

Р 26
11

802-88
4377-7

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ ВОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1898.

№ 17.

СЕНТЯБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1898.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1898.

802-17
472

№ 17. / 20

СЕНТЯБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:



I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

Полемическое ученіе лютеранскихъ богослововъ объ *Адаме* — папѣ и о времени и признакахъ пришествія его. Профессора *А. Виллева* . . . 227—253

Ученіе о богодухновенности св. Писанія въ средніе вѣка (продолженіе). *Д. Леонардова* . . . 254—272

Святоотеческое воззрѣніе на значеніе научнаго и философскаго образованія и на отношеніе вѣры къ знанію (продолженіе). *П. Смирнова* . . . 273—288

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

Гносеологическія и метафизическія предпосылки истины бытія Божія. *П. Тихомирова* . . . 153—174

Избранные трактаты Плотина (продолженіе). Профессора *Г. В. Малеванскаго* 175—198

III. ЛИСТЫ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Высочайшая награда.—Высочайшая отмѣтка.—Опредѣленіе Св. Синода.—Отъ Правленія Харьковскаго Духовнаго Училища.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

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

1898.

ВЪРА И РАВНІЕ

ПРЕДЪЛЪЗЪНЪ СЪВЪЩАВАНЪ

Писанъ: вообщен.
Върою разумъваемъ.

Евр. XI. 3

СВЯТАГО ДУХА

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Сентибри 1898 года.

Цензоръ Протоіерей Павелъ Солтисъ.

ЗАТВОРЪ

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входятъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженій, 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 психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣдѣнія мысли языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ 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 девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

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

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ, по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 60 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Бронтапо. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. „Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости“ за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

Полемическое учение лютеранскихъ богослововъ объ антихристѣ—папѣ и о времени и признакахъ пришествія его.

Что папа есть настоящій антихристъ, это учение въ вслѣдъ за Лютеромъ стали повторять и его послѣдователи, при чемъ одни изъ лютеранскихъ богослововъ повторяли основныя мысли этого учения съ буквальною точностію, другіе видоизмѣняли его въ частностяхъ, дополняли или сокращали въ подробностяхъ.

Прежде всего приведемъ мнѣнія тѣхъ лютеранскихъ богослововъ, которые, основываясь на ученіи Лютера, дѣлали попытку точно опредѣлить, когда началось царствованіе папы—антихриста, а такъ же касались вопроса и о томъ, когда оно кончится.

Иллирикъ утверждалъ, что антихристъ пришелъ, когда Римская Имперія начала клониться къ паденію. А извѣстно, что она начала упадать послѣ десятаго года Гонорія, когда Римъ въ первый разъ былъ взятъ, т. е., въ 412 г. по Р. Х. Но Иллирикъ, кажется, относитъ къ этому времени зачатіе, а не рожденіе антихриста. Ибо самъ онъ въ Шестой Центуріи, въ главѣ первой, въ началѣ учить, что антихристъ въ некоторомъ образомъ былъ зачатъ въ началѣ четырехсотатаго года, потомъ былъ оживотворенъ, сформированъ и взрощенъ въ утробѣ матери къ пятисотому году, и наконецъ родился въ 606 году, когда Фока предоставилъ Римскому первосвященнику называться главою всей Церкви. Онъ же въ Центуріи 1-й, книги 2-й, главѣ 4-й, учить, что антихристъ будетъ царствовать и свирѣпствовать духовнымъ мечемъ 1260 лѣтъ, а мечемъ мірскимъ 666 лѣтъ, и тогда наступитъ кончина міра. Первое

число онъ заимствуетъ изъ II-й гл. ст. 3 Апокалипсиса, гдѣ говорится, что время антихриста продолжится 1260 дней, причемъ онъ принимаетъ день за годъ. Последнее число онъ беретъ изъ 13 гл., 18 ст. Апокалипсиса, гдѣ говорится, что число звѣря есть 666 ¹⁾).

