, зачѣмъ де мы будемъ налагать на себя самихъ новыя трудныя обязательства. Большинство-же умалчивало о дѣйствительномъ мотивѣ неодобренія этой идеи, хотя онъ и могъ быть угаданъ, кажется, вѣрно да же и при полномъ молчаніи. Мнѣ кажется, дѣло было въ томъ, что очень многіе изъ отцовъ были каждый въ своей области, — такъ сказать, миссіонерами по профессіи и, значить, пользовались окладомъ жалованья за свой трудъ; а идея общеобязательнаго миссіонерства всѣхъ приходскихъ священниковъ ведетъ къ раннему или позднему — если не упраздненію, то непремѣнно къ сокращенію до минимума особыхъ должностей миссіонеровъ... Пусть никто

не заподозрить меня въ желаніи упрекнуть своихъ собратовъ въ своекорыстіи! Не это низкое попятное заставило меня сказать нѣсколько словъ по вопросу о миссіонерствѣ приходскихъ священниковъ; единственное мое желаніе, руководившее мной, состояло въ томъ, чтобы изложить вопросъ такъ, какъ онъ былъ поставленъ, по моему разумѣнію, на нашихъ общихъ и частныхъ совѣщаніяхъ. Будучи поставленъ ясно и прямо, вопросъ этотъ однако былъ какъ то оставленъ въ тѣни во всѣхъ дальнѣйшихъ совѣщаніяхъ нашихъ и мнѣ, повторяю, всегда думалось, по изложеннымъ выше причинамъ, что это вытекало главнымъ образомъ изъ нашего-же несочувствія вопросу. При всѣхъ послѣдующихъ разсужденіяхъ касательно лицъ миссіонерствующихъ почти исключительно подразумевались миссіонеры, такъ сказать, профессиональные, епархіальные и окружные, изъ священниковъ и изъ мірянъ безразлично.

Вопросъ о миссіонерахъ должностныхъ, дѣйствительно, пользовался вниманіемъ нашего собранія и вызывалъ всѣхъ къ оживленнымъ бесѣдамъ. Какъ извѣстно, еще соборъ епископовъ, бывшій въ Казани въ іюлѣ 1885 года, нашелъ нужнымъ учрежденіе въ каждой епархіи, зараженной расколомъ, особой должности миссіонера епархіальнаго, съ особымъ вознагражденіемъ по сей должности, въ размѣрѣ 1200 р. въ годъ, считая вмѣстѣ и расходы на разъѣзды. На основаніи состоявшагося въ Казани постановленія, въ нѣкоторыхъ епархіяхъ немедленно были открыты и учреждены должности епархіальныхъ миссіонеровъ, а въ другихъ—вмѣсто одного епархіальнаго миссіонера были установлены по двѣ, по три и болѣе должности миссіонеровъ окружныхъ, съ особымъ вознагражденіемъ каждому. На нашемъ съѣздѣ, при всемъ замѣтномъ интересѣ большинства членовъ къ названной должности, не было намѣчено и выработано ничего существенно новаго, по сравненію съ указаніями епископскаго собора въ Казани и практикой отдѣльныхъ епархій. Очень хорошо помню, что одинъ изъ членовъ нашего съѣзда, состоящій въ своей епархіи на должности епархіальнаго миссіонера, старался доказать, что положенное епархіальному миссіонеру жалованье въ размѣрѣ 1200 р. въ годъ оказывается недостаточнымъ, въ виду значительныхъ издержекъ, какія приходится дѣлать усердному къ своей должности миссіонеру на разъѣзды по епархіи, часто весьма продолжительные по времени и огромные по пространству. Но вопросъ о размѣрѣ жалованья миссіонерамъ вообще, хотя онъ и былъ, такъ сказать, животренущимъ, былъ предоставленъ съѣздомъ на благоусмотрѣніе епархіальной власти,

которая ближе и точнѣе можетъ знать мѣстныя условія дѣятельности каждаго миссіонера и, слѣдовательно, справедливѣе можетъ и вознаградить его труды. Поэтому, хотя отдѣльные члены съѣзда и заявляли необходимость возвысить миссіонерскій окладъ до 1500 даже до 2000 рублей въ годъ, но эти попытки такъ и остались „*ria desideria*“ миссіонерствующихъ отцевъ, и Богъ знаетъ, суждено ли имъ когда-либо осуществиться...

Другой вопросъ, касавшійся дѣятельности миссіонера должностнаго, былъ вопросъ объ отношеніяхъ между епархіальнымъ или окружнымъ миссіонеромъ и приходскимъ священникомъ. Вопросъ этотъ былъ возбужденъ однимъ изъ епархіальныхъ миссіонеровъ, который изъ своей практики старался показать важность этого вопроса для миссіонерской дѣятельности. Эту мысль старался поддерживать другой изъ присутствовавшихъ членовъ собранія, выходя изъ того взгляда, что между миссіонеромъ епархіальнымъ или окружнымъ и священникомъ—*миссіонеромъ приходскимъ*—должна существовать извѣстнаго рода солидарность, которую и нужно опредѣлить точнѣе. Изъ послѣдовавшихъ затѣмъ заявленій многихъ о.о. миссіонеровъ, на основаніи ихъ личныхъ наблюденій и опытовъ, оказывалось, что приходскіе священники относятся къ наѣзжающимъ для бесѣдъ съ раскольниками миссіонерамъ большею частью недовѣрчиво и враждебно, а иногда по крайности индифферентно. Я самъ не миссіонеръ практикъ и потому лично не наблюдалъ, дѣйствительно-ли такъ относятся приходскіе священники къ своимъ миссіонерствующимъ собратамъ. Но по заявленіямъ практичныхъ о.о. миссіонеровъ,—если только они вполнѣ объективны,—все приходское духовенство или избѣгаетъ всякихъ встрѣчъ и сношеній съ официальными миссіонерами, или даже старается иногда подставлять имъ нѣгу, чтобы они больше не являлись въ ихъ приходы,—вообще-же не долюбливаетъ этихъ дѣятелей. Грустно было слушать такіе отзывы о нашемъ приходскомъ духовенствѣ, тѣмъ болѣе грустно, что не было представлено ни одного случая, когда-бы приходскій священникъ съ распростертыми объятіями любви принялъ ѣдущаго въ его приходъ миссіонера. Но дѣлать было нечего,—отвергать справедливость заявленій не видѣлось оснований, хотя съ другой стороны и все ручательство за непреложность ихъ исчерпывалось *словомъ* заявителей,—оставалось выпить горькую чашу до дна... При этомъ естественно являлся вопросъ: отчего зависятъ такіа ненормальныя отношенія? не виноваты-ли здѣсь отчасти и сами миссіонеры? Безъ сомнѣнія, вопросъ этотъ

созрѣлъ въ душахъ многихъ членовъ собранія, во время и подъ вліяніемъ печальныхъ заявленій изъ миссіонерской практики; но первый поставилъ этотъ вопросъ о. предсѣдатель, видимо тяготясь монотонностію заявленій. Но онъ поставилъ и рѣшилъ этотъ вопросъ слишкомъ деликатно, безобидно, мягко, въ формѣ объективнаго разсказа о томъ, что приходилось замѣчать ему самому во время его продолжительной и обширной миссіонерской практики. Я передамъ его мысли такъ, какъ онѣ теперь сохраняются въ моей памяти, а не въ подлинныхъ его словахъ.

