

ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1887.

№ 6.

МАРТЪ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
„Язычество и іудейство ко времени земной жизни Господа нашего Іисуса Христа (продолженіе). Свящ. Т. Вуткевича.	415—440
Наши новые „философы и богословы“. Графъ Левъ Николаевичъ Толстой (окончаніе). М. Остроумова	441—465
Современное состояніе сербской церкви въ австрійской имперіи. Е. Истомина.	466—490
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:	
Идеализмъ и реализмъ (продолженіе). Профессора Кіевской духовной академіи П. Линицкаго	243—269
Стоикъ Эпиктетъ и его отношеніе къ христіанству. Свящ. А. Валановскаго.	264—284
Изреченія древнѣйшихъ греческихъ мыслителей, выбранныя изъ сочиненій Діогена Лаэртія, Плутарха, Стобея и др. (продолженіе). И. Б.	285—292

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе: Указы Его Императорскаго Величества, Самодержца Всероссійскаго изъ Святѣйшаго Правительствующаго Синода.—Отчетъ о дѣятельности комитета для сбора пожертвованій бѣднымъ церквамъ и приходамъ Харьковской епархіи.—Списокъ лицъ и учреждений, отъ которыхъ поступили пожертвованія въ пользу бѣдныхъ церквей и приходовъ Харьковской епархіи съ 19 октября 1885 г. по 18 октября 1886 г. включительно.—Отъ Харьковскаго комитета Православнаго Миссіонерскаго Общества.—Выписка изъ указа Правительствующаго Сената.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

ХАРЬКОВЪ.

ТИПОГРАФІЯ ОКРУЖНАГО ШТАВА, НѢМЕЦКАЯ, № 26.

1887.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ 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, исторіи 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 человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и посканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлію замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ 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.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТѢ 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. Бирюковыхъ и Д. Н. Полуехтова на Московской ул.; въ Москвѣ: въ книжномъ магазинѣ Андрея Николаевича Феропонтова; 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.

Πίστει νοοῦμεν.

Въ рою разумъваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, Апрѣля 1 дня 1887 года.

Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ.*

ЯЗЫЧЕСТВО И ИУДЕЙСТВО

ко времени земной жизни Господа нашего Иисуса Христа.

(Продолженіе *).

ГЛАВА III.

Синедріонъ и первосвященники.

Хотя политическая верховная власть надъ Палестиною во время земной жизни Господа нашего Иисуса Христа находилась въ рукахъ римскаго правительства и по его довѣрію—въ рукахъ сирійскихъ намѣстниковъ и іудейскихъ прокураторовъ, а наслѣдники Ирода стояли во главѣ іудейскаго народа только какъ вассальные князья Рима, по у іудеевъ того времени какъ палестинскихъ, такъ и проживавшихъ въ разсѣяніи по всему лицу земли, была еще и другая верховная власть, нѣкоторымъ образомъ высшее національное или туземное представительство народнои власти. Это—іерусалимскій синедріонъ, сангедринъ или верховный совѣтъ.

Слово „синедріонъ“ имѣеть, впрочемъ, общее значеніе коллегіальнаго управленія; кромѣ іерусалимскаго верховнаго, совѣта или великаго синедріона оно обозначало еще и іудейскія судебныя присутствія въ небольшихъ городахъ и мѣстечкахъ, населенныхъ іудеями,—и Иисусъ Христосъ, вѣроятно,

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ 1887 г. № 3.

имѣлъ въ виду такія именно мѣстныя судебныя присутствія въ своей нагорной проповѣди (Матѳ. V, 22) и въ своемъ наставленіи ученикамъ, когда посылалъ ихъ на проповѣдь (Матѳ. X, 17; Марк. XIII, 9). Каждое изъ такихъ незначительныхъ мѣстныхъ судебныхъ присутствій (по русскому переводу—„судилищъ“) состояло, кажется, въ большинствѣ случаевъ изъ семи членовъ, по крайней мѣрѣ, какъ свидѣтельствуемъ Іосифъ Флавій¹⁾, даже въ Галилеѣ было установлено такое именно число членовъ синедріона. Но въ городахъ, въ которыхъ проживало болѣе 120 мужчинъ, синедріоны состояли уже изъ 23 лицъ.

Гораздо высшее значеніе, чѣмъ провинціальнымъ синедріонамъ, принадлежало всегда великому синедріону или верховному совѣту въ Іерусалимѣ. Его начало іудейскіе книжники производили отъ самаго Моисея, который еще во время странствованія по пустынѣ для помощи себѣ и совѣта учредилъ собраніе семидесяти (Числ. XI 16). По возвращеніи іудеевъ изъ плѣна вавилонскаго это коллегіальное учрежденіе, долгое время вовсе не существовавшее, вновь было организовано будто-бы Ездрую. Но тщетно мы стали-бы искать позже историческихъ слѣдовъ этого учрежденія. Только около 200 года предъ Р. Х. мы встрѣчаемся съ учрежденіемъ, подобнымъ явившемуся впоследствии синедріону, которое было извѣстно подъ именемъ „герусіа“ и которое такимъ-же именемъ или „старѣйшинами въ народѣ“ называется и въ книгахъ Маккавейскихъ (1 Маккав. I, 27. XII, 35; 2 Маккав. I, 10. XI, 27 и др.). Затѣмъ во времена Помпея и Цезаря встрѣчается уже названіе „синедріона“, предъ которымъ, напр., однажды долженъ былъ давать отвѣтъ даже самъ Иродъ²⁾. Во времена-же Іисуса Христа синедріонъ встрѣчается уже часто подъ своимъ собственнымъ названіемъ (Матѳ. XXVI, 59; Марк. XIV, 55; Іоан. XI, 47; Дѣян. IV, 15), а въ книгѣ Дѣяній апостольскихъ онъ даже удерживаетъ еще и свое прежнее названіе—„герусіа“ (V, 21) или „пресвитеріумъ“ (по русскому пе-

1) Древн. 4, 8, 14.

2) Ios. Ant. 12, 3, 3.

реводу „старѣйшины“, XXII, 5). Іудеи называли это учрежденіе словомъ—„великій сангедринъ“ или „великій дворъ суда“. Это высшее національное судилище, пока іудейскій народъ представлялъ собою самостоятельную политическую націю, испытывало различную участь,—то оно было совершенно свободнымъ, то болѣе или менѣе стѣсненнымъ въ своихъ дѣйствіяхъ. Съ уничтоженіемъ іудейскаго царства въ 70 году окончилъ свое существованіе вмѣстѣ и синедрионъ или верховный іерусалимскій совѣтъ.

Великій синедрионъ состоялъ изъ 71 лица чисто-израильскихъ членовъ, которые въ новозавѣтныхъ писаніяхъ обыкновенно называются первосвященниками (*ἀρχιερεῖς*), старѣйшинами (*πρεσβύτεροι*) и книжниками (*γραμματεῖς*). Срвп. Матѳ. XXVI, 3. Марк. XIV, 53. XV, 1. Лук. XXII, 66. Дѣян. IV, 5 и др. Книжники въ засѣданіяхъ верховнаго совѣта представляли собою сословіе іудейскихъ законовѣдовъ; старѣйшины—это всѣ остальные члены синедриона какъ свѣтскаго, такъ и жреческаго сословія, за исключеніемъ первосвященниковъ и книжниковъ. Они должны были вообще имѣть уже зрѣлый возрастъ; тѣмъ не менѣе о старѣйшинахъ въ іудейскомъ народѣ не всегда можно было судить по ихъ лѣтамъ. Названіе это было также и почетнымъ титуломъ, какъ у грековъ названіе геронтовъ, у римлянъ—сенаторовъ. Что касается народныхъ партій, то въ синедрионѣ могли присутствовать какъ фарисеи (Дѣян. V, 34; XXIII, 6), такъ и саддукеи (Дѣян. IV, 1. V, 17. XXIII, 6),—и если знатнѣйшіе въ немъ, именно первосвященники, принадлежали къ саддукеямъ (Дѣян. V, 17), то фарисеи были гораздо сильнѣе ихъ по своей численности и въ дѣйствительности пользовались большимъ вліяніемъ ¹⁾.

Предсѣдательствовалъ въ великомъ синедрионѣ, по единоподгласному свидѣтельству Іосифа Флавія ²⁾ и новозавѣтныхъ писаній (Матѳ. XXVI, 57. Дѣян. V, 17 и дал. VII, 1. IX, 1 и дал. XXII, 5. XXIII, 2 и дал. XXIV, 1), постоян-

¹⁾ Ant. 14, 9, 3 и др.

²⁾ Ant. 18, 1, 4.

но дѣйствительный первосвященникъ, какъ таковой ¹⁾. По Мишпѣ, предсѣдатель синедріона носилъ титулъ Nasi (князь), а заступающій его мѣсто—Ab-beth-din.

Малые синедріоны собирались сравнительно рѣдко; но засѣданія великаго синедріона происходили весьма часто, само собою разумѣется, за исключеніемъ праздничныхъ дней, а такъ какъ обвинительный приговоръ могъ быть произнесенъ только на другой день послѣ судебного рѣшенія, то *судебныя* засѣданія великаго синедріона не могли бывать также и въ навечерія праздниковъ. Мѣстомъ собранія великаго синедріона чаще всего называется *могучая* камнями галерея храма; но позже, именно около 40-го года предъ разрушеніемъ Іерусалима верховный совѣтъ былъ переведенъ въ другое мѣсто внѣ предѣловъ храма, въ такъ называемую палату Gasith ²⁾. Что-же касается того, что у Маттея (XXVI, 3. 57) мѣстомъ собранія синедріона называется дворецъ первосвященника Каіафы, то это можно объяснить себѣ только тѣмъ, что или этотъ дворецъ былъ соединенъ съ названнымъ мѣстомъ, или-же это было, въ видѣ исключенія, только временнымъ измѣненіемъ общаго порядка.

Первоначально іерусалимскому синедріону всецѣло принадлежало высшее духовное и свѣтское управленіе и право безапелляціоннаго суда среди іудейскаго народа. Но во время земной жизни Господа нашего Іисуса Христа къ его обязанностямъ относились тѣ судебныя рѣшенія и административныя распоряженія, которыя или не подлежали вѣдѣнію мѣстныхъ судовъ низшаго ранга, или не были удержаны за собою римскими прокураторами. Въ частности-же обязанности великаго синедріона состояли въ томъ, чтобы охранять іудейскую генеалогію ради чистоты священническаго происхожденія, слѣдить за правильностію и неопустительностію богослуженія, составлять календари, сравнивать солнечный годъ съ текущимъ луннымъ, опредѣлять времена и сроки

¹⁾ Ant. 20, 10, 4, 8, 14.

²⁾ Schürer, Lehrbuch der N. T. Zeitgeschichte, стр. 418 и дал. Срв. нашу книгу: „Жизнь Господа нашего Іисуса Христа“. Спб. 1887. Стр. 701.

праздниковъ, вѣдать брачныя дѣла, наблюдать за исполненіемъ закона, наказывать его нарушителей и ложныхъ пророковъ, и даже производить судъ надъ первосвященникамъ. Право смертной казни или—точнѣе—утвержденіе и приведеніе въ исполненіе смертнаго приговора у іерусалимскаго великаго синедріона было однако-же отнято и предоставлено римской прокуратурѣ (Іоан. XVIII, 31), и если мы читаемъ въ книгѣ апостольскихъ дѣяній, что архидіакона Стефана іудеи побии камнями (Дѣян. VII), то на это слѣдуетъ смотрѣть или какъ на превышеніе синедріономъ своихъ правъ, или какъ на дѣло народнаго самосуда. Что-же касается вопроса о томъ, на какія лица и общества простирались рѣшенія великаго синедріона, то на это мы должны сказать, что административнымъ распоряженіямъ и судебнымъ постановленіямъ великаго синедріона были подчинены не только всѣ палестинскіе іудеи, но даже и всѣ іудейскія общины внѣ Палестины, въ разсѣяніи, каковы, напр., іудейскія общины въ Месопотаміи, Александріи, или Дамаскѣ (Дѣян. IX, 2).

Въ залѣ засѣданій синедріона мѣста для его членовъ были расположены полукругомъ, и одна половина членовъ (35 человекъ) сидѣла по правую сторону предсѣдателя—первосвященника, а другая—по лѣвую. По одну сторону предсѣдателя сидѣлъ „отецъ суда“, по другую—„мудрецъ“. Два писца сидѣли за столомъ для записыванія постановленій, рѣшеній и судебныхъ приговоровъ, произносимыхъ синедріономъ. Когда синедріонъ собирался, какъ *судебное* присутствіе, самъ предсѣдатель былъ главнымъ допросчикомъ какъ свидѣтелей, такъ и подсудимаго, который обыкновенно стоялъ прямо предъ предсѣдателемъ и котораго всегда стерегли два служителя. Уголовное судопроизводство синедріона распадалось главнымъ образомъ на слѣдующія части: спросъ свидѣтелей съ заклинаніемъ или присягою, объясненія подсудимаго и приговоръ, произнесенный уже синедріономъ. Первыми подавать свое мнѣніе должны были только тѣ судьи, которые стояли за оправданіе подсудимаго; большинство одного голоса было достаточно для оправданія, но для обвиненія тре-

бывалось большинство двухъ голосовъ; въ случаѣ ошибки осужденіе могло быть отмѣнено, но оправданіе—нѣтъ; ученики закона, присутствовавшіе въ судѣ во время каждаго уголовного судопроизводства, какъ засѣдатели или ассистенты, могли говорить только въ пользу обвиняемаго, но никогда—противъ него. Какимъ гуманнымъ характеромъ отличалось іудейское уголовное судопроизводство, можно видѣть изъ слѣдующаго мѣста Мишны: „Если человѣкъ оказывается невиннымъ, судъ оправдываетъ его. Въ противномъ-же случаѣ приговоръ надъ нимъ откладывается до слѣдующаго дня. Между тѣмъ судьи собираются вмѣстѣ и, вкушая немного мяса, но весь этотъ день не употребляя вина, совѣщаются о дѣлѣ. На слѣдующее утро они возвращаются въ залу засѣданія и опять подаютъ голоса съ такими-же предосторожностями, какъ и прежде... Если, наконецъ, приговоръ произнесенъ, они выводятъ приговореннаго для побіенія камнями. Мѣсто казни должно быть отдѣльно отъ суда. Когда ведутъ къ нему осужденнаго, одинъ изъ судей долженъ стоять у двери суда съ платкомъ въ рукѣ; другой верхомъ на конѣ слѣдуетъ за шествіемъ на казнь, но останавливается на самомъ дальнемъ пунктѣ, съ котораго онъ еще можетъ видѣть человѣка съ платкомъ. Судьи продолжаютъ сидѣть, и если кто нибудь беретъ доказать, что осужденный невиненъ, то стоящій у двери машетъ платкомъ, а верховой тотъ-же мигъ скачетъ за осужденнымъ и призываетъ его защищаться опять“¹⁾. Таково было уголовное судопроизводство іерусалимскаго великаго синедріона. Но не нужно забывать, что самое доброе намѣреніе, самое прекрасное и безукоризненное учрежденіе можетъ стать дурнымъ, какъ скоро попадаетъ въ дурныя руки. Истина этого положенія доказана самымъ же іерусалимскимъ синедріономъ, осудившимъ самымъ несправедливымъ и возмутительнымъ образомъ многихъ совершенно невинныхъ страдальцевъ. Такъ, надъ Іисусомъ Христомъ имъ былъ произнесенъ смертный приговоръ „за бого-

¹⁾ Подробнѣе объ іудейскомъ уголовномъ судопроизводствѣ можно читать въ нашей книгѣ „Жизнь Господа нашего Іисуса Христа“ 1887. Стр. 699—704.

хульство“ (Матѣ. XXVI, 65 и дал.); апостолы Петръ и Іоаннъ были призваны на судъ синедріона какъ „лжепророки“ и „соблазнители народа“ (Дѣян. IV и V); Стефану было поставлено въ вину, что онъ не перестаетъ произносить оскорбительныя слова для храма и закона (Дѣян. VI, 13), а Павлу,—что онъ учитъ „ложному“ (Дѣян. XXIII).

Между членами синедріона первое мѣсто занимали, какъ мы видѣли, іудейскіе первосвященники; поэтому мы и остановимъ на нихъ свое вниманіе. „Первосвященниками синедріона“, которые были руководителями дѣлъ въ этомъ учрежденіи, были іудейскіе первосвященники въ собственномъ смыслѣ, т. е. дѣйствительный первосвященникъ даннаго времени и бывшіе или низложенные первосвященники. Дѣйствительный первосвященникъ былъ высшимъ представителемъ всѣхъ священническихъ правъ и обязанностей. По своему сану онъ былъ личный ходатай предъ Богомъ за весь израильскій народъ. Требованія, которыя были предъявляемы ко всѣмъ вообще ветхозавѣтнымъ священникамъ относительно душевной чистоты и безукоризненности поведенія, для первосвященника были еще болѣе усиленными и обязательными. Онъ непременно долженъ былъ происходить изъ чистаго іудейскаго семейства и именно изъ колѣна Левіина и племени Ааронова (Исх. XXVIII, 43), при чемъ предварительно посвященія своего долженъ былъ доказать записями законность своего происхожденія и чистоту своего рода (1 Езд. II, 62. Неем. XIII, 28, 29); кромѣ того, онъ долженъ былъ имѣть совершенный возрастъ отъ 25-ти лѣтъ и болѣе (Числь IV, 3), не долженъ былъ имѣть никакого порока на тѣлѣ и никакихъ физическихъ недостатковъ (Лев. XXI, 17—24); достаточно было уже дѣйствительному, посвященному первосвященнику причинить какой-нибудь физическій недостатокъ, напр., отрѣзать ухо, выколоть глазъ, разорвать ноздрю,—и онъ признавался уже низложеннымъ, какъ недостойный своего высокаго сана. Далѣе,—первосвященникъ не могъ осквернить себя прикосновеніемъ къ трупу умершаго или къ зараженному болѣзнію, равно какъ и ко всякому нечистому предмету (Числь XIX. Лев. XXI, 11); при этомъ онъ долженъ былъ воздер-

живаться и отъ нравственной нечистоты: преступленій, плача и всякаго рода душевныхъ потрясеній, отъ пьянства и всѣхъ пороковъ, происходящихъ отъ него (Лев. X, 9, 10. XXI, 11, 12). Избираемый въ первосвященники могъ вступать въ бракъ только съ чистою, невинною, безукоризненнаго поведенія израильскою дѣвушкою, но онъ не могъ быть въ супружествѣ со вдовою или женщиною прогнанною мужемъ и оскверненною, равно какъ и съ распутницею. Когда былъ найденъ и избранъ такой достойный кандидатъ въ первосвященническій санъ, надъ нимъ торжественно было совершаемо особенное дѣйствіе посвященія, которое состояло прежде всего въ его омовеніи водою изъ мѣднаго моря (Лев. VIII, 6), потомъ въ возложеніи на него священныхъ одеждъ (ст. 7, 8, 9), далѣе въ обильномъ изліянніи на главу его мѹра (ст. 12), наконецъ, въ жертвоприношеніи, при чемъ кровію жертвы помазывали ему правое ухо, правую руку и правую ногу (ст. 23) и окропляли его одежды (ст. 30), а въ руки его полагали часть жертвы (ст. 27). Посвященный такимъ образомъ долженъ былъ семь дней безвыходно пробыть въ дворѣ скиніи или храма (ст. 33). Первосвященникъ имѣлъ также и свои особыя, свойственныя его сану, одежды: одноцвѣтный длинный хитонъ, опоясываемый обыкновенно особымъ поясомъ, золототканную верхнюю одежду со звонцами (по русскому переводу „ризу“), ефодъ, состоящій изъ разноцвѣтныхъ камней, соединенныхъ двумя нарамниками, на которыхъ въ двухъ камняхъ были изображены имена колѣнъ израилевыхъ,—наперсникъ или „слово судное“ (эпомидъ) ¹⁾, ткань, прикрѣпленная къ ефоду и украшенная двѣнадцатью камнями съ именами сыновъ израилевыхъ, уримъ и туммимъ, возлагавшіяся на наперсникъ, наконецъ, довольно высокую шапку или кидаръ, діадиму святыни, съ находившеюся на ней съ передней стороны золотою, полированной дощечкою, на которой было на-

¹⁾ „Эпомидъ видомъ подобенъ былъ нагруднику, который надѣвають... Главу первосвященника покрывала шапка, сдѣланная изъ виссона, украшенная Іоакимеовымъ шелкомъ; вокругъ былъ иной золотой вѣнецъ, на которомъ начертаны были священные буквы. Сии были четыре гласныя“. Іос. Флав. О войн. іуд. Слб. 1786. ч. II. стр. 157.

писано: „Святыня Господня“ (Лев. VIII, 7—9. Исх. XXVIII, 4—39). Что касается должностныхъ занятій и обязанностей, то, кромѣ предсѣдательства въ синедріонѣ, первосвященнику принадлежалъ верховный надзоръ за храмомъ, богослуженіемъ и сокровищами храма; онъ-же совершалъ обрядъ посвященія во священники и левиты. Но самая высшая обязанность іудейскаго первосвященника состояла въ томъ, что онъ долженъ былъ въ великій праздникъ очищенія приносить жертву за грѣхи народа и всесожженіе (Лев. IX), благословляя затѣмъ народъ, а въ важныхъ случаяхъ, какъ-бы посредствуя между Богомъ и народомъ, онъ вопрошалъ Бога и давалъ провѣщаніе чрезъ уримъ и туммимъ (Числь XXVII, 21. 1 Цар. XXIII, 9, 10—30). Наконецъ, если первосвященнику угодно было, онъ могъ совершать всякаго рода священническія дѣйствія при богослуженіи во всякое время, назначенное для молитвы.

По исчисленію іудейскаго историка Іосифа Флавія ¹⁾, всѣхъ іудейскихъ первосвященниковъ, отъ Аарона, брата Моисеева, перваго первосвященника, до Фанаса, возведеннаго въ первосвященническое достоинство мятежниками уже во время послѣдней іудейской войны съ римлянами, было восемьдесятъ три. Отъ построения скинии Моисеемъ и до устройства храма Соломономъ было тринадцать первосвященниковъ, которые преемственно занимали это высокое достоинство, слѣдовательно, въ теченіи шестисотъ двѣнадцати лѣтъ (среднимъ числомъ по 47 лѣтъ на cadaго первосвященника). Отъ времени Соломона до плѣна вавилонскаго въ Іудеѣ было восемнадцать первосвященниковъ; послѣднимъ изъ нихъ, отведеннымъ въ качествѣ важнаго плѣнника въ Вавилонъ, былъ Іосадокъ. По возвращеніи изъ Вавилона, іудеи, какъ извѣстно, снова возстановили храмъ іерусалимскій и возвели въ первосвященническое достоинство Іисуса, сына вышеупомянутаго Іосадока, котораго потомки, въ количествѣ пятнадцати человѣкъ, занимали первосвященническое достоинство въ теченіи четырехсотъ двѣнадцати лѣтъ, т. е. до сирійскаго владычества

¹⁾ Древн. Слб. 1795. Ч. III. стр. 338—341.

при Антиохѣ Евпаторѣ. Послѣдняго первосвященника изъ этого рода Онію, по прозванію, Менелая Антиохъ лишилъ не только первосвященническаго достоинства, но даже и жизни. На мѣсто Оніи онъ назначилъ первосвященникомъ Іоакима, который, впрочемъ, умеръ, прослуживъ въ этомъ санѣ только три года. Послѣ этого въ теченіи семи лѣтъ, т. е., до времени Маккавеевъ, у іудеевъ вовсе не было первосвященника. Со времени-же освобожденія Палестины отъ сирійскаго ига первосвященническое достоинство было соединено въ родѣ Асмонеевъ или Маккавеевъ съ достоинствомъ княжескимъ, а потомъ и царскимъ. Таковыми первосвященниками были: Іонаанъ—въ теченіи семи лѣтъ, Симонъ, братъ его, лишенный жизни своимъ зятемъ во время пиршества,—въ теченіи восьми лѣтъ, Гирканъ, сынъ Симона,—въ теченіи тридцати лѣтъ, Іуда или Аристовуль I, царь и первосвященникъ,—одинъ годъ, братъ его Александръ—двадцать семь лѣтъ, сынъ Александра Гирканъ II—девять лѣтъ, братъ его Аристовуль II—три года и три мѣсяца, потомъ снова Гирканъ II, но уже безъ царскаго достоинства, — еще двадцать четыре года, Ананель—нѣсколько педѣль и Аристовуль III, сынъ Гиркана II-го также очень недолго.

Со времени Ирода совершенно прекратились бывшія до тѣхъ поръ у іудеевъ въ обычаѣ наследственность и пожизненность первосвященническаго достоинства. Иродъ и его преемники, равно какъ и римляне назначали и низлагали первосвященниковъ по своему произволу, и большею частію теперь первосвященники оставались въ своей должности только непродолжительное время, такъ что отъ 37 по 68 годъ по Р. Х. Флавій насчитываетъ двадцать восемь первосвященниковъ (по году съ небольшимъ на каждыяго первосвященника). Анна или Апанъ, сынъ Сифа, былъ изъ нихъ девятымъ; въ первосвященническое достоинство онъ былъ возведенъ Квириніемъ, первосвященствовалъ въ теченіи всего только семи лѣтъ (7—14 г.), а потомъ былъ лишенъ своей должности Валеріемъ Гратомъ. Среди іудейскаго народа онъ пользовался большимъ уваженіемъ и имѣлъ значительное вліяніе даже и послѣ своего низложенія, такъ что всѣ пять сыно-

вей его впослѣдствіи были возведены въ первосвященническое достоинство. Во время производства суда надъ Иисусомъ Христомъ дѣйствительнымъ первосвященникомъ былъ зять его Іосифъ Каіафа (около 18—36 г.), самъ-же Анна или Анна до этого времени уже болѣе двадцати лѣтъ какъ не занималъ этой должности, онъ имѣлъ только первосвященническій титулъ, мѣсто и голосъ въ верховномъ совѣтѣ (Матѣ. XXVI, 3. 57. Іоан. XI, 49. XVIII, 13 и др.). Впрочемъ, *de facto* въ дѣлахъ синедріона ему еще принадлежало рѣшающее значеніе. И это понятно. Когда Валерій Гратъ лишилъ Анана его первосвященническаго достоинства, онъ возвелъ на его мѣсто сначала Измаила Бенъ Фабія, а затѣмъ сына его Елеазара и наконецъ зятя его Каіафу; но священническая партія не придавала важнаго значенія этому низложенію, такъ какъ оно въ глазахъ строгихъ блюстителей закона было недѣйствительнымъ и даже святотатственнымъ. Тѣмъ не менѣе если, по Іоанну (XVIII, 13 и дал.), Иисуса Христа привели сначала къ Аннѣ, то на это слѣдуетъ смотрѣть только какъ на дѣло вѣжливости и особеннаго уваженія къ личности бывшаго первосвященника, а на происходившее въ его домѣ—лишь какъ на частный и предварительный допросъ; а что Анна часто упоминается *прежде* Каіафы (Лук. III, 2. Дѣян. IV, 6 и др.), то причина этого заключалась исключительно въ его вліятельности, какъ *прежде* бывшаго первосвященника, пользовавшагося народнымъ довѣріемъ, и какъ *тестя* дѣйствительнаго первосвященника Каіафы. Каіафа, двѣнадцатый первосвященникъ со времени вступленія на престолъ Ирода Великаго, подобно тестю своему, былъ саддукей, одинаково коварный и беззастѣнчивый, какъ и Анна, но обладавшій меньшею силою характера и воли. Высокомѣрный и деспотическій первосвященникъ Ананія (47—59 г.) былъ именно тѣмъ лицомъ, предъ которымъ долженъ былъ защищаться апостолъ Павелъ (Дѣян. XXIII). Послѣдній изъ іудейскихъ первосвященниковъ Фанія или Фанасъ, изъ знатнаго священническаго рода, какъ мы сказали уже, былъ возведенъ въ первосвященническое достоинство народомъ уже во время іудейской войны (67—68 г.).

Вслѣдствіе того; что свѣтскіе властелины, римскіе прокураторы и низкіе рабы ихъ—преемники Ирода Великаго, а больше всѣхъ самъ Иродъ слишкомъ произвольно поступали съ первосвященническимъ служеніемъ, и вслѣдствіе того, что многіе изъ самыхъ первосвященниковъ іудейскихъ, по своей распутной и грязной жизни, оказывались недостойными своего званія, пренебрегали имъ, и интригами другъ противъ друга сами унижали и низлагали себя, это высшее во Израилѣ служеніе постепенно падало все ниже и ниже, а къ концу исторіи іудейскаго царства почти совершенно потеряло свое значеніе, такъ что апостоль Павелъ въ посланіи къ свреямъ съ полною и особенною силою могъ противопоставить іудейскимъ первосвященникамъ Христа, какъ единого истиннаго и вѣчнаго первосвященника (Евр. II, 17. III, 1 и дал. IV, 14. VII, 26 и дал. IX, 11 и дал. X, 21 и др.).

ГЛАВА IV.

Книжки иудейскіе.

Со времени возвращенія изъ вавилонскаго плѣна, на который іудеи совершенно справедливо смотрѣли какъ на наказаніе свыше за неисполненіе воли Божіей, ясно выраженной въ писаніяхъ Моисея и пророковъ, они стали съ особенною любовію изучать писанный законъ Моисея, какъ законъ Божій, и въ соблюденіи всѣхъ его предписаній полагали всю славу возможнаго для человѣка нравственнаго совершенства и святости. Со временемъ къ Пятокнижію Моисея были присоединены пророческія и другія священныя книги Ветхаго Завѣта, такъ что образовалось тройственное дѣленіе библейскаго кодекса, которое было введено еще задолго до времени земной жизни Господа нашего Иисуса Христа, потому что въ новозавѣтныхъ писаніяхъ мы находимъ его уже существующимъ. По этому дѣленію первую часть ветхозавѣтнаго библейскаго кодекса составлялъ „законъ“, т. е. собраніе пяти книгъ Моисея или Пятокнижіе; къ не-

му были присоединены какъ вторая часть, такъ называемые „пророки“, раздѣляемые на „старшихъ“ (это—историческія книги, содержащія въ себѣ повѣствованіе о дѣятельности древнихъ пророковъ и народныхъ правителей) и „младшихъ“ (именно первыя четыре великія и двѣнадцать малыхъ пророческихъ книгъ). Срвн. Матѳ. VII, 12. XI, 13. Лук. XVI, 16. Къ этимъ двумъ частямъ въ видѣ третьей присоединены были такъ называвшіяся тогда „священныя писанія“, которыя по первому и важнѣйшему изъ нихъ были называемы также еще и „псалмами“ (Лук. XXIV, 44); это были остальные книги Библии. Уже въ прологѣ книги Іисуса сына Сирахова и во второй книгѣ Маккавеевъ (II, 13 и дал.) упоминается о такомъ дѣленіи ветхозавѣтныхъ писаній, а Іосифъ Флавій прямо указываетъ на 22 книги, существовавшія задолго до него ¹⁾. Тѣ-же писанія, которыя мы находимъ въ нашихъ бібліяхъ еще сверхъ этихъ книгъ, были позднѣйшаго происхожденія, не пользовались среди іудеевъ особенно большимъ уваженіемъ и были названы „апокрифами“, т. е. книгами запрещенными, которыхъ не должно было читать при общественномъ богослуженіи.

Когда составился канонъ ветхозавѣтныхъ книгъ и іудеи съ ревностію стали заботиться о храненіи его,—точное соблюденіе біблейскихъ предписаній и въ особенности требованій и постановленій закона усиливалось все болѣе и болѣе и наконецъ простерлось до соблюденія каждаго отдѣльнаго слова, каждой буквы. Но такъ какъ постановленія закона требовали истолкованія и примѣненія, а древнееврейскій языкъ ветхозавѣтныхъ писаній, большею частію ставшій для народа непонятнымъ, нуждался въ переводѣ и объясненіяхъ, то само собою образовалось особенное сословіе „книжниковъ“, которое усматривало свою задачу въ томъ, чтобы проникнуть въ смыслъ священныхъ книгъ и въ особенности—высокоуважаемаго іудеями закона, толковать и примѣнять его къ каждому данному случаю, точно опредѣлять все то, что не было ясно опредѣлено, и такимъ образомъ

¹⁾ Cont. Ap. I, 8. Euseb, H. E. VI, 25.

для всѣхъ обстоятельствъ жизни установить точнѣйшія, на законѣ основанныя правила.

Въ писаніяхъ Новаго Завѣта книжники іудейскіе часто называются „учеными“ (γραμματεῖς, Матѣ. II, 4), „законниками“ (νομικοί, Матѣ. XXII, 35 и дал. Лук. VII, 30. X, 25) или „законоучителями“ (νομοδιδάσκαλοι, Лук. V, 17. Дѣян. V, 34). Объ уваженіи, какимъ они пользовались среди іудейскаго народа, достаточно свидѣтельствуя уже тѣ почетныя титулы, которые имъ были усвоены. Обыкновенно къ книжнику іудеи обращались не иначе, какъ съ словомъ „равъ“ или „равви“ (Матѣ. XXIII, 7), что русскій переводъ прекрасно передаетъ словомъ „учитель“, „наставникъ“. Слово это употреблялось и въ усиленномъ значеніи—„равванъ“ или „раввуни“, какъ называли также и Иисуса Христа (Марк. X, 51. Іоан. XX, 16)¹⁾. Этотъ еврейскій самый почетный титулъ новозавѣтныя писанія чаще всего передаютъ словомъ—„господь“ (Κύριος, Матѣ. VIII, 25) или „учитель“ (διδάσκαλος Матѣ. VIII, 19) или „наставникъ“ (Лук. V, 5. VIII, 24). Іудейскіе книжники любили также, когда ихъ называли словомъ „отецъ“ (Pater, Abba)—Матѣ. XXIII, 9 и дал. Внѣшніе знаки народнаго уваженія они не только принимали съ большою охотою, но даже прямо требовали ихъ какъ отъ учениковъ своихъ, такъ и отъ народа, заставляя уважать себя болѣе, чѣмъ родного отца; они хотѣли занимать вездѣ самыя первыя и почетныя мѣста—у стола за обѣдомъ, какъ и въ школахъ или даже храмѣ, и требовали отъ людей привѣтствія на открытыхъ улицахъ (Матѣ. XXIII, 6. Марк. XII, 38 и дал. Лук. XI, 43). И горе было тому, кто осмѣливался при встрѣчѣ не поклониться іудейскому книжнику!...

Свои свѣдѣнія и познанія іудейскіе книжники, какъ мы видѣли, главнымъ образомъ примѣняли въ іерусалимскомъ великомъ сипедрионѣ; затѣмъ ихъ можно было видѣть всегда также и въ провинціальныхъ судебныхъ мѣстахъ, гдѣ,

¹⁾ Срвн. Winer, Biblisches Realwörterbuch, Art. Rabbi: „Major est Rabbi, quam Rab, et major est Rabban, quam Rabbi“.

само собою понятно, они имѣли большое вліяніе, какъ ученые и опытные законовѣды, какъ юристы-засѣдатели и члены мѣстныхъ синагоговъ; кромѣ того они были по преимуществу тѣми лицами, которыя, какъ учителя и народныя проповѣдники въ школахъ или синагогахъ, толковали Писаніе и выводили изъ него назиданія для жизни; наконецъ, въ качествѣ наставниковъ, они трудились надъ воспитаніемъ дѣтей, ихъ обученіемъ и образованіемъ юношей въ ученыхъ законовѣдовъ. Для обученія юношества іудейскіе книжники имѣли свои особыя помѣщенія, которыя, напримѣръ, въ Іерусалимѣ находились въ самомъ храмѣ (Лук. II, 46. XX, 1. Матѣ. XXVI, 55. Іоан, XVIII, 20), это—то именно помѣщеніе, гдѣ нѣкогда двѣнадцатилѣтній Отрокъ Іисусъ возбудилъ удивленіе іерусалимскихъ книжниковъ своими вопросами и отвѣтами (Лук. II, 46) и гдѣ Онъ впослѣдствіи нерѣдко бесѣдовалъ съ народомъ (Лук. XX, 1. Іоан. XVIII, 20 и др.). Во время самаго обученія или преподаванія ученики обыкновенно сидѣли на землѣ, учитель-же занималъ для сидѣнія какое нибудь возвышенное мѣсто,—вслѣдствіе чего объ апостолѣ Павлѣ дѣйствительно можно было сказать: „онъ сидѣлъ у ногъ Гамалиила“ (Дѣян. XXII, 3). По своей внѣшней формѣ, обученіе юношества у іудейскихъ книжниковъ, ихъ преподаваніе состояло не столько въ священной рѣчи и разсказахъ, сколько въ вопросахъ, которые предлагалъ учитель, и въ отвѣтахъ, которые давалъ ученикъ, а при нуждѣ—и самъ учитель (равви); но иногда могъ предлагать вопросы также и ученикъ (срви. Лук. II, 46). Вообще же отъ ученика требовалось только 1) все преподаваемое твердо хранить въ памяти и 2) отвѣчать урокъ точно такъ, какъ онъ былъ преподавъ ему учителемъ. Школьная дѣятельность іудейскихъ раввиновъ, по ихъ собственному утверженію, была будто-бы безвозмездна; въ этомъ смыслѣ должно быть понимаемо и изреченіе равви Садока: „не дѣлай закона вѣнцомъ, чтобы блистать, и киркою, чтобы копать“. Для того же, чтобы знаніе закона не превратилось въ средство къ наживѣ и приобрѣтенію, отъ іудейскихъ юношей требовалось, при изученіи закона обучаться еще и какому либо ре-

меслу, чтобы въ случаѣ нужды зарабатывать для себя хлѣбъ не своими знаніями, а своими руками. И дѣйствительно можно указать нѣсколько примѣровъ подобнаго рода. Такъ, раввинъ Гиллель, напримѣръ, зарабатывалъ свое пропитаніе не раввинствомъ, а поденщиною, Іосія дѣлалъ иглы, Іохананъ былъ башмачникомъ ¹⁾, а объ апостолѣ Павлѣ извѣстно, что онъ занимался дѣланіемъ палатокъ (Дѣян. XVIII, 3; 1 Тессал. II, 9, 2 Тессал. III, 8). Несмотря на это, не подлежитъ однако-же никакому сомнѣнію, что многіе изъ іудейскихъ книжниковъ все-таки получали довольно значительную плату за свой учительскій трудъ. Къ такимъ-то именно книжникамъ должно быть отнесено и слово Іисуса Христа: „они подаютъ дома вдовиць“ (Марк. XII, 40). Изъ жизни книжника Гиллела также рассказывается, что, будучи еще ученикомъ и зарабатывая свое пропитаніе поденнымъ трудомъ, онъ платилъ изъ этого источника и вознагражденіе раввину за свое обученіе.

Что касается въ частности объясненія ветхозавѣтныхъ писаній, то у книжниковъ оно было не столько прямо объяснительнымъ истолкованіемъ, сколько напротивъ мучительно-точнымъ опредѣленіемъ и исчисленіемъ предписаній закона до мельчайшихъ подробностей, точно также какъ съ другой стороны книжники выводили и назидательное примѣненіе Писанія лишь посредствомъ одного свободнаго измышленія. Оба вида такого толкованія или—лучше—добавленій къ Писанію книжниками были распространяемы среди іудейскаго юношества путемъ устной передачи (срвн. Матѳ. XV, 2. Марк. VII, 3); „преданіе старцевъ“ составляло „заборъ“, который охранялъ отъ нарушенія и самыя буквы закона. Составная часть этого преданія, имѣвшая непосредственное отношеніе къ ветхозавѣтному закону, называлась *галаха*, а не имѣвшія къ закону непосредственнаго отношенія, свободныя, практически-назидательныя наставленія и различныя требованія іудейскихъ раввиновъ—*гагада*. Обѣ эти части, *галаха* и *гагада*, впослѣдствіи были изложены въ книгахъ *талмуда* и

¹⁾ Сравни. Delitzsch. Handwerkerleben zur Zeit Iesu, стр. 69 и дал.

мидрашима. Галаха заключалась въ первомъ, т. е. талмудѣ, который въ своей главной части (Мишна) былъ окончательно составленъ около конца второго вѣка по Р. Х. раввиномъ *Тегудою Святымъ* и его учениками; вторая часть талмуда (Гемара) содержитъ въ себѣ доказательства, объясненія и ближайшія опредѣленія изложеннаго въ первой части и въ свою очередь распадается на двѣ составныя части: на *палестинскую гемару*, законченную въ Тиверіадѣ около 350 года по Р. Х., и *авилонскую гемару*, составленную около 550 года въ Сурѣ. Гаггадическіе же элементы, особенно въ позднѣйшихъ своихъ частяхъ, находятся по преимуществу въ *мидрашимахъ*, практически-поучительномъ комментарий къ ветхозавѣтнымъ библейскимъ книгамъ, составленіе котораго было начато около того-же времени, какъ и составленіе Мишны. Древнѣйшимъ мидрашемъ несомнѣнно нужно считать недавно открытую въ эфіопскомъ переводѣ „книгу юбилеевъ“, которая была составлена, быть можетъ, даже въ первомъ христіанскомъ вѣкѣ. Содержаніе этой книги есть въ сущности не что иное, какъ и содержаніе нашей канонической книги Бытія, почему она еще называется также и „Малымъ Бытіемъ“; она есть, по выраженію одного ученаго, „свободное воспроизведеніе библейской первоисторіи отъ сотворенія міра до установленія пасхи по пониманію и въ духѣ позднѣйшаго іудейства“.

Замѣчательнѣйшія имена іудейскихъ книжниковъ отъ времени маккавеевъ до паденія Іерусалима исчисляются еврейскими историческими памятниками всегда попарно, отъ Іосіи Бевъ Іоезера и Іосіи Бевъ Іоханана до Гиллела и Шаман. Знаменитѣйшимъ среди нихъ былъ, безъ сомнѣнія, Гиллель, жившій незадолго до времени земной жизни Господа нашего Іисуса Христа и извѣстный не только тѣмъ, что старался освободить отъ фарисейскаго давленія отношеніе частныхъ лицъ къ общему міровоззрѣнію закона, и установилъ точныя правила, по которымъ должно заключать отъ извѣстнаго къ неизвѣстному, отъ подобнаго къ подобному, отъ важнаго къ менѣе важному, но и пріобрѣвшій къ себѣ уваженіе народа самою своею личностію, сво-

имъ пониманіемъ Писанія, своею строгою жизнію и своими мудрыми и прекрасными изреченіями. Въ Палестину онъ пришелъ изъ Вавилона и, не имѣя въ Іерусалимѣ никакого состоянія и даже хорошихъ знакомыхъ, долженъ былъ зарабатывать свое пропитаніе тяжелою ручною работою. Впрочемъ, благодаря своимъ природнымъ дарованіямъ и усердному труду, онъ скоро достигъ самаго высокаго почета между іудейскими книжниками своего времени, равно какъ и дальнѣйшихъ временъ. Онъ былъ отъ природы мягкаго и кроткаго характера, а потому онъ является умѣреннымъ также и въ пониманіи ветхозавѣтнаго закона. Совершенною противоположноію Гиллелю былъ его знаменитый современникъ Шамаи, характеръ котораго, какъ и ученіе были сухи и рѣзки. Шамаи защищалъ всю строгость закона и обязательность его буквального исполненія. Такъ, онъ хотѣлъ, чтобы и грудной ребенокъ исполнялъ законы о постѣ въ день великаго праздника. По его безчеловѣчному ученію, въ субботу никто не только не могъ лѣчить, но и ободрить больнаго или утѣшить печальнаго. Преданіе рассказываетъ, что во все продолженіе школьнаго спора между этими знаменитыми раввинами самъ законъ также будто-бы распался на два противоположныхъ ученія. Впрочемъ, кажется, что сами эти раввины—Гиллель и Шамаи находились другъ къ другу въ болѣе мирныхъ отношеніяхъ, чѣмъ ихъ школы послѣ ихъ личной дѣятельности. На практикѣ кроткое ученіе Гиллела въ послѣдствіи проникало въ жизнь все болѣе и болѣе, между тѣмъ какъ нечеловѣчное ученіе Шамаи то здѣсь, то тамъ постепенно и безъ противодѣйствія теряло свое значеніе. Изъ позднѣйшихъ представителей іудейскихъ книжниковъ съ большимъ уваженіемъ упоминается еврейскими историками внукъ Гиллела, Гамалиилъ Старшій, современникъ Іисуса Христа, умершій семнадцать лѣтъ спустя послѣ разрушенія Іерусалима. Онъ пользовался среди іудейскаго народа такимъ великимъ почетомъ и уваженіемъ, что первый получилъ высшее и самое почетное названіе „раввана“ (учитель учителей); съ его смертію, какъ говорили іудеи, прекратилось или погасло даже вели-

чіе самага закона. Мнѣнію, что Гамаліилъ былъ будто-бы предсѣдательствующимъ въ синедріонѣ во время осужденія Іисуса Христа, противорѣчитъ несомнѣнно свидѣтельство Флавія, что предсѣдательство въ синедріонѣ всегда принадлежало только дѣйствительному первосвященнику, каковымъ Гамаліилъ однако-же никогда не былъ. Христіанамъ Гамаліилъ извѣстенъ какъ учитель апостола Павла (Дѣян. XXII, 3) и своимъ сужденіемъ о христіанствѣ, когда Петръ и другіе апостолы призваны были предъ верховный совѣтъ: „если дѣло это отъ человѣковъ, то оно разрушится, а если отъ Бога, то вы не можете разрушить его“ (Дѣян. V, 38, 39). За это изреченіе, но безъ фактическаго основанія, христіанское преданіе представляетъ Гамаліила благорасположеннымъ къ христіанскому вѣроученію и допускаетъ даже, будто-бы онъ былъ крещенъ Петромъ или Іоанномъ.