Время обнаружило ложь этого мнѣнія. Отпесемъ-ли мы начало свѣтской власти (вещественнаго меча) папѣ къ 699 г., когда Арипертъ далъ папѣ ту мѣстность, гдѣ теперь находится Генуа, или къ 714 году, когда этотъ даръ былъ укрѣпленъ за папою Луитпрандомъ, или къ 755 году, когда Пипинъ подарилъ папамъ Равеннский Экзархатъ, во всякомъ случаѣ мѣрское владычество папъ, если принять мнѣніе Иллирика, должно было бы кончиться не позже 1421 года; а на самомъ дѣлѣ оно и послѣ этого года продолжалось еще почти четыре съ половиною столѣтія. Далѣе, если духовное царствованіе антихриста началось въ 606 г. и должно оно продолжаться 1260 лѣтъ, то оно должно бы окончиться въ 1866 г. и тогда должна бы наступить кончина міра. Но на самомъ дѣлѣ міръ существуетъ и доселѣ, равно какъ не прекратилось доселѣ и духовное владычество папъ надъ латинскою церковію.

Другой извѣстный лютеранскій богословъ, ученикъ Меланхтона, Давидъ Хитрей (род. въ 1530 г., ум. въ 1600 г.) не соглашается съ Иллирикомъ относительно протяженія времени царствованія антихриста и благоразумно убѣждаетъ не опредѣлять его произвольно. Самъ же Хитрей, въ толкованіи на Апокалипсисъ, опредѣляетъ только начало царствованія антихриста. Онъ полагаетъ, что антихристъ явился около шестисотатаго года по Р. Х. и ясно намекаетъ, что Григорій Великій былъ первымъ антихристіанскимъ первосвященникомъ. Хитрей приводитъ три основанія своего мнѣнія. Первое то, что въ это время Григорій установилъ призваніе святыхъ и учредилъ Миссу за умершихъ; второе то, что въ 606 году Римскій папа Бонифацій III испросилъ у Фоки титулъ всемірнаго епископа; третье то, что это время точно совпадаетъ съ числомъ имени

¹⁾ R. Bellarmini. Disputationes de controversiis christianae Fidei adversus hujus temporis haeticos. T. I. Tertia controversia generalis de Summo Pontifice. Lib. III, cap. pag. 397.

антихриста, 666. Съ числомъ имени антихриста сходится и время, въ которое Пипиномъ было утверждено царство антихриста: потому что отъ 91-го года, въ который Іоаннъ написалъ Апокалипсисъ, до Пипина протекло почти 666 лѣтъ. Точно также и отъ Пипина до Іоанна Гусса, который первый ниспровергнулъ папу Римскаго и объявилъ его антихристомъ, прошло приблизительно 666 лѣтъ ¹⁾.

Эти основанія столько же шатки, сколько нелѣпо само мнѣніе. Призываніе святыхъ и поминовеніе усопшихъ за литургіею существовали въ церкви еще раньше Григорія. Дарованіе Фокою папѣ титула вселенскаго епископа дѣйствительныхъ правъ папы не увеличило, а притязанія на первенство въ Церкви папы заявляли и раньше. Отъ Рождества Христова до указа Фоки протекло всего только 607 лѣтъ, отъ года написанія Апокалипсиса до года, когда Пипинъ даровалъ папамъ область, 658 лѣтъ, отъ Пипина до Гусса 640 л., а не 666 лѣтъ. Гуссъ называлъ папъ и клириковъ подготовителями пути для антихриста или предшественника послѣдняго; но въ такомъ смыслѣ папу называлъ антихристомъ раньше Гусса Виклефъ. И сами лютеране даже хвалятся тѣмъ, что впервые антихристъ открытъ и изобличенъ Лютеромъ.

Іоаннъ Бугенгагенъ (род. въ 1485 г., ум. въ 1558 г.), одинъ изъ самыхъ ревностныхъ помощниковъ Лютера въ дѣлѣ распространенія и укрѣпленія протестантскаго исповѣданія, училъ объ антихристѣ согласно съ Лютеромъ. Въ ученіи Апостола Павла о человѣкѣ грѣха онъ находитъ указаніе на папство и Мухаммеда. *Держай*, по его мнѣнію, означаетъ Римскую имперію, въ особенности Нерона; храмъ Божій—христіанскую Церковь ²⁾.