Что приходскій священникъ большею частію встрѣчаетъ пріѣзжающаго въ его приходъ миссіонера съ нѣкоторымъ недовѣріемъ, или-же подъ разными предлогами старается совсѣмъ не встрѣчаться съ нимъ,—этого о. Павелъ не можетъ отвергать, потому что это онъ самъ наблюдалъ во многихъ случаяхъ. Но онъ никакъ не рѣшится не только утверждать, но даже и подозревать, будто приходскіе священники враждебно относятся къ самому дѣлу миссіонерства. Такой враждебности онъ никогда ни въ одномъ приходскомъ пастырѣ не замѣчалъ, да—правду сказать—совсѣмъ и не понялъ-бы такой вражды; думается даже, что ея и нѣтъ въ дѣйствительности. Дѣло-же объясняется проще: приходскіе священники, разумѣется не всѣ, чуждаются пріѣзжающаго къ нимъ миссіонера, не довѣряютъ ему потому, что они его побаиваются, какъ епархіальнаго чиновника, который пріѣхалъ затѣмъ, чтобы развѣдать о расколѣ въ приходѣ, а потомъ донести обо всемъ епархіальному начальству. Страхъ за послѣдствія такого донесенія,—страхъ ответственности предъ своимъ начальствомъ—вотъ что большею частію смущаетъ приходскаго священника и отпугиваетъ его отъ епархіальнаго миссіонера. Нужно миссіонеру понять это состояніе приходскаго священника, нужно предрасположить его въ свою пользу и убѣдить, что дѣло миссіонера совсѣмъ не въ томъ, въ чемъ его подозреваютъ, а напротивъ, клонится прямо къ выгодамъ прихода. При этомъ, богатый житейскимъ опытомъ, о. предсѣдатель сообщилъ намъ, въ видѣ примѣровъ изъ собственной практики, нѣсколько любопытныхъ случаевъ того, какъ не доверчиво иногда принимали его, при первомъ его появленіи въ деревнѣ, нѣкоторые приходскіе священники; какъ иные старались увѣрить его, что въ ихъ приходахъ раскола совсѣмъ почти нѣтъ („есть человѣка 2—3, да и тѣ уже начинаютъ посѣщать святой храмъ“); какъ затѣмъ все это оказывалось лишь результатомъ боязни, что „вотъ-де, узнаетъ и донесетъ“, и какъ почти всегда

это недоуірїе къ нему, при ближайшемъ личномъ знакомствѣ съ нимъ, при его стараніи не только казаться, но и дѣйствительно быть другомъ и совѣтникомъ менѣе опытнаго приходскаго пастыря,—разсѣвалось, а иногда переходило даже во взаимную прїятельскую привязанность. Не враждебность къ дѣлу миссіонерства бываетъ причиной отчужденія приходскихъ священниковъ отъ прїѣзжихъ миссіонеровъ, но недоуірїе, и боязнь первыхъ къ послѣднимъ, какъ къ чиновникамъ—недоуірїе, которое, какъ это нерѣдко случается, вселяютъ и поддерживаютъ сами миссіонеры своимъ надменнымъ обращеніемъ, или неумѣстною, съ начальническимъ тономъ, притязательностію. Таковы были высказанныя нашимъ о. предсѣдателемъ мысли касательно взаимныхъ отношеній между должностными миссіонерами и приходскими священниками. Ясно, что только истинно-братская любовь, руководимая и поддерживаемая вѣрнымъ пониманіемъ взаимныхъ интересовъ, въ состояніи создать и установить правильныя отношенія между обѣими названными сторонами и устранить всѣ случайныя и личныя затрудненія: этотъ взглядъ и рекомендованъ собраніемъ для пользованія миссіонерами на практикѣ.

Такимъ образомъ, согласно изложенному ходу разсужденій, на первомъ нашемъ засѣданіи были рѣшены слѣдующіе вопросы: 1) о личномъ составѣ епархіальной миссіи, при чемъ почти все вниманіе сосредоточивалось на необходимости должностныхъ миссіонеровъ, епархіальныхъ и областныхъ; вопросъ-же о миссіонерахъ приходскихъ только былъ намѣченъ, но остался безъ надлежащаго раскрытія. Епархіальный миссіонеръ, какъ было рѣшено еще на Казанскомъ соборѣ епископовъ, должно быть непременно лицо, свободное отъ всякихъ другихъ обязанностей и должностей, если священникъ, то непременно безприходный, только причисляемый къ причту кафедральнаго собора; 2) объ учрежденіи библіотекъ,—одной епархіальной и нѣсколькихъ, по мѣрѣ надобности, областныхъ или *благочинническихъ*, а также *церковно-приходскихъ*. Затѣмъ приступлено было къ обсужденію способа дѣятельности миссіонеровъ, и возбудивши при этомъ вопросъ о желательныхъ отношеніяхъ между миссіонерами и приходскимъ духовенствомъ, собраніе успѣло рѣшить этотъ вопросъ только, такъ сказать, въ принципѣ, частнѣйшее-же обсужденіе его отложено было до слѣдующаго засѣданія. Въ заключеніе засѣданія общимъ хоромъ миссіонеровъ пропѣтъ былъ стихъ „Достойно есть“. Засѣданіе окончилось ровно въ 2 часа пополудни.

Свѣтл. А. Балаановскій.

(Продолженіе будетъ).