За этими великими іудейскими учеными остаются въ совершенной тѣни всѣ другіе книжники. У всѣхъ іудейскихъ книжниковъ были, впрочемъ, всегда одинаковы пріемы какъ теоретическаго, такъ и практическаго толкованія ветхозавѣтныхъ писаній и въ особенности—закона. Величественною и достойною всякаго уваженія была цѣль, къ которой стремились іудейскіе книжники въ своихъ теолого-юридическихъ коллегіяхъ или въ своихъ гомелетическихъ чтеніяхъ въ синагогахъ; цѣль эта—сохранить въ чистотѣ ветхозавѣтную религію и устроить жизнь еврейскаго народа такимъ образомъ, чтобы она вполнѣ соотвѣтствовала требованіямъ закона. Заслуживаетъ порицанія только то, что именно около времени земной жизни Господа нашего Іисуса Христа былъ ложенъ и гибеленъ самый способъ, которымъ книжники хотѣли достигнуть этой прекрасной цѣли. Въместо того, чтобы понимать слово Писанія въ духѣ и истинѣ, іудейскіе книжники старались выполнять всѣ требованія закона только внѣшнимъ образомъ, по буквѣ, по звуку. Излагали законъ, указывали на то, какъ слѣдуетъ примѣнять общія требованія его ко всѣмъ возможнымъ случаямъ разнообразной, частной и общественной жизни,—и при этомъ впадали въ излишнія тонкости, мелочныя перечисленія всѣхъ

возможныхъ и невозможныхъ случайностей, въ служеніе буквѣ, въ казуистику, которая часто вела только къ праздному пустословію.

Уже Иисусъ Христосъ съ укоризною указываетъ на это ложное направленіе мудрости іудейскихъ книжниковъ, когда спрашиваетъ (Матѣ. XII, 11),—что слѣдуетъ дѣлать, если животное *въ субботу* впадетъ въ яму; ибо Онъ зналъ, что, по мнѣнію однихъ, его нужно оставить въ ямѣ до захода солнца, а по мнѣнію другихъ, его слѣдуетъ вытащить изъ ямы немедленно. Также іудейскіе книжники отвѣчали и на вопросъ о томъ, можетъ-ли хозяинъ въ субботу оказывать помощь отеляющейся коровѣ, равно какъ и на вопросъ о томъ, слѣдуетъ-ли въ субботу воду нести къ животному, чтобы напоить его, или животное вести къ водѣ. Святость субботняго дня книжники требовали соблюдать строжайшимъ и до невозможности томительнѣйшимъ образомъ (Матѣ. XII, 12); въ субботу, по ихъ ученію, нельзя было сражаться съ непріателемъ (1 Маккав. II, 34—38), въ крайнемъ случаѣ дозволялась только защита (1 Маккав. II, 39 и дал.); въ субботу хожденіе человѣка ограничивалось лишь двумя тысячами шаговъ,—такъ называемымъ субботнимъ путемъ—Техумъ-ха-Шаббетъ (Дѣян. I, 12); работать же въ этотъ день было вообще запрещено,—и раввины умѣли указать тридцать девять главныхъ работъ, которыя были запрещены въ субботу строжайшимъ образомъ, какъ, на примѣръ, сѣять, пахать землю, завязывать или развязывать узлы, шить въ двѣ стежки, тушить или зажигать огонь, переносить его съ одного мѣста на другое, варить пищу, производить постройку, створаживать молоко и т. д. и каждое изъ этихъ запрещеній имѣло свое особое значеніе и точнѣйшее опредѣленіе. Были запрещены даже такія дѣйствія, которыя не нарушали, а какъ-нибудь и когда-нибудь въ будущемъ, можетъ быть, только могли привести іудея къ безсознательному и непреднамеренному нарушенію субботней заповѣди. Между прочимъ, при начинающихся сумеркахъ писецъ не долженъ былъ выходить изъ дому съ своею тростию, портной—съ своею иглою, потому что они могли забыть объ этихъ вещахъ и выйти съ

ними со двора также и при наступленіи субботы. Въ крайнемъ только случаѣ въ субботу было дозволяемо (Іоан. VII, 22 и дал.) оказаніе содѣйствія при обрѣзаніи и помощи для находящагося въ опасности, угрожающей его жизни. И все-таки мы знаемъ изъ исторіи земной жизни Господа нашего Иисуса Христа, что всякое исцѣленіе больнаго въ субботу іудейскимъ книжникамъ казалось дѣломъ ужаснымъ (Матѳ. XII, 9 и дал. Марк. III, 1—5. Лук. VI, 6—11. Иоан. V, 1—16). Хотя срываніе колосьевъ для утоленія голода само по себѣ было дозволено,—въ субботу оно однако-же считалось дѣйствіемъ строго запрещеннымъ (Лук. VI, 2). По ученію книжниковъ іудейскихъ, не было ничего важнѣе строго соблюденія субботы. По ихъ мнѣнію, суббота не только соблюдается на небѣ и была соблюдаема тамъ до сотворенія человѣка, но и человѣкъ созданъ и самъ народъ израильскій избранъ былъ Богомъ единственно для соблюденія субботы. Она чудесно соблюдалась будто-бы даже субботней рѣкой священнаго города. Какъ высоко цѣнили іудейскіе книжники соблюденіе субботы, показываетъ слѣдующій рассказъ, приводимый Фарраромъ ¹⁾. Раввинъ Колонимось, будучи обвиняемъ въ убійствѣ одного мальчика, написалъ что-то на клочкѣ бумаги, положилъ на губы мертваго и такимъ образомъ заставилъ трупъ встать и открыть настоящаго убійцу, чтобы спасти себя отъ растерзанія на части. Такъ какъ это было сдѣлано въ субботу, то онъ провелъ остатокъ своей жизни въ покаяніи, и на своемъ смертномъ одрѣ завѣщалъ, чтобы въ теченіи ста лѣтъ всякій проходящій бросалъ камень въ его гробницу, потому что всякій нарушитель субботы долженъ быть побитъ камнями! Синезій (Epist. 4) передаетъ рассказъ о матросѣ, который среди бури уронилъ весло въ тотъ моментъ, когда начиналась суббота, и взялъ его опять только уже тогда, когда его жизни угрожала опасность. По ученію іудейскихъ книжниковъ, въ субботу не слѣдуетъ переходить рѣку на ходуляхъ, потому что это значитъ—нести ходули; женщина не должна выходить съ лентами на себѣ, если толь-

¹⁾ Жизнь Иисуса Христа. Спб. 1885. Стр. 596.

ко онѣ не пришиты къ платью; нельзя носить вставныхъ зубовъ; человѣкъ, страдающій зубною болью, не можетъ полоскать рта уксусомъ, но можетъ подержать его во рту и сглотнуть; нельзя написать двухъ буквъ алфавита; больной не могъ послать за врачомъ; человѣкъ съ ломотой въ поясицѣ не могъ потерять или натереть больного мѣста; пѣтухъ не долженъ носить ленточки на ногѣ въ субботу, иначе это значило-бы носить нѣчто. Шамаи не ввѣрялъ письма язычнику въ среду изъ опасенія, чтобы онъ не прибылъ къ мѣсту назначенія въ субботу. Онъ, говорятъ, всю недѣлю былъ занятъ только однимъ размышленіемъ о томъ, какъ соблюсти ему предстоявшую субботу. Такими-же являются іудейскіе книжники и въ истолкованіи другихъ требованій ветхозавѣтнаго закона. Чтобы надежнѣе избѣжать употребленія всуе имени Божія—(Іегова), т. е. чтобы точнѣе выполнить третью заповѣдь десятисловія, ими запрещено было вообще произношеніе его (Iehova, Iahve), и гдѣ оно встрѣчалось въ самомъ Св. Писаніи, вмѣсто него читали „Adonai“—въ переводѣ Семидесяти „Κόριος“, „Господь“, или только говорили: „здѣсь написаны четыре гласныя“¹⁾. Десятинную подать книжники іудейскіе распространяли даже на мяту, анисъ и тминъ (Матѣ. XXIII, 23), чтобы не опустить ни одного изъ предметовъ, подлежащихъ закону о десятинѣ; а когда Іисусъ Христосъ говоритъ (Матѣ. XXIII, 24): „вы оцѣживаете комара, а верблюда поглощаете!“—то это указываетъ намъ на то, какъ строгіе іудеи предусмотрительно процѣживали вино, чтобы не проглотить утонувшее въ немъ какое-нибудь насѣкомое. Въ томъ-же мѣстѣ Господь обличаетъ іудейскихъ книжниковъ за ихъ излишнія очищенія (Матѣ. XXIII, 25). И дѣйствительно въ этомъ отношеніи книжники являются мелочными до смѣшнаго. Ими были установлены самыя точныя опредѣленія относительно того, какіе сосуды не чисты, какая именно вода годна для различныхъ видовъ очищенія,—для вспрыскиванія рукъ, для перемыванія сосудовъ, для умыванія лица. Мало того, относительно умовенія

¹⁾ Срви. Іос. Флав. О войн. іуд. Слб. 1786. Ч. II. стр. 157.

ружь было даже опредѣлено, въ какихъ сосудахъ оно должно совершаться, кто долженъ вливать и выливать воду, въ какихъ случаяхъ руки слѣдовало погружать, держать вверхъ или внизъ, мыть-ли всю кисть руки, или только однѣ оконечности пальцевъ и т. д. Но особенно были внимательны іудейскіе книжники къ тремъ знакамъ, которые безпрестанно должны были напоминать израильтянину объ его религіозныхъ обязанностяхъ: это—*кисточки* на четырехъ углахъ покрывала, служившаго верхнею одеждою, — *Zizith* (Второз. XXII, 12. Матѳ. XXIII, 5), затѣмъ—такъ называемыя *мезузы* или *косяки*, придѣланные къ двернымъ столбамъ съ пергаментнымъ свиткомъ, на которомъ было написано въ 22-хъ строкахъ Второз. VI, 4—9 и XI, 13—21, и, наконецъ, *ремень молитвы* съ написанными на немъ мѣстами изъ Св. Писанія, или *Tefillin* (Исх. XIII, 9, 16. Второз. VI, 8), который былъ навязывается на лобъ, или руку (Матѳ. XXIII, 5). При этомъ весьма важнымъ считалось точно опредѣлить, изъ сколькихъ именно нитокъ долженъ состоять *цицитъ* или какъ должны быть написаны отрывки *мезузы* и какъ длинны должны быть ремни *теффиллина*. Молитва къ Богу у іудейскихъ книжниковъ также была заключена въ самыя строгія и точно опредѣленныя внѣшнія формы, такъ что съ этой стороны она едва-ли и могла быть названа свободнымъ возношеніемъ ума и сердца къ Богу. Молитва вѣры (такъ называемая *схема*), (Второз. VI, 4—9 и XI, 13—21) и присоединяемыя къ ней благодаренія у іудеевъ были самыми главными молитвами. При этомъ было опредѣленно установлено, въ какой именно часъ и какъ часто каждому іудею слѣдуетъ произносить эти молитвы; извѣстно, что истинными богоугодными временами для молитвы у іудеевъ считались часы: третій (Дѣян. II, 15), шестой (Дѣян. X, 9) и девятый (Дѣян. III, 1. X, 30). Не мало любили разсуждать іудейскіе книжники и о томъ, какъ и при какихъ обстоятельствахъ слѣдуетъ класть поклоны, посыпать пепломъ голову, подымать руки, опускать глаза и т. п. Ревностнѣйшіе изъ іудеевъ молились, какъ только наступало указанное время, вездѣ—и посреди улицъ, и на ихъ углахъ, и на кровляхъ домовъ, хотя, къ

сожалѣнію, нужно сказать, что все это іудейскіе книжники дѣлали часто лишь для того, чтобы ихъ видѣли молящимися люди и считали благочестивыми (Матѣ. VI, 5). И если истинѣ было прекраснымъ обычаемъ — благодарить Бога, напр., за обѣдомъ, то обычай этотъ много терялъ отъ того, что у іудеевъ онъ скоро превратился въ сухое и мертвое дѣло одной пустой буквы; іудейскими книжниками здѣсь также все было опредѣлено до мельчайшихъ подробностей; ими указана была форма даже каждой отдѣльной застольной молитвы, какъ напр., при употребленіи вина или фруктовъ, хлѣба или овощей. Похвально, конечно, что іудейскіе книжники требовали частой и усердной молитвы; но когда іудеи совершали ее лишь внѣшнимъ образомъ, чтобы только предъ людьми исполнить требованіе закона, за что укорялъ ихъ еще пророкъ Исаія, говоря отъ лица Божія: „этотъ народъ приближается ко Мнѣ устами своими и чтетъ Меня своими губами, но сердце его далеко отъ Меня“ (Ис. XXIX, 13. Матѣ. XV, 7 и дал.),—то не получали-ли они уже здѣсь, отъ людей, своей награды? Не всуе-ли совершалась такая молитва?—Столь-же внѣшними представляются намъ и іудейскіе посты того времени. Книжники и фарисеи придавали имъ большое значеніе. Но имѣли-ли они таковое на самомъ дѣлѣ? Іудеи описываемаго времени постились обыкновенно во второй и пятый день недѣли, т. е., въ понедѣльникъ и четвергъ (Лук. XVIII, 12), потому что въ четвергъ Моисей восходилъ на Синай для полученія заповѣдей, а въ понедѣльникъ возвратился оттуда назадъ. Но кромѣ этого, бывали еще дни и чрезвычайнаго поста, когда, напр., замедлялось наступленіе дождеваго времени, угрожали эпидемическія болѣзни и т. п. Наконецъ, многіе изъ ревностѣйшихъ іудеевъ часто постились по собственному произволенію въ извѣстные дни недѣли, иногда въ теченіи даже цѣлаго года; таковъ былъ, напр., фарисей, молившійся во храмѣ вмѣстѣ съ мытаремъ и прославлявшій самого себя: „я пощусь два раза въ недѣлю!“ (Лук. XVIII, 12). Но, къ сожалѣнію, этотъ постъ книжниковъ и фарисеевъ былъ только дѣломъ одного внѣшняго исполненія закона или даже одного обычая; ему не со-

отвѣтствовало внутреннее расположеніе постившихся, — не доставало истиннаго смиренія, скорби по Богѣ, слезъ о своемъ нравственномъ паденіи и своемъ безсиліи, — съ воздержаніемъ отъ пищи не было соединено воздержаніе отъ страстей; мало того, у іудейскихъ книжниковъ постъ нерѣдко былъ даже дѣломъ одной гордости, лицемѣрія или честолюбія; постились исключительно для того, чтобы прослыть въ народѣ людьми благочестивыми и заслужить чрезъ это почетъ и уваженіе. Но истинно въ этомъ они получали уже свою награду!

Конечно, среди іудейскихъ книжниковъ и „законоучителей“ были и такіе, которые всѣмъ своимъ сердцемъ стремились къ истинному пониманію Св. Писанія и оставили послѣ себя нѣсколько прекрасныхъ и весьма разумныхъ изреченій, проникнутыхъ искреннимъ благочестіемъ. Антигонъ Сахо, напр., сказалъ, что людямъ нужно быть подобными рабамъ, которые служатъ своему господину, не имѣя въ виду никакой награды, а равви Іуда говоритъ: „будь рѣзвъ, какъ леопардъ, легокъ, какъ орелъ, быстръ, какъ олень, и силенъ, какъ левъ, чтобы исполнять волю Отца твоего, Который на небесахъ!“ Но въ общемъ тѣ пустыя дѣйствія, о которыхъ со всею ревностію заботились іудейскіе книжники, были только тяжелыми, неудобноносимыми бременами, возлагаемыми на выи людямъ (Матѣ. XXIII, 4. Лук. XI, 46), безъ всякой пользы для послѣднихъ. Внѣшняя форма законнаго благочестія въ глазахъ ученыхъ іудейскихъ книжниковъ стояла выше всего; внутренній-же духъ его, его содержаніе были отодвинуты далеко на второй планъ. Всю сущность іудейской морали этого времени составляло лишь точное и буквальное выполненіе предписаній о внѣшнемъ постѣ и праздникахъ, десятинахъ и очищеніяхъ; основное-же требованіе религіознаго и нравственнаго настроенія и жизни, дѣла любви и милосердія, кротости и смиренія оставались въ полнѣйшемъ пренебреженіи (Матѣ. XXIII, 23). Само собою понятно, что такое исключительное служеніе буквѣ и такая фарисейская праведность требовали кореннаго преобразованія въ истинное служеніе Іеговѣ и въ пониманіе вѣры въ духѣ и истинѣ (Іоан. IV, 23. 24).

Полное и вѣрное разумѣніе ветхозавѣтнаго закона было открыто людямъ только однимъ Господомъ нашимъ Іисусомъ Христомъ, Который, по свидѣтельству очевидцевъ, проповѣдывалъ какъ власть имѣющій, а не такъ какъ книжники и фарисеи (Матѣ. VII, 29). Онъ одинъ ясно и опредѣленно указалъ цѣль Ветхозавѣтнаго Откровенія—освященіе чело-вѣка и восстановленіе общенія съ Богомъ,—и въ полномъ свѣтѣ изъяснилъ вѣчное значеніе и смыслъ „закона Моусеева“ (Матѣ. V, 17 и дал.), а съ освобожденіемъ отъ ига внѣшнихъ предписаній Онъ вмѣстѣ съ тѣмъ потребовалъ и истиннаго исполненія закона въ добровольномъ послушаніи Богу, возрожденномъ въ вѣрѣ и любви. За это-то Онъ и снискалъ Себѣ вражду со стороны іудейскихъ книжниковъ; они ставили Ему въ вину, будто-бы Онъ часто нарушалъ требованія закона (Лук. VI, 7. XI, 54), съ ропотомъ порицали нѣкоторыя Его изреченія, поведеніе и дѣйствія (Матѣ. IX, 3. Лук. V, 30. XV, 2), старались уловить его хитро придуманными вопросами (Матѣ. XXII, 35 и дал. Лук. X, 25), а когда увидѣли, что такими средствами ничего не могли достигнуть, они приходили все въ большее и большее раздраженіе, въ которомъ, наконецъ, и рѣшились покончить съ Нимъ смертію (Лук. XX, 19. XIX, 48).

Свящ. М. Буткевичъ.

(Продолженіе будетъ).

НАШИ НОВЫЕ „ФИЛОСОФЫ И БОГОСЛОВЫ“.

Графъ Левъ Николаевичъ Толстой.

(Окончаніе *).

IX.

Что такое „Исповѣдь“ графа.

Я окончилъ разборъ „Исповѣди“ графа, не опустивъ въ ней почти ничего. Мнѣ кажется, безъ подробнаго комментарія она была-бы не понятна. Теперь можно сказать нѣсколько словъ о ея характерѣ. Что это за произведеніе?

Въ ней, какъ видитъ читатель, три элемента: автобіографическій, философическій и назидательный. Автобіографическій изображаетъ факты или различныя событія изъ жизни графа; философическій представляетъ толкованіе и оправданіе этихъ фактовъ съ точки зрѣнія настоящихъ его взглядовъ на вещи, и наконецъ, назидательный прилагаетъ эти воззрѣнія къ оцѣнкѣ соціальныхъ явленій. О немъ, впрочемъ, я говорить не стану.

Обратимъ вниманіе сначала на элементъ автобіографическій. Что такое и какъ рассказалъ намъ графъ изъ своей жизни? Очень немного и очень отвлеченно. Онъ рассказалъ намъ, что онъ воспитывался въ такомъ семействѣ и въ такомъ словѣ общества, гдѣ православная религія не связана съ жизнью, гдѣ

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ 1887 г. № 5.

она подвергается насмѣшкамъ, гдѣ религиозное воспитаніе сводится къ внѣшнему зубренію катехизиса и исполненію обрядовъ, гдѣ одиннадцатилѣтнимъ дѣтямъ сообщаютъ такія открытія, что, молъ, Бога нѣтъ. О своей университетской жизни онъ не сообщилъ ничего, кромѣ того, что онъ вышелъ со второго курса, сохранивъ какую-то неопредѣленную вѣру въ Божество, къ которой онъ будто-бы возвратился впоследствии. О своей военной жизни тоже не сообщаетъ ничего, кромѣ того, что былъ преданъ страстямъ и былъ честолюбивъ. О писательской карьерѣ тоже ничего, кромѣ общихъ презрительныхъ разсужденій о литературной профессіи и литературныхъ дѣятеляхъ, которые получали деньги, учили общество, сами не зная чему учать, и оправдывали эту дѣятельность вѣрою въ прогрессъ. Разсказъ о поѣздкѣ за-границу—отвлеченное разсужденіе. Разсказъ о земской дѣятельности въ качествѣ педагога и въ качествѣ посредника—простое упоминаніе о фактѣ, съ присовокупленіемъ, что и здѣсь, какъ и въ литературѣ, онъ училъ народъ, тоже самъ не зная чему. Поѣздка въ степи пить кумысъ, поѣздка за-границу, женитьба и счастливая жизнь только упомянуты. Художественная дѣятельность, главная дѣятельность графа, совершенно въ тѣни: о ней собственно ничего не сказано. Въ 50 лѣтъ наконецъ графъ спросилъ себя, зачѣмъ онъ живетъ, и отвѣтилъ, чтобы умереть. Смерть, понимаемая имъ какъ полное уничтоженіе, ужаснула его до того, что онъ захотѣлъ себя убить и создалъ философію самоубійства, но потомъ счелъ за лучшее не убивать себя, а жить и работать, какъ другіе. Это повело къ созданію философской теоріи жизни. Эту философскую теорію новаго направленія онъ назвалъ вѣрою и въ смыслѣ этой вѣры сталъ наблюдать религиозную жизнь образованныхъ классовъ и простаго народа, и началъ истолковывать обряды, вѣроученіе и священныя книги православной Церкви. Написалъ наконецъ нѣсколько сочиненій, въ которыхъ съ одной стороны критикуетъ вѣроученіе, а съ другой высказываетъ свои взгляды. Таково фактическое содержаніе „Исповѣди“. Изъ другихъ сочиненій мы знаемъ, что эта работа завершилась составленіемъ „новаго евангелія“. Вотъ вамъ весь автобіографическій матеріалъ, который даетъ графъ, всѣ событія его

жизни, о которыхъ онъ считаетъ нужнымъ упомянуть, и то вскользь. Почему-же этотъ автобіографическій матеріалъ столь скуденъ и почему онъ носитъ характеръ бѣлаго упоминанія лишь о нѣкоторыхъ событіяхъ его жизни? Потому что для цѣлей графа достаточно и этого. Онъ пишетъ не автобіографію, но защищаетъ извѣстный тезисъ и опровергаетъ извѣстныя мнѣнія. Онъ вводитъ автобіографическій элементъ только какъ доказательство своихъ мыслей, и даже не какъ доказательство, а какъ иллюстрацію отвлеченнаго разсужденія. Этимъ обстоятельствомъ объясняется, почему упоминая объ извѣстныхъ событіяхъ своей жизни, онъ по поводу ихъ иногда начинаетъ рисовать цѣлыя картины, прибѣгаетъ къ сравненіямъ и аллегоріямъ. Графъ, очевидно, пишетъ апологетически-полемическое сочиненіе, а не автобіографію. Но онъ своимъ отвлеченнымъ разсужденіямъ желаетъ при этомъ придать плоть и кровь, характеръ конкретнаго явленія, чтобы сообщить имъ убѣдительность факта, чтобы они производили въ читателѣ впечатлѣніе неотразимой дѣйствительности. Это можетъ проистекать съ одной стороны отъ особенностей художническаго писательства вообще, а съ другой—можетъ составлять особый методъ убѣжденія другихъ, къ которому обыкновенно прибѣгаютъ ораторы, желающіе подѣйствовать на толпу, чтобы прежде всего привлечь къ себѣ ея расположеніе, усынивъ тѣмъ самымъ бдительность отвлеченнаго анализа мысли и ослабивъ сопротивленіе ума. Центр тяжести всей „Исповѣди“ во всякомъ случаѣ не въ фактахъ. Отъ того о дѣйствительномъ графѣ Толстомъ по его „Исповѣди“ судить затруднительно: автобіографическій элементъ „Исповѣди“ не столько автобіографія самого графа, сколько литературная характеристика нѣкотораго общественнаго типа, въ родѣ Левина въ „Аннѣ Карениной“.

Уже одно преобладаніе разсужденій надъ чисто фактическимъ изложеніемъ указываетъ, что эти разсужденія имѣютъ болѣе важное значеніе въ „Исповѣди“, чѣмъ элементъ автобіографическій. Можно сказать безъ преувеличенія, что девять десятыхъ всей „Исповѣди“ есть разсужденіе, написанное для доказательства того положенія, что какъ „ходъ жиз-

ни“, такъ и „ходъ мыслей“ автора необходимо, „волей-неволей“, вели его къ признанію въ христіанскомъ ученіи нѣкоторой скрывающейся истины, которую онъ поэтому долженъ былъ очистить отъ лжи. Всѣ разсужденія ведутъ къ тому, что автору будто бы необходимо было, во что-бы то ни стало, писать новое евангеліе, что ему оставалось выбирать одно изъ двухъ: или петлю на шею, или „осмыслить“ христіанское ученіе. Въ этомъ состоитъ основная тенденція автора, высказываемая имъ въ другихъ его сочиненіяхъ, какъ напримѣръ въ предисловіи къ этому псевдо-евангелію. Такимъ образомъ, основная тенденція философическаго элемента „Исповѣди“ есть самооправданіе. „Исповѣдь“—это апологетика и отчасти полемика графа. Этою цѣлью обусловливается у графа весь ходъ его разсужденій. Это значитъ, что разсужденія графа идутъ не отъ начала къ концу, а отъ конца къ началу. „Исповѣдь“ представляетъ рядъ разсужденій той или другой эпохи его жизни не такъ, какъ онъ могъ-бы тогда разсуждать, а рядъ разсужденій съ точки зрѣнія его теперешнихъ воззрѣній, и именно такихъ, какихъ онъ не могъ дѣлать прежде. Поэтому „ходъ его мыслей“ въ сущности ретроспективный. Отъ своихъ теперешнихъ воззрѣній онъ отодвигаетъ свой взоръ постепенно къ своему дѣтству и относитъ къ каждой эпохѣ своей жизни такія разсужденія, какія онъ долженъ былъ-бы дѣлать въ ту эпоху, если разсматривать ее съ его теперешней точки зрѣнія. Онъ самъ часто говоритъ о томъ, что у него въ извѣстное время былъ „только“ зародышъ излагаемыхъ мыслей, или прямо говоритъ, что онъ „не такъ“ думалъ тогда. Отсюда ясно, что ходъ мыслей, изложенный въ „Исповѣди“, *придуманъ* послѣ, что онъ не представляетъ дѣйствительной исторіи его мысли, а представляетъ разсужденіе на заданную тему. Идя отъ конца къ началу, графъ могъ разсуждать такимъ образомъ: я написалъ евангеліе потому, что нашелъ истину въ истинномъ ученіи Христа; я нашелъ истину въ истинномъ ученіи Христа потому, что нашелъ „знаніе вѣры“ вообще, какъ единственный смыслъ жизни; я нашелъ смыслъ жизни потому, что, задавъ себѣ вопросъ о смыслѣ жизни, я понялъ, что жизнь бессмысленица; я понялъ, что жизнь бессмысленица потому, что

пересталъ удовлетворяться безсмысленной вѣрой въ безконечный прогрессъ, въ виду предстоящей смерти, грозящей полнымъ уничтоженіемъ; а самая вѣра въ прогрессъ явилась только потому, что я пересталъ вѣрить въ ученіе Церкви, а пересталъ вѣрить въ ученіе Церкви потому, что оно „растоплено“ давно опытомъ жизни и свѣтомъ знанія. Такъ шла, или могла идти мысль графа отъ настоящаго къ прошедшему. Не изображеніе ея въ „Исповѣди“ идетъ отъ прошедшаго къ настоящему. Поэтому философическій элементъ у графа отличается, съ одной стороны, натянутостью и искусственностью, а съ другой—неубѣдительною. Такимъ образомъ „Исповѣдь“ представляетъ намъ не „драму души, ищущей съ раннихъ лѣтъ своей жизни путей правды“, какъ сказано въ одномъ анонимномъ предисловіи къ ея предполагавшемуся печатному изданію, а просто самооправданіе, или плохое оправданіе нѣкоторой правды, которая нуждается въ этомъ оправданіи и которую графъ, по собственнымъ словамъ, сталъ искать только въ 50 лѣтъ отъ роду.

Итакъ въ „Исповѣди“ два теченія: одно представляетъ „ходъ жизни“ отъ юности къ старости, а другое представляетъ „ходъ мысли“ отъ старости къ юности. Изъ соединенія этихъ двухъ теченій возникаетъ цѣлый рядъ моментовъ, изъ коихъ каждый имѣетъ сторону фактическую и сторону оправдывающую его, философическую. „Ходъ мысли“ служитъ причиною, почему графъ выбираетъ тѣ, а не иные факты жизни своей, а факты служатъ поводомъ, по которому графъ дѣлаетъ то или другое разсужденіе, входящее въ „ходъ мысли“. Поэтому „Исповѣдь“ есть самооправданіе состоящее изъ ряда самооправданій. Разсказываетъ, на примѣръ, графъ о религіозномъ состояніи среды, въ которой онъ воспитывался, и о томъ, что въ 15 лѣтъ онъ пересталъ вѣрить,—это фактъ, требующійся ходомъ мысли; но къ этому факту привязано разсужденіе, что невѣріе образованнаго общества зависитъ отъ того, что опытъ жизни и свѣтъ знанія растопили искусственное зданіе вѣры—это самооправданіе: ибо выходитъ, что если графъ не вѣровалъ, то и слѣдовало не вѣрить. Разсказываетъ графъ о писательствѣ, объ общественной дѣятельности, о своей стяжательности,—это фактъ требуемый

„ходомъ мысли“; но къ этому присоединяется разсужденіе о вѣрѣ въ прогрессъ, во имя котораго все это дѣлалось“;—это оправданіе. Разсказываетъ графъ о томъ, что въ 50 лѣтъ онъ усумнился въ смыслѣ жизни и хотѣлъ себя убить—это опять фактъ требуемый „ходомъ мысли“, и опять за этимъ фактомъ слѣдуетъ разсужденіе, что жизнь по крайней мѣрѣ съ извѣстной точки зрѣнія безсмыслица и что самоубійство одинъ исходъ, т. е. опять слѣдуетъ самооправданіе. Но графъ себя не убилъ—это тоже нужнѣйшій ему фактъ; а не убилъ потому, что нашелъ смыслъ жизни, повѣрилъ въ жизнь, сталъ придавать своему конечному существованію смыслъ безконечнаго,—это очевидно самооправданіе. Далѣе тотъ фактъ, что графъ внѣшнимъ образомъ принялъ послѣ этого роль православнаго, оправдывается разсужденіемъ о знаніи вѣры, которое онъ нашелъ у народа, у милліардовъ,—а тотъ фактъ, что графъ все-таки отбросилъ въ концѣ концовъ и обряды и ученіе православной Церкви, оправдывается разсужденіемъ о безсмысленности обрядовъ и о ложномъ элементѣ ученія. Наконецъ, писаніе псевдо-евангелія оправдывается разсужденіемъ о ходѣ всей жизни и всѣхъ мыслей т. е. всею „Исповѣдію“. Такъ факты, требуемые ходомъ мысли, оправдываются этимъ самимъ ходомъ. Но этого мало: ходъ мыслей тоже оправдывается фактами, вслѣдствіе чего графу приходилось подыскивать въ своей жизни такія вещи, которыя такъ или иначе могли-бы служить оправданіемъ хода мыслей. Такъ, на примѣръ, въ сознаніи графа вѣра смѣняется невѣріемъ—это оправдывается фактами воспитанія. Невѣріе принимаетъ форму вѣры въ безконечный прогрессъ—это объясняется тѣмъ фактомъ, что графъ самъ развивался въ это время. Затѣмъ вѣра въ безконечный прогрессъ кажется ему безсмысленною—это потому, что онъ сталъ старѣть и „ссыхаться“. Далѣе, вся жизнь кажется ему безсмысленнымъ процессомъ ведущимъ къ полному уничтоженію,—это объясняется тѣмъ, что онъ жилъ паразитомъ, въ условіяхъ достатка, и слѣдовательно не добывалъ, а убивалъ жизнь. Потомъ онъ находитъ смыслъ жизни въ придаваніи конечному существованію смысла безконечнаго—это отъ того, что онъ отрекается отъ эпикурейской праздности и вмѣстѣ съ мужиками начинаетъ

„добывать“, „творить“ жизнь. Наконецъ онъ „осмысливаетъ“ Евангеліе въ смыслѣ своей вѣры—потому что тѣмъ спасается отъ самоубійства. Такова конструкція или организація „Исповѣди“, зависящая отъ предвзятой цѣли автора. Изъ этой конструкціи выходитъ какъ будто такъ, что графъ и жилъ, и мыслилъ не иначе, какъ на заданную тему.

Но если мы обратимъ вниманіе не на конструкцію, а на дѣйствительный смыслъ „Исповѣди“ графа, то мы найдемъ совершенно противное, т. е. что сознательной темы у него не было по крайней мѣрѣ до 50 лѣтняго возраста, когда онъ впервые, по его словамъ, задалъ себѣ вопросъ жизни. Напротивъ, неявно сознаваемый принципъ жизни графа состоялъ именно въ томъ, чтобы не имѣть опредѣленной темы жизни. Возьмите автобіографическую сторону „Исповѣди“: въ ней изображается человекъ, руководящійся не твердо установленными правилами или навыками воли, а прихотями, которымъ былъ открытъ полный просторъ. Графъ учится, но не доводитъ ученія до конца и выходитъ со второго курса изъ университета; служитъ въ офицерахъ, но оставляетъ скоро и эту службу; издаетъ педагогическій журналъ, производитъ педагогическіе опыты и бросаетъ ихъ; занимаетъ должность въ мѣстномъ управленіи въ качествѣ посредника, но предпочитаетъ уѣхать въ степь дышать воздухомъ; ѣздитъ, когда вздумается, за-границу, занимается сельскимъ хозяйствомъ и черною работою, писательствомъ и издательствомъ, словомъ онъ пробуетъ все, что имѣетъ возможность отвѣдать. Онъ самъ сознаетъ и высказываетъ, что имъ руководили прихоти, возникшія подъ вліяніемъ страстей. Поэтому практическая жизнь была просто *игрою* желаній, безъ ясно сознанаго направленія. Такую-же неустойчивость обнаруживаетъ и умственная жизнь въ изображеніи графа. Онъ ни на чемъ, повидимому, не можетъ остановиться, не можетъ найти нигдѣ твердыхъ принциповъ. Читаетъ Вольтера, вѣритъ въ прогрессъ, изучаетъ математику, знакомится съ естествовѣдѣніемъ, пишетъ романы, упражняется въ умозрѣніи, вѣритъ въ разумъ, вѣритъ въ неразумное какое-то знаніе, изучаетъ народъ, монаховъ, странниковъ, архіереевъ, читаетъ религіозныя книги, критикуетъ богословіе, сближается

съ магометанами и евреями, пишетъ евангеліе (и сказки). Все это въ какомъ-то хаотическомъ броженіи, постоянно мѣняется, движется, противорѣчитъ одно другому. Даже въ самомъ формальномъ ходѣ его мышленія преобладаетъ именно эта черта неустойчивости и постоянного противорѣчія себѣ какъ въ общемъ направленіи мыслей, такъ и въ частномъ ихъ выраженіи. Поэтому, если въ практической жизни графа преобладала прихоть, то въ умственной—капризь; если практическая жизнь была игрою желаній, то интеллектуальная—*игрою* ума. Сознательной темы не было; но это не значитъ, что не было во всемъ этомъ *безсознательнаго* объединяющаго направленія. Это объединяющее направленіе состоитъ въ исключительной заботѣ о себѣ, о самосохраненіи, самоуслажденіи, самоутвержденіи. Моя воля, мое желаніе для меня законъ, который я могу отмѣнить новымъ желаніемъ, новымъ такимъ-же закономъ—вотъ принципъ этого направленія. Вы видите, что это абсолютизмъ личности, которой обстоятельствами предоставлена возможность слѣдовать такому правилу. Такъ называемая вѣра графа есть только оправданіе этого абсолютизма; ибо она по самому существу своему „есть придаваніе своему конечному существованію смысла безконечнаго“, есть возведеніе себя въ абсолютное бытіе, въ божество. Самъ графъ утверждаетъ, что онъ будто-бы съ дѣтства жилъ этою вѣрою, этимъ, слѣдовательно, самообоготвореніемъ. Онъ ссылается на этотъ фактъ именно какъ на подтвержденіе своихъ воззрѣній. Разница одна: прежде онъ слѣдовалъ этому безсознательно, а теперь тоже самое возвелъ въ религію и слѣдуетъ этому сознательно. Итакъ, абсолютизмъ личности, самообоготвореніе въ практическое и философское—вотъ въ чемъ основной внутренней смыслъ „Исповѣди“ графа. Изображаемый въ этомъ произведеніи типъ человѣка и мыслителя, мнѣ кажется, есть прямой продуктъ крѣпостнаго права. Графъ—баринъ, у котораго все свое: своя земля, свои люди, свои собаки, свой поваръ, своя церковь, свой попъ. И вѣра у него должна быть своя. Но повара онъ выписалъ изъ Франціи, а потому вѣру остается выписать изъ Германіи, отъ г. Фейербаха; ибо ему нужна вѣра, божествомъ которой былъ бы онъ самъ. Филадельфъ Теомаховъ (Братолюбъ Богоборцевъ)

посвятилъ русскій переводъ сочиненія Фейербаха семинаристамъ и академикамъ, но софизмы Фейербаха не могутъ дать философской теоріи для жизни этихъ бѣдняковъ, принужденныхъ постоянно ограничивать себя и столь далекихъ отъ самообоготворенія. Антропотезизмъ Фейербаха есть барская философія. Потому-то графъ и воспроизвелъ его въ своемъ ученіи.

Что таковъ дѣйствительно внутренній смыслъ „Исповѣди“ графа, это подтверждаетъ онъ самъ своимъ аллегорическимъ сновидѣніемъ, которое будто-бы онъ увидѣлъ спустя три года, послѣ написанія „Исповѣди“. Я приведу здѣсь рассказъ его объ этомъ видѣніи. „Это было написано мною три года тому назадъ. Эти части будутъ напечатаны. Теперь, пересматривая эту печатную часть и возвращаясь къ тому ходу мыслей и къ тѣмъ чувствамъ, которыя были во мнѣ, когда я переживалъ ее, я на дняхъ увидалъ сонъ. Сонъ этотъ выразилъ для меня въ сжатомъ образѣ все то, что я пережилъ и описалъ, и потому, думаю, что и для тѣхъ, которые поняли меня, описаніе это освѣтитъ, уяснитъ и соберетъ въ одно все то, что такъ длинно рассказано на этихъ страницахъ. Вотъ этотъ сонъ: Вижу, что я лежу на постели. И мнѣ ни хорошо, ни дурно, я лежу на спячѣ. Но я начинаю думать о томъ, хорошо-ли мнѣ лежать; и что-то мнѣ кажется неловко ногамъ, коротко-ли, неровно-ли, неловко что-то. Я пошевеливаю ногами и вмѣстѣ съ тѣмъ начинаю обдумывать, какъ и на чемъ я лежу, чего мнѣ до тѣхъ поръ не приходило въ голову. И наблюдая свою постель, я вижу, что лежу на плетеныхъ веревочныхъ помочахъ, прикрѣпленныхъ къ бочинамъ кровати. Ступни мои лежатъ на одной такой помочи, голени — на другой, — ногамъ неловко. Я почему-то знаю, что помочи эти можно передвигать. И движеніемъ ногъ отталкиваю крайнюю помочу подъ ногами, мнѣ кажется, что такъ будетъ покойнѣе. Но я оттолкнулъ ее слишкомъ далеко, хочу захватить ее ногами, но съ этимъ движеніемъ выскальзываетъ изъ подъ голени и другая помоча, и ноги мои свѣшиваются. Я дѣлаю движеніе всѣмъ тѣломъ, чтобы справиться, вполне увѣренный, что я сейчасъ устроюсь; но съ этимъ движеніемъ выскальзываютъ и перемѣщаются подо мною еще и другія помочи и я вижу, что дѣлю

совсѣмъ портится, весь низъ моего тѣла спускается и виситъ, ноги не достигаютъ земли. Я держусь только вѣрхомъ спины и мнѣ становится не только неловко, но отъ чего-то жутко. Тутъ только я спрашиваю у себя то, чего прежде мнѣ и въ голову не приходило. Я спрашиваю: гдѣ и на чемъ я лежу (выше сказано: на постели)? И вачинаю оглядываться, и прежде всего гляжу внизъ, туда, куда свисло мое тѣло, и куда, я чувствую, я долженъ упасть сейчасъ. Я гляжу внизъ и не вѣрю своимъ глазамъ. Не то, что я на высотѣ, подобной высотѣ высочайшей башни или горы, а я на такой высотѣ, какую я никогда не могъ вообразить себѣ. Я не могу даже разобрать—вижу-ли что нибудь тамъ, внизу, въ той бездонной пропасти, надъ которой я вишу и куда меня тянетъ. Сердце сжимается и я испытываю ужасъ. Смотрѣть туда ужасно. Если я буду смотрѣть туда, я чувствую, что сейчасъ соскользну съ послѣдней помочи и погибну. Я не смотрю, но не смотрѣть еще хуже, потому что я думаю о томъ, что-то будетъ со мной сейчасъ, когда я сорвусь съ послѣдней помочи. И я чувствую, что отъ ужаса я теряю послѣднюю державу и медленно скольжу по спинѣ ниже и ниже. Еще мгновение и я оторвусь. И тогда приходитъ мнѣ мысль: не можетъ быть это правда. Это сонъ. Проснись. Я пытаюсь проснуться и не могу. Что-же дѣлать, что-же дѣлать?—спрашиваю я себя и взглядываю вверхъ (нечаянно?). Вверху тоже бездна. Я смотрю на эту бездну неба и стараюсь забыть о безднѣ внизу, и дѣйствительно забываю. Безконечность внизу отталкиваетъ меня и ужасаетъ, безконечность вверху притягиваетъ и утверждаетъ меня. Я такъ-же вишу на послѣднихъ, не выскочившихъ изъ подъ меня помочахъ (выше говорилось о послѣдней помочи), надъ пропастью, я знаю, что я вишу, но я смотрю только вверхъ и страхъ мой пропадаетъ. Какъ это бываетъ во снѣ, какой-то голосъ говорить: „замѣть это, это оно?“ И я гляжу все дальше и дальше въ безконечность, вверхъ и чувствую, что я, успокоиваясь, помню все, что было и вспоминаю, какъ это все случилось, какъ я шевелилъ ногами, какъ я повисъ, какъ ужаснулся и какъ спасся отъ ужаса тѣмъ, что сталъ глядѣть вверхъ. И я спрашиваю себя: ну, а теперь, что-же я

вишу все такъ-же? И я не столько оглядываюсь, сколько всѣмъ тѣломъ испытываю ту точку опоры, на которой я держусь. И вижу, что я ужъ не вишу и не падаю, а держусь крѣпко. Я спрашиваю себя, какъ я держусь, ощупываюсь, оглядываюсь и вижу, что подо мной, подъ серединой моего тѣла, одна помоча, и что, глядя вверхъ, я лежу на ней въ самомъ устойчивомъ равновѣсіи, что она одна и держала прежде. И тутъ, какъ это бываетъ во снѣ, мнѣ представляется тотъ механизмъ, посредствомъ котораго я держусь, очень естественнымъ, несмотря на то, что *на яву этотъ механизмъ не имѣетъ никакого смысла (!)*. Я во снѣ даже удивляюсь, какъ я не понималъ этого раньше. Оказывается, что въ головахъ у меня стоитъ столбъ и твердость этого столба не подлежитъ никакому сомнѣнію, несмотря на то, что стоять этому тонкому столбу не на чемъ. Потомъ отъ столба проведена петля, какъ-то очень хитро и вмѣстѣ просто, и если лежишь на этой петлѣ серединой тѣла и смотришь вверхъ, то даже и вопроса не можетъ быть о паденіи. Все это было мнѣ ясно и я былъ радъ и спокоенъ. И какъ будто кто-то мнѣ говоритъ: „смотри-же, запомни!“ И я *проснулся*“. Этими словами оканчивается „Исповѣдь“. Внизу стоитъ 1882 годъ.