По мнѣнію Іодоха Виллихія, *отступленіе* не означаетъ собственно отпаденія отъ Римской имперіи, а есть отпаденіе отъ вѣры во Христа и отъ евангельской чистоты и склоненіе къ печестивому богослуженію, а также къ человѣческимъ заблужденіямъ. Со всею полнотою призывовъ ученіе объ отступленіи особенно приложимо къ Римской церкви (заблужденія ея

¹⁾ Ibid. Pag. 397—398.

²⁾ Bornemann. Theessalonicherbriefe. s. 579.

изложены въ 78 пунктахъ). Антихристъ—папство, особенно жившій въ то время папа Павелъ III-й ¹⁾).

Эразмъ Сарцерій (род. въ Саксоніи въ 1501 г., ум. въ 1559 г.), строгій лютеранинъ, въ толкованіи на Второе Посланіе къ Фессалоникійцамъ, подъ *отступленіемъ* разумѣтъ отпаденіе отъ истинной вѣры, происшедшее подъ властію папства. Это обнаружено, говоритъ онъ, въ наши времена чрезъ проповѣданіе Евангелія въ его истинномъ смыслѣ. Сидѣтъ въ храмѣ Божіемъ—значитъ владычествовать въ христіанствѣ, въ сердцахъ и въ совѣсти христіанъ, учить и измышлять таинства и Богослуженіе и этимъ отторгать людей отъ Бога, отъ ученія Божія, отъ таинствъ и Богослуженія; извѣстно такъ же, что папа выдаетъ себя за земнаго Бога. Теперь остается ждать пришествія Христа ²⁾).

Іоахимъ Камерарій (род. въ 1500 г., ум. въ 1574 г.) и Исидоръ Кларій не высказываютъ своихъ мнѣній о значеніи ученія Апостола о чловѣхѣ грѣха, а только приводятъ нѣсколько чужихъ мнѣній ³⁾).

Ученикъ Лютера и Меланхтона Георгъ Майоръ (род. въ Нюрнбергѣ въ 1502 г., ум. въ 1574 г.) въ словахъ Апостола о чловѣхѣ грѣха находитъ ученіе о разрушеніи Римской имперіи, объ отпаденіи отъ вѣры, о явленіи антихриста. *Отступленіе* совершилось въ переселеніи народовъ и въ распространеніи мухаммеданскихъ народовъ, а духовно—въ Римской церкви и въ исламѣ. Начало разоблаченія антихриста въ папствѣ послѣдовало въ 16-мъ вѣкѣ чрезъ реформацію. Антихристъ—не индивидуумъ. Антихристъ тотъ, кто или устанавливаетъ то, или учитъ тому, что противно установленію и ученію Христа. Сюда относятся всѣ еретики, мухаммедаде, папы. Храмъ Божій—Церковь. *Держащій*—Римскій императоръ; *удерживающее*—Римская имперія ⁴⁾).

По ученію Викторина Стригея (род. въ 1514 г., ум. въ 1569 г.), антихристъ—папа, разоблаченный Лютеромъ, храмъ—христіанство, *держашій*—римскій строй жизни ⁵⁾).

¹⁾ Bornemann. A. a. O. S. 579.

²⁾ Bornemann. A. a. O. S. 579.

⁴⁾ Bornemann. A. a. O. S. 584.

³⁾ Bornemann. A. a. O. S. 582, 595.

⁵⁾ Bornemann. A. a. O. S. 582.

По толкованію Христофора Штарке антихристъ есть папство, *держащій*—Римская имперія, *тайна беззаконія* и *отступленіе*—невѣріе, особенно въ Римской церкви ¹⁾.

Николай Геммингій (род. въ 1513 г. на островѣ Лаландѣ, ум. въ 1600 г.) подъ *отступленіемъ* разумѣетъ отпаденіе не отъ Римской имперіи, а отъ Христа и вѣры. Человѣкъ грѣха коллективно представленъ въ папствѣ вмѣстѣ съ Іудеями и Турками (въ числѣ антихристовъ указанъ и Михаилъ Серветъ). *Удерживающее* означаетъ то, когда Евангеліе будетъ проповѣдано въ первый разъ по всей землѣ. *Тайна беззаконія*—ограниченная власть антихриста. Апостоль, утѣшая, дѣлаетъ перерывъ въ рѣчи. „Въ тайнѣ, говоритъ онъ, уже и теперь дѣйствуетъ антихристіанство, но этотъ теперешній властелинъ (*держай*) будетъ устранивъ Христомъ. Беззаконникъ откроется, это значить, что онъ овладѣетъ властію и явно будетъ царствовать въ видимой церкви (до 1517 открыто и невозбранно). Геммингій даетъ связное изложеніе и обоснованіе ученія о папскомъ антихристіанствѣ, обсуждая всѣ пункты различія между протестантизмомъ и строемъ Римской церкви ²⁾.