— Въ „Пензенскихъ Епарх. Вѣд.“ (№№ 11, 12, 12 и 14) помѣщенъ рядъ статей, въ которыхъ указываются многія обстоятельства, сильно тормозящія пастырскую дѣятельность и устраненіе которыхъ не зависитъ отъ священниковъ. Одними изъ такихъ тормозовъ успѣшнаго религіозно-нравственнаго развитія простого народа авторъ считаетъ существующіе у насъ по воскреснымъ и праздничнымъ днямъ сельскіе сходы. Что творится на этихъ сходахъ, говоритъ онъ, того начальство большею частію не знаетъ; но для священниковъ, постоянно находящихся въ средѣ крестьянъ, вредъ сельскихъ сходовъ въ означенные дни представляется слишкомъ ощутительнымъ во всѣхъ отношеніяхъ. Большинство нашихъ сходовъ почти всегда сопровождается повальнымъ пьянствомъ. Крестьяне до того изощрились прискивать на сходахъ водку, что всегда найдутъ предлогъ и случай выпить: выборъ сельскихъ должностныхъ лицъ, учетъ оныхъ, наемъ караульщиковъ, пастуховъ, виновность разныхъ лицъ и одобреніе подсудныхъ—все это не совершается безъ вина. А если нѣтъ ничего подобного, то на выручку являются общественныя деньги, клочки общественной земли, лѣса, луговъ. На увѣщаніе и упреки крестьяне обыкновенно отвѣчаютъ: „чай мы пили мірское, а не свое“. „При такомъ самоуправленіи, продолжаетъ авторъ, мало можно ожидать добраго въ обществѣ. Голосъ лицъ болѣе благонамѣренныхъ и добросовѣстныхъ сдвливается, а потому лица, не желающія возстановлять противъ себя сходы, большею частію молчатъ, или и совсѣмъ не ходятъ туда. Вообще, съ запрещеніемъ винопитія въ винныхъ лавкахъ, сельскіе сходы сдѣлались преимущественнымъ гнѣздомъ пьянства. Отуманенные винными парами, крестьяне рѣшаютъ общественныя дѣла, какъ подскажетъ имъ подкупленная совѣсть: допускаютъ всякую неправду, опивая своего собрата—праваго и виноватаго, богатаго и бѣднаго. А молодое поколѣніе, по свойственной ему воспріимчивости, явно заражается нравственными пороками старшихъ, видя и слыша ссоры, площадную брань и драки на сходахъ. Добрыя свойства дѣтской души скоро уступаютъ мѣсто различнымъ дурнымъ привычкамъ, развивающимся съ большою силою. Отвлечь же крестьянскую общину въ праздничное время отъ сходовъ церковными собесѣдованіями—представляется совершенно невозможно. Да притомъ, и настойчивость священника въ этомъ случаѣ будетъ противузаконна, потому что волостные и общественные сходы, на основаніи 94 ст. общ. пол. о крестьян., должны быть собираемы преимущественно въ воскресные и праздничные дни.

Бывали случаи, когда приходилось закрывать въѣздерковныя соборствования за отсутствіемъ слушателей, отвлекаемыхъ сходами. При такомъ печальномъ положеніи дѣла слѣдовало бы измѣнить 94 ст. полож. и дозволить сходы въ праздничные дни въ самыхъ рѣдкихъ случаяхъ. Что въ простые дни могло бы быть рѣшено въ одинъ разъ, то въ праздники обыкновенно растягивается на два на три раза, чтобы каждый разъ имѣть случай выпить. Въ простые дни, при домашнихъ дѣлахъ и недосугахъ, дѣла рѣшались бы скорѣе и такимъ образомъ менѣе было бы поводовъ къ пьянству.

— Въ Новоузенскомъ уѣздѣ, какъ сообщаетъ „Саратовскій Листокъ“, появилась новая секта. Послѣдователи ея не почитаютъ иконъ и изъ священныхъ книгъ принимаютъ только Евангеліе, Псалтирь и Пятюкнижіе; при молитвѣ крестнаго знаменія не творятъ, обрядовъ и какого-либо священнослуженія не совершаютъ. Называютъ они себя „братьями о Христѣ Иисусѣ“ и при каждой встрѣчѣ цѣлуются другъ съ другомъ; „трапезуютъ“ вмѣстѣ всѣ; въ церковь не ходятъ. Всѣ поступившіе въ братство обязуются мяса никогда не ѣсть. Изъ скоромной пищи дозволяется употреблять молоко, масло и яйца. Исключается изъ общества всякій преступившій это правило, какъ и позволившій себѣ выпить рюмку водки или покурить и понюхать табакъ.

— Въ разныхъ мѣстахъ нашего Прибалтійскаго края, многія мѣстности котораго изобилуютъ болотами, въ настоящее время довольно распространена та въ высшей степени тяжелая и очень заразительная кожная болѣзнь, которая извѣстна подъ именемъ проказы и о которой такъ много говорится въ Священномъ Писаніи. Положеніе больныхъ этою болѣзнію, страданія, выносимыя ими, описаніе самой болѣзни,—все это совершенно согласно съ изображеніемъ того-же въ книгѣ Іова. Вотъ что въ „Правительственномъ Вѣстникѣ“ сообщаютъ объ этой ужасной болѣзни. Въ прошломъ году, членъ эстонскаго ученаго общества, П. Геллатъ, предпринялъ путешествіе по Прибалтійскимъ губерніямъ, съ цѣлью изучить бытъ прокаженныхъ. Г. Геллатъ наблюдалъ прокаженныхъ большею частью въ глухихъ мѣстахъ. Первыми симптомами проказы служатъ красныя пятна на тѣлѣ и вередъ, распространяющіе невыносимый смрадъ; затѣмъ слѣдуетъ расстройство нервовъ и нерѣдко потеря рукъ и ногъ. Въ такомъ положеніи больной можетъ прожить 13—15 лѣтъ, но есть и такіе изъ пораженныхъ проказою, которые живутъ по 30 лѣтъ и болѣе. Такое страдальческое существованіе столь тягостно, что прокаженные ждутъ смерти, какъ из-