Вы видите въ этомъ эпилогѣ изображеніе человѣка, который отъ непосредственной жизни переходитъ къ жизни рефлексивной и черезъ рефлексію опять возвращается къ старымъ основамъ. Графу снится, что онъ лежитъ на постели и что ему ни хорошо, ни дурно. Это очень характерный образъ барстующаго человѣка. Онъ не сидитъ, не стоитъ, а лежитъ и даже не сознаетъ ясно, хорошо-ли ему или дурно. Если эту аллегорію перевести съ иносказательнаго языка на простой и понятный, то это будетъ значить, что графъ живетъ, какъ живется. Но вотъ пробуждается рефлексія и графъ начиняетъ себя спрашивать: хорошо-ли ему лежать? и сейчасъ-же замѣчаетъ, что какъ будто что-то неловко. Это значить, что онъ задаетъ себѣ вопросъ о смыслѣ жизни, послѣ того какъ 50 лѣтъ прожилъ жизнью непосредственною. Затѣмъ графъ начиняетъ поправлять помочи, на которыхъ лежатъ ноги, чтобы улучшить свое положеніе, но вмѣсто улучшенія только пор-

титъ. Это значитъ, что рефлексія ведетъ къ желанію исправить непосредственную жизнь, но вмѣсто исправленія разрушаетъ ея строй. Вслѣдствіе неудачной попытки исправить помочи, графъ подвергается опасности свалиться въ бездну съ единственной помочи, на которой онъ еще продолжалъ висѣть. Это значитъ, что рефлексія указываетъ ему бездну смерти, къ которой ведетъ жизнь каждаго отдѣльнаго человѣка. Но графъ случайно взглядываетъ вверхъ, т. е. измѣняетъ направленіе рефлексіи, и начинаетъ забывать свое опасное положеніе. Мало того чувствуетъ себя покойно. Это значитъ, что если мысль отъ гибнущей безвозвратно въ безднѣ смерти индивидуальности переносится на то верховное и безконечное, которое въ этой индивидуальности обитаетъ и никогда не погибаетъ, но передается новой индивидуальности, то страхъ смерти проходитъ и лежать бываетъ покойно. Тогда рефлексія даетъ отчетъ графу въ томъ, почему въ этомъ случаѣ покойно. Оказывается, что его держитъ помочь, очень искусно и просто прикрѣпленная къ столбу, который стоитъ самъ по себѣ ни на чемъ, но помочь эта держитъ хорошо лишь тогда, если смотришь къверху, т. е. если придаешь своему конечному существованію смыслъ безконечнаго бытія, ибо тогда только проходитъ страхъ смерти. Но что всего важнѣе, графъ понимаетъ, что только одна эта помоча держала его и тогда, когда онъ еще не задавалъ себѣ вопроса объ удобствѣ своего положенія. Это значитъ, что и прежде онъ бессознательно придавалъ своему конечному личному существованію смыслъ безконечнаго бытія, неуничтожаемый смертью, и потому былъ тогда такъ-же покоенъ, какъ и теперь. Тутъ онъ совершенно ясно понялъ, что если придаешь себѣ смыслъ безконечнаго практически, т. е. непосредственно въ жизни, и если дѣлаешь тоже самое въ умѣ, то и вопроса не можетъ быть о паденіи, т. е. о смерти. „Смотри-же, запомни!“ какъ будто кто-то сказалъ ему,—т. е. запомни, что самообоготвореніе, эгоизмъ, возведенный въ принципъ, есть единственная вѣра и единственный рычагъ всей жизни. И графъ проснулся. Это значитъ, что вся „Исповѣдь“, всѣ эти разсужденія, всѣ страхи—все сонъ, миражъ, продуктъ воображенія, а не дѣйствительность. Такъ это и знайте, читатель. „На яву

этотъ механизмъ не имѣеть никакого смысла“, по собственнымъ словамъ графа.

Итакъ вотъ въ чемъ основной смыслъ „Исповѣди“ графа: она есть исповѣдь барскаго самообоготворенія. Вы скажете, что графъ требуетъ не самообоготворенія, но самоотреченія. Это конечно правда, но онъ требуетъ этого самоотреченія именно во имя самообоготворенія. Если я богъ, то и другой богъ, а богамъ и законы не писаны. Мы просто безо всякихъ законовъ должны относиться другъ къ другу какъ боги. „Номо homini Deus est: вотъ высшее практическое начало, исходный пунктъ всемірной исторіи“, говоритъ Фейербахъ. „Отношеніе сына къ родителямъ, супруга къ супругѣ, брата къ брату, друга къ другу, вообще человѣка къ человѣку, словомъ: нравственныя отношенія сами въ себѣ, per se, суть отношенія религіозныя. Жизнь вообще, въ своихъ существенныхъ, субстанціональныхъ отношеніяхъ, божественна“. Къ этому графъ (въ статьѣ: Въ чемъ счастье?) прибавляетъ извѣстное положеніе морали „разумнаго эгоизма“: это для тебя всего выгоднѣе. Относись къ другому, какъ къ божеству, потому что и онъ къ тебѣ долженъ относиться такъ-же—это самоотверженіе самообоготворенія. Но такъ какъ мы не боги, вѣдущіе доброе и лукавое, а простые грѣшныя люди, съ инстинктами животной природы, и по смыслу ученія графа только высшія животныя, то это самообоготвореніе ведетъ къ оскотѣнію, тѣмъ болѣе, что графъ прямо приравниваетъ обязанности человѣка инстинктамъ козы, зайца, волка. Это мораль животнаго эгоизма. Вѣдь этотъ сонъ графа, который мы сейчасъ разсматривали, онъ вовсе не показываетъ, чтобы графъ исключительно заботился о другихъ, а не о себѣ; на другихъ онъ и не оглянулся; онъ даже и не подозрѣваетъ есть-ли другіе. Онъ хлопоталъ только о томъ, чтобы ему было покойно, чтобы его не пугалъ страхъ смерти. Вѣра, человѣчество, Богъ—это все ему нужно только для того, чтобы ему было не страшно. „Вы видите, что Богъ понадобился графу только за тѣмъ, чтобы не упасть съ постели!“ замѣтилъ мнѣ однажды мой собесѣдникъ по поводу сновидѣнія графа—и я думаю, что онъ былъ правъ. Только Богъ этотъ не есть истинный Богъ, какъ

можно подумать сначала, а богъ Фейербаха, созданный по подобію человѣка. *Глаголющися быти мудри, обзюродыша и измѣниша славу нетлѣннаго Бога въ подобіе образа тлѣнаго человека и птицъ и четвероногъ и гадъ* (Римл. I, 22—23).

Въ этомъ помѣщикомъ самообоготвореніи состоитъ положительный внутренній смыслъ „Исповѣди“ графа. Но мнѣ кажется, что въ ней есть еще смыслъ, такъ сказать, отрицательный. Если бы графъ не попалъ на эту дорогу самооправданія, и самообоготворенія онъ долженъ былъ-бы вынести изъ своего пятидесятилѣтняго опыта значительную долю скептицизма, понимаемаго въ самомъ лучшемъ смыслѣ. При частой смѣнѣ взглядовъ графа, при неустойчивости его воззрѣній на вещи, при эфемерности его построений, навѣваемыхъ на него чтеніемъ и обстоятельствами жизни, у него должно было пробудиться то честное недоувѣріе къ себѣ, та осторожность и осмотрительность въ выводахъ, какія свойственны всякому добросовѣстному мыслителю, горькимъ опытомъ убѣдившемуся, какъ трудно найти истину и какъ мало мы знаемъ достовѣрнаго. Въ глубинѣ его души, въ самой совѣсти его, должно было остаться горькое сознаніе, что человѣкъ истинно и достовѣрно знаетъ только то, что ничего не знаетъ, что все можетъ подлежать критикѣ и отрицанію. И не только должно было остаться, но и осталось. Я положительно убѣжденъ, что сочинивъ свою вѣру, графъ не вѣритъ въ нее, недоволенъ ею, и сознаетъ, что она такое-же произведеніе его ума, какъ и всѣ прежнія его воззрѣнія. Онъ проповѣдуетъ свою вѣру, пишетъ евангеліе, утверждаетъ, что все это истина, но онъ въ то же время, въ глубинѣ своей совѣсти, носитъ сознаніе, что все это можетъ быть не истинною, что все это сонъ, фантазія, измышленіе его собственное, все тѣсно связано съ его личностію и имѣетъ ту-же цѣну, какъ и онъ самъ. Это не значитъ, что графъ не искрененъ, —напротивъ, въ томъ-то и бѣда, что графъ слишкомъ искрененъ, и вотъ эта-то излишняя искренность и должна въ немъ самомъ возбуждать подозрѣніе въ своей собственной искренности. Мнѣ кажется, что графъ каждую секунду долженъ чувствовать это подозрѣніе относительно самого себя, что въ немъ каждую секунду должно быть раз-

двоеніе, нарушающее миръ его души. Онъ обоготворилъ себя, онъ сочинилъ себѣ вѣру, онъ проводитъ ее въ жизнь; но онъ въ тоже время смотритъ на себя и чувствуетъ, что все это не имѣетъ цѣны абсолютной непогрѣшимости. Такъ по крайней мѣрѣ относительно метафизики и богословія. Эта лихорадочная поспѣшность, съ которою графъ разразился рядомъ сочиненій религіознаго характера, этотъ жаръ и страстность, съ которыми графъ старается защитить свою вѣру и опровергать ученіе Церкви,—они показываютъ, что графъ всѣми силами старается убѣдить не столько другихъ, сколько себя самого. Они показываютъ, что онъ еще не убѣжденъ, а только старается убѣдиться, старается войти въ роль убѣжденнаго. Не думайте, что графъ въ самомъ дѣлѣ нашелъ смыслъ жизни, успокоился, пересталъ бояться смерти. Онъ постоянно повторяетъ это. Но это не дѣйствительное непреложное его убѣжденіе, а только одно стараніе и усиліе убѣдить себя въ этомъ. Я не сомнѣваюсь ни одной секунды въ томъ, что графъ вовсе не получилъ несомнѣннаго, неподозрительнаго для себя самого знанія истины, не обрѣлъ спокойства, не избавился отъ страха смерти. Напротивъ, онъ теперь боится смерти сильнѣе, чѣмъ когда либо; онъ только старается объ этомъ не думать, а чтобы не думать, онъ занимаетъ свою мысль изобрѣтеніемъ вѣры и усиліемъ убѣдить себя, что смерть не страшна. Онъ видитъ сонъ и желаетъ убѣдить себя, что это не сонъ, а дѣйствительность; но онъ просыпается по временамъ, и, проснувшись, опять закрываетъ глаза, чтобы продолжать сновидѣніе и дѣйствительной дѣйствительности не видѣть. „И я проснулся“, говоритъ онъ. „На яву этотъ механизмъ“, т. е. механизмъ его вѣры, „не имѣетъ смысла“ по его собственному сознанію. Значитъ есть разница между вѣрою во снѣ и между вѣрою на яву. Значитъ есть раздвоеніе въ сознаніи и графъ видитъ, что его вѣра есть сонъ, въ дѣйствительности котораго онъ хочетъ убѣдить себя, и что бодрственное сознаніе постоянно грозитъ разрушить этотъ сонъ, показавъ ему истинную дѣйствительность. Очевидно, графъ хочетъ только войти въ роль вѣрующаго, какъ хочетъ войти въ роль рабочаго и мужика. Какъ надѣваетъ онъ на себя

простую рабочую рубаху, принимаетъ по срединѣ головы проборъ, стрижетъ волосы въ кружокъ, косить и мажетъ пещи, чтобы изобразить изъ себя рабочаго; такъ точно онъ надѣваетъ на себя свою вѣру какъ одежду, чтобы убѣдить себя въ своей божественности, уничтожающей будто-бы страхъ смерти. И подобно тому, какъ въ одеждѣ рабочаго онъ не можетъ забыть, что онъ все-таки не рабочій, и не можетъ убѣдить себя, что онъ мужикъ, а не графъ, такъ точно въ убѣжденіяхъ своихъ онъ не можетъ забыть, что эти убѣжденія могутъ быть совсѣмъ не истиною, а плодомъ только лишь извѣстнымъ образомъ построенной мысли. На дняхъ я долго смотрѣлъ на большой литографированный портретъ графа въ блузѣ, въ образѣ сапожника или пчелинца, и никакъ не могъ отдѣлаться отъ мысли, что все это только искусственная гримировка, подобная гримировкѣ актера, разыгрывающаго роль на подмосткахъ сцены, а вовсе не дѣйствительность. Гримировка эта никого не можетъ однако убѣдить, что на этомъ портретѣ не графъ, а мужикъ. А главное, она не можетъ убѣдить самого графа въ этомъ. И мнѣ невольно пришло въ голову, что вѣдь и вѣра графа, и убѣжденіе его столь странныя, столь искусственныя, тоже гримировка, посредствомъ которой онъ даже отъ себя самого не можетъ скрыть ихъ шаткости и невѣроятности. Какъ искусно не гримируйся, какія позы ни принимай, а все останешься тѣмъ, что ты есть, и неотвязно будешь сознавать это. И такъ мнѣ кажется, что у графа изъ его житейскаго опыта, изъ исторіи его развитія, которой онъ не можетъ забыть, долженъ былъ развиться скептическій элементъ недовѣрія къ своей вѣрѣ. Мнѣ кажется даже, что графъ потому только и не снимаетъ своей блузы, потому только и не отказывается отъ своей вѣры, что уже слишкомъ зарвался, слишкомъ публично нужно возвращаться назадъ отъ этихъ геркулесовыхъ столбовъ самой искусственной софистики, слишкомъ крѣпко самъ себя запуталъ въ этомъ хитросплетеніи лжи и обмана, слишкомъ сильно привыкъ себя обоготворять. Онъ склоненъ скорѣе оправдываться, чѣмъ сознаваться. Впрочемъ, это только мои предположенія, какъ безъ сомнѣнія видитъ читатель.

Я указалъ теперь какъ на особенности конструкціи „Исповѣди“, такъ и на внутренній смыслъ ея. Остается сказать о томъ, что такое „Исповѣдь“ какъ литературное произведеніе, т. е. какое впечатлѣніе она производитъ на читателя, какъ цѣлое. Впечатлѣніе это двойное и противорѣчивое. Если вы читаете ее бѣгло, какъ обыкновенно читаютъ книги, то она производитъ на васъ впечатлѣніе „драмы души“, которая нашла настоящій смыслъ жизни и совершенно искренно и прямо рассказываетъ о своихъ мытарствахъ, страданіяхъ и сомнѣніяхъ, испытанныхъ ею на пути. Самая видимая беспорядочность въ изложеніи, яркость нѣкоторыхъ образовъ, нѣкоторая, сразу очевидная недосказанность въ развитіи мыслей, откровенный до цинизма тонъ, рѣзкость нѣкоторыхъ сужденій, невольно бросающаяся въ глаза, все это производитъ впечатлѣніе живой реальности и силы. Это впечатлѣніе опесомляетъ читателя и невольно заставляетъ подозрѣвать, что передъ нимъ что-то необыкновенное, чего сразу даже и понять, и оцѣнить нельзя. Неясности и недоумѣнія, возбуждавшіяся по поводу ихъ, только усиливаютъ подозрѣніе. И вотъ передъ вами возстаетъ что-то туманное,—потому что неопредѣлимое, нравственно высокое,—потому что страдающее, и необъятное,—потому что сразу не окинешь взглядомъ. Какъ нѣкоторый значительный сонъ этотъ образъ какъ-то неясно западаетъ къ вамъ въ душу, и вамъ хочется припомнить нѣкоторыя его подробности. Тогда вы мысленно повторяете себѣ нѣкоторые выдающіеся образы и вспоминаете наиболѣе яркія мысли. Если вы далѣе этого не идете, то вы такъ и остаетесь въ почти-тельномъ умиленіи. Но попытайтесь дать себѣ отчетъ въ томъ, что же такое собственно, какъ и съ какими цѣлями изобразилъ авторъ въ своемъ произведеніи, и вы увидите, что это не такъ то легко, что для этого нужно „Исповѣдь“ прочитать не разъ, не два—а десять разъ. Сначала вы встрѣчаете неясности, противорѣчія, непослѣдовательность, которыя вы надѣетесь преодолѣть. Но чѣмъ больше вы читаете, тѣмъ болѣе недоумѣнія ваши увеличиваются. Многого вы просто не понимаете. Усилія ваши привести всѣ частности въ связь, отыскать въ нихъ руководящую мысль, которая развивалась-бы съ логиче-

скою послѣдовательностію, остаются тщетны. Туманное, злѣкое и необъятное превращается просто въ распадающійся хаосъ различныхъ образовъ, отдѣльныхъ противорѣчивыхъ положеній, хронологической неясности. Тогда вы за проясненіемъ начинаете обращаться къ другимъ произведеніямъ графа подобнаго-же рода, начинаете читать: „Въ чемъ моя вѣра?“ и его псевдо-евангеліе. Но и тутъ вы не получите полнаго разъясненія относительно его настоящихъ воззрѣній. Самые существенные пункты остаются въ тѣни. Вамъ нужно припомнить Спенсера и перечитать снова Фейербаха. Тогда только вы поймете, что значитъ придавать своему существованію смыслъ безконечнаго, поймете, какой смыслъ нашелъ графъ въ жизни, и что обозначаетъ его вѣра. Вы поймете, что этотъ хаосъ, эти противорѣчивыя положенія, эта путаница, эти доходящіе до наивности выводы, — все это софизмы, которыми графъ усиливается подпереть свою барскую вѣру, оправдывающую и барскую неустойчивость желаній и барскую неустойчивость мысли. Тогда вы поймете какое ходульное, искусственное, дѣланное сочиненіе представляетъ изъ себя „Исповѣдь“. И то, что вамъ казалось прежде столь реальнымъ и естественнымъ, тогда будетъ казаться вамъ придуманнымъ заднимъ числомъ и не естественнымъ. Къ большому смущенію вашему вы уже не будете въ состояніи скрыть отъ себя даже того, что воззрѣнія, высказываемыя графомъ, не оригинальны, а представляютъ простую копію Спенсера и Фейербаха. И такъ великое, необъятное, нравственно-высокое превратится, подъ неліцепріятнымъ анализомъ мысли, въ искусственное, софистическое и безобразное. Такимъ образомъ „Исповѣдь“ (и всѣ религіозныя творенія графа) производитъ впечатлѣніе ландшафта, который издали кажется привлекательнымъ, но вблизи безобразнымъ: издали вамъ представляются живописныя долины, ручьи, цвѣтушія деревья, а вблизи пни, болота, овраги, міазмы. Бываютъ такія лица, которыя издали кажутся очень красивыми и симпатичными, но вблизи оказываются вульгарными, неправильными и отталкивающими. „Исповѣдь“ производитъ именно такое двуличное впечатлѣніе. До анализа она привлекаетъ, а послѣ отталкиваетъ.

Поклонники графа чувствуютъ, что „Исповѣдь“ не можетъ выдержать разумаго анализа и потому стараются убѣдить читателей, что къ „Исповѣди“ нельзя предъявлять разумныхъ требованій. Въ анонимномъ предисловіи къ „Исповѣди“ мы читаемъ, напримѣръ, такія рѣчи: „Читатель не пойметъ внутренняго, живаго, глубокаго смысла сочиненія Л. Н. Толстаго, если отнесется къ нему съ точки зрѣнія богословія, съ формальной стороны богословскихъ истинъ;—обезужденія вопросовъ, сюда относящихся, не составляли ни цѣлей, ни предмета этой статьи. Тотъ не пойметъ Льва Николаевича, кто потребуетъ отъ настоящаго его сочиненія философской системы, холоднаго философскаго разсужденія, успокаивающагося или на формально-логическомъ развитіи мысли, или на мысли, признающей иной реальности, кромѣ чувственной, матеріальной, которую почему-то многіе величаютъ исключительно научной. Авторъ не только не признаетъ этихъ путей, составляющихъ, какъ онъ называетъ, разумное знаніе, исключительно и единственно ведущихъ къ искомой имъ истинѣ; но приходитъ къ убѣжденію, что они, по самому существу ихъ, безсильны для выясненія и откровенія „смысла жизни“—разумѣется, нравственнаго, главной задачи человѣка и находитъ силу открывающую этотъ смыслъ жизни въ „неразумномъ знаніи“ (называя такъ это явленіе въ противоположность научному), т. е. не путемъ холоднаго разсужденія добываемомъ знаніи, а въ знаніи непосредственномъ, въ вѣрѣ, и утверждаетъ: „Вѣра есть сила жизни. Если человѣкъ живетъ, то онъ вѣруетъ“ и наоборотъ, если „вѣруетъ, то онъ живетъ“. Такія то рѣчи ведутъ поклонники графа. Очевидно, что писалъ эти рѣчи богословъ, знакомый и „съ формальной стороной богословскихъ истинъ“ и „съ формально-логическимъ развитіемъ“ философской мысли. Но очевидно также, что онъ „Исповѣди“ графа не раскусилъ. Онъ обольстился словами графа и подумалъ, что графъ вѣрующій, котораго нельзя судить съ точки зрѣнія богословія, или философіи. Однако онъ въ той же „Исповѣди“ нашель-бы самое несомнѣнное указаніе, что графъ рационалистъ самой чистѣйшей воды. Въ концѣ „Исповѣди“ графъ говоритъ: „я не буду искать объясненія всего. Я знаю, что

объясненіе всего должно скрываться, какъ начало всего въ безконечности. Но я хочу понять такъ, чтобы быть приведеннымъ къ неизбѣжно-необъяснимому: я хочу, чтобы все то, что необъяснимо, было таковымъ не потому, что требованія моего ума неправильны (они правильны и внѣ ихъ я ничего понять не могу), но потому, что я вижу предѣлы своего ума. Я хочу понять такъ, чтобы всякое необъяснимое положеніе представлялось мнѣ, какъ *необходимость разума-же*, а не какъ обязательство *повѣрять*“. О какихъ это путяхъ здѣсь говорить графъ? Кажется ясно, что о путяхъ разумнаго знанія. Если же графъ свою раціоналистическую вѣру называетъ неразумнымъ знаніемъ, то вѣдь это просто извѣстнаго рода прикрытие этого раціонализма, для приданія своимъ измышленіямъ вида религіознаго авторитета и нѣкоторой оригинальности. Притомъ, эта раціоналистическая вѣра состоитъ ни въ чемъ иномъ, какъ въ придаваніи своему конечному существованію смысла безконечнаго; то есть въ раціоналистическомъ антропотеизмѣ Фейербаха. Ирраціональный элементъ преданія, вводимый въ исторически развивающееся самообоготвореніе,— это вѣдь также раціоналистическій эволюціонизмъ Спенсера. А вся „Исповѣдь“ графа есть раціональная апологія всей этой вѣры. Единственная точка зрѣнія, съ которой она можетъ быть понята, есть, слѣдовательно, точка зрѣнія разумнаго анализа. Какъ *оправданіе* извѣстныхъ философскихъ и богословскихъ положеній, она можетъ быть обсуждаема съ богословской и философской точки зрѣнія. Если-же вы не станете на эту точку зрѣнія, вы совсѣмъ не поймете ее, и примите ястреба за кукушку. Великія произведенія не боятся анализа. Они отъ анализа только выигрываютъ. И если анализъ обнаруживаетъ все безобразіе „Исповѣди“, то это доказываетъ лишь то, что это произведеніе совсѣмъ не великое произведеніе, а безобразное разсужденіе, написанное на заданную тему: Очевидно, графъ вмѣстѣ со многими провель и этого богослова. Впрочемъ, многіе изъ стражей израиля приняли Фейербаховскую софистику за чисто христіанское ученіе, рассматриваемое съ нравственной точки зрѣнія, приняли эту софистику подъ свое покровительство и вооружились противъ гоненія воображаемой

инквизиціи и воображаемаго Торквемады. Нѣкоторые изъ этихъ стражей, очевидно, забыли, какъ ревниво высчитывали они протестантскія и католическія прегрѣшенія своихъ ученыхъ собратьевъ. Само собою разумѣется, что какой-нибудь изслѣдователь въ области церковной исторіи, это совсѣмъ не то, что „нашъ гениальный писатель“. Покровительство, оказываемое „знаменитости“, самого сдѣлаетъ знаменитымъ. Но, а графъ несомнѣнно въ душѣ теперь смѣется надъ всѣми подобными легко-вѣрными господами.

Мнѣ даже кажется, что если-бы графъ въ душѣ не презиралъ людей, не рассчитывалъ на ихъ невѣжество и легковѣріе, онъ, при всемъ возможномъ для человѣка самомиѣніи, все-таки не рѣшился-бы пустить въ глаза нашему обществу столько мишурной пыли и выбросить ему такихъ уродовъ, каковы его послѣднія произведенія тенденціознаго характера. Если софистъ Фейербахъ пишетъ озорную книгу—это я понимаю: этимъ онъ составляетъ себѣ имя. Но если графъ Толстой, знаменитый художникъ, котораго чтитъ русское общество, какъ красу своей литературы, который уже прибрѣлъ европейскую славу, рѣшается писать въ томъ-же духѣ,—это можно объяснить только пробудившимся въ немъ сознаниемъ безсилія поддержать свою славу, сознаниемъ наступающей немощи, сознаниемъ того, что ничего великаго онъ уже написать не можетъ. Въ такомъ случаѣ, конечно, остается поднести публикѣ такія вещи, которыя могутъ по крайней мѣрѣ произвести шумъ и толки. Послѣднія произведенія графа относятся именно къ числу такихъ произведеній. То, что они не изданы въ Россіи, придаетъ имъ еще больше интереса. Но они несомнѣнно знаменуютъ собою эпоху упадка таланта автора. Мнѣ, кажется, чувствуя ослабленіе своихъ силъ, графъ начинаетъ метаться изъ стороны въ сторону. Въ послѣднее время онъ въ духѣ своей вѣры написалъ болѣе десятка самыхъ разнообразныхъ вещей: трактатовъ, сказокъ, легендъ, очерковъ, объясненій къ лубочнымъ картинамъ, пьесъ для народнаго театра. Все это подражательно, тенденціозно, звучитъ фальшивыми нотами, и пересыщено различными сентенціями, на манеръ прописныхъ и азбучныхъ сентенцій. Недавно, говорятъ, написалъ цѣлую трагедію, въ

которой два отравленія, два кровосмѣшенія и убійство. Чего добраго, захотѣлъ затмить Шекспира! Все это, конечно, читается нарасхватъ, особенно народныя изданія. Но вѣдь народъ читаетъ со слезами и „Битву русскихъ съ кабардинцами“. Поэтому быстрое распространеніе этихъ изданій еще не говоритъ ничего объ ихъ художественномъ и литературномъ достоинствѣ. Во всѣхъ этихъ произведеніяхъ несомнѣнно видѣвъ большой талантъ, видѣвъ бывшій Толстой, но по моему все это—пигмен. Итакъ, я думаю, что талантъ графа выдыхается, онъ это чувствуетъ и мечется.

Здѣсь я оканчиваю свой разборъ „Исповѣди“ графа. Я старался комментировать это произведеніе, чтобы сдѣлать его понятнымъ. Всѣ мои замѣчанія имѣютъ цѣлію указать инныя точки зрѣнія и чрезъ то показать извѣстныя положенія графа въ ихъ настоящемъ свѣтѣ, въ дѣйствительной ихъ перспективѣ. Произведеніе графа вовсе не такого сорта, чтобы оно само по себѣ достойно было опроверженія. Достаточно его понять, чтобы съ нимъ не согласиться. Вступать-же съ графомъ въ полемику просто невысказано: онъ обладаетъ такимъ авторитетомъ, что ему повѣрятъ на слова. Если-бы написано было самое основательное опроверженіе его религіозныхъ воззрѣній, его стали-бы читать развѣ только для того, чтобы познакомиться съ этими воззрѣніями, а не для того, чтобы узнать, что можно сказать противъ нихъ. Вотъ въ этомъ то и бѣда. Это то и мѣшаетъ всѣмъ понять и оцѣнить послѣднія его произведенія. Еще только начали появляться мои статьи объ „Исповѣди“ (едва-ли не прежде всѣхъ), какъ меня уже начали упрекать въ задорномъ тонѣ и въ томъ, что я не умѣю смотрѣть на это произведеніе съ настоящей точки зрѣнія. Духовный журналъ „Странникъ“, въ своемъ благоговѣніи къ „глубокимъ“ философскимъ размышленіямъ графа, на первыхъ-же порахъ сказалъ мнѣ такую странность: „Исповѣдь“ графа есть-де „Историческій документъ и, несмотря на то, что только лишь появилась, теперь же можетъ считаться таковымъ при изученіи его религіозно-философскаго міросозерцанія, а потому и настоящее отношеніе къ ней должно быть объективно-историческое“. Мы видѣли, читатель, что „Исповѣдь“ графа историческій документъ въ томъ

же смыслѣ, въ какомъ историческій документъ есть всякая апологія своихъ воззрѣній и всякая полемика съ воззрѣніями чужими. „Сущность христіанства“ — Фейербаха, „Жизнь Иисуса“ — Штрауса и Ренана — тоже историческіе документы. Графъ-же не исторію рассказываетъ, а защищается и нападаетъ, а потому и отношеніе къ нему должно быть не историческое только, но и апологетическое и полемическое. Я только думаю, что лучшая полемика съ нимъ это обличеніе (ἐλεγχος) смысла его воззрѣній, уясненіе ихъ. Пусть „Странникъ“ смотритъ съ объективно-исторической точки зрѣнія, когда его бьютъ, а знаки отъ побоевъ пусть считаетъ историческими документами,—онъ будетъ правъ, и я спорить съ нимъ не стану. Но нельзя рекомендовать того-же всѣмъ.

Разбирая произведеніе графа, мы прошли, читатель, трудный путь. Намъ пришлось касаться самыхъ трудныхъ основныхъ проблемъ религіознаго знанія, заглядывать въ самую глубину религіозной жизни, слѣдить за тончайшими изгибами человѣческой мысли. Теперь, когда мы вслѣдъ за графомъ достигли конца нашего пути, мы можемъ спросить себя, что же вынесли мы изъ всего этого странствія? Удалось-ли намъ разрѣшить хотя одну проблему бытія, указать истинный смыслъ жизни, уяснить таинство смерти? Не думаю, читатель. Мы только узнали условія, при которыхъ могутъ быть какъ поставлены, такъ и рѣшаемы всѣ эти вопросы. Дѣйствительно, кто ставитъ себѣ эти вопросы, тотъ спрашиваетъ о началахъ и цѣли вещей; но начала и цѣли вещей сокрыты въ Богѣ. Слѣдовательно тотъ необходимо долженъ предполагать бытіе Божіе. Только съ точки зрѣнія бытія Божія и могутъ возникнуть всѣ эти проблемы. Если нѣтъ Бога, то не можетъ быть и рѣчи о смыслѣ бытія и жизни. Но если все это такъ, то только съ этой точки зрѣнія всѣ эти вопросы и могутъ быть рѣшены. Если начало вещей въ Богѣ, то только лишь изъ понятія о Богѣ и можетъ быть объяснено бытіе міра и человѣка и ихъ судьбы. Проблемы міросознанія и самосознанія находятъ свое рѣшеніе только въ Богосознаніи. По-

этому Богопознаніе есть единственный методъ къ рѣшенію всѣхъ этихъ вопросовъ. Мысль наша необходимо отсылаетъ насъ къ Богу, какъ источнику всего. И вѣтъ истиннаго міросозерцанія безъ Богопознанія. Нужно только, чтобы это Богопознаніе основывалось на истинныхъ принципахъ. Вѣдь и графъ искалъ рѣшенія вопросовъ жизни въ Богопознаніи, но пришелъ не къ рѣшенію этихъ вопросовъ, а къ софистическому ихъ затемнѣнію и самообоготворенію. Отъ чего? Отъ того, что искалъ Бога въ самосозерцаніи разума, не признававшаго Бога, а видѣвшаго только себя самого. Но такое самосозерцаніе разума не можетъ служить источникомъ знанія о Богѣ, а можетъ только себя возвести въ Божество. Истинное Богопознаніе можетъ основываться только на самомъ-же Богѣ. Безконечное Существо Божіе, проникающее Своею вседержительною силою всю вселенную, въ каждое мгновеніе нашей жизни дѣйствуетъ на всю цѣлость нашего духа, и мы переживаемъ это таинственное впечатлѣніе въ самыхъ сокровенныхъ глубинахъ нашего существа. Поэтому мы носимъ его въ себѣ всегда и вездѣ, и оно-то составляетъ источникъ нашей вѣры въ Бога. Разумъ приходитъ послѣ; онъ находитъ вѣру, уже готовую въ душѣ. Вотъ на этомъ-то непосредственномъ впечатлѣніи Божества, которое выражается въ нашей вѣрѣ, и должно основываться наше Богопознаніе, ибо оно есть только переложеніе на языкъ нашего ума, переводъ на языкъ конечныхъ понятій безконечнаго содержанія этого таинственнаго впечатлѣнія, воспріятаго вѣрою. Итакъ, истинный принципъ Богопознанія есть Самъ Богъ, Его непосредственное дѣйствіе на нашъ духъ въ религіи, во взаимоотношеніи между Нимъ и человѣкомъ. Разумъ нашъ однако никогда не будетъ въ состояніи выразить въ своихъ конечныхъ понятіяхъ, заимствованныхъ изъ сферы бытія условнаго, Безконечнаго и Безусловнаго Существа, таинственно дѣйствующаго на нашу душу, подобно тому, какъ глазъ нашъ не въ состояніи выразить въ цвѣтовыхъ ощущеніяхъ весьма многихъ незримыхъ колебаній ээира, дѣйствующихъ тѣмъ не менѣе на нашъ зрительный нервъ. Многое должно оставаться невыразимымъ въ понятіяхъ, но доступнымъ только лишь живому

религіозному опыту. Поэтому рядомъ съ теоретическимъ Богопознаіемъ, нужно заботиться о практическомъ, жизненномъ воспріятіи Божества въ свою душу. Въ истинной религіозной жизни, въ безконечной преданности Невисновѣдимому, въ совершенномъ открытіи своего сердца Его благому дѣйствію, мы можемъ найти твердое практическое упованіе, что не бессмысленно и не случайно наше бытіе, что день и ночь, добро и зло, жизнь и смерть, находятся въ рукахъ Премудраго Провидѣнія. Итакъ, теоретически или практически, но только на религіозной жизни основывается истинное Богопознаіе, и только на истинномъ Богопознаіи основывается истинное самосознаіе и міросознаіе т. е. рѣшеніе всѣхъ вопросовъ о смыслѣ бытія и существованія, жизни и смерти.

Бѣда наша только въ томъ, что для грѣшнаго человѣка сознаіе Божества болѣзненно, потому что сознавать Божество—значитъ судить самого себя предъ лицомъ Божества въ глубинѣ своей совѣсти въ каждую минуту своей жизни. Вотъ почему мы стараемся не думать о Богѣ, стыдимся даже говорить о Немъ, начинаемъ убѣждать себя, что Его вѣтъ, или наконецъ—выдумываемъ такого бога, который-бы не судилъ насъ, а оправдывалъ наши страсти. Отсюда-то вотъ и возникаютъ всѣ неправильныя представленія о Божествѣ, всѣ ложныя религіи, возводящія пороки и преступленія въ культъ. Мы всячески стараемся спрятаться отъ Бога и тѣмъ отнимаемъ у себя всякую возможность и истиннаго знаіа и правильной жизни. Но нужно не бѣжать отъ Бога, а прямо и чистосердечно отдаться Ему всѣмъ существомъ. Въ этомъ единственно все наше спасеніе отъ заблужденій и золъ.

Этою мыслью о Богѣ, въ которомъ сокрыты всѣ сокровища премудрости и вѣдѣнія, я заканчиваю свою бесѣду, читатель. Время разстаться.

1885 г. 17 сен.—1887 г. 2 февр.

(Посвящаю эту статью памяти брата Федя).

А. Остроумовъ.

СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНІЕ СЕРБСКОЙ ЦЕРКВИ

ВЪ

АВСТРІЙСКОЙ ИМПЕРІИ.

Мы хотимъ сказать нѣсколько словъ о современномъ состояніи сербской Церкви въ Австріи и о тѣхъ причинахъ, которыя привели ее къ этому состоянію. Въ наше время не только русскія, но и заграничныя газеты открыто говорятъ, что Австрія стремится на Востокъ, что на Востокѣ у нея существуютъ жизненные и дорогіе интересы, и что для сохраненія или осуществленія этихъ интересовъ она употребитъ всѣ возможныя усилія и не остановится ни предъ какими жертвами. Въ этомъ состоитъ сущность западно-европейскаго, или лучше-австрійскаго *Drang nach Osten* (напора на Востокъ). Для насъ всѣ подобнаго рода заявленія звучатъ тождественно съ слѣдующими выраженіями: современное латинство жадно устремило свой своекорыстный, хищническій взоръ на православный Востокъ и всѣми средствами, легальными и нелегальными, стремится вторгнуться въ нѣдра православной Церкви и широко распространиться по всему Востоку; оно изыскиваетъ всѣ возможныя мѣры разрушить и уничтожить тамъ православіе и на развалинахъ Церкви православной основать, или воздвигнуть церковь новую, чуждую Востоку, латинскую. Именно апостолическая и папистическая Австрія приняла на себя эту латинскую миссію какъ у себя дома, такъ и на

всемъ православному Востоку; именно православные славяне и преимущественно православные сербы Австріи, Босніи и Герцеговины сдѣлались предметомъ этой зловредной дѣятельности, и безжалостно опутываются всеми сѣтями своекорыстнаго латинства; именно здѣсь энергически ведется іезуитская интрига противъ православія, и отсюда широкимъ потокомъ готова разлиться по всему Востоку. Іезуиты свили себѣ гнѣздо въ самомъ центрѣ православнаго сербства въ Австріи, на сербскомъ патриаршемъ престолѣ въ Карловцахъ, и здѣсь куютъ латинскія цѣли для всехъ австрійскихъ и балканскихъ православныхъ славянъ. Вѣна, Пештъ и Карловцы служатъ главными опорными пунктами этой зловредной дѣятельности.

Вотъ уже шестой годъ какъ патриаршій престолъ австрійскихъ сербовъ въ Карловцахъ занимаетъ Германъ Анжеличъ, котораго не только наши, но и заграничныя газеты открыто называютъ пастыремъ продажнымъ, другомъ іезуитовъ и мадьяръ, предателемъ славянской Церкви и народнаго славянскаго дѣла, блюдолизомъ вѣнскаго Бурга. Достигши патриаршаго престола вопреки народному желанію и законному избранію, возведенный на этотъ престолъ единственно свѣтскими властями, мадьярами, благодаря своей угодливости предъ австро-мадьярскимъ правительствомъ, онъ съ перваго-же дня своего патриаршествованія завязалъ дружественныя связи съ выдающимися австрійскими іезуитами, окружилъ себя ихъ пособниками и единомышленниками, явными и тайными, и задался очевидною цѣлію подчинить православную Церковь всего сербскаго народа латинскому игу. Для достиженія этой цѣли, совершенно въ духѣ папства и іезуитизма, онъ не брезгаетъ никакими средствами. Съ высокоуміемъ попирая народныя права и вольности своихъ пасомыхъ, распоряжаясь церковными суммами совершенно произвольно и почти безконтрольно, онъ безъ всякой застѣнчивости нарушаетъ не только церковно-гражданскія права и привилегіи австрійскихъ сербовъ, но и каноническія постановленія вселенской Церкви. Это онъ, вопреки каноническимъ узаконеніямъ вселенской Церкви, са-

мовольно посвятилъ на Бѣлградскую митрополичью кафедру сербскаго королевства митрополита Мраовича, вмѣсто такъ незаконно и такъ несправедливо низложеннаго митрополита Михаила. Это онъ, вполнѣ отдавшись мадьярамъ и іезуитамъ, интригами и пропсками вынудилъ боснійскаго митрополита, Савву Косановича, доблестнаго борца за православіе, оставить свою кафедру и уступить ее престарѣлому Георгію Николаевичу, безъ сомнѣнія, пастырю истинно православному, но по своей старости, быстрому упадку жизненныхъ силъ и безхарактерности неспособному вести энергическую борьбу съ латинскою пропагандою и іезуитскими интригами. Это онъ, при содѣйствіи мадьяръ и вопреки желанію Косановича, ввелъ въ боснійскую консисторію священника Георгія Магарашевича, который посредствомъ іезуитскихъ интригъ низложилъ самого Косановича, сталъ „главою“ консисторіи при слабомъ Николаевичѣ и теперь стремится отторгнуть православную боснійскую Церковь отъ цареградской патріархіи, присоединить ее къ карловацкой митрополіи и этимъ облегчить будущее присоединеніе Босніи и Герцеговины къ Австро-Венгріи. Это онъ, наконецъ, рассылаетъ къ православнымъ сербскимъ епископамъ, мужественно и энергично защищающимъ православіе отъ напора латинства, интригановъ, старающихся возбудить раздоръ въ ихъ паствахъ, ввести православное духовенство въ борьбу съ мадьярскими властями, и этимъ открывающихъ широкую дверь латинской пропагандѣ. Дѣятельность Анжелича въ этомъ направленіи ведется такъ настойчиво и такъ рѣшительно, что уже въ концѣ прошлаго года онъ предлагалъ австро-венгерскимъ властямъ проектъ уніи сербской Церкви въ Австріи съ Ватиканомъ и изъявлялъ, вмѣстѣ съ двумя единомышленными епископами, свое полное согласіе на подчиненіе православныхъ австрійскихъ сербовъ римскому игу. Повидимому все было достаточно подготовлено Анжеличемъ; но уже само австро-венгерское правительство остановилось на этомъ іезуитскомъ пути; оно не захотѣло пока сдѣлать этого рѣшительнаго шага и отклонило проектъ Анжелича съ его единомышленными епископа-

ми. Говорятъ, что австро-венгерскіе министры Тисса и Каллай не рѣшились сдѣлать этого шага по однимъ лишь политическимъ соображеніямъ, и были вынуждены уступить совѣтамъ умеренности и воздержанія отъ рѣшительныхъ дѣйствій потому, что подобныя дѣйствія могли произвести весьма тяжелое и опасное для Австріи впечатлѣніе въ Россіи ¹⁾. Впрочемъ, благоразумію австро-венгерскихъ государственныхъ людей, конечно, пришли на помощь и тѣ затрудненія, протесты и волненія, которыми обуреваются въ настоящее время православная сербская Церковь въ Австріи.

Уже при самомъ назначеніи Анжелича сербскимъ патріархомъ, помѣстный соборъ австрійскихъ сербовъ передалъ черезъ выборныхъ правительственному комиссару протестъ противъ этого назначенія и затѣмъ напечаталъ свой протестъ въ газетахъ. Въ протестѣ этомъ, подписанномъ 45 лицами, между прочимъ, было выражено желаніе, чтобы уполномоченные отъ народа могли свободно формулировать предъ правительствомъ свои желанія и свои огорченія по поводу этого назначенія. Долго правительство отказывалось выслушать ясно сформулированный голосъ австрійскихъ сербовъ, и только въ 1886 году сербамъ удалось если не устранить Анжелича отъ занимаемаго имъ мѣста, то по крайней мѣрѣ, ясно формулировать предъ правительствомъ свои желанія, и добиться отъ него разрѣшенія на созваніе собора съ цѣлію немедленно принять какія-либо мѣры въ виду ненормальнаго положенія церковныхъ дѣлъ на ихъ родинѣ. Правительство, хотя не охотно, сдѣлало эту уступку сербамъ и то лишь послѣ того, какъ мѣстныя сербскія газеты: „Броник“, „Застава“, „Сербобран“ цѣлымъ рядомъ статей стали доказывать, что съ Германомъ Анжеличемъ дѣйствовать невозможно, что его самоуправству, интригамъ и единоличному распоряженію церковными суммами нѣтъ границъ, и что наконецъ его, какъ врага церковной автономіи, слѣдуетъ немедленно лишитъ патріаршаго престола.