бавленія. Вдали отъ родныхъ, отъ общества и церкви, они безмолвно страдаютъ въ землянкахъ, выстроенныхъ на полѣ или въ лѣсу. Окрестные жители оставляютъ имъ пищу въблизи ихъ жилищъ. Не имѣя ни работы, ни надежды на излеченіе, не слыша человѣческаго слова, несчастные страдаютъ еще болѣе душевно, чѣмъ тѣлесно, и многіе кончаютъ жизнь самоубійствомъ. Бываютъ случаи, что за больными ухаживаютъ близкіе родственники, но такіе случаи крайне рѣдки. Съ одной изъ прокаженныхъ, дѣвушкой, заболѣвшей на 18 году, г. Геллатъ лично говорилъ. Она имѣетъ родственниковъ, но никого изъ нихъ не видала уже многіе годы. Она имѣетъ еще силы работать, и работала бы охотно, чтобы дни и ночи не казались ей безконечно длинными, но люди боятся давать ей работу. Она посѣщала бы церковь, но ей стыдно явиться среди народа изъ лѣсу, она боится, чтобы народъ при видѣ ея не разбѣжался. Уже почти тринадцать лѣтъ несчастная дѣвушка живо похоронена въ лѣсу, въ небольшой землянкѣ. Въ Тарваеѣ (Феллинскаго уѣзда), гдѣ, кромѣ этой дѣвушки, болѣе 20 человѣкъ прокаженныхъ, одна мѣстная помѣщица, г-жа фонъ-Мезенкампфъ, относится къ нимъ человѣколюбиво и старается по возможности облегчить ихъ участь. Г. Геллатъ указалъ на настоятельную необходимость въ томъ, чтобы велась статистика прокаженныхъ, которая дала бы возможность знать достоверно, насколько велика опасность отъ проказы для края. Желаніе г. Геллата осуществилось. Первый шагъ въ этомъ отношеніи сдѣлалъ профессоръ Дерптскаго университета фонъ-Валь. Онъ разослалъ всѣмъ лифляндскимъ врачамъ подробные вопросные листы на счетъ прокаженныхъ, находящихся въ округѣ ихъ дѣятельности. Недавно въ Дерптѣ образовался комитетъ, который собираетъ средства на открытіе специальныхъ домовъ для прокаженныхъ, неспособныхъ къ работѣ и неизлечимыхъ, и обратился ко всѣмъ священникамъ, къ практикующимъ въ уѣздахъ врачамъ и мѣстной администраціи съ просьбою доводить о всѣхъ случаяхъ болѣзни до свѣдѣнія комитета. Хирургическая и терапевтическая клиники въ Дерптѣ принимаютъ прокаженныхъ, но только на извѣстное время. Такъ какъ проказа заразительна и можетъ быть передаваема здоровымъ черезъ постели и одежды, то устройство особыхъ пріютовъ для прокаженныхъ необходимо, пока эта болѣзнь еще не проникла въ высшіе классы общества. Если не поспѣшить устройствомъ подобнаго рода пріютовъ, то позже, когда болѣзнь распространится, обществу придется затратить на борьбу съ нею гораздо больше средствъ. Въ Ригѣ очень много прокажен-

ныхъ; тамъ въ городской больницѣ находится 25 человѣкъ, страдающихъ этою ужасною болѣзнію. Большинство же этого рода больныхъ живетъ въ отдаленныхъ рижскихъ кварталахъ и закоулкахъ. Не мало прокаженныхъ встрѣчается также въ Ревелѣ, Перновѣ и Нарвѣ.

— Въ Варшавѣ праздновалось недавно пятидесятилѣтіе православнаго кафедральнаго собора. Такое обстоятельство, по словамъ „Варшав. Дневн.“ (№ 155), имѣетъ особенное значеніе въ этой окраинѣ русскаго государства, ибо эта страна—католическая, а католическое и славянское самосознаніе представляются обыкновенно несовмѣстимыми. По словамъ почтенной газеты, латинская церковь, принеся съ собою для славянской народности и романо-германскую культуру, представляетъ нѣчто настолько чуждое славянскому духу, что многія языческія племена славянъ погибли въ борьбѣ съ воинствующимъ латинствомъ, а тѣ славянскія племена, которыя покорились необходимости и приняли латинство, отчасти совершенно исчезли, слившись съ сосѣдними, отчасти же хотя и сохранились, но перестали существовать, какъ политическій организмъ, даже утратили чувство своей славянской особенности среди народовъ Европы. Если, въ послѣднее время, нѣкоторые славяне-католики и восприняли отъ сна, и ведутъ борьбу съ пожирающимъ ихъ германизмомъ и даже романизмомъ, то лишь благодаря особому напряженію силъ, чрезвычайнымъ обстоятельствамъ и существованію не-латинизированныхъ славянъ. „Если—продолжаетъ газета—столь велико значеніе православія для всего славянскаго міра, то оно еще важнѣе для Россіи и русскаго народа. Исторія Россіи показываетъ, что наше государство постоянно опиралось на православную церковь, искало въ ней и силы, и указаній, и совѣтовъ, и поученій. Наши іерархи были, вмѣстѣ съ тѣмъ, и главными столпами государственной мудрости, и русскій народъ не менѣе обязанъ православной Церкви, какъ и основнымъ началамъ своей государственной власти, тѣмъ, что онъ создалъ и крѣпко держитъ великое государство, настолько мощное, что оно представляетъ великую культурную и политическую мировую силу. Но въ исторіи русскаго народа много страницъ, полныхъ страданій. По частимъ онъ пережилъ не только иго татарское, но и худшее—иго романо-латинской культуры, кое-гдѣ выносить его и теперь... Въ послѣднее столѣтіе цѣпи этого ига уже спадаютъ съ него, и въ предѣлахъ Россіи русскому народу легко было-бы окончательно освободиться отъ этихъ узъ, если-бы не мѣшала тому политическая и племенная

борьба между русскими и поляками. Если до сихъ поръ возможны еще въ Россіи уніаты или упорствующие сыны русскаго народа, то въ этомъ, несомнѣнно, повинна и польская интрига, видящая въ уніи одно изъ весьма сильныхъ орудій для обезличенія русскаго чело-
вѣка. Православная Церковь въ здѣшнемъ краѣ имѣетъ поэтому особое значеніе, какъ живой и осязательный признакъ мощнаго развитія русской государственности. Она свидѣтельствуетъ, что русскій народъ собирается въ единое цѣлое и возвращается къ своему духовному единству, какъ онъ возвратился уже къ единству государственному. Если обиліе храмовъ Божіихъ на русской землѣ говоритъ о благочестіи и преданности вѣрѣ и церкви русскаго чело-
вѣка, то здѣсь, въ этой окраинѣ Россіи, православныя церкви и въ иновѣрныя народныя массы вселяютъ убѣжденіе, что русское царство стоитъ прочно, и что русскіе люди здѣсь чувствуютъ, что здѣсь они дома, у себя“.

Въ заключеніе-же газета высказываетъ сожалѣніе о томъ, что Варшава—главный городъ нашей католической окраины—имѣетъ слишкомъ мало православныхъ храмовъ Божіихъ, такъ что въ праздни-
ки желающимъ помолиться невозможно бываетъ за тѣсною по-
пасть и въ храмъ. Необходимъ поэтому новый, обширный, изящ-
ный и притомъ на самой главной улицѣ и видномъ мѣстѣ право-
славный храмъ. Такой храмъ свидѣтельствовалъ-бы, что правосла-
віе въ этой окраинѣ русскаго государства достаточно сильно, что оно почитается всѣми, что русскіе здѣсь не пришлецы, а хозяева.

— Обширное поприще для христіанской духовно-просвѣтитель-
ной дѣятельности отечественной Церкви представляетъ Кавказъ съ
его часто непроходимыми горами и дебрями. Дѣятельность эту съ
успѣхомъ ведетъ извѣстное „общество возстановленія православнаго
христіанства на Кавказѣ“, которое уже второй годъ дѣйствуетъ по
новому уставу—въ вѣдомствѣ Св. Синода. Дѣятельность общества
резюмируется въ слѣдующихъ словахъ отчета за минувшій 1886 годъ:
„Въ истекшемъ 1886 году общество возстановленія православнаго
христіанства на Кавказѣ, по мѣрѣ своихъ силъ и средствъ, труди-
лось надъ осуществленіемъ свей высокой задачи. Имъ обращено
было серьезное вниманіе на усиленіе миссіонерской дѣятельности,
на благоустроеніе церквей, на улучшеніе быта духовенства, на
правильную организацію существующихъ школъ, на усиленіе обра-
зованія среди гоццевъ и на возвышеніе религіозно-нравственнаго со-
стоянія народа. Общій итогъ всего сдѣланнаго въ 1886 году вы-
разился въ слѣдующемъ: въ назначеніи спеціальнаго миссіонера въ

Закатальскій округъ, населенный ингилойцами; въ изданіи и распространеніи среди духовенства миссіонерской инструкціи, подъ заглавіемъ: „Наставленіе пастырямъ проповѣдникамъ слова Божія“; въ ремонтѣ 11 церквей; въ пріобрѣтеніи для трехъ причтовъ помѣщеній, постройкѣ новыхъ двухъ и исправленіи нѣкоторыхъ старыхъ; въ составленіи плановъ и смѣтъ на постройку новыхъ церквей и церковныхъ помѣщеній и исправленіи старыхъ, на сумму до 20,000 руб.; въ открытіи двухъ новыхъ приходовъ; въ назначеніи бѣднымъ вдовамъ пособій; въ принятіи сиротъ и дѣтей бѣднаго духовенства стипендіатами общества; въ постройкѣ и ремонтѣ школьныхъ зданій; въ болѣе цѣлесообразныхъ назначеніяхъ и перемѣщеніяхъ учителей; въ устройствѣ при школахъ библіотекъ, а при нѣкоторыхъ и пріютовъ; въ изданіи и распространеніи книгъ религіознаго содержанія; въ снабженіи церквей св. сосудами, богослужебными книгами, ризницею и разными утварными вещами и т. д. Такой оживленной дѣятельности общества наиболѣе всего содѣйствовала поддержка, оказанная ему правительствомъ. Общество въ 1886 г. имѣло въ своемъ распоряженіи, сверхъ суммъ, назначенныхъ на покрытіе смѣтныхъ расходовъ, свыше 30,000 р. запаснаго капитала, образовавшагося главнымъ образомъ изъ отпущенныхъ правительствомъ за отошедшее въ казну Караязское имѣніе 35,000 за 1885 г. Эти средства и дали возможность обществу расширить нѣсколько кругъ своихъ дѣйствій. Съ другой стороны, оживленію дѣятельности общества способствовало и то обстоятельство, что со вѣтъ общества, въ его новомъ составѣ, ко времени наступленія 1886 г., успѣлъ исполнѣ и всесторонне ознакомиться, при помощи собранныхъ имъ данныхъ, съ принятымъ на себя дѣломъ. Это знакомство съ положеніемъ вещей давало ему возможность стоять на твердой почвѣ, при разсмотрѣніи и обсужденіи всѣхъ возникавшихъ вопросовъ, и направлять свои дѣйствія къ удовлетворенію насущныхъ и дѣйствительныхъ нуждъ и потребностей, соразмѣряя въ то-же время степень удовлетворенія этихъ нуждъ и потребностей съ своими средствами вообще. Указанные результаты дѣятельности общества за 1886 годъ даютъ основаніе полагать, что отнынѣ общество твердо заняло соотвѣтствующее его духовному характеру и назначенію мѣсто и будетъ неуклонно идти впередъ, по начертанному ему Высочайшею волею пути, къ достиженію своей цѣли, трудясь и служа на пользу отечественной православной Церкви и государства, чрезъ насажденіе среди горскихъ племенъ Кавказа христіанства и русской гражданственности, при сочувствіи и

матеріальной помощи всѣхъ благомыслящихъ и благочестивыхъ русскихъ людей.

— Въ Берлинѣ, въ мѣстной посольской церкви недавно происходило крещеніе въ православную вѣру одного молодого еврея, доктора философіи гейдельбергскаго университета, въ крещеніи — Алексѣя (Маркова). Графиня Шувалова и генеральный консулъ были восприемниками, а таинство совершалъ настоятель церкви о. протоіерей, А. П. Мальцевъ, сказавшій при этомъ назидательную рѣчь. Кстати сообщаютъ, что съ недавно произведенною переименовою причта тамошняя посольская церковь во всемъ обновилась и, можетъ быть, по этой причинѣ теперь она по праздничнымъ днямъ почти полна молящимися, среди которыхъ постоянно встрѣчаются и иновѣрцы.

— Съ начала 1887—8 учебнаго года открывается въ Нижнемъ Новгородѣ разрѣшенная Св. Синодомъ енархіальная церковно-учительская школа. Енархіальная церковно-учительская школа имѣтъ цѣлю подготовку достойныхъ и знающихъ свое дѣло псаломщиковъ и діаконовъ, которые вмѣстѣ съ тѣмъ могли бы быть свѣдущими и опытными преподавателями въ церк.-прих. школахъ. Въ школу принимаются воспитанники не моложе 14 лѣтъ. Окончившіе курсъ дух. училищъ и уволенные изъ семинаріи, при одобрительномъ поведеніи, принимаются безъ экзамена, а прочіе по экзамену изъ предметовъ, преподаваемыхъ въ дух. училищахъ, за исключеніемъ древнихъ языковъ. При испытаніи будетъ обращено вниманіе на голосъ и способность къ пѣнію. При школѣ имѣется общежитіе. Живущіе въ общежитіи за помѣщеніе, обученіе и столъ платы никакой не вносятъ. Одежду, обувь и бѣлье они должны имѣть собственные, за исключеніемъ бѣднѣйшихъ учениковъ. Въ школу допускаются и приходящіе ученики съ платою за право обученія не выше 25 р. въ годъ.

— Въ Святѣйшемъ Синодѣ возбужденъ вопросъ объ открытіи учебно-воспитательныхъ заведеній для учениковъ, увольняемыхъ изъ духовно учебныхъ школъ, духовныхъ училищъ и семинарій. Главнымъ мотивомъ къ постановкѣ этого вопроса послужило, по свѣдѣніямъ „Московскихъ Вѣдомостей“, то обстоятельство, что положеніе большинства этихъ уволенныхъ за малоуспѣшность и по другимъ причинамъ, до двухъ тысячъ человекъ въ годъ, крайне необезпеченное. Неприготовленные ни къ какой практической дѣятельности, ни къ занятію должности псаломщиковъ, неспособные въ большинствѣ случаевъ продолжать ученіе въ другихъ учебныхъ заведеніяхъ, они составляютъ бремя для себя и семьи, а сироты