¹⁾ См. „Новое Время“ 1887, № 3912. Корреспонденція изъ Вѣны.

Соборъ открытъ былъ 22-го октября прошлаго года, и имѣлъ нѣсколько бурныхъ засѣданій. Предъ открытіемъ собора правительственный комиссаръ Николичъ прочиталъ императорскій указъ, разрѣшающій созваніе собора, а вмѣстѣ съ этимъ письмо венгерскаго министра Тиссы о томъ, что адресъ австрійскихъ сербовъ, предназначавшійся для представленія императору, не могъ быть принятъ правительствомъ, разумѣется, мадьярскимъ, и не могъ быть принятъ потому, что не подписанъ Германомъ Анжеличемъ, какъ патріархомъ и высшимъ распорядителемъ церковныхъ дѣлъ австрійскихъ сербовъ; а главнымъ образомъ потому, что выраженная въ адресѣ просьба къ правительству объ устраненіи Анжелича незаконна, такъ какъ корона считаетъ своимъ неотъемлемымъ правомъ назначеніе патріарха, (хотя-бы этотъ патріархъ оказывался пастыремъ недостойнымъ, какимъ оказывался всегда Германъ Анжеличъ). Намъ нѣтъ необходимости описывать всѣхъ дѣяній этого бурнаго собора сербской Церкви. Замѣтимъ только, что никогда разладъ и пререканія между высшею сербскою іерархіею, или точнѣе между Германомъ Анжелпчемъ съ его пособниками, и православнымъ сербскимъ народомъ съ его остальнымъ духовенствомъ не достигали такихъ острыхъ и рѣзкихъ отношеній, какъ на этомъ соборѣ. Сербскій Синодъ, составленный изъ клеветовъ Анжелича, сильный поддержкою мадьярскаго правительства, употреблялъ всѣ усилія отстоять или присвоить себѣ безусловныя права на безконтрольное управленіе сербскою Церковію; между тѣмъ какъ православный сербскій народъ, опираясь на свои права и добрую совѣсть, защищалъ каноническія постановленія православнаго народа и свою церковную автономію, признанную австрійскимъ правительствомъ и освященную двухсотлѣтнею практикою. Мы укажемъ только на два событія, совершившихся на этомъ соборѣ.

Во время второго соборнаго засѣданія (25 октября), между прочимъ, отъ лица Синода, который, конечно, долженъ быть признаваемъ Синодомъ Германа Анжелича, а отнюдь не помѣстной, сербской Церкви, прочитано было посланіе къ членамъ собора и слѣдователь-

но—ко всему сербскому народу,—вызвавшее, какъ говорятъ наши газеты, „чрезвычайное огорченіе и ра здраженіе“ какъ въ членахъ собора, такъ и въ сербской печати. Въ посланіи этомъ Синодъ доказываетъ свои безусловныя права на самовластное и незави-симое управленіе церковными дѣлами. Съ этою цѣлію онъ утвер-ждаетъ, что согласно съ ученіемъ православной Церкви, надобно различать два порядка дѣлъ: іерархическій и мірской, при чемъ первый порядокъ существуетъ собственно въ Церкви, состоитъ во власти учить, судить и управлять (церковное законодатель-ство, судъ и управленіе) и ведетъ свое начало со временъ апо-столовъ; между тѣмъ какъ второй порядокъ не имѣетъ этого священнаго характера и слѣдовательно—не ведетъ своего начала непосредственно отъ временъ апостольскихъ. Очевидно Синодъ, совершенно устраняя народъ отъ участія въ церковныхъ дѣ-лахъ, усволяетъ себѣ точку зрѣнія ультрамонтанскихъ канони-стовъ, забываетъ историческіе факты и даже обязательныя при-мѣры изъ книги Дѣяній Апостольскихъ. Церковь православ-ная, говоритъ далѣе Синодъ, іерархична и епископальна, и гово-ритъ это совершенно въ смыслѣ ультрамонтанскомъ. Верховная власть, которая отождествляется Синодомъ съ властію единолич-ною и безконтрольною (абсолютною), принадлежитъ только епи-скопамъ, впрочемъ въ митрополіи—собранію епископовъ, подъ предсѣдательствомъ митрополита, т. е. сербскому Синоду, а въ епархіи—одному только епископу. Эта епископская власть, кото-рой нѣтъ границъ въ Церкви, нераздѣльна и не можетъ быть переносима на остальныхъ вѣрующихъ. Отсюда само собою слѣ-дуетъ, что сербскій церковно-народный соборъ, состоящій боль-шею частію изъ людей свѣтскихъ, долженъ находиться въ пол-номъ подчиненіи сербскому Синоду и не имѣетъ никакого права контролировать его. Посланіе говоритъ даже, совершенно въ ду-хѣ ультрамонтанскомъ, что соборъ, въ отношеніи къ Синоду, дол-женъ находиться въ полной зависимости, и постановленія Синода имѣютъ силу обязательныхъ для собора распоряженій. Словомъ помѣстный Синодъ выше помѣстнаго собора одного и того-же

народа. Какое-же значеніе имѣеть съ этой точки зрѣнія соборъ при существованіи Синода? Никакого, или лучше — онъ есть учрежденіе подчиненное, съ голосомъ совѣщательнымъ, неимѣющимъ никакого вліянія на рѣшенія и опредѣленія Синода. Отсюда синодальное посланіе очень логично заключаетъ о своей верховной власти въ Церкви и отказываетъ утвердить выработанныя сербскимъ соборомъ 1879 года постановленія о митрополитчьемъ совѣтѣ, о епархіальномъ управленіи и устройствѣ приходовъ, и возвращаетъ эти постановленія настоящему собору, какъ совершенно бесполезныя и ненужныя Синоду.

Понятно то раздраженіе и негодованіе, съ которыми было встрѣчено членами собора это ультрамонтанское толкованіе и примѣненіе вселенскихъ канонѳвъ къ помѣстной сербской Церкви. Синодальное посланіе, признавая власть Синода выше власти собора помѣстной Церкви, требуя исключительной и безусловной власти въ этой Церкви лишь для членѳвъ Синода, не только объявило этимъ антиканоническую войну церковной автономіи сербскаго народа, но и возстало противъ самыхъ государственныхъ постановленій Австрійской имперіи; потому что права сербскаго народа въ этой имперіи на церковную автономію признаны австрійскою законодательною властію, ограждены закономъ и освящены двухсотлѣтнею практикою. Что оставалось дѣлать членамъ собора? Исходя изъ высказанныхъ нами соображеній, одинъ изъ членѳвъ собора (Медаковичъ), на третьемъ засѣданіи собора (27 октября) отъ имени остальныхъ 53-хъ членѳвъ внести предложеніе съ цѣлію доказать несостоятельность синодальнаго посланія и разъяснить неканоническія и незаконныя дѣйствія Синода. Ультрамонтанствующій Германъ Анжеличъ не потерялся и остался вѣренъ себѣ; онъ не позволилъ прочесть этого предложенія, пока оно не будетъ представлено ему на предварительный просмотръ, какъ предсѣдателю собора. Такимъ образомъ Германъ лишилъ членѳвъ собора даже и совѣщательнаго голоса, но крайней мѣрѣ, усвоилъ себѣ безусловное право разрѣшать или не разрѣшать къ слушанію этотъ голосъ. Это новое незаконное

дѣйствиѣ Анжелича вызвало взрывъ негодованія и произвело настоящую бурю на соборѣ. Поднялся страшный шумъ. Патріарха стали укорять въ безстыдствѣ, въ превышеніи власти, и одинъ членъ собора (Іоанновичъ) крикнулъ ему: „если бы въ васъ была хоть капля любви къ народу, то вы не сидѣли-бы на этомъ мѣстѣ, котораго недостойны!“ Разумѣется Герману нельзя было далѣе оставаться въ собраніи; онъ поспѣшно закрылъ засѣданіе и удалился изъ соборной залы, сопровождаемый криками всѣхъ присутствовавшихъ на соборѣ: „вонъ его!“ Очевидно, впрочемъ, Германъ Анжеличъ зналъ, что дѣлалъ. Онъ этого только и домогался, будучи увѣренъ въ правительственной поддержкѣ и своей ненаказанности. Онъ остался неуязвимъ для собора. Когда члены собора, послѣ удаленія Анжелича и непродолжительнаго совѣщанія между собою, рѣшились въ тотъ-же день потребовать открытія новаго засѣданія въ 4 часа пополудни и съ этою цѣлію отправили депутацію къ комиссару Николичу, извѣщая его о случившемся, то комиссаръ не разрѣшилъ уже этого новаго засѣданія, и для продолженія засѣданій собора тоже потребовалъ предложеніе Медековича на предварительный просмотръ патріарха, хотя по закону комиссаръ не имѣетъ права вмѣшиваться въ дѣла собора. Послѣ этого членамъ собора не оставалось ничего другаго, какъ только протестовать противъ незаконнаго образа дѣйствія правительственнаго комиссара и разойтись по домамъ, что они и сдѣлали на другой день, т. е. 28 числа того-же мѣсяца. Такъ закончился этотъ бурный соборъ сербской Церкви въ Австріи. Іезуиты, при помощи Анжелича и его пособниковъ, если не прямо, то косвенно разстроили соборъ, лишили его всякаго вліянія на теченіе церковныхъ дѣлъ и оставили всѣ дѣянія Анжелича безъ всякаго разсмотрѣнія ¹⁾.

Нѣтъ словъ для выраженія того негодованія, съ которымъ встрѣчены были всѣми православными сербами позорныя дѣянія

¹⁾ См. „Извѣстія С.-П.-Бургск. Славянск. Благотвор. Общества“ 1886 года. Декабрь. Стран. 588—9.

Анжелича и его пособниковъ. Все органы сербской печати единодушно заявили, что сербы не признаютъ Анжелича законнымъ патриархомъ, и потребовали отъ сербскаго народа энергической защиты закономъ предоставленной автономіи своей славянской Церкви. Печать открыто называетъ Германа палачемъ сербскаго народа и могильщикомъ сербской народно-церковной автономіи; она въ самыхъ строгихъ выраженіяхъ осуждаетъ пособниковъ Анжелича и шлетъ самыя рѣзкія укоризны всемъ членамъ Синода. Впрочемъ нѣтъ худа безъ добра. Іезуитская интрига, веденная, повидимому, такъ хитро и такъ предусмотрительно, только сплотила православныхъ сербовъ, раскрыла предъ ними всю опасность отъ угрожающаго латинства и его клеветовъ, и вызвала непоколебимую рѣшимость отстоять свои права и церковно-народную автономію. Какими послѣдствіями, говоритъ „Parlamentar“ ¹⁾, будетъ сопровождаться это событіе, невозможно предугадать. Но то достоверно, что сербскій народъ единодушно возсталъ на защиту славянской Церкви, что онъ охраняетъ автономію славянской Церкви и ведетъ свое дѣло энергически и послѣдовательно; все это дѣлаетъ честь сербскому народу и должно быть признано съ благодарностью всеми православными. Хотя уполномоченные сербскаго народа нашли необходимымъ снять съ себя отвѣтственность за дальнѣйшія послѣдствія этого событія; но сербство продолжаетъ стоять на почвѣ права и продолжаетъ защищать великіе Кирилло-Меѳодіевскіе завѣты. Особенно отрадно то, что сербскій народъ вмѣстѣ съ православнымъ духовенствомъ единодушно защищаютъ свою славянскую Церковь. Эта защита, это единодушіе духовенства и свѣтскихъ сословій дѣлаютъ высокую честь сербству, и только такимъ образомъ славянская Церковь среди сербовъ можетъ быть сохранена среди опасностей. Каковы-бы ни были затѣмъ дальнѣйшія судьбы сербскаго церковнаго собора, но то несомнѣнно, что сербство остается неизмѣнно вѣрнымъ славянской Церкви; и что мадьярамъ не удастся сло-

¹⁾ Parlarmentar 1886. № 47.

мить славянскій характеръ сербства, коренящійся въ Кирплло-Меодіевской Церкви. Лучшіе сербскіе патриоты, къ числу которыхъ причисляются православные сербскіе епископы въ Венгріи и Кроаціи, какъ наприм., Живковичъ, Бранковичъ и другіе, не измѣняютъ предоставленной закономъ привилегіи свободнаго избранія патріарха; они не признали и не признаютъ Германа патріархомъ и твердо стоятъ на почвѣ свободы славянской Церкви. А въ этомъ и состоитъ охраненіе національнаго организма сербскаго народа и самое ясное выраженіе его славянскаго характера. Сербы хранятъ наследіе святыхъ славянскихъ апостоловъ, они защищаютъ его мужественно, и эта защита навсегда обезпечиваетъ за сербами выдающееся мѣсто среди славянскихъ народовъ.

Какъ-же отнеслись къ этому церковно-народному событію сербовъ другія народности Австріи? Въ особенности, какъ относятся къ нему остальные славяне? Съ несомнѣннымъ и нескрываемымъ сочувствіемъ. „Каждый человѣкъ—говоритъ „Parlamentar“,—который сохраняетъ уваженіе къ законамъ, который привыкъ смотрѣть на принципъ легальности, какъ на основу государства, вмѣстѣ съ этимъ стоитъ на сторонѣ сербовъ въ ихъ борьбѣ изъ-за автономіи, предоставленной закономъ ихъ славянской Церкви. Эту закономъ признанную автономію славянской Церкви сербовъ уважаетъ каждый человѣкъ какъ въ Венгріи, такъ и въ Кроаціи, за исключеніемъ либеральныхъ мадьяръ. Либеральные мадьяры, составляющіе, какъ извѣстно, незначительное меньшинство, задавшіеся цѣлію подавить огромное большинство славянъ, нѣмцевъ и румынъ въ Венгро-Кроаціи, пришли къ убѣжденію, что славянскій сербскій народъ занимаетъ нравственныя силы изъ своей славянской Церкви, которой каждый сербъ преданъ душою и тѣломъ, и что поэтому ограниченіе сербской церковной автономіи приведетъ къ ослабленію всѣхъ нравственныхъ силъ сербскаго народа“. Къ этому мы должны присовокупить, что на этомъ пути мадьяры встрѣтили добрыхъ союзниковъ въ лицѣ ультрамонтанъ и іезуитовъ. И вотъ именно съ этою цѣлію они настояли на назначеніи патріархомъ Германа Анжеллча, всѣми мѣрами поддер-

живаютъ его въ этомъ достоинствѣ и упорно стремятся къ подавленію автономіи сербской Церкви. А вмѣстѣ съ этимъ именно это вызываетъ энергическую борьбу сербскаго народа противъ Анжелича, противъ мадьяръ и ихъ союзниковъ—ультрамонтанъ и іезуитовъ. „Славяне очень хорошо знаютъ, говоритъ еще „Parlamentar“, что борьба сербскаго народа ради сохраненія автономіи славянской Церкви будетъ очень трудною, потому что должна вестись съ мадьярскимъ всемогуществомъ въ Венгро-Кроацин, а это всемогущество не остановится ни предъ какими средствами для достиженія своихъ цѣлей. Но славяне увѣрены, что сербы выдержатъ борьбу побѣдоносно. Сербы стоятъ на почвѣ права, на почвѣ закона и охраняютъ свое высшее благо, славянскую Церковь, которая налагаетъ на сербовъ славянскій характеръ. Сербы славянское племя, достойная часть славянскаго народа, но только до тѣхъ поръ пока хранятъ преданія славянскихъ апостоловъ Кирилла и Меѳодія и ихъ преемника св. Саввы, и пока остаются вѣрны этимъ преданіямъ. Эта возвышенная мысль воодушевляетъ сербство; и нравственной силѣ сербскаго народа мадьярскій либерализмъ не можетъ ничего противопоставить. Борьба не равномѣрна: на сторонѣ мадьярскаго либерализма находится матеріальная сила, а на сторонѣ славянскаго сербскаго народа—нравственная сила, славянское самосознаніе, преданность славному наслѣдію святыхъ славянскихъ апостоловъ въ славянской Церкви. Въ этой борьбѣ нравственная сила славянскаго сербскаго народа, очевидно, должна одержать верхъ; потому что грубая сила, насиліе, терроризмъ не могутъ равняться по своему значенію съ благородными, святыми силами нравственности и религій. Всѣ славяне убѣждены въ этой истинѣ, и съ самыми горячими симпатіями привѣтствуютъ борьбу сербскаго народа изъ-за предоставленной закономъ автономіи сербской Церкви; они надѣются, что побѣда останется за тѣми, которые слѣдуютъ святымъ завѣтамъ Кирилла, Меѳодія и Саввы. Да поможетъ имъ Господь въ этомъ“ ¹⁾.

¹⁾ „Parlamentar“ 1886. № 50.

Замѣчательно, что даже латинствующіе австрійскіе славяне, разумѣется, за исключеніемъ однихъ поляковъ, относятся сочувственно къ протесту сербовъ противъ враговъ ихъ церковной свободы, хвалятъ единодушіе сербовъ въ дѣлѣ охраненія закономъ предоставленной церковной автономіи и порицаютъ іезуитско-мадьярскія посягательства на сербскую свободу. Изъ многихъ заявленій подобнаго рода приведемъ одно съ политическимъ характеромъ. Кроацкій депутатъ D-r Поспловичъ, принадлежащій къ латинской церкви, обратился недавно къ Бану Кроацкому на Аграмскомъ сеймѣ съ слѣдующею интерпелляціею: „На какомъ основаніи сербскій комиссаръ, предъ началомъ сербскаго церковнаго собора, въ странѣ принадлежащей трѣднему королевству, прочиталъ императорскій рескриптъ изложенный на одномъ мадьярскомъ языкѣ?“ Но еще яснѣе Поспловичъ выразилъ кроацкія симпатіи къ сербамъ въ слѣдующихъ словахъ: „Я на самомъ дѣлѣ не знаю, чѣмъ мы будемъ въ состояніи помочь нашимъ братьямъ, сербамъ, когда мадьяры все захватятъ въ свои руки. Теперь, когда мадьяры дѣйствительно все пріевоили себѣ, мы не имѣемъ уже ничего, и не можемъ въ нашемъ законодательномъ собраніи заботиться ни о свободѣ, ни о сохраненіи привилегій славянской Церкви нашихъ сербскихъ братьевъ“. Подобныя же заявленія можно слышать и отъ другихъ славянъ-католиковъ. Впрочемъ, заявленія подобнаго рода сербы принимаютъ съ большою осторожностію; такъ какъ заявленія эти могутъ быть и естественнымъ выраженіемъ взаимныхъ славянскихъ симпатій, но могутъ скрывать подъ собою и опасныя іезуитскія цѣли. Наши газеты говорятъ, что еще въ 1866 г. извѣстный бискупъ Штрессмайеръ увѣщевалъ австрійскаго императора Франца-Иосифа опираться въ своей политикѣ не на мадьяръ, а на славянъ; на что будто бы императоръ съ досадою отвѣчалъ ему, что онъ „скорѣе будетъ часовымъ у палатки прусскаго короля, нежели славянскимъ императоромъ“. Отвѣтъ не лишень своего рода благоразумія, если только не видѣть въ немъ столь обычнаго, національнаго нѣмецкаго самолюбія. Справедливо замѣчаетъ наша

печать, что какъ оказалось невозможнымъ имѣть двухъ германскихъ императоровъ, сѣвернаго и южнаго, такъ и славянскій императоръ можетъ быть только одинъ ¹⁾. А между тѣмъ, почему-то вотъ уже два года какъ во всѣхъ клерикальныхъ листкахъ Кроаціи, Краины и прежней Границы, печатаются статьи, проповѣдующія соединеніе церквей подъ какою-то новою, политическою формою. Въ статьяхъ ничего не говорится о Флорентійской уніи; Флорентійская форма церковнаго единенія признается неудовлетворительною: но за то „съ особенною силою выставляются на видъ соображенія преимущественно свѣтскія, политическія“. Во главѣ этой объединительной партіи стоитъ Штросмайеръ, а за нимъ вдали скрывается римская курія, благословляющая и поддерживающая эту дѣятельность. Замѣчательны тѣ рѣчи, которыя говорятъ люди этой партіи сербамъ, измученнымъ тысячелѣтнею борьбою за свое существованіе національное и религіозное. „Южные славяне, говорятъ они, слабы, ибо они разъединены. Внутренніе раздоры не дадутъ имъ возможности дать отпоръ чуждымъ національностямъ, дѣйствующимъ сплоченно и согласно. Слѣдовательно, спасеніе югославянства въ единствѣ пока духовномъ, а затѣмъ... политическомъ. Но „всякому овощу свое время“, Для настоящей минуты намъ достаточно было бы прекратить утомляющую и обезсиливающую насъ религіозную распрю. Это замиреніе—одно только замиреніе—само по себѣ—удесятерило бы всѣ наши силы. *Мы католики—не требуемъ отъ васъ, православныхъ, никакихъ догматическихъ уступокъ.* Наоборотъ, мы приходимъ къ вамъ съ оливковою вѣтвію мира. Мы вводимъ въ нашихъ церквахъ богослуженіе на славянскихъ нарѣчіяхъ, мы стараемся съ внѣшней стороны уподобить наши церкви съ вами. Если же наши церкви богаче, а служеніе велелѣпнѣе, то это не наша вина, ибо все это въ руцѣ Божіей. Подражайте намъ и вы сравниваетесь съ нами. Итакъ, мы ничего не требуемъ отъ васъ—право-

¹⁾ „Новое Время“. Мартъ 1887 г. № 3969.

славныхъ. За то мы даемъ южнымъ славянамъ исходъ, мы открываемъ для нихъ будущее. Раздѣленные религіозною борьбою славяне—ничто, соединившись хотя бы внѣшне, они представляютъ могучую, многомилліонную силу“¹⁾. Трудно ясно представить себѣ, въ чемъ именно должно состоять это новоизобрѣтенное единеніе славянъ, внѣшнее политическое, основанное на сходствѣ церковнаго обряда и славянскомъ богослуженіи, но чужде догматическаго соглашенія? Не есть ли оно въ рукахъ іезуитовъ лишь *mitting*, лишь та золотая нить, которая со временемъ должна превратиться въ желѣзную цѣпь для прикрѣпленія православнаго сербства къ Ватикану? Понятно поэтому то глубокое недовѣріе, съ которымъ образованные сербы выслушиваютъ всѣ подобныя рѣчи Итросмайера и его пособниковъ. Встрѣчаясь въ Лайбахѣ, въ Аграмѣ и Вѣнѣ съ православными священниками и учителями, писателями и торговцами, отъ всѣхъ ихъ безъ исключенія можно слышать одинъ и тотъ же несомнѣнный протестъ противъ этой новой и пока еще не вполне ясной интриги римской куріи. Во всякомъ случаѣ сербы не хотятъ прибѣгать къ политическимъ средствамъ, для защиты своихъ церковныхъ привилегій. Они убѣждены, что оставаясь неизмѣнно на почвѣ законныхъ постановленій, церковнаго права и рѣшеній своихъ помѣстныхъ соборовъ, они въ состояніи будутъ охранить автономію славянской Церкви, а потому не признаютъ правильною мысль, высказанную нѣкоторыми кроацкими депутатами, о надобности прибѣгнуть къ политической защитѣ славянской Церкви въ кроацкомъ-ли ландтагѣ, или въ мадьярскомъ рейхсратѣ. Исканіе защиты Церкви политическимъ путемъ признается сербами дѣломъ бесполезнымъ и даже опаснымъ, и вся сербская печать единодушно раздѣляетъ это убѣжденіе. Сербы хотятъ исключительно оставаться на почвѣ каноническаго права и церковно-государственныхъ постановленій.

¹⁾ См. „Новое Время“. 1887 года № 3968. „Римская курія и западные славяне“.

Отказываясь отъ политической борьбы для охраны своей Церкви,—не желая смѣшивать политики съ церковными условіями жизни, сербы тѣмъ не менѣе энергически ведутъ свое дѣло противъ своихъ утѣснителей и ведутъ его на почвѣ строго церковной. Для характеристики этой церковно-народной борьбы и для правильного сужденія объ ея силѣ и вѣроятномъ исходѣ приведемъ новѣйшіе факты изъ церковно-народной жизни австрійскихъ сербовъ. Въ минувшемъ году скончался Вершецкій православный епископъ, Емельянъ Кенгелакъ, и Карловицкій Синодъ избралъ епископомъ на мѣсто умершаго архимандрита Гергетегскаго славянскаго монастыря Иллариона Руварака, человека достойнаго, историка и замѣчательнаго сербскаго писателя. Но каково-же было удивленіе Карловицкаго Синода да и всѣхъ сербовъ, когда Руваракъ отказался отъ предлагаемой ему Синодомъ чести! Невольно возникалъ вопросъ, по какимъ побужденіямъ архимандритъ сдѣлалъ это? Не было-ли это малодушіемъ съ его стороны въ виду сербскаго церковнаго раздора? Признаетъ-ли онъ Анжелича и его Синодъ законною церковною властью? Братъ архимандрита помѣстилъ заявленіе въ сербской газетѣ „Сербобран“, что причины отказа были чисто субъективнаго характера, хотя и оставилъ безъ всякаго разъясненія, въ чемъ именно состоятъ эти субъективныя причины. Разумѣется это заявленіе еще болѣе возбудило недоумѣній. „Глас Черногорца“ по этому поводу писалъ: „Намъ представляется дѣломъ совершенно безразличнымъ, какой славянскій монахъ станетъ Вершецкимъ епископомъ, Илларионъ или Емельянъ, Прокопій или Пахомій. Но это событіе (отказъ Руварака) несомнѣнно имѣетъ двойное значеніе, которое далеко распространяется за предѣлы Вершецкой епархіи и Карловицкой митрополіи. Съ одной стороны, избраніе сербскаго писателя епископомъ имѣетъ для насъ извѣстный интересъ; а съ другой стороны, отказъ отъ этого избранія есть очень рѣдкое явленіе не только въ исторіи славянской Церкви, но и вообще во всѣхъ епископальныхъ церквахъ. Со времени Никейскаго собора, именно со времени Василія В. и Іоанна Зла-

тоуэтаго, трудно найти примѣры, чтобы какой-либо славянскій монахъ, единодушно избранный Синодомъ, отказывался отъ епископской митры. Съ этой точки зрѣнія психологически интересенъ контрастъ между поведеніемъ Германа Анжелича, который домогался достиженія высшаго патріаршалаго достоинства въ Венгріи и Кроаціи, и этимъ писателемъ, архимандритомъ Руваракомъ, который отказывается отъ епископской митры. Этимъ поступкомъ своимъ архимандритъ, который въ тоже время есть и историкъ, хотя и не намѣренно, увеличилъ свое значеніе, какъ историка; отнынѣ онъ является не только однимъ изъ славнѣйшихъ изслѣдователей исторіи и ученымъ, но въ тоже время исключительно посвящаетъ себя изученію славянской Церкви сербовъ. Какое-же сужденіе исторія произнесетъ о поступкѣ самого Руварака, мы не можемъ предвидѣть; но хотимъ надѣяться, что архимандритъ Иларіонъ своими горячими молитвами достигнетъ, по крайней мѣрѣ, того, что въ будущей жизни его не постигнетъ судьба одного кардинала, котораго Дантъ нашелъ въ аду именно за то, что кардиналъ ради страха отказался отъ высокой чести. (*Chi per viltade fece il gran rifiuto*)“ „Глас Черногорца“, какъ это очевидно, находятъ поступокъ архимандрита необъяснимымъ; но другія газеты, какъ-то: „Застава“, Сербобран“, „Parlamentar“ и пр., признавая Руварака, если-бы онъ былъ епископомъ, достойнымъ сотрудникомъ Живковича, епископа Плашскаго, и Вранковича, епископа Теменварскаго, находятъ главную причину этого отказа въ томъ, что Руваракъ не считаетъ Германа Анжелича законнымъ патріархомъ сербскаго народа. „Во всякомъ случаѣ, говоритъ *Parlamentar*, архимандритъ Руваракъ своимъ поступкомъ открыто заявилъ предъ всѣми свое убѣжденіе. Онъ поступилъ въ данномъ случаѣ какъ историкъ, хорошо знающій законы славянской Церкви среди сербскаго народа; а вмѣстѣ съ этимъ оказалъ великую услугу сербскому народу въ его борьбѣ за славянскую Церковь. Съ тѣхъ поръ какъ архимандритъ Руваракъ отказался отъ принятія Вершецкой епископіи, духъ сербскаго народа поднялся высоко. Сербы

въ союзѣ съ своимъ славянскимъ духовенствомъ единодушно ведутъ борьбу за права славянской Церкви, и это единодушіе, эта настойчивость въ борьбѣ и эта энергія помогутъ сербству поразить мадырскія посягательства на автономію ихъ славянской Церкви, признанную закономъ. Сербство неизмѣнно остается вѣрнымъ славянской Церкви, оно ведетъ великую борьбу за свою національную святыню, за наслѣдіе славянскихъ апостоловъ. Господство турокъ не могло сломить сербовъ, не удастся и мадырамъ разрушить силу сербскаго народа. Сербы защищаютъ свою славянскую Церковь, христіанскую религію, нравственность, законность. А потому каждое насильственное дѣйствіе въ отношеніи къ нимъ можетъ имѣть только временное, а не постоянное значеніе“¹⁾.

Другой выдающійся фактъ изъ церковной сербской жизни, за послѣднее время, на который мы хотимъ обратить вниманіе нашихъ читателей, это празднованіе дня св. Саввы 14 января текущаго года. День св. Саввы есть вполне національный праздникъ для всѣхъ сербовъ. Съ этимъ днемъ у сербовъ соединяется идея политической свободы и церковной автономіи. Извѣстно, что основатель первой сербской династіи Неманей, Стефанъ Неманъ 1-й, имѣлъ трехъ сыновей, въ числѣ которыхъ былъ Растко, рожденный въ 1169 году. Въ 1186 году Растко принялъ монашеское званіе на Аѳонской горѣ, и въ монастырѣ названъ былъ Саввою. Въ 1221 году онъ посвященъ былъ въ Никеѣ архіепископомъ для всей славянской Церкви сербскаго народа, возвратился послѣ нѣкотораго времени въ свое отечество и торжественно короновалъ своего брата Стефана царемъ всѣхъ сербовъ. Имя св. Саввы принадлежитъ къ славнѣйшимъ именамъ сербскаго народа. Св. Савва организовалъ славянскую Церковь среди сербовъ на самостоятельныхъ основахъ и былъ признанъ сербами первымъ національнымъ святымъ. Архіепископская ка-

¹⁾ „Parlamentaer“ 1886. № 52.

ѡедра св. Саввы находилась въ монастырѣ города Жича, лежавшаго при рѣкѣ Иберѣ; ему подчинены были двѣнадцать славянскихъ епископовъ. Св. Савва умеръ въ болгарскомъ городѣ Тырновѣ 14 января 1237 года на 67 году своей жизни. Смертные останки его, по распоряженію царя Владислава, перенесены въ Милешевскій монастырь, гдѣ они покоились до 1595 года; но въ этомъ году по приказанію турецкаго паша Зинана были сожжены на вражескомъ полѣ близъ Бѣлграда. Св. Савва славенъ еще среди сербовъ и какъ высокообразованный архимонахъ. Не говоря о многихъ и въ высшей степени благотворительныхъ дѣяніяхъ св. Саввы, какъ архіепископа, о его напр. самостоятельной организаціи сербской Церкви, о возвращеніи въ нѣдра православной Церкви многихъ тысячъ павликіанъ и богомловъ, объ основаніи Хилиндарскаго монастыря на св. Аѡонѣ и проч. и проч., сербы почитаютъ еще въ немъ основателя, или, по крайней мѣрѣ, выдающагося дѣятеля на поприщѣ древней сербской литературы. Онъ описалъ жизнь и дѣянія отца своего Стефана Неманя (сочиненіе это издано Шафарикомъ), равно какъ оставилъ послѣ себя многія другія сочиненія, напр. историческія извѣстія о Студеницкомъ монастырѣ. На этомъ-то основаніи св. Савва признается сербами покровителемъ просвѣщенія и сербской культуры, и въ наше время въ день его памяти во всѣхъ сербскихъ училищахъ и ученыхъ обществахъ устраиваются торжественные акты. Послѣ этого само собою понятно то высокое значеніе, которое сербы соединяютъ со днемъ св. Саввы. Они торжествуютъ въ этотъ день независимость своей славянской Церкви, самостоятельность своей народности и своей культуры, а вмѣстѣ съ тѣмъ и неизблемую основу своей сербской свободы, охраняемой Церковію, потому что только благодаря славянской Церкви сербы не пали подъ многовѣковымъ турецкимъ игомъ, сохранили свое племенное единство до нашихъ дней и являются самостоятельнымъ культурнымъ славянскимъ племенемъ, несмотря на грозный напоръ австрійскаго латинства. Въ этотъ день по всѣмъ сербскимъ городамъ Австріи, Сер-

біи и Черногоріи при стеченіи многочисленнаго народа совершаются богослуженія и молебствія въ церквахъ, происходят торжественные акты въ учебныхъ заведеніяхъ, а вечеромъ открываются засѣданія ученыхъ обществъ и разныхъ кружковъ, посвященные историческимъ воспоминаніямъ, литературнымъ чтеніямъ, пѣнію и музыкѣ. Но никогда, кажется, празднованіе дня св. Саввы не имѣло такого глубоко-патріотическаго значенія для сербскаго народа, какъ въ нынѣшнемъ году. Подъ гнетомъ австро-фильской политики короля Милана и мадьяро-іезуитскихъ посягательствъ Германа Анжелича съ его клеветами, сербы воспользовались въ нынѣшнемъ году днемъ св. Саввы для выраженія своего мирнаго протеста противъ не національной политики сербскаго короля, и противъ незаконныхъ дѣяній сербскаго патріарха. Протестъ выраженъ былъ единодушно, хотя сдержанно и въ извѣстныхъ границахъ. Всѣ сербскія газеты въ этотъ день вышли со статьями, посвященными значенію этого праздника для сербскаго народа, сербской національности и сербскаго просвѣщенія. Во многихъ ученыхъ обществахъ и кружкахъ раздавались горячія рѣчи, взывавшія къ сербскому патріотизму среди современнаго положенія политическихъ и церковныхъ дѣлъ сербства. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ потребовалось даже вмѣшательство полиціи въ засѣданіи общества. Въ Пожеравцѣ, напримѣръ, по распоряженію правительства были арестованы три адвоката: г.г. Рибарацъ, Максимовичъ и Тодоровичъ, именно за то, что въ собраніи общества Св. Саввы говорили рѣчи, направленные противъ Австріи и будто-бы оскорбительныя для сербскаго правительства ¹⁾. Съ особенною-же торжественностію отпразднованъ былъ этотъ день не только сербами, но и другими славянами въ Вѣнѣ, этомъ центрѣ іезуитскихъ и австро-мадьярскихъ посягательствъ на сербскую политическую и церковную свободу.

¹⁾ См. „Московск. Вѣдом“. 1887. № 40.

Въ среду 14 января настоящаго года сербы, живущіе въ Вѣнѣ, собрались въ русскую посольскую церковь, гдѣ совершилъ литургію о. протоіерей А. В. Николаевскій. На клиросѣ пѣли сербы-студенты. Церковь была переполнена не только православными славянами: сербами, русскими и пр., но и славянами-католиками: словаками, чехами, кроатами и пр. А вечеромъ того-же дня происходило торжественное собраніе всѣхъ приглашенныхъ на праздникъ славянъ въ сербскомъ обществѣ „Зора“, въ присутствіи государственнаго комиссара г. Зенала. На праздникъ присутствовали также почетныя гости и представители всѣхъ славянскихъ народностей; здѣсь были: русскіе, словаки, чехи, словене, кроаты и преимущественно сербы, какъ это само собою понятно. Въ собраніи сказано было множество патріотическихъ рѣчей и прочтаны были многія телеграммы, которыя присланы были изъ Венгріи, Далмаціи, Кроаціи, Богеміи, Славоніи, Босніи и Герцеговины, Галаціи и Россіи. Для характеристики тѣхъ мыслей и чувствъ, которыя развиваемы были ораторами въ этомъ собраніи и которыя составляли содержаніе полученныхъ телеграммъ, приведемъ для примѣра двѣ чехославянскія телеграммы, прочтанныя въ этомъ собраніи. Телеграмма изъ „Мшени“ была съ слѣдующимъ содержаніемъ:

„Среди славянъ начинается возникать убѣжденіе: мы имѣемъ древне-славянскій языкъ, мы имѣемъ славянскую Церковь. Поэтому намъ нѣтъ надобности прославлять Бога на чужомъ языкѣ. Именно ради этого мы достославно празднуемъ въ честь Св. Саввы, который научилъ насъ на славянскомъ языкѣ знать Бога, чтить Его и любить Его. Нашъ девизъ долженъ быть выраженъ въ слѣдующихъ словахъ: тѣхъ, которыхъ Богъ соединилъ въ одинъ культурный народъ, человекъ не можетъ и не долженъ раздѣлять. Такъ взываетъ къ вамъ старый патріотъ“. Станиславъ Гулиціусъ.

Изъ „Мельника“ было получено слѣдующее заявленіе:

„Дорогіе сербскіе братья! Принося вамъ благодарность за ваше дружественное приглашеніе на праздникъ, я выражаю живѣйшее сожалѣніе о томъ, что не могу лично принять участіе въ ва-

шемъ національномъ торжествѣ. Но въ духѣ я присутствую съ вами и навсегда останусь съ вами. Св. Савва, во имя котораго сербство ведетъ борьбу за свои національныя блага, да благословитъ братское единеніе (сближеніе) сербовъ и кроатовъ и да освятитъ все ихъ предпріятія. Да благословитъ онъ также самосознаніе и сближеніе всехъ славянскихъ братскихъ племенъ подъ знаменемъ всесторонней любви и взаимнаго уваженія, дабы мы могли благодарить и прославлять Бога на одномъ Кирилло-Меодіевскомъ языкѣ, для осуществленія величайшаго событія нашего столѣтія. Вашъ искренній чехо-славянскій братъ“, Д-ръ Тифтрукъ.

Въ подобномъ-же духѣ составлены были и многія другія телеграммы, прочитанныя въ нынѣшнемъ засѣданіи общества, равно какъ и рѣчи ораторовъ. Нѣтъ надобности прибавлять, что чтеніе телеграммъ и слушаніе рѣчей сопровождалось единодушными возгласами: „слава, живіо и ура!“ Замѣтимъ только, что подобные-же одушевленные возгласы были выражены и по отношенію къ нѣкоторымъ почетнѣйшимъ славянскимъ гостямъ въ собраніи. Такъ по предложенію президента сербскаго общества „Зора“, былъ выраженъ единодушно привѣтъ живущему на покой въ Вѣнѣ боснійскому митрополиту Саввѣ Косановичу, жертвѣ іезуитскихъ и анжеличевыхъ интригъ въ борьбѣ за православіе. Въ данномъ случаѣ привѣтъ этотъ имѣлъ особенный смѣсль. Известно, что Савва Косановичъ, по оставленіи митрополичьей кафедры, долго путешествовалъ по святымъ мѣстамъ, и при этомъ высказывалъ такую твердость въ виду разнаго рода требованій со стороны австрійской дипломатіи, такъ категорически заявлялъ о своемъ желаніи поселиться навсегда въ центрѣ православія, именно на Аѳонѣ, что эта твердость и это рѣшеніе были встрѣчены съ живѣйшимъ одобреніемъ всего босно-герцеговинскаго народа. И вдругъ Косановичъ пзмѣнилъ всему этому, оставилъ Аѳонъ, поселился въ Вѣнѣ, вблизи великолѣпнаго католическаго храма и сталъ ходить для слушанія богослуженія преимущественно въ уніатскую (галлицко-русскую) церковь! Естествен-

но, что не только на его родинѣ, но и среди всего православнаго сербства заговорили: „Савва Косановичъ переходитъ на сторону латинянъ, становится австрійскимъ орудіемъ латинской пропаганды, и его возвратятъ на митрополичью кафедру, но уже какъ поборника уніи съ Римомъ“. Въ доказательство этого, какъ сообщаютъ русскія газеты, указывали на то, что уволенный митрополитъ отговаривалъ сербовъ, живущихъ въ Вѣнѣ, ходить въ русскую церковь, а совѣтовалъ ходить въ греческую или-же въ русскую униатскую ¹⁾. И вотъ присутствованіе его на празднованіи дня Св. Саввы въ русской посольской церкви и за тѣмъ въ собраніи сербскаго общества „Зора“ опровергаетъ всѣ эти подозрѣнія, хотя еще и не даетъ возможности вполне разгадать его поведеніе. Такимъ образомъ, выраженное Косановичу единодушное привѣтствіе въ обществѣ было радостнымъ свидѣтельствомъ или убѣжденіемъ въ его вѣрности православію. Подобныя же одушевленные привѣтствія были выражены присутствовавшимъ въ обществѣ гостямъ: королевскому сербскому посланнику при императорскомъ австрійскомъ дворѣ Богичевичу, профессору славистики въ Вѣнскомъ Университетѣ Д-ру Ягичу, сербскому писателю Іовановичу, знаменитому поборнику русской народности и православія Добрянскому, профессору Кіевского Университета Флоринскому, редактору „Parlamentar-a“ Д-ру Живному, дочери знаменитаго сербскаго писателя Вука Караджича, Минѣ Вукомановичъ и нѣкоторымъ другимъ. Такимъ образомъ вѣнское празднованіе въ честь Св. Саввы обнаружило живѣйшія симпатіи всѣхъ славянскихъ народностей къ сербскому племени и было мирнымъ, но сильнымъ протестомъ противъ всякихъ посягательствъ на его православіе.

Заклучимъ нашъ бѣглый очеркъ церковныхъ дѣлъ среди австрійскихъ сербовъ слѣдующими новѣйшими извѣстіями, сообщаемыми газетою „Parlamentar“ отъ 27 (15) февраля текущаго года. „Сербство, говоритъ газета, неизмѣнно продолжаетъ свое сопротивле-

¹⁾ „Новое Время“ 1887. № 3929.

ніе назначенію (въ патріархи) Анжелича. Укрѣпляемое убѣжденіемъ, что въ славянской Церкви, равно какъ и въ первыхъ апостольскихъ Церквахъ, избраніе церковныхъ дѣятелей исключительно принадлежало народу и духовенству, и что эта свобода избранія въ славянской сербской Церкви была признана (государственными) законами и привиллегіями въ Австріи,—сербство въ Венгро-Кроаціи ведетъ великую защитительную борьбу противъ мадьярскихъ посягательствъ съ справедливою надеждою на успѣхъ. Очевидно, мадьярская попытка съ Анжеличемъ рѣшительно не могла воспрепятствовать единодушному сопротивленію сознающаго свои права и преданнаго долгу сербскаго народа, и привела только къ тому, что доставила сербамъ случай заявить предъ всѣми о своемъ славянскомъ сознаніи, своихъ славянскихъ убѣжденіяхъ и о своей неизмѣнной вѣрности славянской Церкви.

Въ формѣ вотума (голоса) недовѣрія (*Misztrauensvotum*) славянскія церковныя общины сербовъ въ Венгро-Кроаціи продолжаютъ протестовать противъ Германа Анжелича. Сербскія газеты: „Сербобран“, „Застава“, „Броник“, „Сремак“, „Глас“ и др. печатаютъ эти сербскіе протесты и черезъ это дѣлаютъ ихъ общезвѣстными въ публикѣ. Изъ этихъ протестовъ можно видѣть, какъ благоговѣйно сербство относится къ славянской Церкви, усматривая въ ней палладиумъ своей національности, и какое глубокое нравственное и религіозное чувство проникаетъ сербскій народъ! Сербство не отступаетъ отъ славянской Церкви, отъ наследственной христіанской религіи, потому что знаетъ, что отказавшись отъ славянской Церкви, оно немедленно погрузится въ западно-европейскій атеизмъ, матеріализмъ и анархизмъ. Господствующіе мадьяры въ Венгро-Кроаціи и не подозреваютъ, что стремясь къ искорененію славянской Церкви сербства, они этимъ самымъ разрушаютъ государство: безъ сомнѣнія, если-бы исполнились желанія мадьяръ, то вмѣстѣ съ этимъ погибло-бы и государство. Такимъ образомъ, отражая мадьярскія посягательства на славянскую Церковь, сербы въ тоже время исполняютъ патріотическій долгъ въ отношеніи къ государству, и славянскій народъ убѣж-

день, что сербы какъ до сихъ поръ, такъ и въ будущемъ сумѣютъ защитить свою Церковь.