часто оказываются совершенно безпріютными. Желая приготовить изъ такихъ дѣтей полезныхъ членовъ для церкви и общества, Святѣйшій Синодъ и предполагаетъ открыть для нихъ при нѣкоторыхъ монастыряхъ особыя школы, въ которыхъ дѣти должны обучаться чтенію и церковному пѣнію, для чего должны обязательно каждый день ходить къ богослуженію и исполнять всѣ обязанности псаломщика; кромѣ чтенія и пѣнія предполагается обучать дѣтей Закону Божію, русскому языку и ариметикѣ, по программѣ трехклассныхъ церковно-приходскихъ училищъ. Главное-же вниманіе предположено обратить на трудъ физическій, именно: въ лѣтнее время всѣ ученики должны работать въ саду и огородѣ, пріучаясь подъ руководствомъ опытнаго человѣка, къ разумному занятію сельскимъ хозяйствомъ, а въ зимнее время взрослые и способные непременно должны обучаться какому-нибудь ремеслу. Съ успѣхомъ выдержавшіе экзаменъ въ знаніи Закона Божія, церковнаго чтенія и пѣнія будутъ пользоваться преимуществами при назначеніи на мѣста псаломщиковъ, и такимъ образомъ уничтожится весьма чувствительный недостатокъ въ подготовленныхъ псаломщикахъ. Расходы по содержанію этихъ школъ предполагается покрыть частью средствами монастырей, частью сборомъ съ обучаемыхъ, и гдѣ нужно -- средствами всей епархіи.

— Священникъ села Королятина, Костромской губерніи, о. Алексѣй Изюмовъ, придумалъ остроумный способъ распространенія духовно-нравственнаго чтенія въ народѣ, какъ сообщаетъ „Нов. Вр.". Остановивъ вниманіе на такъ называемыхъ „Троицкихъ листкахъ“ (каждый экземпляръ стоитъ 1 коп.), онъ выписалъ ихъ въ числѣ 500 экземпляровъ для раздачи крестьянамъ въ церкви. Каждый прихожанинъ, ставящій 3-хъ копѣечную свѣчку, получаетъ даровой „листокъ“, свѣчка-же ставится въ 2 коп.; тоже самое дѣлается со свѣчами другой стоимости. Такимъ образомъ, въ одинъ мѣсяць, не смотря на немногочисленность прихожанъ, роздано болѣе 300 листовъ. Листки эти правятся народу. О. Алексѣй Изюмовъ просилъ разрѣшить ему продолжать это дѣло на будущее время и получилъ полное одобреніе.

— 3-го августа, по сообщенію „Моск. Вѣд.“, совершено подъ Москвой освященіе такъ называемой Кутузовской избы. 1 сентября 1812 года, въ избѣ крестьянина Фролова, въ деревнѣ Филихъ, происходилъ знаменитый военный совѣтъ, на которомъ мудрою рѣшимостію фельдмаршала князя Кутузова постановлено было уступить Москву безъ боя непріятелю, ради спасенія цѣлой Россіи. Въ избѣ

этой, по словамъ „Рус. Кур.“, будутъ призрѣваться на средства Высочайше утвержденнаго общества хоругвеносцевъ храма Христа Спасителя четыре инвалида-ветерана изъ состава нижнихъ чиновъ Псковскаго пѣхотнаго имени свѣтлѣйшаго фельдмаршала князя Кутузова полка.

— Распространеніе грамотности среди Сибирскихъ крестьянъ не мало обязано мѣстной системѣ домашняго обученія подѣ руководствомъ странствующаго учителя. Странствующіе учителя, по словамъ „Новаго Времени“, уже издавна существовали въ Сибири. Такого учителя, если онъ зарекомендуетъ себя съ хорошей стороны, нарасхватъ приглашаютъ въ разныя деревни. Большихъ требованій крестьяне къ нему не предъявляютъ: лишь бы онъ умѣлъ читать, писать и чтобы ученіе у него шло скоро и стоило дешево. Странствующій учитель вполнѣ удовлетворяетъ этимъ условіямъ. Съ дѣтьми такой учитель занимается только когда они свободны; ученіе такимъ образомъ не отрываетъ мальчиковъ отъ домашнихъ и полевыхъ работъ. Имѣя отъ 3 до 10 учениковъ, учитель живетъ понедѣльно въ семьяхъ учащихся на всемъ готовомъ; въ случаѣ же нежеланія пользоваться содержаніемъ, получаетъ муку и другіе съѣстные припасы на руки. Обстановка школы и учебныя пособія—самыя простыя, незатѣйливыя, какія только найдутся. Предметами обученія служатъ церковное и гражданское чтеніе, счетъ, письмо и Священная исторія. Крестьяне довѣрчиво относятся къ подобной системѣ обученія грамотѣ.

— Съ 16 апрѣля началъ выходить новый епархіальный органъ „Якутскія Епархіальныя Вѣдомости“, основанный по инициативѣ преосвященнаго Іакова, епископа якутскаго. Въ представленіи Св. Синоду преосвященный Іаковъ объяснялъ слѣдующимъ образомъ значеніе и необходимость епархіальнаго органа для якутской епархіи: „По указанію статистики, въ якутской епархіи число крещенныхъ якутовъ простирается до 250,000, изъ нихъ одна восьмая часть знаетъ русскій языкъ. Вслѣдствіе незнанія русскаго языка и догматовъ христіанскихъ, большая часть якутовъ придерживается суевѣрій шаманства. Лучшимъ проводникомъ христіанскаго просвѣщенія для якутовъ, разбросанныхъ на огромной территоріи, послужатъ мѣстныя епархіальныя вѣдомости, издаваемые по программѣ, примѣненной къ нуждамъ населенія, и проводимой въ народѣ церковными причтами. Участіе въ изданіи „Якутскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостей“ примутъ священники, особенно окончившіе курсъ въ духовныхъ академіяхъ“.

— О состояніи народнаго просвѣщенія въ Харьковской губерніи даютъ понятіе слѣдующія данныя, относящіяся къ 1886 году. Въ этомъ году въ губерніи было всего 684 учебныхъ заведеній, въ которыхъ состояло: 2,284 учащихся, въ томъ числѣ мужчинъ 1,659 и женщинъ 625 (27⁰/₁₀₀), и 52,442 учащихся, въ томъ числѣ мужескаго пола 41,535 и женскаго 10,807 (21⁰/₁₀₀). Расходъ по содержанию всѣхъ учебныхъ заведеній простирался до 1,898,949 рублей, или въ среднемъ по 2,776 рублей, на одно учебное заведеніе и по 36 на каждаго учащагося. Сравнительно съ предыдущимъ годомъ, общее число учебныхъ заведеній увеличилось на 24 и число учащихся на 3,238, т. е. на 6¹/₂⁰/₁₀₀.