„Въ силу сообщаемого славянскою Церковію славянскаго характера, говоритъ Парламентеръ, сербство занимаетъ въ славянскомъ народѣ выдающееся положеніе, и это положеніе не можетъ быть отнято у него по произволу, потому что сербство не можетъ отказаться отъ самого себя. Славянская Церковь сербовъ достигаетъ Кирилло-Меѳодіевскихъ временъ; потому что изгнанница Святополкомъ изъ Великоморавіи, по нитригамъ Вихинга, духовныя лица и въ томъ числѣ ученики Меѳодія, славянскіе епископы: Гораздъ и Савва, кажется, ушли къ сербамъ, а славянскіе епископы: Климентъ, Наумъ и Ангеларъ ушли въ Болгарію и тамъ распространили славянскую Церковь. На этой исторической основѣ утверждается сербство, а эта историческая основа совершенно славянская и вполне достаточна для возвышенія нравственной силы сербскаго народа.

„Преимущественно-же мы хотѣли-бы обратить вниманіе всѣхъ на то, что сербство являетъ славянскому народу блистательный примѣръ того, какъ надобно чтить и защищать святѣйшее преданіе, славянскую Церковь. Энергія сербовъ Венгро-Кроаціи служитъ несомнѣннымъ ручательствомъ того, что мадьярамъ не удастся сломить силу славянскаго сопротивленія сербовъ. Да и помимо того, единомысліе сербовъ въ Венгро-Кроаціи въ дѣлѣ защиты славянской Церкви противъ мадьярскихъ нападений есть очень рѣдкое явленіе среди славянъ. Преданность долгу со стороны сербовъ, ихъ вѣрность своей исторіи и своему славянскому характеру возбуждаютъ удивленіе въ славянахъ, пробуждаютъ симпатіи къ геройской борьбѣ за славянскую Церковь, эту крѣчайшую основу славянской народности и славянской культуры. Сербь очень хорошо знаютъ, что они остаются славянами лишь въ силу своей славянской Церкви, составляющей интегрирующую часть славянской культуры, и рѣшились охранять и защищать эту историческую точку зрѣнія противъ всякаго грубаго насилія со стороны достигшихъ страшнѣйшей силой незначительнаго числа

мадьяръ, и противъ всѣхъ посягательствъ мадьярскаго управления“ 1).

Таковы надежды возлагаемыя славянами на австрійскихъ сербовъ. Они надѣются даже, что сербы, въ виду современной неустойчивости болгаръ, раньше или позже должны будутъ выступить защитниками православія на югѣ Европы отъ напора инновѣрія, какъ Россія защищаетъ его на сѣверѣ. Дай Богъ, чтобы надежды эти осуществились!

Ж. Устомиль.

1) „Parlamentaer“ 1887. № 9.

ИДЕАЛИЗМЪ И РЕАЛИЗМЪ.

(Продолженіе *).

XXVIII.

Философія Г. Спенсера.—Отрицаніе необходимыхъ истинъ у Милля, какъ послѣдствіе эмпиризма.—Какъ изъясняли существованіе необходимыхъ истинъ нѣмецкіе философы идеалисты?—Рѣшеніе того-же вопроса съ точки зрѣнія эмпирической у Спенсера.—Примѣненіе идеалистической гипотезы о врожденности необходимыхъ истинъ съ эмпирической гипотезой объ опытномъ происхожденіи таковыхъ истинъ.—Опытъ индивидуальный и общечеловѣчскій. Немыслимость отрицанія—критерій достовѣрности.—Критическія замѣчанія противъ теоріи Спенсера о происхожденіи необходимыхъ положеній.—Преимущества реализма предъ идеализмомъ по Спенсеру неоправдываемыя собственно философією Спенсера.—Мышленіе какъ особый видъ наблюденія.—Что привело Спенсера къ отождествленію мышленія съ наблюденіемъ.—Стремленіе Спенсера къ соглашенію эмпиризма съ раціонализмомъ, негармонирующее съ преобладающею склонностію самого Спенсера къ эмпиризму.

Наблюдать что-либо нельзя иначе, какъ въ извѣстномъ *мѣстѣ* и въ извѣстное *время*. И самое наблюденіе и то, что служитъ предметомъ наблюденія, равно подлежатъ условіямъ пространства и времени. Поэтому и познаніе, основанное на наблюденіи, всегда заключаетъ въ себѣ опредѣленія пространства и времени, т. е. познаніе, основанное на наблюденіи, ограничивается опредѣленнымъ временемъ и пространствомъ какъ въ отношеніи субъективномъ,—именно по происхожденію своему, ибо происходитъ въ опредѣленное время и въ опредѣленномъ мѣстѣ, такъ и въ отношеніи объективномъ, т. е. по содержа-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ 1887 г. № 5.

вію своему, ибо предметъ наблюденія можетъ находиться только въ извѣстномъ мѣстѣ и въ извѣстное время. Но что существуетъ только въ одномъ мѣстѣ и въ извѣстное время, то въ другомъ мѣстѣ и въ другое время можетъ не существовать, слѣдовательно, ни всеобщность, ни необходимость такому бытію не свойственны ¹⁾. Напротивъ, что существуетъ всегда и вездѣ, слѣдовательно, не ограничивается никакимъ временемъ и пространствомъ,—то необходимо. Повятно, что необходимое, если есть, недоступно наблюденію, такъ какъ наблюденіе, само будучи ограниченнымъ по пространству и времени, можетъ простирается только на бытіе условное, ограниченное мѣстомъ и временемъ. Поэтому, если ограничивать познаніе наблюденіемъ, то при этомъ приходится отвергать бытіе необходимаго. Это дѣйствительно и дѣлаетъ Милль. И въ познаніи, а чрезъ то и въ бытіи, онъ не допускаетъ ничего необходимаго. Наблюденіе можетъ лишь дать намъ знать, что вѣчто есть и какъ есть, но мы не можемъ удостовѣриться чрезъ одно наблюденіе о чемъ-бы то ни было,—есть-ли это существующее такъ или иначе необходимое вѣчто, или-же бытіе его не есть необходимое. Вотъ почему Милль, ограничивая познаніе наблюденіемъ, не допускаетъ, чтобы было что-либо необходимое въ познаніи или бытіи. Однакожъ несомнѣнно есть положенія необходимыя. Есть положенія, имѣющія всегдашнее значеніе и приложимыя ко всѣмъ предметамъ, въ какой-бы части пространства они

¹⁾ Предметы существующіе въ разныхъ мѣстахъ уже по этому различны: они различны по мѣсту своего существованія, и какъ различные, могутъ быть только сходными, но не тождественными. Вотъ почему эмпиризмъ допускаетъ только сходство, а не тожество. Равно и по времени что теперь происходитъ не тоже самое, что было прежде и что будетъ послѣ; и въ этомъ отношеніи только сходство можетъ быть, но не тожество. Что эмпирики допускаютъ только сходство и всякое тожество изъясняютъ какъ сходство, это тѣмъ изъясняется, что существующее въ опредѣленномъ мѣстѣ и въ опредѣленное время можетъ также быть въ другомъ мѣстѣ и въ другое время, т. е. измѣняется. Но именно только сходное, а не тождественное допускаетъ измѣняемость (сходство можетъ быть и больше и меньше). Такъ какъ, далѣе, всякое мѣсто опредѣляется чрезъ свое отношеніе къ другимъ мѣстамъ, и тоже должно сказать о времени, то посему всякое существованіе, ограниченное по пространству и времени, есть относительное. Итакъ только измѣняемое и относительное съ точки зрѣнія эмпиризма для насъ познаваемо.

не находились. Такъ, на примѣръ, мы не можемъ допустить, чтобы гдѣ-бы и когда-бы то ни было, хотя-бы и за предѣлами извѣстнаго намъ по опыту міра, могло что-либо произойти и существовать безъ причины: всякое дѣйствіе должно имѣть причину; это мы утверждаемъ безусловно, не ограничивая своего утвержденія никакимъ мѣстомъ и временемъ. Не можемъ мы допустить также и того, чтобы математическія аксіомы утратили свое необходимое значеніе. Происхожденіе такихъ необходимыхъ истинъ нѣмецкіе философы идеалисты изъясняли тѣмъ, что признавали ихъ выраженіемъ законовъ нашего разума. Такъ какъ эти законы необходимо присущи нашему разуму, то поэтому всякій предметъ, гдѣ-бы и когда-бы ни существовалъ, слѣдовательно, везависимо отъ всякихъ условій мѣста и времени, мы необходимо мыслимъ такъ, а не иначе, согласно съ тѣми законами. Такъ какъ никакое наблюденіе и никакой опытъ не могутъ ничего измѣнить въ законахъ нашего разума, то законы эти, со всѣмъ тѣмъ, что изъ нихъ вытекаетъ въ нашей познавательной дѣятельности, должны быть независимы отъ опыта. Независимость-же выражается въ томъ, что всѣ положенія, служащія выраженіемъ законовъ разума, а также вытекающія изъ этихъ законовъ, не нуждаются въ подтвержденіи какими-либо данными опыта.

Что существуютъ необходимыя положенія—этого отвергать нельзя. Напрасно Милль усиливается испровергнуть эту безспорную истину. Самая Логика Милля была-бы невозможна, если-бы не существовало необходимыхъ истинъ. Но какъ объяснить происхожденіе необходимыхъ положеній,—это другой вопросъ. Философъ эмпирикъ или позитивистъ никакъ не можетъ согласиться съ тѣмъ рѣшеніемъ этого вопроса, какое предлагается нѣмецкими философами идеалистами, которымъ также слѣдовали въ этомъ случаѣ и нѣкоторые англійскіе философы. Предположеніе, что необходимыя положенія возможны и существуютъ какъ послѣдствія вѣчныхъ и необходимыхъ законовъ разума, на взглядъ эмпирика, ничего не объясняетъ. Происхожденіе мы представляемъ какъ процессъ во времени совершающійся, какъ процессъ предшествующій тому, что требуется объяснить. Когда-же утверждаютъ, что необходимыя поло-

женія суть выраженія необходимыхъ и вѣчно существующихъ законовъ разума, то этимъ утвержденіемъ происхожденіе необходимыхъ положеній не изясняется, а *отрицается*. Какъ законы разума вѣчны, слѣдовательно, не происходятъ и не произошли, такъ равно не могутъ быть происшедшими и необходимыя положенія служащія выраженіемъ законовъ разума. Такова точка зрѣнія философовъ идеалистовъ въ отношеніи къ вопросу о происхожденіи необходимыхъ истинъ. Точка зрѣнія эта не разрѣшаетъ вопросъ, а устраняетъ его. Поэтому существованіе необходимыхъ истинъ не только не можетъ служить инстанціею противъ эмпиризма, напротивъ, лишь съ точки зрѣнія эмпиризма, можетъ быть рѣшенъ и самый вопросъ о происхожденіи необходимыхъ истинъ. Ибо происхожденіе вообще есть то, что подлежитъ наблюденію и можетъ быть разяснено только на основаніи данныхъ опыта. И вотъ мы дѣйствительно имѣемъ опытъ разрѣшенія вопроса о происхожденіи необходимыхъ положеній съ точки зрѣнія эмпиризма. Опытъ этотъ мы находимъ въ философіи Г. Спенсера.

Г. Спенсеръ вполне признаетъ, вмѣстѣ съ нѣмецкими философами, существованіе необходимыхъ положеній и соглашается также съ тѣмъ, что если есть необходимыя положенія, то должны быть и такіе способы представлять вещи, которые имѣютъ всеобщее и необходимое значеніе и которые, слѣдовательно, должны быть признаны врожденными. Въ этомъ пунктѣ Г. Спенсеръ совершенно расходится съ Д. С. Миллемъ. Однакожь съ другой стороны Г. Спенсеръ, такъ-же какъ и Милль и вся эмпирическая школа философовъ, ни мало не сомнѣвается въ эмпирическомъ происхожденіи нашего познанія во всемъ его составѣ. Различіе же между элементами познанія со всеобщимъ и необходимымъ значеніемъ и элементами, лишенными такого значенія, болѣе или менѣе случайными, изясняется, по мнѣнію Спенсера, очень просто тѣмъ, что перваго рода элементы, образовавшись постепенно въ теченіи длиннаго ряда вѣковъ и тысячелѣтій, чрезъ непрерывное повтореніе путемъ наследственной передачи, настолько уже упрочились въ нашей умственной организаціи, что дѣйствительно ихъ слѣдуетъ признать прирожденными, а потому необходимыми для

насъ, но прирожденными лишь въ отношеніи къ отдѣльнымъ лицамъ, а не въ отношеніи къ цѣлому человечеству. Таковыя наследственно переходящія отъ одного къ другому элементы познанія послѣ того какъ уже упрочились, конечно, независимы отъ опыта, но независимы они отъ опыта только для отдѣльныхъ лицъ, а не для человечества; они независимы отъ опыта индивидуальнаго, принадлежащаго отдѣльному лицу, но не отъ опыта общечеловѣческаго; ибо могли образоваться только благодаря неопредѣленному множеству однородныхъ опытовъ, накопленныхъ въ теченіи долгаго времени человечествомъ и навсегда отпечатлѣвшихъ свои слѣды въ психической организаціи человѣка, которая такимъ образомъ сложилась постепенно этимъ же путемъ опыта, простирающагося на длинный и непрерывный рядъ поколѣній ¹⁾.

¹⁾ Признано, говоритъ Спенсеръ, что всѣ психическія отношенія, за исключеніемъ абсолютно нераздѣлимыхъ, производятся опытомъ (are determined by experiences); всякій со влается также съ тѣмъ, что различныя степени ихъ стойкости, при прочихъ равныхъ условіяхъ, пропорціональны умноженію опытовъ. Отсюда необходимо слѣдуетъ, что безконечное множество опытовъ произведетъ такую психическую ассоціацію, которая не можетъ быть разложена. Хотя безконечное множество опытовъ не можетъ быть пережито отдѣльнымъ индивидуумомъ, однако оно можетъ быть воспринято послѣдовательнымъ рядомъ индивидуумовъ, составляющихъ расу. И если происходитъ наследственная передача въ нервной системѣ дѣйствующихъ въ извѣстномъ направленіи побужденій, то слѣдуетъ отсюда заключить, что всѣ психическія отношенія, каковы бы ни были, отъ необходимыхъ до случайныхъ происходятъ отъ опытнаго воспріятія соответствующихъ внѣшнихъ отношеній и влѣдствіе того состоятъ въ гармоніи съ ними. *The principles of psychology, vol. 1, part. IV (1881) p 424.* Рус. пер. т. 2-й стр. 141.

Такъ всеобщій законъ, что при другихъ равныхъ условіяхъ связность психическихъ состояній пропорціональна тому, какъ часто они въ опытѣ слѣдовали одно за другимъ, даетъ намъ изъясненіе такъ называемыхъ „формъ мысли“; стоитъ только дополнить его тѣмъ закономъ, что привычныя психическія послѣдовательности содержатъ наследственное расположеніе къ таковымъ же послѣдовательностямъ, которыя при тѣхъ же продолжающихся условіяхъ будутъ скопляться, переходя изъ рода въ родъ. Мы знаемъ, что образованіе сложныхъ рефлексивныхъ дѣйствій, называемыхъ инстинктами, становится понятнымъ на основаніи того принципа, что внутреннія отношенія, влѣдствіе безпрестаннаго повторенія, организуются соответственно внѣшнимъ отношеніямъ. Теперь слѣдуетъ отмѣтить также, что происхожденіе тѣхъ вполне утвердившихся и сдѣлавшихся нерасторжимыми инстинктивно умственныхъ отношеній, которыя составляютъ наши представленія пространства и времени, дѣлается понятнымъ

Итакъ Г. Спенсеръ во всей силѣ удерживаетъ тотъ эмпирическій взглядъ на познаніе, что оно есть ни болѣе ни менѣе какъ ассоціація представленій, производимая единственно опытомъ, но притомъ онъ полагаетъ, что отъ ассоціацій, производимыхъ опытомъ отдѣльнаго лица, слѣдуетъ различать ассоціаціи, составляющія достояніе всего человѣчества, какъ произведеніе многовѣковаго опыта, переходящее изъ рода въ родъ путемъ наслѣдованія. Этого рода ассоціаціи, по причинѣ непрерывнаго и долговременнаго повторенія ихъ, сдѣлались столь прочными и несокрушимыми, что разъединеніе идей, между которыми установилась этого рода связь, сдѣлалось для насъ невозможнымъ. А потому всѣ подобнаго рода ассоціаціи идей, сдѣлавшіяся уже какъ-бы врожденными, имѣютъ для насъ значеніе непререкаемаго критерія истины. Истинность для насъ

только на основаніи того же принципа. Ибо, если соотвѣтственно тѣмъ внѣшнимъ отношеніямъ, которыя испытываются въ теченіи жизни отдѣльнымъ организмомъ, внутреннія отношенія этого организма такъ слагаются, что дѣлаются почти автоматическими, если такая комбинація физическихъ перемѣнъ какъ та, которою руководится дикарь, когда стрѣляетъ въ птицу, организуется такъ, что можетъ быть исполняема, безъ всякой мысли о прежнемъ процессѣ приспособленія, и если подобное искусство передается такъ, что есть племена отличающіяся особенными способностями, представляющія не что иное, какъ получившія нѣкоторую организацію психическія ассоціаціи, то слѣдовательно, при существованіи такого рода внѣшнихъ отношеній, которыя испытываются всѣми организмами и во всѣ мгновенія ихъ бодрственной жизни,—отношеній абсолютно постоянныхъ, абсолютно универсальныхъ, конечно, установятся соотвѣтственныя имъ внутреннія отношенія также абсолютно постоянныя и абсолютно универсальныя. Таковы именно отношенія пространства и времени. Ibid. 466—467. Рус. пер. т. 2-й стр. 190 (1876). Тѣ факты сознанія, о которыхъ предполагалось, что они могутъ быть изъяснены только гипотезою Канта (о существованіи въ духѣ апріорныхъ формъ мысли и созерцанія), вполне изъяснимы гипотезою объ опытѣ (какъ единственномъ основаніи всего даннаго въ нашемъ сознаніи); нужно только расширить ее какъ слѣдуетъ. Въ самомъ дѣлѣ, слѣдуя ученію объ эволюціи, предположимъ, что измѣненія, производимыя опытомъ, передаются по наслѣдству; очевидно, что при существованіи универсальныхъ формъ внѣ нашего я должны установиться въ такомъ случаѣ соотвѣтственныя универсальныя формы и въ нашемъ я. Формы эти, утвердившись въ организаціи, будутъ отражаться въ первичныхъ созерцаніяхъ индивидуума и потому будутъ казаться предшествующими всякому опыту. И однако это будутъ формы, которыя, если ихъ анализировать, окажутся происходящими отъ того же самаго первоначальнаго сознанія сходства и различія, на которомъ основывается всякій опытъ. Ibid. vol. II, part. VII, p. 363. Рус. перев. т. 4, стр. 60.

таковыхъ положеній не подлежитъ сомвѣнію, такъ какъ отрицаніе ихъ для насъ совершенно невысказуемо. Невысказуемость отрицанія какого-либо положенія означаетъ просто, что связь между представленіями, входящими въ составъ этого положенія, сдѣлалась для насъ непреодолимою и мы не въ состояніи ихъ отдѣлать одно отъ другаго. Такова истинность всѣхъ математическихъ положеній, называемыхъ аксіомами. Сообразно съ тѣмъ всякое положеніе мы должны признавать истиннымъ, если отрицаніе его для насъ невысказуемо, невозможно. Невысказуемость отрицанія есть, такимъ образомъ, самый надежный признакъ достовѣрности, ибо признакъ этотъ есть вѣрное ручательство въ томъ, что положеніе, которому такой признакъ принадлежитъ, постоянно оправдывается и всегда подтверждалось опытомъ, и поэтому только такое положеніе могло укрѣпиться и сдѣлаться неотъемлемою собственностію нашего ума такъ, что уже невозможно для насъ отрицаніе того положенія ¹⁾. Такимъ образомъ, философы идеалисты правы, когда говорятъ, что мы имѣемъ такіа положенія, достовѣрность которыхъ очевидна помимо всякаго опыта, и которыя поэтому слѣдуетъ признавать независимыми отъ опыта и даже упреждающими опытъ, но, съ другой стороны, тѣ достовѣрныя положенія не менѣе того независимы отъ всякаго разсужденія и также должны быть признаны предваряющими всякое разсужденіе, будучи единственно твердымъ основаніемъ и критеріемъ достовѣрности всякаго рода

¹⁾ Невысказуемое положеніе (inconceivable proposition) есть такое, котораго термины никакимъ успіемъ не могутъ быть приведены предъ нашимъ сознаніемъ въ то отношеніе между собою, какое положеніемъ утверждается, или иначе, это такое положеніе, въ которомъ субъектъ и предикатъ оказываютъ непреодолимое сопротивленіе соединенію ихъ въ мысли. Невѣроятное же положеніе (unbelievable) есть такое, которое, будучи допустимо для мысли, такъ однакоже расходится съ опытомъ, гдѣ обыкновенно термины его представляются соединенными въ какомъ видѣ, что только съ трудомъ эти его термины могутъ быть представлены въ томъ видѣ, какъ они въ немъ соединяются. Такъ, невѣроятно, чтобы пушечное ядро, брошенное въ Англій, достигло Америки, но по крайней мѣрѣ это можно представить. А что одна сторона треугольника равна суммѣ двухъ другихъ,—это положеніе не просто невѣроятно, но невысказуемо, ибо невозможно представить того, что имъ утверждается. Представить себѣ, что двѣ стороны треугольника, по соединеніи ихъ длины, сдѣлались равными третьей, мы не можемъ такъ, чтобы при этомъ не было разрушено пред-

умозаключеній. „Нѣкоторая достовѣрность, говоритъ Спенсеръ, больше той, которую можетъ дать какое-бы то ни было разсужденіе, должна быть признаваема при началѣ всякаго разсужденія, будетъ-ли то разсужденіе, стремящееся доказать, что необходимыя истины аргюг'вы, или это будетъ разсужденіе, намѣревающееся показать, что необходимыя истины суть продукты опытовъ“.

Итакъ, хотя г. Спенсеръ, какъ видно изъ предъидущаго, и признаетъ существованіе необходимыхъ истинъ, на которыя постоянно указываетъ, какъ на главную свою опору идеализмъ, и въ этомъ какъ-бы уступаетъ идеализму, но онъ хочетъ изъяснить существованіе необходимыхъ положеній съ эмпирической точки зрѣнія. Однако не трудно видѣть, какъ мало достигаетъ своей цѣли изложенное изъясненіе происхожденія необходимыхъ положеній. Изъясненіе это таково, что оно явѣе только выставляетъ несовмѣстимость эмпиризма съ несомнѣннымъ существованіемъ необходимыхъ положеній. Если-бы точно необходимыя положенія представляли собою лишь умственные навыки, образовавшіеся постепенно и по наслѣдству переходящіе изъ рода въ родъ, тогда такія положенія, подобно инстинктамъ животныхъ, съ одинаковою силою обнаруживались-бы и производили свое дѣйствіе въ сознаніи каждаго, чего мы на самомъ дѣлѣ не видимъ. Напротивъ, въ глубокой древности такіе умы, какъ Аристотель, Эвклидъ, Архимедъ, сразу открывали истины, которыя теперь признаются необхо-

ставленіе треугольника, и наоборотъ, представленіе треугольника не можетъ быть удержано, если мы не разрушимъ то представленіе, что двѣ стороны его вмѣстѣ взятыя равны третьей. Кратко сказать, если субъектъ и предикатъ не могутъ быть соединены въ томъ же созерцаніи, то такое положеніе немыслимо. *Princ. of Psych. vol. 11, part. VII, p. 408.* Рус. перев. 4, 106. Въ дополненіе и поясненіе этого мѣста можно привести еще слѣдующія слова Спенсера: „истина, что прямая линія есть кратчайшая между двумя точками, лежитъ въ скрытомъ состояніи въ самомъ устройствѣ глазъ и нервныхъ центровъ, которые получаютъ и координируютъ зрительныя впечатлѣнія. Иначе мыслить мы не можемъ, потому что въ продолженіе того приспособленія между организмомъ и средою, которое установилось вслѣдствіе эволюціи, внутреннія отношенія сформировались по образцу отношеній вѣшнихъ, и уже никакимъ успѣхомъ нельзя сдѣлать такъ, чтобы нервныя отношенія не соответствовали послѣднимъ. *Ibid. § 332.*

димыми; наслѣдованія этихъ истинъ въ этомъ случаѣ не могло быть уже потому, что прежде названныхъ мужей никто ясно не выражалъ открытыхъ ими истинъ. И послѣ нихъ истины ими открытыя сразу признаются истинами необходимыми, такъ что признаніе это вовсе не было и не могло быть послѣдствіемъ постепеннаго утвержденія таковыхъ истинъ въ умахъ путемъ наслѣдственной ихъ передачи изъ рода въ родъ. И въ новое время, когда наприм. Галилей открылъ законъ паденія тѣлъ, или Ньютонъ открылъ законъ тяготѣнія, то не было никакой нужды въ долговременной и послѣдовательной передачѣ этихъ истинъ изъ рода въ родъ, въ теченіе многихъ поколѣній, дабы истины эти были признаны необходимыми. Но крайней мѣрѣ тѣ, которые нашли эти истины, сразу усматривали необходимость таковыхъ истинъ. И что еще замѣчательнѣе, истины, открытыя напр. древнѣйшими учеными, съ болѣею ясностію, отчетливостію и твердостію представлялись этимъ ученымъ какъ истины необходимыя, нежели представляются огромному множеству людей живущихъ теперь, спустя послѣ того много вѣковъ, тогда какъ, по теоріи Спенсера, тѣ истины, открытыя въ древности, переходя изъ рода въ родъ, должны-бы казаться сдѣлаться вполне прочными и непреодолимыми въ умѣ каждаго. Да и что общаго между наслѣдованіемъ какой-либо привычки, склонности, и усвоеніемъ какой-либо необходимой истины посредствомъ изученія? Предварительное изученіе, какъ процессъ созпательный, дѣлаетъ совершенно ясною и отчетливою усвояемую истину. Простое же наслѣдованіе истины могло-бы сдѣлать эту истину лишь темною и неясною, такъ какъ нѣкоторыя тонкія черты истинъ, при такой передачѣ, стирались-бы и получалось-бы нѣчто неопредѣленное, неясное. Никакое умѣнье и никакое знаніе не переходятъ по наслѣдству; только способности къ знанію и умѣнью передаются наслѣдственно. Для того-же, чтобы самъ по себѣ опытъ могъ создать и усовершенить способность къ познанію нѣкоторыхъ истинъ, (предполагая, что въ началѣ не имѣется никакихъ задатковъ, ни таковой способности, ни самыхъ истинъ), для этого въ самой дѣйствительности, воздѣйствіе которой на нашъ духъ и составляетъ опытъ, должны

быть, такъ сказать, напечатлѣны въ ясныхъ и опредѣленныхъ чертахъ таковыя истины, при чемъ все-же нужна съ нашей стороны способность къ усвоенію таковыхъ истинъ, предваряющихъ всякій опытъ. И дѣйствительно Г. Спенсеръ находитъ, что во вѣшнемъ мірѣ существуютъ нѣкоторыя однообразныя отношенія, повторяющіяся съ неизмѣнною правильностію,—отношенія соответствующія необходимымъ истинамъ, такъ что истины эти не что иное какъ отображенія тѣхъ отношеній. Необходимыя истины потому только и возможны, что соответствующія имъ отношенія дѣйствительности съ неизмѣнною правильностію предстаютъ сознанію каждаго и каждымъ постоянно воспроизводятся. Но этимъ утвержденіемъ Спенсера вопросъ о происхожденіи необходимыхъ положеній лишь переносится съ почвы субъективной на почву объективную; трудность же разрѣшенія этого вопроса остается тою-же самою. Ибо для уясненія возможности необходимыхъ положеній слѣдуетъ въ такомъ случаѣ показать, какъ произошли тѣ однообразныя и неизмѣнныя отношенія дѣйствительности, которыя отображаются въ нашемъ умѣ въ видѣ необходимыхъ истинъ. Можно сказать, что однообразныя и всеобщія отношенія дѣйствительности—фактъ первоначальный и неизяснимый. Но чѣмъ-же этотъ отвѣтъ на вопросъ лучше того утвержденія идеалистовъ, что необходимыя положенія составляютъ вѣчную и неизяснимую принадлежность человѣческаго разума. Какъ это послѣднее рѣшеніе указываетъ фактъ первичный, неподлежащій изясненію, въ области субъективной, такъ первое рѣшеніе, на которомъ останавливается Спенсеръ, подобнымъ-же образомъ указываетъ первичный и неизяснимый фактъ въ области объективной. Но идеалистическое предположеніе о первоначальномъ и ни откуда не выводимомъ бытіи въ нашемъ духѣ необходимыхъ истинъ имѣетъ то преимущество, что признаетъ субъективное бытіе истинъ первоначальнымъ, въ видѣ способности къ познанію или образованію таковыхъ истинъ, при содѣйствіи опыта, и слѣдовательно, прямо полагаетъ таковую способность какъ данную, между тѣмъ какъ мнѣніе Спенсера, признавая первоначальнымъ фактомъ не способность къ образованію необхо-

димыхъ истинъ, а объективныя отношенія, соотвѣтствующія этимъ истинамъ, чрезъ то создаетъ для себя задачу—изъяснить изъ объективныхъ основаній происхожденіе способности къ познанію необходимыхъ истинъ,—задачу, которую, какъ увидимъ, самъ-же онъ долженъ-бы признать невозможною.

Слѣдуя реалистическому воззрѣнію, что для всякой переменны и всякаго отношенія, словомъ для всякаго проявленія въ области субъективной, составляетъ необходимое предшествующее условіе переменна или отношеніе,—вообще явленіе въ области объективной, въ мірѣ вещественномъ, Спенсеръ уже по этому одному ясно сознаваемое вами различіе между положеніями необходимыми и положеніями не имѣющими такого значенія не могъ иначе изъяснить, какъ только чрезъ перенесеніе такого различія въ область объективную. Но онъ не взялъ во вниманіе того, что, поставляя всѣ субъективныя различія въ безусловную зависимость отъ различій объективныхъ, онъ долженъ признать необходимость объективнаго основанія и для собственной теоріи о происхожденіи необходимыхъ положеній. Спенсеръ долженъ-бы указать тѣ данныя опыта, которыя произвели въ его умѣ мысль о постепенномъ происхожденіи необходимыхъ положеній вслѣдствіе непрерывнаго дѣйствія одинаковыхъ фактовъ на умъ человѣческой. Спенсеръ этихъ данныхъ не указываетъ; да если-бы онѣ и были, тогда, по теоріи самого-же Спенсера, эти данныя, производя одинаковое и непрерывно повторяющееся дѣйствіе на умы всѣхъ людей, не у одного только Спенсера, но у всѣхъ людей произвели-бы ту-же теорію, которую такимъ образомъ Спенсеръ не имѣлъ-бы нужды защищать и выставлять противъ мнѣній, несогласныхъ съ этою теоріею. Что дѣйствительно такъ должно быть, по теоріи самого-же Спенсера, это можно видѣть изъ того, какъ онъ характеризуетъ реализмъ и въ чемъ полагаетъ преимущества реализма сравнительно съ идеализмомъ. По Спенсеру, идеализмъ придаетъ большее значеніе разсужденію, чѣмъ непосредственному свидѣтельству опыта. Опираясь на разсужденіи, идеализмъ отвергаетъ, или, по крайней мѣрѣ, подвергаетъ сомнѣнію самыя очевидныя, непреодолимая свидѣтельства опыта. Но опытъ есть кратчайшій путь къ рѣшенію вопроса о томъ, что и какъ су-

ществуетъ, слѣдовательно, и менѣе подверженный опасности ошибиться, чѣмъ разсужденіе. Притомъ-же непосредственныя внушенія опыта отличаются несравненно большею живостію и крѣпостію, нежели тѣ представленія, изъ которыхъ слагается разсужденіе, такъ какъ представленія эти суть только блѣдныя копіи тѣхъ состояній, которыя производятся непосредственнымъ дѣйствіемъ на насъ вещей. Когда разумъ и наблюденіе, говоритъ Спенсеръ, допрошенные въ качествѣ свидѣтелей, даютъ противорѣчивыя показанія, и когда разумъ заявляетъ притязаніе на преимущественное довѣріе именно къ нему, то перекрестный допросъ всегда выводитъ на свѣтъ тотъ фактъ, что показанія разума суть не что иное, какъ слухи дошедшіе до него отъ наблюденія. ¹⁾ Къ сожалѣнію г. Спенсеръ при этомъ не подумалъ о томъ, что представляетъ собою его изложенная выше гипотеза о происхожденіи необходимыхъ положеній путемъ долговременнаго опыта? Есть-ли это непосредственное свидѣтельство опыта, очевидное для всякаго, но тогда почему-же свидѣтельство это извѣстно только Спенсеру, или это слухъ дошедшій отъ наблюденія, но и этого нельзя сказать, ибо надобно знать отъ какого-же именно наблюденія дошелъ такой слухъ, чего Спенсеръ не въ состояніи показать. Не ясно-ли, что означенное предположеніе Спенсера не есть фактъ, удостовѣряемый опытомъ (опытъ можетъ быть и производить необходимыя положенія, но самъ опытъ этого не указываетъ; объ этомъ можетъ знать лишь истолкователь опыта разумъ ²⁾, который можетъ придавать такое значеніе опыту, лишь забывая самого себя), а идея или заключеніе, полученное

¹⁾ Основ. психол. т. 4-й стр. 140, vol. 11. part VII, p. 442.

²⁾ Спенсеръ и самъ воистинѣ понимаетъ такое значеніе разума. Такъ онъ говоритъ, что разумъ ничего не можетъ сдѣлать болѣе, какъ только согласовать между собою свидѣтельства, воспріятія... Призванный судить о тѣхъ показаніяхъ сознанія, которыя мы отличаемъ какъ воспріятія внѣшняго міра, разумъ долженъ исправить многія изъ нихъ, *отвертывая* тѣ грубыя объясненія, которыя обыкновенно связываются съ ними. Основ. псих. т. 4, стр. 141. Но выраженный здѣсь взглядъ на значеніе разума совершенно несогласимъ съ теоріею самого Спенсера о безусловной зависимости разума отъ чувственныхъ воспріятій являющейся слѣдствіемъ того, что разумъ самъ, по Спенсеру, образуется изъ чувственныхъ воспріятій.

черезъ разсужденіе? Между тѣмъ, такъ какъ указаннымъ предположеніемъ имѣется въ виду изъяснить главныя основанія нашего познанія, то не значитъ-ли это, что и у самого Спенсера, вопреки его реализму, на самомъ дѣлѣ имѣетъ рѣшающее значеніе не опытъ, а разсужденіе? И точно Спенсеръ прямо говоритъ о достовѣрности нашего мышленія, или, что тоже, разума, исключаящей всякое сомнѣніе. Вся метафизика, говоритъ Спенсеръ, не можетъ быть чѣмъ-либо инымъ, какъ только анализомъ нашего знанія посредствомъ нашего-же знанія, или изслѣдованіемъ посредствомъ мышленія рѣшеній нашего-же мышленія. Мы не можемъ вести такого изслѣдованія, не принимая за несомнѣнное достовѣрность нашего мышленія. Какъ-же можемъ мы послѣ этого заключить законнымъ образомъ какое-бы то ни было ученіе доказываніемъ чего-либо не согласнаго съ нашими первичными вѣрованіями, т. е. признаніемъ коренной недостовѣрности нашего мышленія. Мышленіе не можетъ доказывать (утверждать) собственную несостоятельность, ибо за исходный постулатъ оно необходимо должно принять при этомъ собственную состоятельность, т. е. усумниться въ достовѣрности мышленія мы не можемъ ¹⁾.

Здѣсь подъ мышленіемъ Г. Спенсеръ разумѣетъ, очевидно, совокупность тѣхъ необходимыхъ положеній, которыя составляютъ, такъ сказать, общечеловѣческій разумъ, и которые утвердились въ общемъ сознаніи человѣчества черезъ многократное повтореніе одинаковыхъ и для всѣхъ равныхъ опытовъ. Мы-

¹⁾ Ibid. Стр. 83. Безъ сомнѣнія Спенсеръ долженъ-бы признать, говоря его языкомъ, фактомъ всеобщимъ утверждаемое имъ, именно то, что общія и необходимыя истины суть послѣдствія непрерывнаго дѣйствія на субъективную способность воспріятія нѣкоторыхъ объективныхъ отношеній; утверждаемый имъ фактъ состоитъ въ томъ, что внутреннія отношенія, въ видѣ общихъ представленій или положеній, непрерывно производятся соответственными внѣшними отношеніями. Почему-же и этотъ указываемый Спенсеромъ всеобщій фактъ не отображается у всѣхъ въ соответственномъ этому факту возрѣніи, которое выражаетъ Спенсеръ, почему не всѣ такъ думаютъ, какъ учитъ Спенсеръ. Или признаваемое Спенсеромъ за истину мнѣніе, будучи только гипотезою, съ чѣмъ и самъ онъ въ одномъ мѣстѣ соглашается (Основ. исих. 2, 191, примѣт.), не имѣетъ эквивалентнаго отношенія въ объективной дѣйствительности? Тогда слѣдуетъ признать, что не всякое общее положеніе есть внутреннее отношеніе, производимое въ насъ соответственнымъ внѣшнимъ отношеніемъ.

шленіе, понимаемое такимъ образомъ, очевидно, не есть противоположность наблюденія, а особый видъ или-же часть наблюденія. Мышленіе есть наблюденіе общечеловѣческое, относящееся къ фактамъ, имѣющимъ общее для всѣхъ значеніе. Какая цѣль, спрашиваетъ Спенсеръ, изслѣдовать критически наши мысли или анализировать показанія нашего сознанія? Чтобы удостовѣриться въ соотвѣтствіи между субъективными убѣжденіями и объективными фактами. Хорошо; но объективные факты постоянно производятъ свои впечатлѣнія на наше сознаніе; наша опытность есть реэстръ или запись этихъ объективныхъ фактовъ, и немислимость какой-либо вещи означаетъ, что она находится въ полномъ разногласіи съ этою записью (мыслимость, очевидно, у Спенсера тоже, что представляемость, и это также показываетъ, что мышленіе, по Спенсеру, особый видъ наблюденія). И этого было бы достаточно для того, чтобы убѣдиться въ томъ, что не можетъ быть иного какого-либо лучшаго критерія истинности, кромѣ невозможности мыслить отрицаніе истины. Но мы должны еще припомнить, что въ то время какъ многіе факты, производящіе свои впечатлѣнія на насъ, болѣе или менѣе случайны,—и въ то время какъ другіе факты очень общи, нѣкоторые факты всеобщи и неизмѣнны ¹⁾. Такова градація фактовъ по Спенсеру. Что иное означаетъ она, какъ не объективныя разности, соотвѣтствующія субъективному различію между единоличнымъ наблюденіемъ и опытомъ общечеловѣческимъ, при чемъ послѣдній иначе называется еще мышленіемъ? Но послѣ этого спрашивается, въ чемъ-же состоитъ противоположность разсужденія наблюденію, о чемъ выше было говорено, если мышленіе также есть наблюденіе, и какъ послѣ этого понимать разсужденіе? Наблюденіе есть комбинація воспринятыхъ представленій, равно и мышленіе,—разсужденіе-же есть ассоціація не просто воспринятыхъ, а уже воспроизведенныхъ, слѣдовательно, не первичныхъ, а вторичныхъ представленій, для которыхъ первичныя, т. е. прямо воспринятая представленія, служатъ первообразами. Въ этомъ смыслѣ и выражается Спенсеръ о разсужденіи, что оно есть

¹⁾ Ibid, стр. 114.

не болѣе какъ слухъ дошедшій отъ наблюденія, или основывается на такомъ слухѣ. Поэтому то, къ чему приводитъ разсужденіе, никогда въ такой степени не можетъ быть достовѣрнымъ, какъ показанія опыта. Послѣ этого, имѣя въ виду сказанное выше о мышленіи, какъ особомъ видѣ наблюденія, слѣдуетъ признать, что общія и необходимыя положенія, составляющія область мышленія, суть первичныя представленія, или простыя воспріятія фактовъ, именно фактовъ наиболѣе общихъ. Но что такое эти наиболѣе общіе факты? Всякій фактъ, каковъ-бы ни былъ и въ чемъ-бы ни состоялъ, есть явленіе единичное. Поэтому, подъ названіемъ всеобщихъ и неизмѣнныхъ фактовъ Спенсеръ разумѣетъ, очевидно, факты повторяющіеся всегда въ одинаковомъ видѣ, при чемъ конечно важно это именно повтореніе факта въ одинаковомъ видѣ. Но извѣстно, что въ дѣйствительности ничто не повторяется совершенно въ томъ-же самомъ видѣ: и двухъ тождественныхъ, не различныхъ вещей не бываетъ; поэтому, когда говорится о повтореніи того-же факта, то здѣсь имѣются въ виду на самомъ дѣлѣ различные факты, но обращается вниманіе не на различіе, въ этомъ случаѣ представляющееся не важнымъ, а на сходство,—именно: мы замѣчаемъ въ двухъ или многихъ фактахъ присутствіе общихъ, неизмѣнно повторяющихся чертъ,—къ нимъ-то собственно повтореніе и относится. Но и при повтореніи хотя-бы во множествѣ отдѣльныхъ случаевъ тѣхъ-же свойствъ или явленій остается вопросомъ,—откуда происходитъ увѣренность наша въ томъ, что повтореніе это и впредь и всегда будетъ совершаться. Увѣренность эта можетъ покоиться только на яспомъ сознаніи закона, которымъ управляется воспроизведеніе тѣхъ же свойствъ или явленій въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ, когда имѣются необходимыя для того условія. Какія это условія и какимъ образомъ присутствіе этихъ условій является причиною того, что воспроизводятся тѣ же явленія,—это есть то, что составляетъ содержаніе закона, сознаніе котораго служитъ для насъ источникомъ увѣренности въ неизмѣняемости и всеобщности извѣстныхъ чертъ характеризующихъ данное явленіе. Такимъ образомъ, что Спенсеръ называетъ всеобщими и неизмѣнными фактами есть не что иное, какъ представленіе по-

стоянныхъ и неизмѣнныхъ свойствъ, замѣчаемыхъ въ извѣстномъ разрядѣ фактовъ или явленій, соединенное съ сознаниемъ закона управляющаго воспроизведеніемъ этихъ свойствъ, слѣдовательно, это не просто факты, но понятія связанныя съ наблюденіемъ извѣстныхъ фактовъ,—такъ какъ, сверхъ наблюденія фактовъ во всей ихъ цѣлости, требуется еще удержаніе въ мысли того, что есть общаго и неизмѣннаго въ наблюдаемомъ, дабы съ совершенною ясностію выдѣлились для насъ такъ называемые у Спенсера наиболѣе общіе факты. И какъ общіе факты не представляются сами собою, напротивъ, требуется анализъ отдѣльныхъ фактовъ для того, чтобы обозначилось въ нихъ общее и это общее сдѣлалось для насъ ясно и твердо разграниченнымъ, такъ равно и мышленіе, которому принадлежитъ главное участіе въ этомъ дѣлѣ, вельзя признать простымъ наблюденіемъ, или особою частью наблюденія.

Смѣшеніе функцій мышленія съ непосредственнымъ наблюденіемъ у Спенсера, впрочемъ, весьма понятно ¹⁾. Всегда различали англійскіе философы непосредственныя воспріятія чувствъ, т. е. ощущенія и представленія, отъ разныхъ видовъ ихъ сочетанія, при чемъ самое сочетаніе признавалось дѣломъ разсудка. Но при этомъ требовалось рѣшить вопросъ—какъ относятся акты разсудочной дѣятельности къ объективной дѣйствительности? Локкъ рѣшаетъ этотъ вопросъ такъ: не всѣ даже чувственныя воспріятія мы можемъ признать отображеніями того, что внѣ насъ существуетъ; многія чувственныя воспріятія представляютъ не столько существующія въ дѣйствительности свойства вещей, сколько наши субъективныя состоянія. Но дѣйствія разсудка, состояція въ разнообразномъ сочетаніи и раздѣленіи полученныхъ чрезъ чувственное воспріятіе пред-

¹⁾ Когда наблюденіе признается не только первоначальнымъ видомъ познанія, но и критеріемъ достовѣрности, то понятно при этомъ стремленіе вывести всѣ формы мышленія изъ фактовъ простаго наблюденія. Спенсеръ не могъ однако признать отиравленія мышленія лишь слабыми подобіями чувственаго воспріятія, послѣ того какъ имъ признано важное значеніе необходимыхъ истинъ, составляющихъ область мышленія. Вотъ почему, чтобы не умалить значеніе мышленія, Спенсеръ уже не считаетъ его болѣе совокупностію актовъ воспроизведенія, подобіемъ наблюденія, но рассматриваетъ какъ особый видъ наблюденія.

ставленій, еще болѣе отдаляютъ наше познаніе отъ объективной дѣйствительности, такъ что уже ничего нѣтъ въ этой дѣйствительности прямо соотвѣтствующаго сложнымъ идеямъ, которыя образуетъ разсудокъ. Къ чему-же привело такое рѣшеніе вопроса, данное Локкомъ? Оно привело къ такъ называемому идеализму Берклея, который училъ, что вещи, обыкновенно представляемыя нами какъ существующія внѣ насъ, на самомъ дѣлѣ существуютъ только въ нашемъ духѣ, будучи лишь представленіями или совокупностію представленій; а также къ скептицизму Юма, который утверждалъ, что о вещахъ, какъ онѣ существуютъ внѣ насъ, мы ничего не можемъ знать, ибо все наше познаніе ограничивается различными ассоціаціями идей, данныхъ въ нашемъ сознаніи. Послѣ этого не очевидно-ли, что изложенный выше взглядъ на отношеніе разсудочной дѣятельности къ дѣйствительности объективной требуетъ исправленія. И не очевидно-ли, что, вопреки этому взгляду, слѣдуетъ признать простыми воспріятіями или отображеніями не только ощущенія и отдѣльныя представленія, но и различные виды ихъ сочетанія, полагая, что точно такіе-же виды ассоціацій, служащія для нихъ первообразами, существуютъ и внѣ насъ, въ самой дѣйствительности. Полагая такого рода соотвѣтствіе между познаніемъ и дѣйствительностію познаваемаго, при которомъ все наше познаніе, во всѣхъ его составныхъ частяхъ, во всей цѣлости, оказывается не болѣе какъ только отображеніемъ дѣйствительности, очевидно уже нѣтъ нужды строго различать и противопоставлять одно другому чувственное наблюденіе и мышленіе; то и другое въ одинаковой мѣрѣ, при такомъ взглядѣ на познаніе, обращается въ простое воспріятіе внѣшней дѣйствительности, а равно и продукты этого воспріятія—конкретныя представленія и отвлеченныя понятія своимъ различіемъ должны указывать лишь на различіе фактовъ, изъ которыхъ одни суть частныя, а другіе общія. Въ томъ-же мѣстѣ, изъ котораго приведены представленныя выше слова Спенсера, мы читаемъ далѣе: „эти всеобщіе и неизмѣнныя факты должны непременно установить убѣжденія, отрицаніе которыхъ немислимо, между тѣмъ какъ другіе факты не навѣрное установятъ такіа убѣж-

денія... Слѣдовательно, когда послѣ громаднaго накопленія опытовъ, все-таки остаются такія вѣрованія, отрицаніе которыхъ немислимо, то большая часть этихъ вѣрованій, если не всѣ, должны соответствовать всеобщимъ объективнымъ фактамъ. Если, какъ утверждаетъ Милль, въ природѣ существуютъ абсолютныя единообразія; если эти единообразія производятъ, — какъ это и должно быть, столь-же абсолютныя единообразія въ нашей опытности, — тогда, соответственно каждому абсолютному единообразію въ природѣ, постоянно повторяющемуся въ нашей опытности, должно существовать въ насъ нѣкоторое убѣжденіе, отрицаніе котораго немислимо и которое абсолютно вѣрно. Въ этой обширной области случаевъ субъективная немислимость соответствуетъ объективной невозможности. Во всей массѣ нашего сознанія, состоящаго изъ вещей представляющихся ему въ каждое мгновеніе подъ опредѣленными отношеніями пространства, времени и числа, критерій немислимости имѣетъ полное значеніе и состоятельность. Постоянно повторяющіеся опыты произвели въ насъ познаніе логическихъ отношеній, математическихъ отношеній и нѣкоторыхъ наиболее простыхъ физическихъ отношеній, познаніе такое, что отрицаніе его немислимо и эта то немислимость отрицанія представляетъ такую гарантію необходимости его, которую мы принимаемъ безъ малѣйшаго колебанія“. Такимъ образомъ различныя ассоціаціи представленій, будучи произведеніемъ мысли, вмѣстѣ съ тѣмъ суть отображенія данныхъ въ дѣйствительности отношеній. Вотъ почему Спенсеръ не просто ощущенія, но предложенія или, что тоже, сужденія признаетъ основными элементами знанія. Реалисты въ строгомъ смыслѣ слова, полагая въ основу всякаго познанія чувственное наблюденіе, поэтому и первыми составными элементами знанія признаютъ ощущенія или представленія, какъ воспроизведенія чрезъ посредство памяти ощущеній. Напротивъ тѣ, которые болѣе фундамендальное значеніе въ дѣлѣ познанія придаютъ мышленію, соответственно этому, первыми элементами знанія признаютъ нѣкоторыя общегодныя и имѣющія безусловную достовѣрность положенія или сужденія. Но Спенсеръ, смотря на знаніе просто какъ на произве-

деніе и вмѣстѣ отображеніе въ нашемъ сознаніи объективной дѣйствительности, чувственное наблюденіе отождествляетъ съ мышленіемъ и вмѣстѣ съ тѣмъ, хотя и признаетъ первичными элементами знанія сужденія, но сужденія эти для него не болѣе какъ выраженія элементарныхъ ощущеній. Какъ самое сложное рациональное сужденіе, говоритъ Спенсеръ, такъ и самая простая интуиція, имѣютъ одно и тоже основное устройство, каждое изъ нихъ есть безмолвное или явное утвержденіе, что нѣчто обладаетъ или не обладаетъ извѣстною природою, принадлежитъ или не принадлежитъ къ извѣстному классу, имѣетъ или не имѣетъ извѣстное свойство. Никакое состояніе сознанія не можетъ стать элементомъ того, что мы называемъ умомъ, не ставъ терминомъ нѣкотораго предложенія, которое, если не выражается прямо, то подразумевается. Не только въ томъ случаѣ, когда я говорю: *мнѣ холодно*, долженъ я употребить эту всеобщую словесную форму для установленія отношенія, но для меня невозможно даже ясно подумать—*мнѣ холодно* безъ того, чтобы не пройти чрезъ нѣкоторое сознаніе, имѣющее эту форму. Самое распознаеніе ощущенія, какъ ощущенія холода, не можетъ произойти безъ того, чтобы не подумать объ этомъ ощущеніи, какъ о сходномъ съ нѣкоторыми прежде испытанными ощущеніями, а мы не можемъ подумать этого, не дѣлая безмолвнаго утвержденія объ ощущеніи. Мыслительный процессъ отъ начала и до конца существенно одинъ и тотъ же отъ первыхъ его ступеней, на которыхъ узнаются и различаются простыя ощущенія до послѣднихъ ступеней, на которыхъ самыя запутанныя сплетенія вещей, дѣйствій и отношеній группируются съ подобными имъ сплетеніями и отличаются отъ неподобныхъ; различіе заключается не въ основной природѣ душевнаго акта, но въ степени его сложности. Раздѣленіе духа на интуицію, разумъ и разумъ есть поверхностное. Сознаніе, имѣющее форму предложенія, содержится въ признаніи даннаго запаха за запахъ такого-то рода, въ такой-же точно мѣрѣ, какъ и въ признаніи государственнаго воспитанія за одинъ изъ родовъ социализма“¹⁾. Что съ

¹⁾ Основ. психол. Т. IV, стр. 92.

ощущеніями непосредственно соединяются и какъ-бы сливаются съ ними сопровождающіе ихъ акты рефлексіи, или сужденія,—это само по себѣ очевидно и ни для кого не тайна, но нужно-же различать ощущеніе отъ сужденія; иное есть ощущеніе, иное есть то, что мы думаемъ по поводу ощущенія и что только внушается ощущеніемъ; простая словесная форма выраженія ощущенія не есть самое ощущеніе, но есть дѣйствіе мысли; у животныхъ ощущенія не переходятъ въ сужденія и не выражаются ими въ формѣ предложеній. Словесная форма выраженія ощущенія уже потому не есть ощущеніе, что послѣднее измѣняется, преобразуется коль скоро выражено словеснымъ образомъ; изъ субъективнаго состоянія оно превращается чрезъ то въ объектъ мысли. Г. Спенсеръ отождествляетъ простыя ощущенія съ сужденіями и чувственную восприимчивость такимъ образомъ смѣшиваетъ съ мышленіемъ, желая очевидно примирить сенсуализмъ или эмпиризмъ съ рационализмомъ, каковая задача была послѣдствіемъ того, что онъ призналъ существованіе необходимыхъ истинъ, и въ этомъ случаѣ нарушилъ строгую послѣдовательность эмпиризма. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, такъ какъ эмпиризмъ составляетъ основу его философіи, то наряду съ указаннымъ стремленіемъ онъ продолжаетъ держаться мало согласнаго съ этимъ стремленіемъ, но общепринятаго въ англійской философіи, возрѣнія, что понятія суть не что иное какъ блѣдныя копія, или иначе, лишенные первоначальной силы слѣды ощущеній: ощущенія по этому взгляду въ томъ случаѣ преобразуются въ понятія, когда чувственные воспріятія настолько слабы, что движеніе, возбужденное ими въ первыхъ, достигаетъ лишь нервнаго узла, но не распространяется далѣе и не переходитъ въ дѣйствіе. Такой взглядъ на происхожденіе понятій представляется явно несообразнымъ, если взять во вниманіе тотъ общеизвѣстный фактъ, что понятія сами служатъ источникомъ дѣйствій, что онѣ имѣютъ также силу задерживать и останавливать дѣйствія, къ которымъ склоняютъ насъ самые могущественные стимулы. Можно-ли послѣ того признать идеи, понятія, вообще мысли блѣдными копіями ощущеній? Съ другой стороны, явно несообразнымъ представляется означенный взглядъ на поня-

тія даже съ точки зрѣнія самого Спенсера, который, какъ мы видѣли, существованіе въ нашемъ умѣ понятій, имѣющихъ всеобщее и необходимое значеніе, изъясняетъ накопленіемъ въ нашей душѣ многочисленныхъ однородныхъ слѣдовъ въ теченіе огромныхъ періодовъ времени путемъ наследственной передачи. Какое-же единичное чувственное воспріятіе могло-бы сравниться въ силѣ и могуществѣ съ понятіемъ, если дѣйствительно всякое общее понятіе представляетъ собою сводъ безчисленнаго множества одинаковыхъ воспріятій?

П. Липицкій.

(Продолженіе будетъ).

СТОИКЪ ЭПИКТЕТЪ

И ЕГО

ОТНОШЕНІЕ КЪ ХРИСТІАНСТВУ.

Извѣстно, что философы, такъ называемаго, просвѣщенія въ XVII и XVIII столѣтіяхъ съ особенною любовію занимались отыскиваніемъ и указаніемъ сродства между стоической и христіанской этикой. Усиліе показать и возможно основательнѣе доказать это родство мы встрѣчаемъ, на примѣръ, въ сочиненіи англійскаго ученаго изъ второй половины 17-го вѣка, *Гадакера*, посвященномъ „Размышленіямъ“ Марка Аврелія ¹⁾. Гадакеръ приводитъ въ своей книгѣ нѣсколько свидѣтельствъ древнихъ писателей, повидимому, подтверждающихъ внутреннюю связь христіанства съ стоической философіей. Такъ онъ указываетъ на одно выраженіе извѣстнаго іудейскаго историка, *Іосифа Флавія*, гдѣ этотъ послѣдній „ересь фарисейскую“, иначе—христіанское ученіе, ставитъ въ близкую связь съ „такъ называемою у эллиновъ“ стоическою школою ²⁾. Сюда-же относится и приводимое у Гадакера, выраженіе церковнаго писателя *Іеронима*, заимствованное изъ его коммен-

¹⁾ Marci Antonini imperatoris de rebus suis sive de eis, quae ad se pertinere censebat, libri XII; locis haud paucis repurgati studio operaque Thomae Gadakeri. Cambridge. 1652. Цитаты изъ этого сочиненія мы заимствуемъ изъ ж. „Zeitschrift für kirch. Wissenschaft und kirchl. Leben“ за 1884 г. Heft IX.

²⁾ Вотъ выраженіе *Іосифа*, какъ приводится оно у Гадакера: ἡ φαρισαίων αἵρεσις παραπλήσιός ἐστι τῇ τοῖς Ἕλλησι Στωικῇ λεγομένῃ.

тарія на пророка Исаію: „Stoici nostro dogmati in plerisque concordant“, т. е. „стойки въ очень многомъ согласны съ нашимъ ученіемъ“. Гадакеръ не ограничивается этими заимствованіями изъ древнихъ писателей, повидимому, говорящими въ пользу его взгляда. Онъ приводитъ множество септенцій изъ сочиненій Эпиктета и Марка Аврелія и, сравнивая ихъ съ мѣстами изъ нагорной проповѣди Спасителя, приходитъ къ тому результату, что мысли, выраженныя въ рѣчахъ Господа въ общемъ видѣ, у стоиковъ высказываются подробнѣе, развиваются обстоятельнѣе, подкрѣпляются многими ясными доказательствами, освѣщаются примѣнительно къ пользованію или въ практической жизни ¹⁾. У стоиковъ, по словамъ Гадакера, начинаетъ говорить человѣческій разумъ, и этотъ разумъ высказывается за истину христіанства.

Но Гадакеръ старался показать только внутреннее сродство между стоицизмомъ и христіанствомъ, т. е. сродство, какое можетъ существовать между двумя системами воззрѣній, помимо всякихъ личныхъ отношеній ихъ представителей. Другіе ученые пошли еще дальше и стали поставлять послѣднихъ великихъ стоиковъ въ личное сближеніе съ христіанствомъ. Такъ извѣстно, что очень часто и много, особенно у нѣмцевъ, говорили о вліяніи апостола Павла на философа Сенеку, какъ это видно изъ всего сочиненія *Баура* о „Павлѣ и Сенека“²⁾. По мнѣнію другихъ, Маркъ Аврелій несомнѣнно былъ знатокомъ въ области іудейской вѣры и христіанства ³⁾. Что касается стойка Эпиктета, то существуетъ мнѣніе, будто-бы онъ былъ христіаниномъ и будто-бы его Эпафродитъ—одно и тоже лице съ упоминаемыми у ап. Павла *Эпафродитомъ* (посл. къ Филип. гл. 2. ст. 25) или *Епафрасомъ* (посл. къ Колос. гл. 1, ст. 7), которыхъ апостолъ называетъ своими сотрудниками въ дѣлѣ распространенія вѣры христіанской ³⁾.

¹⁾ „Quod quae in sermonibus dominicis summam fere proposita habemus, ista (sc. apud stoicos) latius diducta, fusius explicata, magna argumentorum insignium varietate firmata, illustrata, ad vitae usum communem accomodata habeantur“.

²⁾ А. В о d e k, „Romische Kaiser in judischen Quellen“. Leipzig. 1868.

³⁾ См. въ цитован. жур. „Zeitschrift fur k. Wissensch. und kirch. Leben“

Эта излюбленная идея философіи просвѣщенія—представлять стоицизмъ и христіанство въ видѣ двухъ системъ, неотдѣлимыхъ одна отъ другой по своимъ этическимъ принципамъ — повторяется и въ нашемъ столѣтіи только въ другой формѣ. Если Гартманъ, въ сочиненномъ имъ „Саморазложеніи христіанства“, осмѣлился сказать, что „безъ мистики неоплатонизма никогда не явилось-бы Іоанново-христіанство“, то такое легкомысліе было осуждено даже учеными, которыхъ никакъ нельзя заподозрить въ пристрастіи къ христіанству. Но за то другое положеніе, что безъ этики стоицизма христіанство не стало-бы тѣмъ, чѣмъ оно стало на самомъ дѣлѣ, еще недавно признавалось многими за научно доказанное. Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно прочитатъ, напримѣръ, сочиненіе Кейма „Римъ и христіанство“, въ которомъ излагается этотъ вопросъ объ отношеніи христіанства къ стоицизму ¹⁾.

Вообще можно сказать, что, касательно этого вопроса, нѣтъ существеннаго различія между философіей просвѣщенія въ предшествовавшемъ столѣтіи и антихристіанскою философіей нашего вѣка; ибо въ основѣ возрѣній той и другой лежитъ одна и таже господствующая мысль, что христіанство есть не что иное, какъ эволюція человѣческаго духа, какъ одна изъ формъ его поступательнаго движенія,—что оно есть также философія, быть можетъ высшая, но все-же совершенно однородная съ другими философскими системами, въ которыхъ человѣчeskій духъ стремился познать и созерцать сущее (τὸ ὄν) ²⁾. Для насъ христіанство есть нѣчто больше, чѣмъ просто только философская система, хотя-бы то и самая высокая,—для насъ оно служитъ чудомъ въ исторіи философіи, подобно тому какъ и Самъ Христосъ есть чудо въ исторіи человечества, единственное и неподобное, явившееся въ этотъ міръ для насъ, но не отъ насъ. Доказывать это положеніе, какъ достовѣрное для

ссылку на „Dissertatio de philosophis Semi-Christianis“ von Gottlieb Heineccius.

¹⁾ Keim, „Rom und das Christenthum“. Berlin 1881, S. 32.

²⁾ По словамъ Шеллинга, „самое древнее и—при правильномъ пониманіи—конечно, самое вѣрное объясненіе философіи есть то, что она есть наука (знаніе) о сущемъ, ἐπιστήμη τοῦ ὄντος“.

насъ, не составляетъ задачи настоящей статьи, потому что такое доказываніе вывело-бы насъ далеко за намѣченные предѣлы. Мы ограничимся лишь тѣмъ, что, по поводу вопроса объ отношеніи стоицизма къ христіанству, бросимъ взглядъ на философію Эпиктета, чтобы этимъ путемъ показать читателю, въ чемъ собственно состоитъ сходство этой философіи съ христіанскимъ міросозерцаніемъ и въ чемъ ихъ существенное различіе.

Постараемся прежде всего уяснить себѣ исходный пунктъ всего философствованія Эпиктета, опредѣлить ту точку, на которой онъ прочно установился и съ которой уже разсматриваетъ весь остальной міръ.

Философскія мысли Эпиктета, какъ и вообще философію стоиковъ, обыкновенно располагаютъ по тремъ главнымъ философскимъ наукамъ: логикѣ, метафизикѣ и этикѣ. Мы не скажемъ, чтобы это расположеніе не находило себѣ оправданія въ самомъ содержаніи ученія стоиковъ вообще и Эпиктета въ частности. Но, конечно, такое расположеніе далеко еще не приводитъ насъ къ тому пункту, котораго собственно мы ищемъ, не показываетъ намъ самого источника, у котораго стоитъ Эпиктетъ и изъ котораго онъ черпаетъ свои философскія мысли. Гдѣ-же искать такого источника?—вотъ вопросъ, рѣшеніемъ котораго мы прежде всего займемся.

Когда слѣдишь за теченіемъ мыслей Эпиктета, всегда выпишишь одно неотразимое впечатлѣніе, — всегда невольно чувствуешь вліяніе той подкупающей увѣренности, съ какою этотъ философъ развиваетъ свое міросозерцаніе. Можно соглашаться или не соглашаться съ его мнѣніями, но что онъ самъ увѣренъ въ истинности своихъ возрѣній, — этого нельзя не признать. Откуда эта увѣренность, такъ сильно дающая себя чувствовать? — Намъ думается, Эпиктетъ именно потому неизмѣнно твердъ въ собственномъ ученіи, что онъ знаетъ его непосредственно, изъ самого себя. Дѣйствительно, въ своемъ философствованіи онъ ищетъ не какія-либо неизвѣстныя величины, которыя еще не составляютъ неотъемлемой собственности его духа, до которыхъ еще нужно ему дойти и потомъ уже усвоить, — нѣтъ! Когда онъ размышляетъ, то кажется, что онъ только пересматриваетъ то, что всегда ему принадлежало и

принадлежить,—только показываетъ, чѣмъ богата его внутренняя жизнь. Вся его философія, такъ сказать, дается вмѣстѣ съ его собственною персоною; вся его мыслительная дѣятельность состоитъ лишь въ выкладкѣ своего внутренняго содержания, о которомъ онъ самъ даетъ себѣ отчетъ при этой выкладкѣ. Въ этомъ-то смыслѣ мышленіе и есть для него дѣятельность освобождающая ¹⁾; вполне сообразная съ достоинствомъ человѣка ²⁾—въ немъ онъ находитъ убѣжище высшей свободы, среди безконечно-обширнаго міра внѣшнихъ объектовъ. При такомъ взглядѣ, онъ, конечно, не могъ приписывать логикѣ ничего болѣе, какъ только значеніе дѣятельности конструирующей, строящей и располагающей уже готовый матеріалъ, а не-конституирующей, поставляющей и назначающей самый матеріалъ работы ³⁾. Правда, онъ не обрекаетъ себя на постоянное темничное заключеніе внутри собственнаго субъективнаго міра, потому что въ процессѣ мышленія онъ входитъ въ соприкосновеніе съ объективнымъ бытіемъ; но это соприкосновеніе получаетъ въ его глазахъ свой смыслъ лишь потому, что чрезъ него онъ болѣе осваивается съ собственнымъ внутреннимъ міромъ и его самоувѣренность еще болѣе крѣпнетъ ⁴⁾. При каждомъ выходѣ изъ предѣловъ собственнаго міра, онъ все яснѣе и опредѣленнѣе повимаетъ себя самого, сопоставляя себя съ тѣмъ, чтѣ—не онъ самъ. Съ каждымъ такимъ выходомъ онъ все точнѣе отличаетъ себя отъ міра, который его окружаетъ, доводя это различіе даже до рѣзкой противоположности. Онъ далеко не чуждъ сознанія нѣкотораго дуализма бытія, хотя онъ никогда не задается цѣлью собственно созерцать ту сущность (*tu-ты*), которая противостоитъ его собственному я. Правда, надъ мышленіемъ его царитъ какое-то тоскливое стремленіе къ тому великому неизвѣстному, которому онъ могъ-бы сказать: ты мое.

1) Dissertationum ob Arriano digestarum Libri IV, — Lib. II, 8, 29. Ссылки на это сочин. беремъ изъ ж. „Zeitschrift für kirch. Wissenschaft und kirchl. Leben“, за 1884 г., Heft 9.

2) Dissert. II, 9, 2 и дал.

3) Dissert. I, 17, 8. 10; 27, 6

4) Dissert. I, 4, 5 слѣд. II, 17, 27. III, 3, 20—22.

Онъ находитъ предъ собой міръ, съ которымъ ему нужно такъ или иначе раздѣлаться, потому что этотъ міръ тѣснитъ его и преслѣдуетъ со всѣхъ сторонъ. Его жизнь кажется ему достойною своего названія только при взаимосоглашеніи съ этимъ міромъ, который навязывается ему, хотя онъ его не ищетъ, и который врывается въ его внутреннюю жизнь, не спрашивая на это его позволенія. Но этому первенству міра по времени Эпиктетъ противопоставляетъ моральное превосходство своего я. Его собственное я выше, чѣмъ этотъ внѣшній міръ, и потому этотъ послѣдній для него не бываетъ больше того, чѣмъ онъ желаетъ его видѣть и знать, и потому, слѣдовательно, отъ него зависитъ—противопоставить или не противопоставить себѣ этотъ міръ. Дѣйствительно, это сознаніе превосходства своего я у Эпиктета является на столько преобладающимъ, что внѣшній міръ самъ по себѣ есть для него лишь нѣчто кажущееся, ничтожное, ничто, и только подъ условіемъ принятія его субъектомъ въ область своего я міръ теряетъ эту черту кажущагося, неистиннаго. Въ чувствѣ такого своего могущества Эпиктетъ призналъ свою родственность съ Божествомъ ¹⁾ и увѣрился въ себѣ самомъ, а также и въ истинѣ, а эта увѣренность въ свою очередь дала ему возможность счастливо защищаться противъ скептицизма ²⁾. Эта увѣренность, съ какою онъ въ себѣ самомъ находитъ истину, служитъ для него точкой отправленія и главной руководящей нитью во всѣхъ областяхъ его самодѣятельности, на всемъ поприщѣ его жизни. Эта увѣренность служитъ для него единственнымъ родникомъ его внутренней жизни и потеря ея — для него равняется духовной смерти, моральному самоубійству.

Объектомъ, который Эпиктетъ сознательно противопоставляетъ своему я, служитъ для него весь внѣшній міръ въ собственномъ смыслѣ, *κόσμος, φύσις*,—вселенная. Но міръ исторіи для него не существуетъ. Эпиктетъ принадлежитъ къ тому поколѣнію античнаго міра, которое перестало уже понимать исто-

¹⁾ *Dissertationum*. I, 3; 12, 26; 13, 3; 14, 56, II, 8, 11 и слѣд.

²⁾ *Dissert.* I, 5; 27, 15; II, 20, 28.

рію человечества и потеряло къ ней всякій умственный интересъ. Для него эта исторія является лишь наборомъ событій, кучей фактовъ, набросанныхъ чьей-то рукой безъ всякаго плана и сознательной мысли. Между міромъ исторіи, между человѣческимъ обществомъ—съ одной стороны и своимъ собственнымъ я—съ другой стороны—онъ не находитъ никакихъ точекъ соприкосновенія, ничего родственнаго, сближающаго. Напротивъ, условія существованія объективнаго міра природы и условія бытія его субъективнаго міра, его я—онъ признаетъ за тождественныя ¹⁾. Природа (φύσις) въ смыслѣ вселенной, въ своемъ бытіи и жизни, условливается и проникнута, по его взгляду, идеями, которыя совпадаютъ, согласуются съ идеями его я. Въ этомъ смыслѣ вся умственная дѣятельность человѣка должна направляться къ тому, чтобы слѣдовать природѣ, — стараться понимать ее (παρακολουθεῖν τῇ φύσει), и самосохраненіе субъективнаго я состоитъ въ жизни сообразной съ природою (κατὰ φύσιν). Цѣль всякой этики—воспроизводить въ себѣ цѣлую вселенную.

И эта умственная репродукція ввѣшняго міра ведетъ затѣмъ, по взгляду Эпиктета, къ нравственному согласію съ природою; τὸ ἡγεμονικὸν κατὰ φύσιν ἔχον ²⁾, т. е. руководствующій принципъ природы—вотъ существенная принадлежность мудреца. Однако, это постоянное согласіе субъективнаго я съ природою отнюдь не должно понимать въ смыслѣ акта насилія надъ внутренней жизнью я; напротивъ, въ этомъ согласіи именно и состоитъ внутренняя жизнь субъекта, который приходитъ къ такому соглашенію не по ввѣшнему принужденію, но свободно при посредствѣ и съ помощію собственной разсудочной силы, этого свѣта, проникающаго во всѣ тайники вещи; благодаря которому человѣкъ отличаетъ одну вещь отъ другой, оцѣниваетъ ихъ взаимную стоимость и произноситъ свои рѣшенія объ нихъ; который, поэтому, служитъ для субъекта мѣрой оцѣнки, критеріемъ истины—τὸ κριτήριον ³⁾.

¹⁾ Dissert. I, 14; II, 8.

²⁾ Dissert I, 15.

³⁾ Ibid. I, 17.

Когда субъективное я не только противопоставляетъ себя всему остальному міру (τοῖς ἄλλοις), но и ставитъ себя выше его, оно становится судьей всего прочаго бытія, знающимъ и понимающимъ все остальное (κρίτης τῶν ἄλλων, δι' οὗ τὰλλα καταμανθάνεται); оно чувствуетъ себя смысломъ и цѣлію міра (λόγος), и потому можетъ постигнуть самое зерно міра и сказать, каковъ этотъ міръ. И при этой оцѣнкѣ вѣшняго бытія, мыслящее я остается непринужденнымъ и свободнымъ (ἡ προαίρεσις οἷα δεῖ ἀκώλυτος καὶ ἀνανάγκαστος), потому что норма истины, — τὸ κριτήριον, — дается имъ самимъ, а не отыскивается извнѣ.

Идеаль свободномыслящаго субъекта Эпиктетъ видитъ въ мудрецѣ, который всегда находится въ полномъ согласіи съ своимъ сознаниемъ (совѣстію); который обвиняетъ только самого себя ¹⁾; который, благодаря своему неиспорченному нравственному чувству, хорошо понимаетъ свой долгъ; который, при своемъ ненарушимомъ спокойствіи духа и въ сознаниіи свободы воли, не знаетъ неудачи своихъ желаній; который, поэтому, всегда счастливъ. Мудрецъ, по словамъ Эпиктета, въ собственномъ сознаниіи находитъ своего оракула ²⁾.

Эпиктетъ съ своими возрѣніями представляетъ для насъ интересъ по двумъ причинамъ. Во-первыхъ, его философія служитъ для него не просто только средствомъ къ познанию міра и собственнаго положенія въ немъ, но замѣняетъ для него религію; въ ней онъ не только систематизируетъ свои понятія о вещахъ, но излагаетъ свое вѣроученіе, свою исповѣдь. На этомъ основаніи можно сказать, что въ этой философіи закончилось поступательное движеніе мыслящаго духа древнихъ эллиновъ. Сначала, на первыхъ порахъ своего возникновенія, греческая философія, какъ извѣстно, оставляя религію незатронутою, шла своимъ собственнымъ путемъ въ изысканіи причинъ видимаго міра; затѣмъ, добытыми изъ глубокихъ тайниковъ познанія, драгоценностями она пышно увѣнчала вѣру своихъ предковъ; еще позднѣе, она уже лишила эту самую вѣру ея натурального, живаго содержанія, навязавъ ей смыслъ

¹⁾ Ibid. IV, 12; Enchiridion, 5, 50.

²⁾ Enchirid., 3. 9. 14; 18; 19; 32.

мертвой аллегоріи, совершенно ей не свойственной; наконецъ, на опустошенный алтарь религіи она возсѣла сама, съ гордымъ сознаниемъ своей безусловной непогрѣшимости. Философія есть мистерія, таинство, дѣло Божіе; мудрецъ—воплощеніе неизвѣстнаго, непознаваемаго Бога—таковъ результатъ движенія греческой философствующей мысли. Но съ другой стороны, Эпиктетъ не знаетъ христіанства и стоитъ насупротивъ его вполне спокойно и безъ предубѣжденій, какъ одинъ изъ послѣднихъ древнихъ философовъ, которые относились къ христіанству безъ субъективной нерасположенности. Поэтому, мы имѣемъ право противопоставлять христіанству философію Эпиктета, какъ *послѣднее выраженіе* сознанія античнаго міра, не только потому, что она явилась въ послѣднее время античной жизни, но также и сообразно съ основнымъ ея принципомъ. Намъ стоитъ только припомнить, что первая точка, на которую опирается Эпиктетъ, есть его субъективное я, и мы признаемъ, что его философія составляетъ принципиальную противоположность христіанству, хотя и имѣетъ съ нимъ формальное сходство.

Въ философіи Эпиктета невольно слышится рѣчь человѣка, созданнаго для Бога, но на пути естественнаго развитія утратившаго своего Бога; эта философія—вся вопль души, затерявшейся въ громадной пустынѣ этого міра и жадно стремящейся къ живому Богу,—души, которая именно потому, что она—живая, можетъ отказаться отъ всего, но не отъ себя самой. И Эпиктетъ, дѣйствительно, въ своемъ мышленіи отрывается отъ всего, что—не онъ самъ. Въ самомъ дѣлѣ, что находитъ онъ въ мірѣ? Міръ представляется ему смѣсью, путаницей человѣческихъ индивидуумовъ и различныхъ мнѣній ¹⁾; на которыхъ невозможно опереться и отдохнуть. Единственный прочный пунктъ во всей вселенной онъ находитъ внутри своего сознанія, своего я, --этого глаза, усматривающаго и распознающаго добро и правду ²⁾. Поэтому-то и высочайшее благо, и истинная польза человѣка заключается въ глубинѣ

¹⁾ Dissert. I, 22, 1. 2. 8. II, 14, 24.

²⁾ Diss. I, 14, 11 и дал.

его я и въ неприкосновенности этого сокровища, этой святыни. Но чтобы дѣйствительно умѣть сохранить свое я въ неприкосновенности, для этого необходимо знать, что есть моего собственнаго въ этомъ мірѣ, — въ этомъ знаніи состоитъ вся наша мудрость ¹⁾. Только подъ руководствомъ такой мудрости мы и можемъ сохранить свою полную свободу, т. е. можемъ удержать въ естественныхъ границахъ свою волю и желанія, а достигнуть такого самообладанія значитъ достигнуть истиннаго, а не призрачнаго счастья ²⁾. Такова точка зрѣнія на міръ у Эпиктета, — точка зрѣнія, очевидно, антропоцентрическая, т. е. такая, съ которой цѣлю и средоточіемъ вселенной признается человекъ (ἄνθρωπος.)

Какое же отношеніе имѣетъ эта точка зрѣнія къ христіанству? Безъ сомнѣнія, и христіанство не знаетъ иной точки зрѣнія, потому что и оно въ центрѣ всего мірозданія поставляетъ человека, но подъ человекомъ — „вѣнцемъ творенія“ оно разумѣетъ не просто тварное существо, какимъ выходитъ онъ изъ лона природы, но существо, возрожденное благодатію Св. Духа въ таинствѣ крещенія и облагодатствованное въ таинствѣ миропомазанія. Слѣдовательно, по воззрѣнію христіанства, въ центрѣ вселенной должно ставить не человека — „сына природы“, но человека — сына Божія по благодати, человека — христіанина. Поэтому, и христіанскую точку зрѣнія на міръ точнѣе слѣдуетъ назвать уже не просто антропоцентрической, но христіаноцентрической. Сообразно съ такимъ своимъ взглядомъ, христіанинъ также ничего не желаетъ, кромѣ сохраненія въ чистотѣ и неповрежденности своего я, но я возрожденнаго, облагодатствованнаго. И для христіанина, какъ для Эпиктета, высшая мудрость заключается въ познаніи и ясномъ пониманіи того, что полезно для его субъективнаго я, только я созданнаго и воссозданнаго по образу и подобию Божію. Высшее свое благо, доступное въ этомъ мірѣ, христіанинъ также видитъ въ совершенной нравственной свободѣ; по эту свободу онъ понимаетъ въ смыслѣ такого направленія

1) Diss. I, 1, 21. Enchiridion. 1. 48,

2) Diss. II, 8, 29. Enchirid. 4. 13.

своей воли и желаній, которое вполне сообразовалось-бы съ законами *Божескаго* міроуправленія. Такимъ образомъ, и философія Эпиктета, и христіанство исходятъ изъ одного общаго требованія „δὸς μοι ποῦ εἶμι“. И тотъ, и другое находятъ себѣ центральную точку опоры въ себѣ самомъ. Но при общности центра, міры ихъ совершенно различны: первый живетъ исключительно въ мірѣ естества, еще не обновленнаго, не очищеннаго отъ заразы грѣха, и при всемъ своемъ желаніи, никакъ не можетъ освободиться отъ тяжелыхъ оковъ этого нечистаго естества; второе переноситъ человекъ въ міръ Божіей благодати, гдѣ побѣда надъ грѣхомъ и освобожденіе отъ его владычества всей твари обезпечена вполне достаточными средствами. И Эпиктетъ, и христіанинъ совершенно убѣждены въ томъ, что внѣ своего я нельзя найти личнаго счастья, что отказать отъ своего я значитъ духовно погибнуть, т. е. усумниться въ данныхъ основахъ личной жизни, значитъ погрузиться безъ возврата въ бездонную пропасть природы. Поэтому, Эпиктетъ страшится не за судьбу міра, но за участь своего я; но такъ какъ онъ, помимо собственнаго желанія, всецѣло связанъ съ міромъ и не имѣетъ средствъ ни порвать съ нимъ всякія связи, ни пересоздать его; то онъ чувствуетъ свою вынужденность такъ или иначе приспособляться къ требованіямъ этого міра, сообразоваться съ природою, при всей нерасположенности къ ней. Христіанинъ также стремится обезпечить только судьбу своего возрожденнаго и облагодатствованнаго я, и не печалится о судьбѣ міра, потому что знаетъ, что судьба міра не только связана, но и зависитъ отъ его судьбы; что вмѣстѣ съ достиженіемъ имъ полнаго нравственнаго совершенства и вѣчнаго блаженства и вся природа освободится отъ того проклятія, которое тяготѣетъ надъ нею по его винѣ (ср. посл. Римл. 8, 19—21).

Эпиктетъ говоритъ, что цѣли жизни можно достигнуть, если оставаться неизмѣнно-вѣрнымъ себѣ самому ¹⁾. Конечно, и христіанинъ можетъ сказать о себѣ тоже самое, но подъ вѣрностію себѣ онъ будетъ разумѣть неуклонное преслѣдованіе

¹⁾ Dissert. I, 30, 4. II, 6, 8.

въ жизни тѣхъ основъ нравственности, которыя принялъ онъ вмѣстѣ съ христіанствомъ. По Эпиктету, наше я свободно и это нравственное свободное я служить убѣжищемъ и защитой противъ принудительныхъ вліяній вѣшняго міра. Эта непреклонная увѣренность въ свободѣ своего сознанія служить для Эпиктета фундаментомъ, на которомъ зиждется все зданіе его мыслей,—служить рычагомъ и исходной точкой всей его философской системы. И потому онъ смѣло и рѣзко ставитъ дилемму: или я, при всей принудительности вѣшней природы, сохраняю свою нравственную свободу, или вообще нѣтъ никакой истины, никакой свободы въ этомъ мірѣ ¹⁾. Не трудно, конечно, угадать, къ какому выводу можетъ склониться самъ Эпиктетъ. Почти рядомъ съ этой дилеммой у него стоитъ положеніе, имѣющее для него силу постулата: эта самоохрана (т. е. сознаніе нравственной свободы) побѣдоносно устояваетъ противъ всѣхъ случайностей жизни ²⁾. Въ этомъ сознаніи нравственной свободы своего я Эпиктетъ видитъ сущность человѣка, центръ тяжести всей его жизни, и онъ сознаетъ эту свободу настолько сильно и глубоко, что готовъ сказать, что если-бы божество прпятствовало свободѣ нашего я,—этой въ полномъ смыслѣ *нашей* собственности,—или дѣйствовало-бы на нее принудительно; то оно уже не было бы и божествомъ, потому что это означало-бы, что оно печется о насъ не такъ, какъ должно. Всѣ вещи, по ученію Эпиктета, распадаются на два главныхъ класса: однѣ вещи находятся во власти человѣка, потому что онѣ суть его собственное твореніе, таковы — свободныя дѣйствія его души: желаніе, выборъ, рѣшеніе; другія не находятся во власти человѣка, потому что онѣ—не его собственное дѣло, каковы: тѣло, имущество, слава и почести и т. под. ³⁾. Того, что называется зломъ и добромъ, должно искать единственно только въ первой изъ названныхъ областей,—въ волѣ и ея дѣйствіяхъ (*ἐν τῇ προαιρέσει ἐν τοῖς προαιρετικοῖς*),—въ душѣ и ея свобод-

¹⁾ Dissert. III, 15, 18.

²⁾ Dissert. III, 9, 11.

³⁾ Dissert. I, 22, 10. II, 6, 8; 9, 15, 19, 13. Enchirid. 1.

пыхъ движеніяхъ (ἐν τοῖς ψυχικοῖς) ¹⁾,—въ томъ, что есть въ человѣкѣ собственно человѣческаго и присущаго ему (ἐν τοῖς ἰδίοις, ἐν τοῖς ἐπ' αὐτῷ) ²⁾,—вообще только во внутренней природѣ человѣка (ἐν τοῖς ἐντός): все, что противостоитъ человѣку отвлѣ и зависитъ отъ чужой власти, безразлично (ἀδιάφορα) ³⁾.

Съ этимъ возрѣніемъ Эпиктета христіанство сходится только въ формальномъ отношеніи. Въ этомъ можетъ убѣдить насъ самый бѣглый взглядъ на христіанское понятіе о грѣхѣ. Откуда грѣхъ въ мірѣ, по христіанскому возрѣнію? Библейское повѣствованіе о происхожденіи грѣха извѣстно, и мы не станемъ повторять его здѣсь. Мы отмѣтимъ только основную мысль этого повѣствованія: не внѣшній, тварный міръ произвелъ грѣхъ въ мірѣ, но превратная, злая воля духовнаго, разумнаго существа. Внѣшній міръ, міръ тварей неразумныхъ не былъ причиной грѣха, и потому не повиненъ въ немъ и безотвѣтственъ. Напротивъ, въ мірѣ нравственныхъ, разумныхъ существъ даже наслѣдственная грѣховная склонность вмѣняется въ вину, къ отвѣтственности за которую можетъ быть призвана только каждая отдѣльная личность и ничто другое. Съ глубокою проницательностію взываетъ блаженный Августинъ: „все истинно настолько, насколько существуетъ; и ложь есть не что иное, какъ—когда *считается* существующимъ то, что не существуетъ“. Міръ внѣшнихъ вещей, какъ неразумный и неспособный къ самооцѣнкѣ, не можетъ и подлежать отвѣтственности за нравственную вину человѣка, или—выражаясь словами Эпиктета,—этотъ міръ нравственно безразличенъ. Но этотъ міръ точно также не можетъ оказывать на человѣка никакого возрождающаго вліянія, не можетъ освободить его отъ нравственной порочности. Разумѣется, и тварный міръ можетъ быть и бываетъ носителемъ, органомъ, посредникомъ божественныхъ, несозданныхъ силъ духа. Но какъ далеко это посредничество ни простирается, мы можемъ не брать его во вниманіе тамъ, гдѣ мы го-

¹⁾ Dissert. IV, 1, 65. II, 16, 1 и др.

²⁾ Dissert. IV, 1, 82. Enchirid. 19, 2.

³⁾ Dissert. II, 6. I, 9, 13 и др.

воримъ о тварномъ мірѣ въ самомъ себѣ, съ природными его силами. Этотъ міръ не имѣетъ цѣли въ себѣ самомъ, не имѣетъ свободы дѣйствій; всѣ его дѣйствія не отъ него и не для него, и потому освобождены отъ нравственной вмѣняемости. Въ этомъ смыслѣ можно сказать съ Эпиктетомъ, что внѣшній міръ безразличенъ для нравственной оцѣнки человѣка ¹⁾. Но что-же такое нравственная свобода, отъ которой зависитъ нравственная оцѣнка вещей и вмѣняемость дѣйствій? Эпиктетъ, сравнивая себя со жрецомъ, разрѣзывающимъ внутренности нашего сознанія, много говоритъ о полной нравственной свободѣ мудреца, какъ мы отчасти уже видѣли. Но всѣ его рѣчи касательно этого предмета такъ относятся къ христіанскому понятію о нравственной свободѣ человѣка, какъ благодатнаго чада Божія, какъ смутное чаяніе—къ дѣйствительному исполненію. Эпиктетъ, производившій свой философскій опытъ надъ духовною жизнью своего, еще не возрожденнаго благодатно, я, быть можетъ, предчувствовалъ, но не видѣлъ ясно дѣйствительнаго источника нашей нравственной свободы. Онъ чувствовалъ въ себѣ эту божественную искру, и находя ее въ себѣ постоянно, при всѣхъ перемѣнахъ духовной жизни, готовъ былъ признать ее *собственностію* своего я, которою оно обладаетъ независимо отъ всякой посторонней власти. Только христіанство могло-бы объяснить ему, что эта искра есть прекрасный *даръ* Божій, которымъ Создатель одарилъ Свое разумное созданіе, изъ безграничной любви Своей къ нему.