Изъ общаго числа учебныхъ заведеній въ г. Харьковѣ было въ 1886 году 98 заведеній съ 783 учащими и 10,999 учащимися, при расходѣ въ 1,264,293 руб., что составляетъ 66¹/₂⁰/₁₀₀ общаго расхода по губерніи, или 12,901 руб. на одно заведеніе. Но кромѣ весьма значительныхъ расходовъ по образованію, что объясняется большимъ скопленіемъ высшихъ и среднихъ учебныхъ заведеній, особеннаго вниманія заслуживаетъ то обстоятельство, что въ г. Харьковѣ въ значительной степени развито образованіе женское. На 6,558 учащихся мужескаго пола въ 1886 году приходилось 4,441 дѣвочекъ, что составляетъ 40⁰/₁₀₀ изъ всего числа учащихся. Соответственно съ этимъ и число преподавательницъ было весьма значительно въ Харьковѣ. Изъ 783 учащихся обоюго пола число женщинъ простиралось до 253 (32⁰/₁₀₀).

Въ уѣздныхъ и заштатныхъ городахъ губерніи учебныхъ заведеній имѣлось только 67, т. е. на третью часть меньше, чѣмъ въ одномъ Харьковѣ. Учащихъ было 371, въ томъ числѣ мужчинъ 277 и женщинъ 94 (25⁰/₁₀₀), а учащихся—6,726, въ томъ числѣ 4,975 мужескаго пола и 1,751—женскаго, такъ что, изъ числа учащихся, дѣвочекъ было 26⁰/₁₀₀, т. е. уже значительно меньше, чѣмъ въ Харьковѣ. Расходъ по содержанию учебныхъ заведеній доходилъ до 367,065 руб., или 19⁰/₁₀₀ общей по губерніи суммы. Число учебныхъ заведеній въ уѣздахъ было 519, съ 1,126 преподающихъ, женщинъ находилось 278 (25⁰/₁₀₀) и мужчинъ 848. Изъ учащихся мальчиковъ считалось 30,102 и дѣвочекъ 4,615, или 13⁰/₁₀₀ всего числа. Годовой расходъ простирался до 267,191 руб., т. е. составлялъ 14⁰/₁₀₀ общей суммы.

Раздѣляя губернію на города и уѣзды, приходится заключить, что учащихся въ городахъ вдвое меньше, чѣмъ въ уѣздахъ, но что расходъ на нихъ въ шесть разъ больше, чѣмъ для учащихся въ уѣздахъ.

Изъ общаго числа заведеній высшихъ учебныхъ заведеній имѣлось въ 1886 году—3, т. е. Университетъ, Технологическій институтъ и Ветеринарный институтъ. Въ нихъ считалось читающихъ лекцій—129 и студентовъ—1,958, что составляетъ около 4% всего числа учащихся. Израсходовано было на содержаніе этихъ высшихъ учебныхъ заведеній 526,207 руб., или 28% всей суммы, потраченной въ губерніи на образованіе. Среднихъ учебныхъ заведеній считалось до 20, съ 320 преподавателями и 130 преподавательницами. Учащихся въ нихъ было 5,416, т. е. 10% общаго числа. Въ числѣ ихъ мальчиковъ было 2,817 и дѣвочекъ 2,599, т. е. съ незначительнымъ перевѣсомъ числа мальчиковъ надъ дѣвочками. Затрачено было на всѣ среднія учебныя заведенія до 694,043 р., или около 37% всей суммы расхода по губерніи.

Кромѣ высшихъ и среднихъ учебныхъ заведеній, всѣ остальные можно раздѣлить на 2 части. Одну изъ нихъ составить учебныя заведенія, имѣющія курсъ обученія, соответствующій требованіямъ для III разряда по отбыванію воинской повинности. Другую же часть составить всѣ начальныя училища, программа которыхъ отвѣчаетъ требованіямъ IV разряда. Учебныхъ заведеній III разряда въ губерніи насчитывалось 58. Учащихся въ нихъ имѣлось 353, въ томъ числѣ 276 мужчинъ и 77 женщинъ; учащихся — 6,445; изъ нихъ мальчиковъ 4,984 и дѣвочекъ 1,461, или 23%. Расходъ на эти учебныя заведенія былъ 380,695 рублей, т. е. 20% общей суммы. Училищъ IV разряда, или начальныхъ всего имѣлось 603, при 1,352 учащихся, въ томъ числѣ мужчинъ 934 и женщинъ 418 и при 38,578 учащихся, изъ числа которыхъ было 31,876 мальчиковъ и 6,702 дѣвочки, или 17%. Расходъ на начальные училища простирался до 298,013 руб., что составляетъ около 16% всей суммы расходовъ по образованію.

Дѣлая расчетъ по числу жителей, оказывается, что на 1,000 жителей обоаго пола приходилось въ губерніи 23 учащихся, въ томъ числѣ 18 мужскаго пола и 5 женскаго.

ВЪ ХАРЬКОВСКУЮ ЕПАРХІАЛЬНУЮ КНИЖНУЮ ЛАВКУ,

ЧТО ВЪ КОЛОКОЛЬНѢ КАТЕДРАЛЬНАГО СОБОРА *),

ПОСТУПИЛИ ВЪ ПРОДАЖУ СЛѢДУЮЩІЯ КНИГИ:

Библія на рускомъ языкѣ, новое изданіе, въ кожѣ 3 р. 10 к., въ бумагѣ 2 р. Библія на рускомъ яз. въ 3 хъ книгахъ на бѣлой бум. въ кожѣ 4 р. 15 к., въ бум. 3 р. 10 к. Священные книги ветхаго завета на русск. яз. 1 ч. въ бум. 45 к., 2 ч.—65 к., 3 ч.—45 к., 4 ч.—65 к. Минея общая въ 12 д. церк. печ., безъ кип. въ бум. 1 р., Минея праздничная, въ 12 д. и. п. въ бум. 1 р. 15 к. Октоихъ осьмогласникъ въ 2 кп., въ 8 д., въ бум. 2 р. 90 к. Псалтырь слѣдовающая, и. п. въ 8 д. съ киноз. въ бум. 2 р. 70 к. Отпустительные тропари воскресные и др. 6 к. Полное собраніе сочиненій св. Тихона, еписк. Воронежскаго въ 5 кн. гражд. печ., въ бум. 5 р. 70 к. Брошюры изъ сочиненій св. Тихона, за 9 брошюрь, по 1 к. каждая, за всѣ 9 к. и за 3—по 2 к.—6 к. Толкованіе воскресныхъ евангелій, въ бум. 2 р. 60 к. Толкованіе воскресныхъ апостоловъ, томъ 1-й въ бум. 1 р., 2-й—1 р. 50 к. Толкованіе на псалтырь еп. Писина Псковскаго, въ бум. 2 р. Письма о должностяхъ священнаго сана, въ бум. 50 к. Духовно-правственное чтеніе для народа, выпуски: 1-й—8 к., 2-й—4 к., 3-й—12 к., 5-й—12 к., 4-й—4 к., 6-й—12 к., 7-й—10 к., 8-й—7 к., 9-й—11 к., 10-й—5 к., 11-й—6 к. и 12-й—14 к. **). Молитвы и церковное чтеніе, и. п., въ 12 д. въ бум. 4 к. Руководство къ изученію догматическаго Богословія преев. Макарія, въ бум. 40 к. Богословіе іеромонаха Ювеналія, въ бум. 1 р. 10 к. Богословіе правственное Арсеніева въ 8 д., съ кор. 1 р. 50 к. Практическое изложеніе церковно-гражданскихъ постановленій, Парвова 90 к. Наставленіе священнику относительно заблуждающихся отъ истинной вѣры 5 к. Толкованіе на псалтырь, еписк. Паладія 2 р. Размышленіе кающагося грѣшника Славина 15 к. Размышленіе христіанъ ангелу хранителю 35 к. Акависты: ангелу хранителю 30 к., свят. Николаю чудотв. 10 к., о подражаніи Христу, Побѣдоносца, 60 к. Милытона, Потерянный рай 2 р. Св. Павелъ Оявейскій 20 к. Добрый самарянинъ 10 к. Краткій духовный алфавитъ 5 к. Праздникъ рождества пресв. Богот. 10 к. Исторія каши воды 10 к. Гудейскіе сутки 3 к. Исполнскія руки 10 к. Давидъ Левинстонъ 25 к. Книжка для дѣтскаго чтенія 10 к. Гуттенбергъ 15 к. Чарлискотъ 25 к. Разсказъ о Соловецкомъ монастырѣ 15 к. Три царства природы 20 к. Овцы и овководство 15 к. О распространеніи прав. вѣры въ Японіи 5 к. Воскресные разсказы 50 к. Заразныя и нозальныя болѣзни 10 к. Петръ Великій 5 к. Въ родной землѣ, вып. 3-й 50 к. Подарокъ за прилежаніе 60 к. Русскіе великіе князья и цари, въ 2 ч. 60 к. Пчелка, вып. 2-й 1 р. 60 к. Очеркъ жизни Пушкина 20 к. Дѣтство Пушкина 15 к. Московскій Кремль 30 к. Въ чужихъ краяхъ 1 р. 50 к. Дѣт были 30 к. Мачиха 20 к. Добрый вѣстухъ 2 к. Куликовская битва 20 к. Костя музыкантъ 10 к. Изъ русскаго быта 5 к. Мининъ и Пожарскій 20 к. Ермакъ Тимофеевичъ 10 к. Покереніе Казани 15 к. Руководство для участвующихъ въ служеніи съ архіереємъ литургіи и при освященіи храма и на случай встрѣчи архіерея 35 к. Практическое руководство для священно-служителей, полный кругъ ихъ обязанностей и правъ, Печенева, 2 р. 30 к. Начатки христіанскаго чтенія 9 к. Толковый молитвенникъ Протопоповой 20 к. Волотковскаго и Ермина—Приходская школа 35 к. Книга для чтенія, часть 1—30 к., часть 2—50 к. Паданія епископа Можайскаго, Сялово о сырой седмицѣ 4 к. Житіе и страданіе свят. Василия 4 к. Достопочтенное имя Господа нашего Іисуса 4 к. Жизнь преп. Маріи египетской 4 к. Крестное знаменіе 4 к. Псалтырь царя Давида 5 к. Псалтыри разныхъ форматовъ въ кожѣ, въ 1 р. 50 к., 1 р. 40 к., 1 р. 30 к., 1 р. 20 к., 1 р. 15 к., 2 р. 50 к.

*) Требованія адресовать въ Харьковскій Епархіальный комитетъ, по продажѣ духовно-правственныхъ книгъ и учебниковъ для церковно-приходскихъ школъ; на пересылку прилагать за каждый рубль 10 к. и четко прописывать свой адресъ.

**) 12 пѣтъ.

НОВАЯ КНИГА

ОБРАЗЦЫ СВЯТООТЕЧЕСКОЙ И РУССКОЙ ПРОПОВѢДИ,

съ присоединеніемъ краткихъ биографическихъ свѣдѣній о проповѣдникахъ, характеристикъ и примѣрныхъ разборовъ ихъ проповѣдей, плановъ и темъ для проповѣдей, подробнаго указателя къ проповѣдямъ и пр.

(ОПЫТЪ ГОМИЛЕТИЧЕСКОЙ ХРИСТОМАТИИ).

Составилъ преподаватель Харьковской Духовной Семинаріи

С. В. ВУЛГАКОВЪ.

Цѣна книги (болѣе 70 печатныхъ листовъ) 5 руб. съ пересылкою. Духовная Семинарія, выписывающія не менѣе 15 экземпляровъ, получаютъ каждый экземпляръ по 3 р. 50 коп., прилагая за пересылку по разстоянію.

Съ требованіемъ обращаться; въ г. Харьковъ, въ книжный магазинъ Д. Н. Полуехтова.

ПРОДОЛЖАЕТСЯ ПОДПИСКА НА ЖУРНАЛЪ

РУССКІЙ СЛѢПЕЦЪ.

ЖУРНАЛЪ ДЛЯ ОБСУЖДЕНІЯ ВОПРОСОВЪ, КАСАЮЩИХСЯ УЛУЧШЕНІЯ ПОЛОЖЕНІЯ СЛѢПЫХЪ.

ВЫХОДИТЪ ЕЖЕМѢСЯЧНО.

Подписная цѣна на годовое изданіе:

Съ доставкою и пересылкою внутри Россійскій Имперіи. 1 р.
Съ пересылкою за границу 1 р. 50 к.

Адресъ редакціи:

С.-Петербургъ, Казанская ул. д. №5, въ Канцеляріи Маріинскаго Попечительства для призрѣнія слѣпыхъ.

Объявленія принимаются за строчку или занимаемое ею мѣсто по 15 к.

ПРОГРАММА ЖУРНАЛА.

Обсужденіе всѣхъ вопросовъ, относящихся до улучшенія положенія слѣпыхъ: цѣли рациональнаго образованія и призрѣнія слѣпыхъ, принципы воспитанія и образованія, психологія, методы обученія, учебныя программы, учебныя пособія, организація заведеній, техническое образованіе, занятія и ремесла для слѣпыхъ, попеченіе объ окончившихъ ученіе слѣпыхъ (патронатство), призрѣніе неспособныхъ къ труду слѣпыхъ, статистика и т. д.; окулистическіе-медицинскіе вопросы; мѣры къ предупрежденію слѣпоты; иностранная литература и заграничныя періодическія изданія о слѣпыхъ.—Объявленія.

Редакторы-издатели: (В. Н. Семчевскій.
О. К. Адеркасъ.