Итакъ, по Эпиккету, внѣшній міръ нравственно безразличенъ, онъ получаетъ нравственное значеніе лишь тогда, когда наше я вноситъ оное въ его область; да и тогда, все-таки, онъ получаетъ только субъективно-нравственный смыслъ и имѣетъ важность лишь ту, что выражаетъ тонъ, который даетъ ему наше я. Внѣшнія вещи, по сравненію Эпиктета, суть согласныя буквы, которыя сами въ себѣ не имѣютъ звука; гласныя-же приставляются къ нимъ только нашимъ я ²⁾. Осмысливающая дѣятельность нашего я во внѣшнемъ мірѣ направлена, по Эпиккету,

¹⁾ Dissert II, 9, 13. Enchirid. 32, 2 и пр.

²⁾ Ср. Enchir. 4, 5. Zeller, „Die Philosophie der Griechen“, III, 37—41.

къ практическимъ цѣлямъ. Она имѣетъ задачей — воспитать насъ и научить сношенію съ внѣшнимъ міромъ и пользованію правильными представленіями о немъ. Сообразно съ этимъ, цѣль философіи опредѣляется у Эпиктета то какъ „пользованіе науками“ (собственно пользованіе видѣннымъ—*ἡ χρῆσις τῶν δεωρημάτων*) ¹⁾, то какъ „разумѣніе жизни“ (*ἡ ἐπιστήμη τοῦ βίου*) ²⁾ или „изученіе жизни“. Съ такой практической точки зрѣнія, рассматривается затѣмъ у Эпиктета Логика; вся задача этой науки сводится у него къ тому, что посредствомъ ея человѣкъ упражняетъ свои умственные силы, свое мышленіе и ощущеніе, съ тою цѣлію, чтобы господствовать надъ своими склонностями, ясно предуготовлять рѣшеніе своей воли, направлять ее къ истинной цѣли и ничего не преувеличивать ³⁾. Вообще Логика имѣетъ только внѣшнее значеніе, совершенно на подобіе того, какъ инструменты у ремесленника. Границы нашего познанія совпадаютъ съ границами я. Самопознающее я освѣщаетъ ночь окружающаго насъ міра, отдѣляя и различая въ немъ вещи; оно въ этомъ случаѣ похоже на лазутчика, который заглядываетъ въ чужую страну, или на жреца, который изслѣдуетъ внутренности жертвы ⁴⁾. Смотря по тому, какъ далеко простираются лучи нашего я, познающаго самого себя во внѣшнемъ мірѣ, столь далеко познается и міръ или, по крайней мѣрѣ, онъ можетъ быть познанъ. Философія есть самодоказываніе нашего сознанія, и насколько вносится въ міръ наша самоличность, настолько имѣетъ цѣну для насъ и самый міръ. Эта мѣра, которою желаетъ измѣрять Эпиктетъ весь внѣшній міръ, представляется, съ христіанской точки зрѣнія, слишкомъ узкою, или даже эгоистическою. Что міръ можно познавать изъ самихъ насъ,—это не противорѣчитъ христіанству; и что мы вообще настолько говоримъ о своемъ мірѣ, насколько мы въ немъ заинтересованы,—это также можетъ сказать о себѣ каждый христіанинъ. Но Эпиктетъ, повидимому, и не знаетъ

1) Diss. IV, 1, 118.

2) Diss. I, 15, 2. IV, 1, 63 и др.

3) Dissert. III, 2,¹ 2, 3.

4) Diss. I, 1. I, 17, 10 и др.

другой мѣры для оцѣнки вещей, кромѣ мѣры личной пользы; по крайней мѣрѣ, тонъ всей его рѣчи заставляетъ такъ думать. Между тѣмъ христіанство, признавая личную оцѣнку вещей и явленій, даетъ ей и высшую нравственную санкцію. Конечно, и христіанинъ борется и страдаетъ только за *свое*, — за *свою* семью, за *свое* общество, за *свою* отчизну, и не станетъ жертвовать собой за интересы, напримѣръ, шаха персидскаго или какого-нибудь индійскаго факира. Но эту войну за *свое* онъ ведетъ не только по мотивамъ *личнаго* удовольствія, но также и главнымъ образомъ потому, что въ этомъ *своемъ* онъ усматриваетъ *христіанское*. *Личнаго* удовольствія въ подвигахъ христіанство не отвергаетъ, потому что и вообще оно ни въ чемъ не насируетъ *богосозданную* природу человѣка; только естественное чувство удовольствія для христіанина должно быть не *цѣлю* дѣйствій и поступковъ, а лишь естественнымъ *слѣдствіемъ* сознанія, что потребность его христіанской души удовлетворена и долгъ исполненъ. Мученики христіанскіе шли на костры съ радостію и съ пѣніемъ торжественныхъ гимновъ; но радость ихъ происходила не отъ того, что они искали и нашли поводъ къ сильному пріятному ощущенію, но отъ глубокаго сознанія, что ихъ мученическіе вѣдцы доставятъ побѣду христіанству; что, видя ихъ подвиги, *міръ* будетъ *славить Христа*.

Какъ было уже сказано, Эпиктетъ въ центрѣ мірозданія поставляетъ человѣка, по отношенію къ которому остальной міръ можетъ имѣть только служебное назначеніе. Животныя, по мнѣнію Эпиктета, живутъ только внѣшними впечатлѣніями (*χρῆσις τῶν φαντασιῶν*), и лишены способности самосознанія и самоотличенія. Поэтому, они только „способны служить другимъ, сами же не могутъ управлять собой“ (*ὑπηρετικὰ ἄλλοις, οὐκ αὐτὰ προηούμενα*) ¹⁾. Они именно предназначены для служенія человѣку, и въ этомъ заключается ихъ положеніе въ мірѣ. Но такъ какъ они не самостоятельны, не свободны въ своихъ дѣйствіяхъ, то по этой причинѣ они и безотвѣтственны въ нравственномъ смыслѣ ²⁾. Человѣку-же присуща сила, познающая самое себя и

¹⁾ Dissert. II, 8, 6.

²⁾ Dissert. II, 9.

все остальное (*ἡ δύναμις λογικὴ αὐτὴν θεωροῦσα καὶ τὰλλα πάντα*) ¹⁾, которая выдѣляетъ его изъ ряда всѣхъ другихъ животныхъ и далеко выводитъ его за узкіе предѣлы животной жизни ²⁾. Благодаря этой силѣ, человѣкъ не слѣпо, но осмысленно проходитъ среди окружающихъ предметовъ и явленій, замѣчая ихъ взаимную связь, ихъ гармонію и законосообразность, такъ чтобы изъ этихъ своихъ познаній извлечь правильное употребленіе,—вступить на путь, прямо ведущій къ цѣли. При этомъ особенно важно то, что Эпиктетъ поставляетъ разумъ въ зависимость отъ воли человѣка, называя его *ἡ δύναμις ἡ προαιρετικὴ* ³⁾, такъ какъ воспріимчивость нашихъ чувствъ, а слѣдовательно, и наше размышленіе зависятъ отъ направленія воли.

Отъ воли зависитъ мышленіе,—это положеніе можетъ быть признано основнымъ также и въ христіанской теоріи познанія; ибо и по словамъ Спасителя, „изъ сердца исходятъ помышленія“, и въ Новомъ Завѣтѣ часто говорится о помышленіяхъ *сердечныхъ*. Воля человѣка, не противящаяся дѣйствию возрождающей благодатной силы, ведетъ его къ обращенію къ христіанству и вмѣстѣ, слѣдовательно, къ переходу отъ антропоцентрической точки зрѣнія къ христіаноцентрической. Эпиктетъ стоитъ на первой, мы—на второй. И какъ христіане, мы признаемъ, что наша точка есть необходимое и истинное завершеніе точки Эпиктета. Съ теплымъ чувствомъ говоритъ онъ о необходимости измѣненія руководствующаго принципа въ человѣкѣ (*μεταβολὴ τοῦ ἡγεμονικοῦ*), о необходимости усовершенствованія нашего я, чрезъ особенный, чрезвычайный переворотъ внутри человѣка. Онъ говоритъ, что только вслѣдствіе постояннаго самоусовершенствованія Сократъ сдѣлался такимъ, какимъ онъ былъ. Только отъ сознанія, что внутри насъ что-то не ладится,—думаетъ Эпиктетъ,—мы приходимъ къ філософії, которая равносильна нашему постепенному самоулучшенію. Начало мудрости, по его словамъ, лежитъ въ чувствѣ собственнаго безсилія и немощи въ отношеніи къ необходи-

¹⁾ Dissert. I, 1, 4.

²⁾ Dissert. I, 6, 14.

³⁾ Dissert. II, 23, 10.

тому ¹⁾, т. е.—къ достиженію цѣли жизни. Такимъ образомъ и здѣсь, въ этомъ требованіи внутренняго самоуправленія человѣка, Эпиктетъ обнаруживаетъ довольно ясное *предчувствіе* того покаянія и обращенія, съ проповѣдью о которомъ выступило въ мірѣ христіанство. Но онъ все-таки еще замкнутъ въ естественномъ кругѣ человѣчности, онъ еще настолько увѣренъ въ натуральныхъ силахъ своего я, что приписываетъ ему способность—собственными усиліями и упражненіемъ произвести нужное и желаемое „μεταβολή τοῦ ἡγεμονικοῦ“ и такимъ путемъ сдѣлаться мудрецомъ, т. е. достигнуть нравственнаго совершенства. Въ этомъ заключается основная ложь всей его системы, рѣзко отдѣляющая его отъ христіанской проповѣди о необходимости сверхъестественной помощи въ дѣлѣ спасенія человѣка. И если въ этой самоувѣренности Эпиктета мы имѣемъ право видѣть послѣднее слово языческаго мудреца; то здѣсь, какъ нельзя болѣе, можно убѣдиться въ томъ, что съ христіанствомъ вступилъ въ міръ новый, невѣдомый дотошѣ, принципъ жизни. Эпиктетъ ищетъ спасенія въ себѣ самомъ; христіанинъ, напротивъ, всею душею желая и помогаясь своего спасенія, вѣритъ найти оное не внутри себя, но во Христѣ,—въ данныхъ Имъ благодатныхъ средствахъ. Конечно, Эпиктетъ глубоко сознавалъ внутреннее противорѣчіе между чувствомъ собственнаго безсилія на пути къ цѣли жизни и желаніемъ дойти до этой цѣли безъ посторонней помощи; но разрѣшить это противорѣчіе, выйти изъ этого заколдованнаго круга онъ могъ-бы только при свѣтѣ Евангелія. Сердце его жаждетъ идеала и готово отдаться ему съ беззавѣтной преданностію; но этотъ идеалъ онъ видитъ единственно въ философіи, которой предназначено путемъ поступательнаго развитія вывести его изъ состоянія паденія и совершить то великое дѣло освобожденія, которое собственно и должно составлять содержаніе жизни человѣчества. Безъ сомнѣнія, эта надежда на возрождающее вліяніе философіи не оправдалась, да и не

¹⁾ Ср. Dissert. III, 23, 28. II, 11, 1, 13: ἀρχὴ φιλοσοφίας—συναίσθησις τῆς αὐτοῦ ἀσθενείας καὶ ἀδυναμίας περὶ τὰ ἀναγκαῖα—... Ἀρχὴ φιλοσοφίας—αἴσθησις μάχης τῆς πρὸς ἀλλήλους τῶν ἀνθρώπων.

могла оправдаться, потому что развитіе зла не дастъ въ результатѣ добра, естественное перерожденіе одного въ другое невозможно. И мы видимъ, дѣйствительно, что Эпиктетъ не нашелъ и въ философіи того успокоенія, какого онъ тщетно отъ нея ожидалъ; мы замѣчаемъ въ глубинѣ его души—если не окончательную разочарованность и отчаяніе,—то по крайней мѣрѣ — неудовлетворенность и недовольство и самимъ собой и окружающимъ. Сильная, хотя и глубоко затаенная, скорбь звучитъ въ его жалобѣ на противорѣчіе между идеаломъ и дѣйствительностью. Озираясь вокругъ себя, онъ видитъ только одно: какъ бушуютъ страсти, отравляя послѣднія капли человѣческаго счастья; какъ люди, усиливаясь достигнуть намѣченной цѣли, не только не получаютъ желаемого, а напротивъ, впадаютъ именно въ то, чего они избѣгали ¹⁾; а между тѣмъ въ этой тщетной погонѣ за счастьемъ проходитъ вся жизнь безъ душевнаго покоя, безъ твердой точки опоры, и все-таки, въ концѣ концовъ остается недостигнутой желанная свобода,—единственный залогъ истиннаго счастья ²⁾. И не только въ окружающей средѣ, но и въ себѣ самомъ Эпиктетъ не ощущаетъ присутствія истиннаго счастья. Поэтому-то и „счастливаго“ онъ въ состояніи былъ описывать только со стороны отрицательной, оредѣляя его (собственно „свободнаго“ ἐλευθέρως) такими предикатами, какъ „ἀχώλυτος“ „ἀνανάγκαστος“ ³⁾ („безпрепятственный“, „непринужденный“) и др., и вообще всякое сильное желаніе и стремленіе производя изъ препятствій и стѣснительности. Подъ вліяніемъ тоски, возбуждаемой препятствіями, духъ его возвышается и онъ съ душевной теплотой говоритъ о блаженной свободѣ, состоящей въ добровольномъ послушаніи законамъ божескимъ ⁴⁾, гдѣ „слѣдовать во всемъ богамъ, угождать божескому распоряженію“ значитъ тоже, что „быть свободнымъ“ ⁵⁾. Но слѣ-

¹⁾ Dissert. III, 2, 3: πάθος γὰρ ἄλλως οὐ γίνεται, εἰ μὴ ὀρέξεως ἀποτυχανούσης ἢ ἐκκλίσεως περιπτώσεως.

²⁾ Ср. Dissert. III, 16, 25, 10; IV, 1, 33.

³⁾ Diss. IV, 1, 1 и дал.

⁴⁾ Diss. I, 12, 7.

⁵⁾ Ср. Diss. I, 17, 27; III, 24, 3; I, 1, 12

дуя за дальнѣйшимъ развитіемъ этой мысли у Эпиктета, мы находимъ, что подъ свободнымъ слѣдованіемъ законамъ божескимъ онъ подразумѣваетъ не что иное, какъ подчиненіе естественнымъ законамъ природы,—необходимости. Богъ печется обо всемъ, и мы должны чувствовать себя членами цѣлаго ¹⁾, ничего не должны порицать изъ того, что есть божьяго, ничего необходимаго—не дѣлать противъ воли, а волю должны согласовать съ жизнью міра ²⁾. Каждый долженъ дѣйствовать „соотвѣтственно природѣ“ (*ἀκολουθῶς τῇ φύσει*) ³⁾. Наша природа именно въ томъ и состоитъ, чтобы имѣть силы и мужество переносить всѣ обстоятельства жизни такъ, какъ надлежитъ малой части великаго цѣлаго,—гражданину міра. Вселенная есть стройная гармонія. Каждый человѣкъ въ ней имѣетъ свое мѣсто, свои права на существованіе, которыя указаны ему божествомъ ⁴⁾. Въ такой, сообразной съ природой жизни, и можетъ только человѣкъ сохранить свою красоту и чистоту; можетъ быть *καλὸς καγαθός*, т. е. нравственно-прекраснымъ,—подчиняя свое мнѣніе Управителю вселенной, какъ хорошій гражданинъ подчиняется закону государства, принимая все, какъ законъ цѣлаго міра (*ἀπὸ τῆς τοῦ ὅλου διατάξεως*).

Но говоря это, Эпиктетъ постоянно обращается взоромъ къ длинному пути этического образованія, на концѣ котораго онъ видитъ мудреца, этотъ идеаль истиннаго образованія и свободы. Видъ этого мудреца все снова пробуждаетъ въ его душѣ тоскливое стремленіе къ нему, и онъ, полный безпокойства, страха и печали, часто оставляетъ роль осторожнаго, неувлекающагося философа и не можетъ скрыть, что онъ достоинъ сожалѣнія, потому что ищетъ и не находитъ. Съ наиболѣе чувствомъ обманутой надежды онъ восклицаетъ: „Ахъ! покажите мнѣ стояка! Клянусь богами, мнѣ очень хочется видѣть его. Но вы совершенно не въ состояніи указать мнѣ кого-либо, кто дѣйствительно былъ-бы отчеканеннымъ

¹⁾ Diss. I, 14, 16.

²⁾ Diss. II, 5, 24, 6, 11 и др.

³⁾ Diss. I, 6, 15.

⁴⁾ Enchirid. 22. Diss. III, 21, 18.

(мудрецомъ, стойкомъ). Такъ укажите мнѣ хотя такого, который лежитъ въ правилнѣ, чтобы быть отлитымъ. Окажите же мнѣ такое благодѣяніе! Не откажите старику—видѣть зрѣлище, какого я доселѣ не видѣлъ“ ¹⁾). Всецѣло преданный своему идеалу, Эпиктетъ не можетъ не стремиться къ нему всѣми силами своего существа. Но сознаніе, совѣсть не перестаетъ говорить ему, что ни въ немъ, ни въ другихъ этотъ идеалъ еще не находилъ себѣ полного осуществленія.

Однако, этотъ идеализмъ, не дававшій покоя Эпиккету, будившій его совѣсть и указывавшій ему на неудовлетворенность его души, ставитъ его въ соприкосновеніе съ „чаяніемъ языковъ“, которое исполнилось во Христѣ. Тамъ, гдѣ Эпиктетъ упоминаетъ о христіанахъ, онъ обнаруживаетъ только холодное презрѣніе къ этому новому направленію, видя въ немъ пессимистическій взглядъ на міръ. Но намъ кажется, что Эпиктетъ стоялъ къ этому направленію ближе, чѣмъ самъ то подозрѣвалъ. Его тоска по идеальному мудрецу, отъ котораго единственнаго онъ ожидалъ спасенія себѣ и всему міру, служить, на нашъ взглядъ, лишь отдѣльнымъ проявленіемъ того напряженнаго ожиданія всеобщаго Избавителя, въ какомъ находился весь языческій міръ предъ пришествіемъ Спасителя на землю.

Свящ. А. Балаховскій.

¹⁾ Dissert. II, 19, 24 и дал.

ИЗРЕЧЕНІЯ

ДРЕВНѢЙШИХЪ ГРЕЧЕСКИХЪ МЫСЛИТЕЛЕЙ,

ВЫБРАННЫЯ ИЗЪ СОЧИНЕНІЙ

Діогена Лаэртія, Плутарха, Стобея и др.

(Продолженіе *).

Оканчиваемъ изреченія Діогена Синопскаго:

Кто-то умолялъ о чемъ-то гетеру. Діогенъ сказалъ ему: что ты, несчастный, хочешь получить отъ нея, когда лучше-бы было не получать этого?

Намашавшему себя муромъ Діогенъ сказалъ: смотри, какъ бы благовоніе головы твоей не доставило зловонія для жизни твоей!

Діогенъ говаривалъ, что слуги рабствуютъ господамъ, а дурные люди—похотямъ.

Спрошенный о томъ, почему извѣстный сортъ людей названъ людьми съ рабскою, визкою душею ¹⁾, Діогенъ отвѣчалъ вопрошавшему: потому что они имѣютъ ноги ²⁾ мужей ³⁾, а души—такія, какая у тебя, спрашивающаго это.

У одного расточительнаго челоуѣка Діогенъ спросилъ себѣ

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ 1887 г. № 3.

¹⁾ 'Αυδράποδα.

²⁾ Πόδας.

³⁾ 'Αυδρῶν.

мину ¹⁾ и когда тотъ спросилъ его, почему онъ у другихъ просить не болѣе овола, а у него—мину, Діогенъ отвѣчалъ: потому, что отъ другихъ я надѣюсь еще получить, а отъ тебя, Богъ знаетъ, получу ли еще.

Когда Діогена укоряли за то, что онъ просить милостыню, тогда какъ Платонъ не просить, Діогенъ сказалъ: и онъ просить, но только главу преклонивъ, чтобъ его не слышали другіе ²⁾.

Увидѣвъ венскаго стрѣлка, Діогенъ сѣлъ у цѣли и сказалъ: какъ-бы онъ не поразилъ меня стрѣлою.

Діогенъ-же говаривалъ, что любящіе люди даже и несчастія обращаютъ для себя въ удовольствіе.

Спрошенный о томъ, насколько не хороша смерть, Діогенъ отвѣчалъ: насколько она не хороша, этого мы не знаемъ въ ея отсутствіи.

Когда Александръ Македонскій появился предъ нимъ и сказалъ ему: неужели ты не боишься меня? Діогенъ спросилъ его: что ты такое? добро или зло? Когда-же тотъ отвѣтилъ: добро, то Діогенъ сказалъ: такъ кто-же боится добра?

Наука и образованіе, говорилъ Діогенъ, для юношей служитъ цѣломудріемъ, для старцевъ—утѣшеніемъ, для бѣдныхъ—богатствомъ, а для богатыхъ—украшеніемъ.

Одинъ прелюбодѣй, по имени Дидимонъ, взялся лѣчить однажды глаза у дѣвупки. Смотри, сказалъ ему Діогенъ, какъ-бы, заботясь объ излеченіи глаза дѣвицы, ты не испортилъ зрачекъ ³⁾.

Когда кто-то сказалъ Діогену, что друзья замышляютъ что-то противъ него, Діогенъ замѣтилъ: что-же дѣлать, когда и друзьями и врагами приходится одинаково пользоваться?

Спрошенный о томъ, что въ людяхъ лучше всего, Діогенъ отвѣтилъ: свобода слова.

Вошедши въ школу одного учителя и увидѣвъ много стату-

¹⁾ Мина (аттич.)=100 драхмъ. Слѣдовательно=24 или 25 рублямъ.

²⁾ Одисс. I, 153 по переводу Жуковскаго. Въ подл. ст. 157.

³⁾ Греч. *хόρη* значитъ и—зрачекъ и—дѣвица.

этокъ музъ, но мало учениковъ, Діогенъ сказалъ: вмѣстѣ съ богами ¹⁾ ты, учитель, имѣешь много учениковъ.

Діогенъ имѣлъ обыкновеніе всѣ естественныя отправленія совершать открыто и въ оправданіе себя дѣлалъ такое умозаключеніе: если вкушать пищу вообще не предосудительно, то не предосудительно вкушать ее и на площади; а то несомнѣнно, что вкушать ее вообще—не предосудительно; слѣдовательно и вкушать ее на площади также не предосудительно.

Тотъ-же философъ говорилъ, что упражненіе есть двоякаго рода: одно—душевное, другое-же—тѣлесное. Одно безъ другаго было-бы не совершенно.

Безъ упражненія, говорилъ онъ, ничего въ жизни нельзя достигнуть; упражненіемъ-же все можетъ быть побѣждаемо.

Нѣкто спрашивалъ Діогена, какимъ образомъ можно быть наставникомъ самого себя, Діогенъ отвѣчалъ: что ты запрещаешь другимъ дѣлать, то тѣмъ болѣе запрещай себѣ.

Когда Діогенъ однажды входилъ въ портикъ задомъ напередъ, то нѣкоторые смѣялись надъ нимъ; а онъ замѣтилъ: вѣдь вы не стыдитесь-же въ жизни идти не впередъ, а назадъ; а меня осуждаете въ томъ, что я такъ вхожу въ портикъ?

Атлеты и пѣвцы, говорилъ Діогенъ, побѣждаютъ чревоугодіе и страсть къ удовольствіямъ: одни—ради сохраненія крѣпости тѣлесной, другіе—ради сохраненія голоса; однако изъ уваженія къ воздержанію никто ихъ презирать за это не будетъ.

Всѣ бѣдствія и опасности обыкновенно устрашаютъ болѣе тѣхъ, которые только еще ожидаютъ ихъ, нежели тѣхъ, которые уже испытывали ихъ. Страхъ настолько бѣдственъ, что многіе даже упреждаютъ самое дѣло. Такъ, напримѣръ, находящіеся на кораблѣ во время бури, прежде нежели еще корабль погрузится въ море, уже полагаютъ иногда руки на самихъ себя.

Справедливость, говорилъ Діогенъ, приноситъ великое успокоеніе души.

Сребролюбивые, говорилъ онъ, жизнию своею пользуются,

1) Συν θεοῖς—съ богами у грековъ значило и съ помощію боговъ, какъ у насъ говорится: съ Богомъ!

какъ будто мечемъ, во всемъ дѣйствуя съ помощію рукоятки ¹⁾).

На лести, говорилъ онъ, точно на памятникъ надгробномъ, написано одно лишь имя дружбы.

Въ хвастовствѣ, какъ въ позлащенномъ оружіи, говорилъ Діогенъ, внутреннее не соотвѣтствуетъ внѣшнему.

Кто менѣе всего боится или болѣе всего имѣетъ дерзновенія, какъ не тотъ, кто не сознаетъ за собою ничего дурнаго?

Не имѣя чего-либо, не завидуй имѣющимъ это.

Счастливъ тотъ, кто самъ будучи въ силахъ, имѣетъ защитниками своими и дѣтей сильныхъ.

Достоинъ соревнованія тотъ, кто счастливъ въ дѣтяхъ; и при великихъ несчастіяхъ онъ не будетъ скорбѣть.

Счастіе есть только одно: истинно радоваться и никогда не огорчаться, въ какомъ-бы положеніи и въ какое-бы время кто ни находился.

Увидѣвъ одного человѣка, дѣлавшаго видъ, что любитъ богатыхъ старухъ, Діогенъ сказалъ: на томъ основаніи такъ дѣлаетъ онъ, что потерялъ не глаза, а зубы.

Великое и многое бравшихъ Діогенъ называлъ великими бѣдняками.

Порицаніе, говорилъ онъ, есть чужое добро.

Когда одинъ Аѳинянинъ сталъ говорить Діогену съ упрекомъ: почему ты, хваля болѣе Лакедемонянъ, нежели Аѳинянъ, не пребываешь среди Лакедемонянъ? то Діогенъ отвѣтилъ: но вѣдь и врачъ, заботящійся о здоровьи и высоко ставящій послѣднее, не пребываетъ у здоровыхъ.

Діогенъ говаривалъ: другія собаки кусаютъ враговъ, а я—друзей, чтобы спасти ихъ.

Одному человѣку, который говорилъ, что онъ—философъ, но при вопросахъ заводилъ споръ, Діогенъ сказалъ: несчастный, на словахъ ты говоришь, что ты философъ, а на дѣлѣ оскверняешь наилучшее въ жизни философа.

Діогенъ говаривалъ, что многіе при жизни заранѣе подвер-

¹⁾ Раньше мы уже замѣчали, что греческое *λαβή* (рукоятка) значитъ и способъ или случай къ полученію чего-либо.

гають себя гніенію излишествами въ пользованіи бабею и въ удовлетвореніи плотскихъ похотей, а умирая приказываютъ намащать свое тѣло ароматами, а нѣкоторые приказываютъ полагать его даже въ медъ, чтобы оно не скоро предалось гніенію.

Тотъ-же философъ говорилъ, что въ тѣхъ домахъ, въ которыхъ находится много пищи, есть много мышей и кошекъ: такъ точно и тѣла, принимающія въ себя много пищи, легко подвергаются доступу болѣзней.

Онъ-же говорилъ, что люди добываютъ себѣ то, что нужно для того, чтобы жить, но не добываютъ себѣ того, что нужно для того, чтобы хорошо жить. Ничего нѣтъ дешевле, говоритъ онъ, любодѣя, за драхму продающаго душу свою.

Люди ѣдятъ, говоритъ онъ, ради удовольствія, а прекращаютъ ѣсть, когда не желаютъ удовольствія.

Діогенъ называлъ бѣдность самоучителемъ въ помощь философіи; ибо къ чему философія старается убѣдить словами, къ тому бѣдность вынуждаетъ самымъ дѣломъ.

Когда какой-то негодяй въ глазахъ Діогена сталъ порицать бѣдность, то философъ сказалъ ему: я еще никогда не видалъ, чтобы кто-либо мучился въ слѣдствіе бѣдности, а въ слѣдствіе злости мучившимися видалъ многихъ.

Тотъ-же философъ называлъ бѣдность самоучителемъ добродѣтели.

Сребролюбивыхъ онъ сравнивалъ съ больными водянкою. Какъ больные водянкою, не смотря на обиліе воды въ тѣлѣ ихъ, жаждутъ все больше и больше пить воды, такъ и сребролюбивые, не смотря на изобиліе денегъ у нихъ, желаютъ все больше и больше имѣть ихъ. Притомъ, какъ тѣ, такъ и другіе — ко вреду себѣ. Ибо чѣмъ больше и легче достигается желаемое, тѣмъ болѣе усиливается страсть къ такому достиженію.

Трудъ, говорилъ Діогенъ, отнюдь не есть добро, если цѣлю его не служитъ великодушіе и укрѣпленіе души, а не тѣла.

Діогенъ, если впадалъ въ несчастія, то говорилъ: хорошо ты поступаешь, судьба, что такъ мужественно нападаешь на меня. Въ подобныхъ-же случаяхъ онъ вѣлъ по птичьему.

Онъ же говаривалъ, что много видалъ онъ игравшихъ, боровшихся и упражнявшихся въ бѣганіи, а прилежавшихъ къ добродѣтели—не видалъ.

Кто-то называлъ Діогена безумнымъ. Діогенъ на это замѣтилъ: я не безумный, а только не имѣю такого-же ума, какой вы имѣете.

Тотъ-же философъ смѣялся надъ тѣми, которые казнохранилища запирали замками и засовами и налагали на нихъ печати, а тѣло свое оставляли со многими открытыми дверями и оконцами, каковы: уста, уши и глаза и пр.

Люди молятся, говорилъ онъ, богамъ о дарованіи здоровья, а совершаютъ по большей части то, что противно здоровью.

Діогенъ спрашивалъ Платона однажды: ты никакъ пишешь законы? ¹⁾ Тотъ сказалъ: да.—А политику ²⁾ уже написалъ?—Совершенно вѣрно.—Да развѣ политика не имѣла законовъ?—Имѣла.—Такъ за чѣмъ-же нужно было тебѣ, сказалъ въ заключеніе Діогенъ, снова писать законы?

Увидѣвъ одного изъ своихъ знакомыхъ съ поврежденными членами жившаго подаяніемъ, Діогенъ сказалъ: хорошо ты дѣлаешь другъ мой, что страдаешь, чтобы не трудиться.

Когда кто-то сталъ порицать Діогена за бѣдность, Діогенъ сказалъ: несчастный! Я еще никого не видѣлъ тиранствующимъ по причинѣ бѣдности, а по причинѣ богатства—многихъ видалъ.

Спрошенный о томъ, что выше всего въ жизни, Діогенъ сказалъ: надежда.

Онъ-же говорилъ, что ни въ богатомъ городѣ, ни въ богатомъ домѣ добродѣтель жить не можетъ.

Видя, что Мегаряне строятъ длинныя стѣны, Діогенъ сказалъ имъ: неразумные, не о величинѣ стѣнъ заботились-бы вы, а тѣхъ, которые будутъ стоять на нихъ.

Медею ³⁾ Діогенъ называлъ мудрою, а не ядоносною. Ибо она брала людей извѣженныхъ и испортившихъ свое тѣло на-

¹⁾ Сочиненіе „О законахъ“.

²⁾ Сочиненіе: „Политика или Республика, Государство“.

³⁾ Извѣстная волшебница, героиня похода Аргонавтовъ.

слаженіями и приучала ихъ къ труду въ гимназіяхъ и другихъ мѣстахъ для тѣлесныхъ упражненій, а чрезъ это дѣлала ихъ крѣпкими и цвѣтущими. Въ этомъ-то смыслѣ и прошла о ней слава, что сваривъ мясо человѣка, она дѣлала послѣдняго юнымъ.

Однажды Діогенъ просилъ Платона прислать ему три сушенныя винныя ягоды. Платонъ-же послалъ ему цѣлый медимнъ ¹⁾. Тогда Діогенъ послѣ сказалъ ему: такъ и на вопросы ты отвѣчаешь безчисленнымъ количествомъ словъ.

Одинъ изъ юношей, слушавшихъ Діогена, на вопросъ послѣдняго, молчалъ. Тогда Діогенъ сказалъ: не думаешь-ли ты, что одно и тоже—знать, что и когда должно говорить,—и на что и когда должно отвѣчать молчаніемъ?

Одинъ астрономъ показывалъ на Аѳинской площади изображенія звѣздъ на картѣ и говорилъ: вотъ эти звѣзды суть блуждающія. Услышавъ это, Діогенъ сказалъ ему: не лги, другъ мой. Не эти суть блуждающія, а вотъ кто, при чемъ указалъ на сидѣвшихъ около астронома.

На вопросъ о томъ, какъ должны относиться другъ къ другу отцы и сыновья, Діогенъ отвѣчалъ: они не должны дожидаться просьбы другъ отъ друга, а должны быть предупредительными въ даваніи потребнаго другъ другу, при чемъ первенство естественно принадлежитъ отцу.

Когда кто-то спросилъ Діогена, кто суть самые благородные изъ людей, то Діогенъ отвѣтилъ: тѣ, которые презираютъ богатство, славу, удовольствіе и самую жизнь и въ тоже время стоятъ выше всего противоположнаго сему, то есть бѣдности, безславія, труда и смерти.

Діогенъ говорилъ, что если собаки растерзаютъ трупъ его по смерти, то мѣстомъ погребенія его будетъ Гирканія ²⁾, если-же коршуны, то Иверія ³⁾; а если никакое животное не приблизится къ нему, то наилучшею погребальницею для него

¹⁾ Медимнъ—мѣра для сыпучихъ тѣлъ, равная 2 четверикамъ.

²⁾ Страна, лежавшая къ югу отъ Каспійскаго моря и изобиловавшая лѣсами, а въ нихъ дикими звѣрями.

³⁾ Иверію въ древности называлась и Испанія и Грузія.

будеть время, дѣйствующее при помощи наидрагоцѣннѣйшаго, что есть на свѣтѣ, солнца и дождя.

Диогенъ умеръ, проглотивъ несварившагося полипа ¹⁾.

У. К.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Полипъ—многоногое водное пресмыкающееся. Всѣ изреченія, приведенныя здѣсь съ именемъ Диогена см. у Diog. L. VI, 2, 1—6, а также у Стобея въ его Floril pagg. 3, 56, 66, 97, 105, 132, 149, 189, 192, 222, 447, 448, 506, 552, 157, 146, 214, 78, 57, 82, 515, 131, 87, 572, 59, 408, 42, 80, 147, 540, 190, 152, 521, 581, 511, 89, 207, 217, 215, 463, 385, 474, 494, 614, 528.

ЛИСТОКЪ

Д Л Я

ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ

31 Марта № 6. 1887 года.

Содержаніе: Указы Его Императорскаго Величества. Самодержца Всероссийскаго, изъ Святѣйшаго Правительствующаго Синода.—Отчетъ о дѣятельности комитета для сбора пожертвованій бѣднымъ церквамъ и приходамъ Харьковской епархіи.—Списокъ лицъ и учреждений, отъ которыхъ поступили пожертвованія въ пользу бѣдныхъ церквей и приходовъ Харьковской епархіи съ 19 октября 1885 г. по 18 октября 1886 г. включительно.—Отъ Харьковскаго комитета Православнаго Миссіонерскаго Общества.—Выписка изъ указа Правительствующаго Сената.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

I. Указъ ЕГО ИМПЕРАТОРСКАГО ВЕЛИЧЕСТВА, САМОДЕРЖЦА ВСЕРОССИЙСКАГО, изъ Святѣйшаго Правительствующаго Синода, о представленіи Епархіальнымъ Преосвященнымъ права утверждать въ званіи попечителей церковно-приходскихъ школъ такихъ лицъ, которыя оказываютъ тѣмъ школамъ существенную матеріальную поддержку и содѣйствіе къ ихъ благоустройству.

По указу Его Императорскаго Величества, Святѣйшій Правительствующій Синодъ слушали: представленный предсѣдателемъ училищнаго при Святѣйшемъ Синодѣ Совѣта, отъ 12 ноября 1886 года за № 450, журналъ сего Совѣта № 96, по возбужденному однимъ изъ епархіальныхъ Преосвященныхъ вопросу о предоставленіи епархіальнымъ Архіереямъ права утверждать въ званіи попечителей церковно-приходскихъ школъ не только лицъ, учредившихъ на собственные средства церковно-приходскія школы, но и лицъ, оказывающихъ тѣмъ школамъ существенную матеріальную поддержку и содѣйствіе къ ихъ благоустройству. Приказали: Обсудивъ означенный вопросъ о предоставленіи епархіальнымъ Преосвященнымъ права утверждать въ званіи попечителей церковно-приходскихъ школъ не только лицъ учредившихъ церковно-приходскія школы на собственные средства, каковое право предоставлено имъ, Преосвященнымъ, Высочайше утвержденными 13 іюня 1884 года правилами, но и лицъ, оказывающихъ свое содѣйствіе матеріальными на нужды школъ пожертвованіями и вообще попеченіемъ объ ихъ благо-

устройствѣ, Святѣйшій Синодъ находитъ, что по свидѣтельству годовыхъ отчетовъ и представлений, поступающихъ отъ епархіальныхъ Преосвященныхъ въ Святѣйшій Синодъ, многія частныя лица оказываютъ церковно-приходскимъ школамъ настолько существенную поддержку матеріальными пожертвованіями и своимъ постояннымъ внимательнымъ отношеніемъ къ нуждамъ школъ и лицъ, заведующихъ оными, что безъ такового попечительнаго ихъ отношенія къ школамъ, дальнѣйшее существованіе оныхъ иногда было-бы затруднительнымъ, и что предоставленіе такимъ лицамъ званія попечителей покровительствуемыхъ ими школъ было-бы весьма полезно и желательно. Посему и имѣя въ виду, что на основаніи Высочайше утвержденныхъ 13 іюня 1884 года правилъ о церковно-приходскихъ школахъ (§ 23), Святѣйшему Синоду предоставлено въ развитіе тѣхъ правилъ издавать особыя постановленія, Святѣйшій Синодъ опредѣляетъ: въ развитіе § 15 Высочайше утвержденныхъ 13 іюня 1884 года правилъ о церковно-приходскихъ школахъ предоставить Епархіальнымъ Преосвященнымъ утверждать, по собственному усмотрѣнію, въ званіе попечителя церковно-приходской школы и такихъ лицъ, которыя оказываютъ существенное матеріальное, или нравственное содѣйствіе школѣ своимъ попеченіемъ объ ея благоустройствѣ, при чемъ разъяснить Преосвященнымъ, что утверждаемая ими въ званіи попечителей церковно-приходскихъ школъ лица могутъ быть, по усмотрѣнію Преосвященныхъ, и увольняемы отъ обязанностей сего званія, безъ испрошенія на то разрѣшенія Святѣйшаго Синода. О чемъ и дать знать Епархіальнымъ Преосвященнымъ циркулярными указами.

II. Указъ ЕГО ИМПЕРАТОРСКАГО ВЕЛИЧЕСТВА, САМОДЕРЖЦА ВСЕРОССИЙСКАГО, изъ Святѣйшаго Правительствующаго Синода, о воспрещеніи воспитанникамъ духовно-учебныхъ заведеній участія во всѣхъ, имѣющихъ публичный харантеръ, чествованіяхъ разнаго рода общественныхъ дѣятелей.

По указу Его Императорскаго Величества, Святѣйшій Правительствующій Синодъ слушали предложеніе г. Синодальнаго Оберъ-Прокурора, отъ 26 минувшаго ноября за № 5414, о воспрещеніи воспитанникамъ духовно-учебныхъ заведеній участія во всѣхъ, имѣющихъ публичный харантеръ, чествованіяхъ разнаго рода общественныхъ дѣятелей. Справка: Государь Императоръ, въ 10 день октября 1883 года, Высочайше повелѣть соизволилъ: 1) допускать въ учебныхъ заведеніяхъ всѣхъ вѣдомствъ панихиды по лицамъ, не принадлежащимъ, по своей дѣятельности, къ составу этихъ заведе-

ній, не иначе, какъ съ особаго разрѣшенія высшихъ начальствъ, и 2) безусловно воспретить складочные взносы или пожертвованія учащихъ въ учебныхъ заведеніяхъ всѣхъ вѣдомствъ на все, что не служитъ потребностію учебныхъ заведеній, допуская денежные сборы и пожертвованія со стороны начальствующихъ въ учебныхъ заведеніяхъ, а также преподавателей и наставниковъ, не иначе, какъ съ дозволенія высшаго начальства. Приказали: Изъ настоящаго предложенія усматривается, что въ ноябрѣ сего года нѣкоторые воспитанники высшихъ С.-Петербургскихъ учебныхъ заведеній намѣрены были, подъ предлогомъ публичнаго чествованія, произвести демонстрацію, своевременно прекращенную только мѣрами полиціи, и что въ приготовленіяхъ къ этой демонстраціи принимали участіе и воспитанники одного изъ духовно-учебныхъ заведеній. Имѣя въ виду, что поводы къ подобнымъ чествованіямъ могутъ представляться нерѣдко, и признавая крайне неумѣстнымъ участіе въ нихъ воспитанниковъ духовно-учебныхъ заведеній, Святѣйшій Синодъ опредѣляетъ: поручить епархіальнымъ Преосвященнымъ предписать начальствамъ духовно-учебныхъ заведеній, чтобы они, въ точную согласность съ послѣдовавшимъ, въ 10 день октября, 1883 года, Высочайшимъ повелѣніемъ, строжайше воспретили учащимся принимать, безъ особаго на то разрѣшенія начальства, какое-либо участіе въ чествованіяхъ носящихъ публичный характеръ, и съ своей стороны имѣли самое бдительное наблюденіе за исполненіемъ настоящаго распоряженія, подвергая виновныхъ въ нарушеніи сего строгимъ взысканіямъ и даже исключенію изъ учебныхъ заведеній, о чемъ, для зависящихъ распоряженій, дать знать епархіальнымъ Преосвященнымъ печатными циркулярными указами. На подлинномъ указѣ резолюціи Его Высокопреосвященства, 13-го января (1887 года), за № 220, послѣдовала такая: „Послать копію съ сего указа въ семинарское правленіе, во всѣ духовныя училища и въ редакцію журнала“.

О Т Ч Е Т Ъ

О дѣятельности комитета для сбора пожертвованій бѣднымъ церквамъ и приходамъ Харьковской епархіи съ 18 октября 1885 года и по 18 октября 1886 года (третій годъ со дня открытія комитета).

Оставалось отъ предшествовавшаго года наличными деньгами 987 р. 16 к., процентными бумагами 1250 р., итого 2237 р. 16 к.; въ долгахъ 3700 р. Всего 5937 р. 16 к.

Приходъ: а) поступило пожертвованій отъ лицъ, заявившихъ писмено желаніе свое жертвовать на бѣдныя церкви ежегодно въ теченіе всего предположеннаго пятилѣтняго періода дѣятельности комитета и отъ единовременныхъ жертвователей (списокъ всѣхъ этихъ жертвователей за отчетный годъ прилагается въ концѣ отчета) 4368 р. 40 к.; б) прислано Харьковскою духовною консисторією жалованье покойнаго епархіальнаго архитектора Данилова, невыданное за его смертію, 166 р. 15 к.; в) получено процентовъ по облигаціямъ государственнаго восточнаго займа и другимъ процентнымъ бумагамъ, купленнымъ на наличныя деньги, по мѣрѣ поступленія таковыхъ въ комитетъ въ теченіи года 117 р. 46½ к.; г) возвращено за проэкты часовень, отлитографированныя и разосланныя по епархіи въ прошломъ 1884/85 году, 2 р. 10 к.; д) возвращено прихожанами села Дорофѣевки Валковскаго уѣзда, выданныя имъ въ ссуду, 200 р. билет. Итого 4654 р. 11½ к. налич., 200 р. билет.; съ остаткомъ-же отъ прошлаго 1884/85 года наличными 5641 р. 27½ к. и въ билетахъ 1450 р. Всего 7091 р. 27½ к.

Расходъ: а) выдано безвозвратно въ пособіе двумъ бѣднымъ приходамъ для выдѣленія ихъ въ самостоятельныя, а именно: села Шевелевки Изюмскаго уѣзда 1500 р. и села Нижне-Русскаго Бишкина Зміевскаго уѣзда 200 р.; б) на канцелярскія нужды издержано 87 р. 91 к.; в) на страхованіе билета внутренняго съ выигрышами займа 1 р. 25 к.; г) при покупкѣ процентныхъ бумагъ учтено по купонамъ 4 р. 35 к.; д) выдано заимообразно двумъ приходамъ, а именно: села Муратовой Старобѣльскаго уѣзда 1500 р. и хутора Ново-Александровки Александро-Невскаго молитвеннаго дома 700 р., для выдѣленія въ самостоятельныя.

Итого 3993 р. 51 к. (въ томъ числѣ 3700 р. облигаціями государственнаго восточнаго займа и 293 р. 51 к. наличными деньгами). Оставалось на 19 октября 1886 года наличными деньгами 447 руб. 76½ к., процентными бумагами 2650 р. Итого 3097 р. 76½ к. и въ долгахъ за семью приходами 5700 р., а именно: с. Котельвы Ахтырскаго уѣзда Всѣхсвятск. церк. 1000 р.; с. Зениковки, Старобѣльскаго уѣзда 500 р.; хутора Гречишкина Старобѣльскаго уѣзда 500 р. с. Ивановки Харьковскаго уѣзда 1000 р.; с. Кармазиновки Купянскаго уѣзда 500 руб.; с. Муратовой Старобѣльскаго уѣзда 1500 р.; с. Ново-Александровки Волчанскаго уѣзда 700 р. Всего 8797 р. 76½ к. Въ истекшемъ отчетномъ году, третьемъ отъ учрежденія комитета, оказано пособіе четыремъ (4) бѣднымъ приходамъ при выдѣленіи ихъ церквей въ самостоятельныя изъ приписныхъ; кромѣ того на средства прихожанъ выдѣлено три (3) церкви; итого семь (7) церквей. Со времени-же учрежденія комитета въ теченіи трехгодичной его дѣятельности выдѣлено въ самостоятельныя 46 церквей съ опредѣленіемъ къ нимъ особыхъ причтовъ и отчисленіемъ для каждой изъ нихъ отдѣльныхъ приходовъ. Остается приписныхъ 16 церквей изъ 62 числившихся въ Харьковской епархіи до учрежденія комитета. Всѣхъ суммъ въ распоряженіе комитета за истекшій трехлѣтній періодъ поступило 37101 р. 47½ к. Изъ

этой суммы выписано въ расходъ 34003 р. 71 к. Остается 3097 р. 76¹/₂ к., а прибавивъ къ сему остатку сумму неуплоченныхъ комитету долговъ 5700 р., которые слѣдуетъ исключить изъ дѣйствительнаго расхода, остатокъ бюджета состоятъ изъ 8797 р. 76¹/₂ к. (въ томъ числѣ наличными 447 р. 76¹/₂ к., въ процентныхъ бумагахъ 2650 р. и въ долгахъ 5700 р.).

С П И С О К Ъ

лицъ и учреждений, отъ которыхъ поступили пожертвованія въ пользу бѣдныхъ церквей и приходовъ Харьковской епархіи съ 19 октября 1885 г. по 18 октября 1886 г. включительно.

Высокопреосвященнѣйшій Амвросій, Архіепископъ Харьковскій и Ахтырскій 200 р., братія Харьковскаго Архіерейскаго дома 400 р. за два года дѣйствительный статскій совѣтникъ И. Г. Харитоненко 300 р. землевл. М. С. Комстадіустъ 200 р., Товарищество Владиміръ Алексѣевъ 200 р., графиня Е. В. Гендрикова 200 р., землевл. Изюмскаго у. А. Ѳ. Бантышъ 200 р., полковникъ В. Н. Скоритовскій 200 р., за два года, Харьковскій купецъ Н. В. Сѣриковъ 200 р., Харьковскій купецъ Т. С. Кульшинъ 200 р., за два года, крестьянинъ Ахтырскаго у. П. Пелипецъ 200 р., за два года, Свято-Троицкій Ахтырскій монастырь 100 р., протоіерей І. Федоровъ 100 р., генеральша А. С. Шатова 100 р., свящ. Ахтырскаго у. А. Василевскій 100 р. за два года, Харьковскій купецъ Ѳ. И. Ширяевъ 100 р., Харьк. куп. Ев. Ст. Крохмалевъ 100 р., купецъ Д. В. Кочинъ 100 р., духовенство 1-го округа Сумскаго у. 86 р., свящ. слоб. Волохова Яра, Зміев. у. І. Чудновскій 75 р. за три года куп. Прокоф. С. Гриненко 60 р., за три года землевлад. Н. Ѳ. Бантышъ 50 р., прот. Т. Павловъ 50 р., прот. С. Иларіоновъ 50 р., прот. П. Дахнѣвскій 25 р., прихожане Богород. церкви слоб. Ново-Ахтырки 25 р., прот. Д. Сильванскій 25 р., отъ Покровской церкви слоб. Рѣчекъ Сумскаго у. 25 р., отъ Преображенской церкви сл. Ворожб. Лебедин. у. 25 р., свящ. Т. Буткевичъ 25 р., еще отъ причта Кафедральнаго собора 50 р., свящ. А. Ильяшевъ 25 р., свящ. А. Рудинскій 25 р., свящ. слоб. Бригадировки Зміевскаго у. В. Збукаревъ 25 р., штабсъ-капитанъ Ив. Т. Голенищевъ-Кутузовъ 25 р., отъ отъ Харьковской Дмитріевской церкви 20 р., причтъ Харьковской университет. церкви 20 р., прот. Н. Лащенко 20 р., свящ. Г. Лѣбковскій 20 р., причтъ Харьк. Вознесенской церкви 30 р. за два года, жена свящ. М. С. Чудновскаго 15 р. за три года, протоіакопъ В. Вербицкій 18 р., причтъ Харьк. Свято-Духовской церкви 10 р. за два года, прот. І. Чижевскій 10 р., прот. А. Щелкуновъ 10 р., прот. Г. Федоровскій 10 р., прот. І. Салузинъ 10 р., свящ. В. Лихницкій 10 р., свящ. А. Чугаевъ 10 р., діакопъ Г. Виноградовъ 15 р., діакопъ Г. Насѣдкинъ 7 р. 50 к. за два года, діакопъ М. Крыжановскій

7 р. 50 к. за два года, надворный совѣтникъ П. И. Пель 10 р., дворянинъ А. В. Маклецовъ 10 р. за два года, воспитанницы гимназіи Е. Н. Драшковской 10 р., маіоръ И. Е. Плачковскій 10 р. за два года, землевл. Л. А. Рѣзанова 10 р., крестьянинъ сл. Верхней Сыроватки П. С. Скрипкинъ 10 р. за два года, отъ прихожанъ с. Просяной Стар у. 10 р., діаконъ Кудрявцевъ 5 р., свящ. П. Четвериковъ 6 р., свящ. В. Вегуховъ 6 р. за два года, свящ. І. Подольскій 6 р. за три года, свящ. М. Руманцевъ 5 р., свящ. П. Григоровичъ 5 р., свящ. С. Петровскій 5 р., свящ. П. Тимофѣевъ 5 р., свящ. В. Проскурниковъ 5 р., свящ. П. Мигулинъ 5 р., свящ. Н. Гутниковъ 5 р., свящ. П. Соколовскій 10 р. за два года, свящ. І. Голяховскій 5 р., причтъ слоб. Рѣчекъ Сумск. у. 5 р., діаконъ С. Новскій 7 р. 50 к., подполковникъ М. Я. Волгаревскій 5 р., надвор. совѣтн. Г. П. Доронинъ 5 р., Старод. купецъ Н. О. Козыревъ 5 р., свящ. П. Ивановъ 3 р., свящ. Е. Григоревичъ 3 р., свящ. М. Ракшевскій 3 р., свящ. Н. Пантелеймоновъ 3 р., псал. Д. Рагальскій 3 р., В. П. Майстренко 3 р., унт.-оф. С. Ф. Филатовъ 3 р., крест. Т. Близіокова 3 р., прихожане села Замостья Зміевск. уѣз. 3 р., Старод. мѣщ. Д. Коробкинъ 3 р., староста Харьк. Пантелеймоновской церкви Захарьевъ 3 р., прихожане села Павловокъ Сумск. у. 3 р., діаконъ П. Стахевичъ 5 р. за два года, діаконъ Д. Максимовъ 5 р. за два года, свящ. І. Левицкій 2 р., свящ. А. Любарскій 4 р. за два года, свящ. В. Марченковъ 2 р., псалом. Г. Коробчанскій 1 р. 50 к., діаконъ И. Владыковъ 2 р., свящ. А. Григоренко 2 р., псаломщ. П. Протопоновъ 2 р., прихожане села Степановки Сумск. у. 2 р., свящ. А. Дмитріевъ 1 р. 50 к., прот. Ап. Ковалевскій 2 р. за два года, свящ. М. Лукашевъ 1 р., свящ. І. Приходинъ 1 р., діаконъ А. Чуевъ 1 р., діаконъ Н. Никитскій 1 р., діаконъ Ал. Брайловскій 1 р., діаконъ Ал. Подольскій 1 р., діаконъ М. Петинъ 1 р., діаконъ К. Поповъ 2 р. за два года, псаломщ. А. Грабовскій 2 р. за два года, псаломщ. І. Твердохлѣбовъ 2 р. за два года, псал. О. Смородскій 1 р., псалом. П. Прядкинъ 1 р., псалом. Мартыповъ 50 к., крест. Дубовиць 50 к., крест. А. Блоха 50 к., діаконъ Иваницкій 40 к. Всего 4368 р. 40 к.

Отъ остальныхъ лицъ (около 70 лицъ и учреждений), подписавшихся на пятилѣтній взносъ, пожертвованія ожидаютъ комитетомъ.

Отъ Харьковскаго комитета Православнаго миссіонерскаго общества.

Въ составъ суммъ Комитета въ февралѣ мѣсяцѣ сего 1887 года поступило 1395 руб. 33 к. Сумма эта образовалась изъ взносов членовъ комитета и пожертвованій разныхъ лицъ, а именно:

Получено кружечнаго сбора отъ церквей 3 округа Лебединскаго уѣзда 15 р. 18 к., отъ протоіерея Андрея Савинова 3 р., отъ священника Александра Давидова 3 р., отъ священника Антонія Ди-

карева 3 р., отъ священника Іоанна Матвѣева 3 р., отъ протоіерея Петра Краснопольскаго 3 р., отъ священника Алексѣя Лихницкаго 3 р., отъ священника Измаила Дмитріева 3 р., отъ священника Михаила Кремновскаго 3 руб., отъ священника Андрея Люминарскаго 3 р., отъ священника Николая Рудинскаго 3 руб., отъ священника Симеона Флоринскаго 3 р., отъ священника Александра Грызодубова 3 р., отъ священника Михаила Лободовскаго 3 р., отъ священника Петра Яновскаго 3 р., отъ священника Іосифа Полницкаго 3 р., отъ священника Митрофана Федоровскаго 3 р., отъ священника Стефана Попова 3 р., отъ священника Петра Новицкаго 3 р., отъ священника Григорія Сапухина 3 р., отъ священника Іосифа Крохатскаго 3 р., отъ церковнаго старосты Матвѣя Босенко 3 руб.; собрано: протоіереемъ Андреемъ Савиновымъ отъ разныхъ лицъ 2 руб. 50 к., священникомъ Антоніемъ Дикаревымъ отъ разныхъ лицъ 2 руб., священникомъ Іоанномъ Матвѣевымъ отъ разныхъ лицъ 7 р. 50 к., протоіереемъ Поликарпомъ Краснопольскимъ отъ разныхъ лицъ 1 р. 50 к., священникомъ Алексѣемъ Лихницкимъ отъ разныхъ лицъ 1 р. 15 к., священникомъ Измаиломъ Дмитріевымъ отъ разныхъ лицъ 1 р., священникомъ Михаиломъ Кремновскимъ отъ разныхъ лицъ 1 р., священникомъ Андреемъ Люминарскимъ отъ разныхъ лицъ 1 р., священникомъ Симеономъ Флоринскимъ отъ разныхъ лицъ 1 р. 7 к., священникомъ Михаиломъ Лободовскимъ отъ разныхъ лицъ 2 р. 87 к., священникомъ Петромъ Яновскимъ отъ разныхъ лицъ 3 р. 30 к. и священникомъ Іосифомъ Полницкимъ отъ разныхъ лицъ 90 коп., отъ Андрея Грищенко 1 р.; собрано священникомъ Стефаномъ Поповымъ отъ разныхъ лицъ 1 р. 68 к., отъ священника Петра Новицкаго 1 р., собрано: священникомъ Григоріемъ Сапухинымъ отъ разныхъ лицъ 2 р., священникомъ Іосифомъ Крохатскимъ отъ разныхъ лицъ 44 коп., священникомъ Николаемъ Рубинскимъ отъ разныхъ лицъ 35 к., священникомъ Александромъ Грызодубовымъ отъ разныхъ лицъ 1 р. 60 к., отъ священника Александра Грызодубова 3 р.; получено: кружечнаго сбора отъ церквей 2 округа Волчанскаго уѣзда 18 руб. 36 к., кружечнаго сбора отъ церквей 1 округа Сумскаго уѣзда 54 руб., кружечнаго сбора отъ церквей 2 округа Зміевскаго уѣзда 30 руб. 63 к.; собрано: священникомъ Павломъ Оранскимъ отъ разныхъ лицъ 30 коп., священникомъ Михаиломъ Котляровымъ отъ разныхъ лицъ 2 р., священникомъ Павломъ Оранскимъ отъ разныхъ лицъ 24 к., священникомъ Стефаномъ Дахнѣвскимъ отъ разныхъ лицъ 1 руб., и священникомъ Ипполитомъ Лядскимъ отъ разныхъ лицъ 1 руб. 40 к., отъ священника Михаила Ковалевскаго 3 р.—чрезъ него-же отъ разныхъ лицъ 3 р. 85 к., отъ священника Іосифа Кврше 1 р., собрано: священникомъ Васиіемъ Мураховскимъ 14 коп., съ прихожанъ слоб. Ефремовки, Зміевскаго уѣзда, 80 к., священникомъ Васиіемъ Торанскимъ отъ разныхъ лицъ 1 р. 20 к., священникомъ Андреемъ Курасовскимъ отъ разныхъ лицъ 1 р. 50 к. и священникомъ Константиномъ Федоровымъ отъ разныхъ лицъ 2 р. 4 к., отъ свя-

щенника Евѣимія Пономарева 3 р. — чрезъ него-же отъ разныхъ лицъ 1 р. 5 к., отъ священника Александра Стаховскаго 50 коп., отъ священника Василіа Стѣпурскаго 75 коп., собрано: священникомъ Николаемъ Прокоповичемъ отъ разныхъ лицъ 50 к., священникомъ Іоанномъ Хижняковымъ отъ разныхъ лицъ 1 р. 5 к., священникомъ Евгеніемъ Григоровичемъ отъ разныхъ лицъ 50 коп. и священникомъ Іоанномъ Крутьевымъ отъ разныхъ лицъ 80 коп., получено кружечнаго сбора отъ церквей 2 округа Купянскаго уѣзда 24 р. 98 к., отъ протоіерея Александра Басанскаго 3 руб., отъ протоіерея Евгенія Квитницкаго 3 р., отъ священника Михаила Чернявскаго 3 р., отъ священника Василія Ерофалова 3 р., отъ священника Іоанна Куницына 3 р., отъ священника Василія Рождественскаго 3 р., отъ священника Іоанна Измайлова 3 руб., отъ священника Алексѣя Оптовцева 3 р., отъ священника Іоакима Ѳедорова 3 руб.; собрано: священникомъ Алексѣемъ Оптовцевымъ отъ разныхъ лицъ 2 руб. 5 к., священникомъ Іоанномъ Куницынымъ отъ разныхъ лицъ 1 р., священникомъ Іоанномъ Юшковымъ отъ разныхъ лицъ 3 р. 42 к. и священникомъ Никитою Жуковымъ отъ разныхъ лицъ 1 р. 50 к., Купянскаго уѣзда, слоб. Гончаровки священно-церковно-служители пожертвовали 1 р.; собрано: священникомъ Василиемъ Рождественскимъ отъ разныхъ лицъ 1 р. 50 к., священникомъ Димитріемъ Липицкимъ отъ разн. лицъ 1 р. 50 к., отъ причта слоб. Гороховатки, Купянскаго уѣзда 3 р., отъ Комаровской Успенской церкви 50 к.; собрано: въ приходѣ Александро-Невской церкви, слоб. Нижней-Дуванки Купянскаго уѣзда 1 р. 50 к.; собрано: священникомъ Іаковомъ Макаровскимъ отъ разн. лицъ 1 р. 50 к., священникомъ Іаковомъ Ковалевымъ отъ разныхъ лицъ 45 к., священникомъ Петромъ Торанскимъ отъ разныхъ лицъ 2 р., священникомъ Димитріемъ Козьминымъ отъ разныхъ лицъ 1 р., священникомъ Іоанномъ Кушнеревскимъ отъ разныхъ лицъ 1 р. 40 коп., священникомъ Михаиломъ Феневымъ отъ разныхъ лицъ 1 р., священникомъ Іоакимомъ Ѳедоровымъ отъ разныхъ лицъ 1 руб., священникомъ Василиемъ Протопоповымъ отъ разныхъ лицъ 1 р. 50 к., священникомъ Григоріемъ Кувичинскимъ отъ разныхъ лицъ 1 р., священникомъ Павломъ Пестряковымъ отъ разныхъ лицъ 90 к., священникомъ Михаиломъ Сѣкирскимъ отъ разныхъ лицъ 1 р. 65 к., священникомъ Василиемъ Ерофаловымъ отъ разныхъ лицъ 20 к., священникомъ І. Измайловымъ отъ разныхъ лицъ 1 р. 8 к., священникомъ Михаиломъ Чернявскимъ отъ разныхъ лицъ 3 р., священникомъ Александромъ Сманковымъ отъ разныхъ лицъ 1 р. 50 к. чрезъ него-же отъ разныхъ лицъ 50 к.; получено кружечнаго сбора отъ церквей 1 округа Купянскаго уѣзда 34 р. 24 к., отъ священника Василія Попова 3 р., отъ священника Петра Вересовича 3 р., отъ священника Іоанна Макаровскаго 3 руб., отъ священника Василія Лазаревскаго 3 р., отъ церковнаго старосты Ивана Ивашуры 3 р., собрано: священникомъ Симеономъ Канустинымъ отъ разныхъ лицъ 33 к., священникомъ Василиемъ Поповымъ отъ разныхъ лицъ 50 к., священникомъ Михаиломъ Сѣкирскимъ отъ разныхъ лицъ 50 к.,

протоіереемъ Северіаномъ Сулимою отъ разныхъ лицъ 70 к., священникомъ Георгіемъ Сулимою отъ разныхъ лицъ 1 р., священникомъ Василиемъ Лазаревскимъ отъ разныхъ лицъ 22 к., отъ протоіерея А. Өомина 2 р., собрано священникомъ Іоанномъ Флоринскимъ отъ разныхъ лицъ 1 р. 50 к., отъ церковнаго старосты Івана Назаренка 1 р., чрезъ него-же 50 к., собрано: священникомъ Іоанномъ Сапухинымъ отъ разныхъ лицъ 36 коп., священникомъ Космою Лазаревскимъ отъ разныхъ лицъ 2 р. 20 к., священникомъ Теодоромъ Приходьковымъ отъ разныхъ лицъ 76 к., священникомъ Николаемъ Чугаевымъ отъ разныхъ лицъ 1 р., священникомъ Димитріемъ Бородаевымъ отъ разныхъ лицъ 1 руб. 15 к., священникомъ Григоріемъ Макухинымъ отъ разныхъ лицъ 1 р. 85 к., протоіереемъ Михаиломъ Лавденковымъ отъ разныхъ лицъ 3 р. 11 к., священникомъ Іосифомъ Самойловымъ отъ разныхъ лицъ 2 р. 53 к., церковнымъ старостою Стефаномъ Ивашурою отъ разныхъ лицъ 2 р. 95 к., отъ семинарской церкви 5 р. 10 к., отъ учениковъ 1-й Харьковской гимназіи 65 к., отъ протоіерей Солнцева 3 р., отъ священника А. Григоровича 3 р., отъ священника П. Четверикова 3 р., отъ священника І. Левитскаго 3 р., отъ священника Стефана Любickaго 3 р.; поступило кружечнаго сбора отъ церквей 3 окр. Волчанскаго уѣзда 8 р. 59 к., отъ священника Димитрія Рубинскаго 3 р., отъ священника Теодора Платонова 3 руб., отъ священника Поліевкта Ахтырскаго 3 р., отъ священника Павла Булгакова 3 р.; собрано: священникомъ Димитріемъ Рубинскимъ отъ разныхъ лицъ 4 р. 15 к., священникомъ Теодоромъ Платоновымъ отъ разныхъ лицъ 3 р. 80 к., священникомъ Алексѣемъ Сѣдиковымъ отъ разныхъ лицъ 4 р. 20 к., священникомъ Поліевктомъ Ахтырскимъ отъ разныхъ лицъ 90 к., священникомъ Павломъ Колосовскимъ отъ разныхъ лицъ 1 р. 70 к., священникомъ Павломъ Булгаковымъ отъ разныхъ лицъ 1 р. 86 к., священникомъ Григоріемъ Поповымъ отъ разныхъ лицъ 4 р. 50 к., священникомъ Алексѣемъ Поповымъ отъ разныхъ лицъ 4 р. 32 к., священникомъ Василиемъ Самойловымъ отъ разныхъ лицъ 1 руб. 20 коп.

(Окончаніе будетъ).

Выписка изъ указа Правительствующаго Сената.

По указу Ея Императорскаго Величества изъ Правительствующаго Сената отъ 9 февраля 1887 года № 28, произведены за выслугу лѣтъ: А. по семинаріи: 1) въ коллежскіе совѣтники—преподаватель надворный совѣтникъ *Семень Өоменко*, 2) въ коллежскіе регистраторы—экономъ *Өеосфанъ Ильинъ*; Б. по училищамъ: а) Харьковскому: 1) въ статскіе совѣтники смотритель коллежскій совѣтникъ *Григорій Латинскій*, 2) въ надворные совѣтники—коллежскіе ассесоры: учителя *Николай Любарскій*, *Владиміръ Лащенко* и *Михаиль Баженовъ*, 3) въ коллежскіе ассесоры—учитель *Георгій Молчановскій*, б) по Ахтырскому: въ надворные совѣтники—учи-

тель коллежскій ассесоръ *Иванъ Сукачевъ*; въ титулярные совѣтники—коллежскіе секретари учителя *Петръ Кохановскій* и *Владиміръ Сукачевъ*.

ЕПАРХІАЛЬНЫЯ ИЗВѢЩЕНІЯ.

На священническое мѣсто къ Архангело-Михайловской церкви слоб. Кириковки, Ахтырскаго уѣзда, перемѣщенъ священникъ Николаевской церкви слободы Бѣлки, того-же уѣзда, *Георгій Хижняковъ*.

— На священническое мѣсто къ Николаевской церкви слоб. Бѣлки, Ахтырскаго уѣзда, перемѣщенъ священникъ Покровской церкви слоб. Межирича, Лебединскаго уѣзда, *Захарій Туранскій*.

— Священникъ Архангело-Михайловской церкви слоб. Кириковки, Ахтырскаго уѣзда, *Виталій Башинскій* 12 февраля н. г. волею Божіею умре.

— Священникъ Покровской церкви села Козѣвки Богодуховскаго уѣзда, *Іоаннъ Владыковъ*, согласно прошенію, уволенъ отъ должности блюстителя за преподаваніемъ Закона Божія, во 2 округѣ Богодуховскаго уѣзда, а священникъ Рождество-Богородичной церкви села Каплуновки, того-же уѣзда, *Василій Масловъ* утверждень въ означенной должности.

— Священникъ *Іоаннъ Кушнаревскій* утверждень законоучителемъ Калиновскаго народнаго училища, Купянскаго уѣзда.

— Штатный діаконъ Преображенской церкви слоб. Котельвы, Ахтырскаго уѣзда, *Михаилъ Дмитріевъ* 24 февраля н. г. волею Божіею умре.

— Священникъ Троицкой церкви села Черкаскаго Башкина, Зміевскаго уѣзда, *Левъ Базилевичъ* утверждень въ должности законоучителя Черкасско-Башкинскаго сельскаго училища.

— Діаконы: Лебединскаго Успенскаго Собора *Константинъ Аристовъ* и Преображенской церкви слоб. Алешни, Лебединскаго уѣзда, *Евграфъ Соколовскій*, согласно прошенію ихъ, перемѣщены одинъ на мѣсто другаго.

— Псаломщикъ Александро-Невской церкви Александровскаго коннаго завода, Старобѣльскаго уѣзда, діаконъ *Федоръ Дихницкій* опредѣленъ штатнымъ діаконемъ къ Владимірско-Богородичной церкви селенія Кочетка, Зміевскаго уѣзда.

— Временно-дopusенный къ исправленію должности псаломщика при Николаевской церкви слоб. Бѣлки, *Димитрій Горбуновъ*, уволенный Харьковскою Палатою изъ крестьянскаго сословія, постановленіемъ епархіальнаго начальства, состоявшимся 7 Февраля—5 Марта н. г., принятъ въ духовное званіе и утверждень въ должности псаломщика упомянутой церкви.

— Псаломщики: Изюмскаго уѣзда слободы Савинець Успенской церкви *Андрей Капустинъ* и Вознесенской церкви *Михаилъ Жадановскій*, согласно прошенію перемѣщены одинъ на мѣсто другаго.

— Псаломщикъ Харьковскаго Каедральнаго Успенскаго Собора *Георгій Коробчанскій* удостоень къ посвященію въ санъ діакона съ оставленіемъ въ должности псаломщика при семъ же Соборѣ.

— Псаломщикъ Харьковской Свято-Духовской церкви *Іоаннъ Прядкинъ* удостоенъ къ посвященію въ стихарь.

— Утверждены въ должности церковныхъ старостъ: Христорождественской церкви слоб. Низшей Верховулки, Лебединскаго уѣзда, на первое трехлѣтіе крестьянинъ *Григорій Яковлевъ Марченко*, крестьянинъ *Софроній Мирошниченко*, къ Вознесенской церкви села Николаевского, Изюмскаго уѣзда, на первое трехлѣтіе, Чугуевской Покровской церкви мѣщанинъ *Виссаріонъ Тельжинскій*, крестьяне: *Григорій Борзыло* и *Григорій Котяховъ*, первый къ Александро-Невской церкви сл. Бѣлоцерковки, Кушянскаго уѣзда, а второй—къ Успенской церкви сл. Комаровки, Изюмскаго уѣзда, крестьянинъ *Гавріиль Худяковъ* къ Вознесенской церкви, с. Малыхъ Проходовъ, Харьковскаго уѣзда, крестьянинъ *Кодратъ Емельяновъ Мартыненко* къ Троицкой церкви, села Протопоповки, Харьковскаго уѣзда, Николаевской церкви сл. Райгородка, Старобѣльскаго у., крест. *Антоній Никитинъ Ильиновъ* на первое трехлѣтіе и къ Троицкой ц. сл. Бахмутовки крестьянинъ *Павелъ Николаевъ Голубовъ* на второе трехлѣтіе, къ Покровской ц. сл. Василенкова, Волчанскаго у. крестьянинъ *Яковъ Ивановъ Бурма*, на первое трехлѣтіе, крестьянинъ *Михаилъ Евфимовъ Торохтиловъ* къ Тихоновской сл. Бѣлокуракиной, Старобѣльскаго уѣзда; къ Трехсвятительской ц. сл. Морозовки крестьянинъ *Өоми Коломиецъ*, къ Р.-Богородичной ц. сл. Шелестовой, крестьянинъ *Косма Козленко*, къ Николаевской ц. сл. Никольской крестьянинъ *Афанасій Назаренко*, къ Благовѣщенской ц. сл. Зориковки, кр. *Алексій Радченко*, къ Петро-Павловской ц. сл. Великотской крестьянинъ *Іванъ Жуковъ*, къ Воздвиженской ц. сл. Ниже-Бараниковка, кр. *Іванъ Дръевъ*, къ Успенской ц. сл. Осиновой крестьянинъ *Алексій Ивановъ Хорошевскій* на 6 трехлѣтіе, къ Константино-Еленовской ц. сл. Караячной крестьянинъ *Гавріиль Григорьевъ Комисаренко* на 3 трехлѣтіе, къ Успенской ц. сл. Литвиновки, крестьян. *Димитрій Ивановъ Кравцовъ* на 2-е трехлѣтіе, къ Вознесен. ц. сл. Семинозовка, крестьянинъ *Николай Евграфъ Брусъ* на 1-е трехлѣтіе.

Епархіальнымъ начальствомъ награждены похвальными листами церковные старосты: Преображенской ц. сл. Половинкиной Старобѣльскаго у. крестьянинъ *Игнатій Григоренко* и Петро-Павловской ц. сл. Подгоровки того-же уѣзда крестьянинъ *Іаковъ Войтенко*; бывший церковный староста Харьковской Петро-Павловской церкви государственный крестьянинъ *Іванъ Евтушенко*.

В а к а н т н ы я м ѣ с т а .

— *Священническія*: при Покровской и Крестовоздвиженской цер. сл. *Межирича*, Лебед. у.; при Рождество-Богородичной церкви слоб. *Михайликовки*, Староб. у.

— *Діаконскія*: въ *Климовкѣ*, Сум. у., при Покровской ц., въ *Станичномѣ*, Валков. у. въ *Бакировкѣ*, Ахтыр. у., въ *Котельвѣ* того-же у. при Преображенской ц., въ *Широукѣ*, Староб. уѣзда, въ *Куньелѣ*, Изюмск. уѣзда.

— *Псаломщицкія*: въ *Ново-Александровскомъ* ковскомъ заводѣ при Александро-Невской ц. Староб. уѣзда, въ *Маньковкѣ*, Кушян. уѣзда.

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

Содержаніе: Освященіе иконостаса въ церкви Харьковскаго епархіальнаго женскаго училища.—Новое братство.—Разработка вопроса о вознагражденіи духовенства за требосправленія.—„Почаевскіе Листки“.—Епархіальная церковно-приходская школа въ Нижнемъ Новгородѣ.—Присужденіе Макарьевскихъ премій.—Учрежденіе губернскихъ музеевъ.

Въ воскресенье, 15 марта, совершена была Высокопреосвященнымъ Амвросіемъ, Архіепископомъ Харьковскимъ, Божественная литургія въ домовой церкви Харьковскаго епархіальнаго женскаго училища по случаю устройства въ ней новаго иконостаса, который и былъ освященъ Его Высокопреосвященствомъ предъ литургіею по установленному чину. Въ служеніи участвовали оо. предсѣдатель, одинъ изъ членовъ училищнаго Совѣта и два протоіерея, а пѣли воспитанницы училища весьма стройно и благоговѣйно. Новый иконостасъ служитъ прекраснымъ завершеніемъ устройства новой училищной церкви свѣтлой, просторной и изящной по внутренней отдѣлкѣ. вмѣстѣ съ иконостасомъ устроены новый жертвенникъ и кіоты для иконъ по бокамъ иконостаса и въ алтарѣ. Пріятною по здѣшнему мѣсту особенностію въ устройствѣ жертвенника служитъ четырехугольная его форма, самая древняя и удобная для совершенія проскомидіи. Вообще нужно сказать, что въ послѣднее время сдѣлано не мало капитальныхъ передѣлокъ и улучшеній въ внутреннемъ устройствѣ училищнаго зданія. Передѣлки эти стоили значительныхъ суммъ, но не потребовали новыхъ жертвъ со стороны епархіальнаго духовенства, потому что были произведены на экономическія средства училища, образовавшіеся изъ остатковъ отъ смѣтныхъ ассигнованій на его содержаніе.

— Число епархіальныхъ православныхъ братствъ увеличилось въ настоящее время еще новымъ братствомъ — во имя свв. апостоловъ Петра и Павла. Какъ видно изъ устава, утвержденнаго Святѣйшимъ Синодомъ, братство это ставитъ себѣ задачею содѣйствовать утвержденію и охраненію православной вѣры и христіанскаго благочестія, распространенію просвѣщенія въ духѣ православной Церкви и, въ особенности, тѣхъ свѣдѣній о предметахъ вѣры и порядкѣ богослуженія, которыя необходимы каждому православному христіанину въ его обыденной жизни. Ближайшими средствами для достиженія указанныхъ цѣлей братства служатъ: а) собесѣдованія и чтенія объ истинахъ вѣры и благочестія; б) открытіе бібліотекъ для чтенія книгъ религіозно-нравственнаго содержанія, а равно и складовъ книгъ Св. Писанія, брошюръ религіознаго характера,

иконъ и картинъ изъ священной и церковной исторіи, для продажи ихъ по возможно дешевымъ цѣнамъ и для безвозмездной раздачи неимущимъ и с) содѣйствіе открытію и содержанію церковно-приходскихъ школъ и развитію церковнаго пѣнія. Веденіе внѣбогослужебныхъ собесѣдованій и чтеній о предметахъ вѣры и благочестія ожидается преимущественно отъ священно-церковно-служителей. Лицамъ, не имѣющимъ духовнаго сана, могутъ быть дозволяемы чтенія въ ихъ домахъ и школахъ, но не иначе, какъ съ разрѣшенія епархіальнаго начальства и по книгамъ и статьямъ, рассмотрѣннымъ и одобреннымъ совѣтомъ братства.

— Постановленія собора епископовъ, состоявшагося въ Кіевѣ, заключали въ себѣ, какъ извѣстно, программу дѣятельности духовной администраціи юго-западнаго края въ дѣлѣ укрѣпленія православія и борьбы съ сектантствомъ. Почти всѣ рекомендованныя этимъ соборомъ мѣры въ настоящее время приняты: учреждаются, на примѣръ, церковно-приходскія библіотеки, книжные склады для продажи книгъ народу по дешевой цѣнѣ или для безвозмездной выдачи, усиливается миссіонерская дѣятельность противъ раскола, вообще, и штундизма, въ частности, посредствомъ назначенія особыхъ миссіонеровъ изъ способныхъ священниковъ для собесѣдованія съ сектантами, даже образованъ особый, пока еще небольшой, миссіонерскій институтъ.

Въ настоящее-же время, какъ „Нов.“ слышали, въ Св. Синодѣ разрабатывается послѣдняя изъ важнѣйшихъ мѣръ, принятыхъ епископскимъ съѣздомъ, именно, правильная постановка вопроса о вознагражденіи духовенства за требоисполненія, о способахъ внесенія прочнаго порядка въ сферу экономическихъ отношеній между клиромъ и приходомъ, на примѣръ, введеніемъ требоисполнительной таксы или „доброхотныхъ даяній“. Произвольная плата за требы иногда составляла, какъ говорятъ, поводъ къ вымогательству для одной стороны, къ жалобамъ, неудовольствіямъ и соблазну—для другой. Безусловное запрещеніе какихъ-либо требовацій и торга, если оно будетъ серьезно осуществлено, можетъ поднять авторитетъ духовенства и уничтожить одну изъ самыхъ серьезныхъ причинъ сектанства. Въ этихъ расчетахъ, какъ слышали, Св. Синодъ предположилъ, отмѣнивъ произвольную плату, ввести за совершеніе всѣхъ таинствъ доброхотныя даянія, которыя должны опускаться въ особыя кружки. Кладбищенскія и монастырскія церкви, при которыхъ существуетъ Высочайше утвержденная требоисправительная такса, сохранятъ прежній порядокъ.

— Въ газетахъ уже сообщалось о предполагаемомъ изданіи Почаевской лаврой „Почаевского Листка“. Теперь высокопр. Палладій, архієпископъ Волынской, извѣщаетъ, что изданіе это начнетъ выходить съ апрѣля мѣсяца и будетъ еженедѣльнымъ. Съ матеріальной стороны оно вполне обезпечено лаврой, и преосв. архипастырь обращается за содѣйствіемъ собственно литературнымъ ко всѣмъ лучшимъ умственнымъ силамъ изъ преподавателей семинаріи и духовныхъ училищъ и изъ духовенства епархіи. „Первая моя надежда, говоритъ архипастырь, на васъ, боголюбезные пастыри и учителя православнаго русскаго народа. Вамъ извѣстны духовныя нужды народа, его бытъ, кругъ его понятій, и ваши труды въ пользу народа посредствомъ печатнаго слова будутъ приняты редакціей „Почаевского Листка“ съ признательностію. Разсчитываю и на васъ, воспитатели и руководители духовнаго юношества. Ваше образованіе, ваше положеніе въ обществѣ, какъ лицъ интеллигентныхъ въ краѣ, подають мнѣ надежду, что каждый изъ васъ охотно потрудится для народа. Приглашаю и васъ, православные псаломщики и сельскіе народныя учителя, принять участіе въ изданіи „Почаевского Листка“. Труды ваши не будутъ мною забыты при опредѣленіи васъ на священническія и другія мѣста“.

— Въ высшей степени полезный починъ сдѣланъ въ нижегородской епархіи. Опытъ уже значительно выяснилъ, что система церковно-приходскихъ школъ требуетъ для своего окончательнаго укрѣпленія болѣе или менѣе спеціально подготовленныхъ учителей, и вотъ въ удовлетвореніе этой именно потребности въ Нижнемъ-Новгородѣ учреждается епархіальная церковно-учительская школа, съ двухлѣтнимъ курсомъ. Изъ проекта устава (уже временно утвержденнаго Св. Синодомъ) видно, что эта школа имѣетъ цѣлію подготовленіе достойныхъ и знающихъ свое дѣло псаломщиковъ и діаконовъ, которые вмѣстѣ съ тѣмъ могли-бы быть свѣдущими и опытными преподавателями въ церковно-приходскихъ школахъ. Образование воспитанниковъ (изъ неокончившихъ курса духовной семинаріи) поставляется въ полное соотвѣтствіе съ цѣлію ихъ будущаго назначенія. Они должны быть утверждаемы во святыхъ истинахъ вѣры и нравственности, воспитываемы въ чувствахъ благоговѣйной любви къ Богу и святой Церкви, должны получать точныя и отчетливыя познанія въ церковномъ уставѣ и богослуженіи, знать и умѣть прилагать къ дѣлу лучшіе способы начальнаго обученія дѣтей. При школѣ состоитъ смотритель, и преподаватели приглашаются съ благословенія преосв. архіерея изъ лицъ, имѣющихъ

ученую степень магистра или кандидата духовной академіи, съ платою поурочно. Въ школу принимаются молодые люди, успѣшно выдержавшіе экзаменъ изъ предметовъ, преподаваемыхъ въ духовныхъ училищахъ, за исключеніемъ древнихъ языковъ, и имѣющіе одобрительное о поведеніи свидѣтельство. Школа содержится на мѣстныхъ епархіальныхъ средства, изысканныя преосв. Модестомъ нижегородскимъ. Она учреждается пока въ видѣ опыта, но по своей идеѣ вполне заслуживаетъ искренняго пожеланія ей полнѣйшаго упроченія и успѣха.

— „Правит. Вѣстникъ“ сообщаетъ о присужденіи Макарьевскихъ премій слѣдующія извѣстія. На соисканіе ихъ въ 1886 году въ учебный Комитетъ при Св. Синодѣ представлено было девять сочиненій. Изъ нихъ Св. Синодъ, согласно заключенію учебнаго комитета, присудилъ: изъ общей суммы преміи 1886 года, — тысячу рублей, въ качествѣ полной преміи, за сочиненіе профессора Кіевской духовной академіи Василя Цѣвницкаго, подъ заглавіемъ: *Священникъ. Приготовленіе къ священству и жизнь священника* (Кіевъ, 1885 годъ), и пятьсотъ рублей, въ качествѣ половинной преміи, за сочиненіе преподавателя Рязанской духовной семинаріи Александра Доброклонскаго, подъ названіемъ: *Руководство по исторіи Русской Церкви* (1-й выпускъ — до монгольскій періодъ, 2-й выпускъ — періодъ сѣверо-русской митрополіи (1237—1588 годы). (Москва, 1886).

— Въ связи съ заботами объ охраненіи памятниковъ старины получаетъ особую важность сообщаемое въ той-же газетѣ извѣстіе о предположеніи повсемѣстнаго устройства губернскихъ музеевъ. Планы этихъ музеевъ, при циркулярахъ Министерства Внутреннихъ Дѣлъ, уже разосланы пачальникамъ губерній, въ городскія и земскія управленія.

О В Ъ Я В Л Е Н І Я .

ПОСТУПИЛИ ВЪ ПРОДАЖУ НОВЫЯ КНИГИ:

Ф. В. Фаррара, перев. О. М. Матвѣева.

ЖИЗНЬ ИСУСА ХРИСТА.

Изданіе 2-е, 1887 года. Цѣна 2 руб. 50 коп. съ пересылкою 3 руб.

Жизнь и труды Св. Апостола Павла.

1887 г. Ц. 3 р., съ перес. 3 р. 50 к.

Главный складъ обѣихъ книгъ: Москва, Кузнецкій мостъ, Учебный магазинъ „Начальная Школа“ Е. Н. Тихоміровой.

УВѢДОМЛЕНІЕ ОТЪ МАГАЗИНОВЪ

ПАРЧЕВЫХЪ И ЗОЛОТОТКАЦКИХЪ ИЗДѢЛІЙ

П. Д. АЛЕКСАНДРОВА

ИЗЪ МОСКВЫ.

Имѣю честь довести до свѣдѣнія о.о. настоятелей, что мною открытъ въ Харьковѣ постоянный магазинъ, въ которомъ имѣется:

Парча	отъ —	35 к.	до	50 р.	за арш
Парча бархатная	» 1 р.	25	»	18	»
Муаръ и глазеть	» —	25	»	20	»
Плащаницы	» 22	»	»	500	»
Воздухи	» 2	»	»	100	»
Подризники	» 7	»	»	75	»
Хоругви	» 10	»	»	300	»

*А также имѣются готовыя облаченія, разныя пелены, кресты, бахро-
ма, галуны, суры, кисти, аграманы, кружева, стѣжки, фризъ, флеръ,
блестки, фольга, цвѣтныя каменья и проч. золототкацкіе товары.*

Принимаются заказы на архіерейскія и соборно-церковныя облаченія, на-
престольныя одежды, митры, вамилавки, окуфьи и проч. товары

по фабричной цѣнѣ.

ЦѢНЫ НА ОБЛАЧЕНІЯ ДЛЯ СВЯЩЕННИКА,

А ИМЕННО:

риза, епитрахиль, поручи, полсъ и набедренникъ изъ парчи, глазета или бархата
цѣною за арш. 75 к., 1 р., 1 р., 25 к., 1 р. 50 к., 2 р., 3 р., 4 р., 5 р., 7 р.,
9 р., 10 р., 12 р., 15 р., 18 р., 20 р., 25 р., 30 р., 35 р. и дор.

ЗА СВЯЩЕННИЧЕСКОЕ ОБЛАЧЕНІЕ.

19 р., 22 р., 30 р., 35 р., 40 р., 50 р., 65 р., 75 р., 95 р., 115 р., 125 р.,
150 р., 175 р., 210 р., 235 р., 300 р., 350 р., 400 р.

Стоимость діаконскаго облаченія равняется священническому обла-
ченію; одежды на престоль и жертвенникъ равняются полному
облачен. священ. и діакон.

МАГАЗИНЫ: въ Харьковѣ Монаст. переул. рядомъ съ Астраханской гостин-
ницей; въ Москвѣ 1-й на Ильинкѣ въ Гостиномъ дворѣ № 6 и 7; 2-й въ го-
родскихъ торговыхъ рядахъ № 32; 3-й въ Нижнемъ Новгородѣ Нижегородская
ярмарка у главнаго дома 18 линія № 1.

Принимаются въ обмѣнъ старыя облаченія.

ГОДИЧНОЕ ИЗДАНИЕ ЖУРНАЛА

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

въ настоящемъ году по прежнему будетъ состоять изъ 24 №№ или полумѣсячныхъ книжекъ и будетъ раздѣляться на пять частей—съ особымъ счетомъ страницъ для каждой части. Первыя двѣ части составятся изъ церковнаго отдѣла, вторыя двѣ части — изъ философскаго отдѣла, а пятую часть составитъ собою „Листокъ для Харьковской епархіи“. Къ каждой части въ свое время будетъ приложенъ особый заглавный листъ съ обозначеніемъ статей.

ОТЪ РЕДАКЦІИ

СВѢДѢНІЯ ДЛЯ ГГ. СОТРУДНИКОВЪ И ПОДПИСЧИКОВЪ.

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

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

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

Жалоба на неполученіе какой-либо книжки журнала препровождается въ редакцію съ обозначеніемъ напечатаннаго на адресѣ номера и съ приложеніемъ удостовѣренія мѣстной почтовой конторы въ томъ, что книжка журнала дѣйствительно не была получена конторою.

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

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

Контора редакціи открыта ежедневно отъ 8-ми до 2-хъ часовъ пополудни; въ это-же время возможны и личныя объясненія по дѣламъ редакціи.

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

Объявленія принимаются за строку или мѣсто строки, за одинъ разъ 10 к., за два раза 18 к., за три раза 24 к.