Церковный пѣснописецъ Николай Селнекцеръ (род. въ 1530 г. близъ Нюрнберга, ум. въ 1592 г.) подъ *отступленіемъ* разумѣетъ отпаденіе отъ Римской имперіи и отъ истинной вѣры Христовой къ антихристу, а подъ *удерживающимъ* Римскую имперію ³⁾.

Егидій Гунній (род. въ 1550 г., ум. въ 1603 г.) доказываетъ, что ученіе Апостола Павла о человѣкѣ грѣха не относится къ Мухаммеду, что черты этого ученія не соответствуютъ жизни и дѣятельности Мухаммеда, но онѣ вполнѣ осуществились въ папѣ. Папа есть настоящій противникъ Христа, потому что онъ живетъ, дѣйствуетъ и учитъ прямо противоположно Христу; онъ же восхищается въ церкви права, принадлежащія исключительно одному Христу, а именно, права единого пастыря, единого жениха, единого главы, единого основанія церкви, единого учителя вѣры и единого первосвященника Новаго Завѣта. Кромѣ противоположности Христу, папа

¹⁾ Bornemann. A. a. O. S. 676.

²⁾ Bornemann. A. a. O. S. 581—582.

³⁾ Bornemann. A. a. O. S. 585.

имѣть и другія черты сходства съ человѣкомъ грѣха: папа превозносится выше Бога, сидитъ въ Храмѣ Божіемъ, т. е., въ церкви, скрытно подготавливая свое самовластіе, совершаетъ ложныя чудеса въ лицѣ своихъ послѣдователей, открытъ и умерщвленъ въ наши дни ученіемъ Евангелія. Такъ какъ всѣ обстоятельства и признаки антихриста, исчисленные Святѣмъ Павломъ, ясно усматриваются въ главенствѣ и царствѣ Римскаго первосвященника, и никто не обольстится папистическими баснями о какомъ-то иномъ личномъ антихристѣ, потому что опровергнуть эту выдумку словами Апостола, что дѣло антихриста началось во время Павла, и уже тогда были многіе антихристы, все нечестіе которыхъ должно нѣкогда перейти къ властителю папистическаго царства, каковое будетъ упразднено только уже въ послѣдній день: то слова Апостола примѣнять къ одному лицу нелѣпо и невозможно.

Удерживающее—то, что задерживало въ то время дѣйствія діавола, а именно, дѣятельность Апостоловъ и горячая ревность и неутомимые труды многихъ вѣрующихъ учителей въ первенствующей церкви, сильно противоdѣйствовавшихъ заблужденіямъ и извращеніямъ церковнаго ученія и возникавшія ереси или тотчасъ подавлявшихъ, или препятствовавшихъ ихъ распространенію.

Кромѣ того, дѣйствованію антихриста мѣшали гоненія на первенствующую церковь, которыя подавляли гордость учителей. Вотъ препятствія, которыя сдерживали и останавливали замыслы сатаны и органовъ его, чтобы онъ не излилъ сразу всей злобы своей на землю.

Тайна беззаконія уже теперь дѣйствуетъ. И во времена Апостоловъ были люди, которые, разсѣвая ложныя мнѣнія, начинали дѣло антихриста, но велось оно разрозненно и не было соединено въ одно цѣльное царство и, при упомянутыхъ препятствіяхъ, подвигалось оно впередъ медленно. Закладывались основы будущаго отступническаго престола, пока, по устраненіи отъ среды препятствій, все нечестіе не совмѣстилось въ одномъ тѣлѣ, пока не устроилось для него извѣстное царство, престолъ, и пока высшее могущество его не сосредоточилось въ одномъ монархѣ того царства, который теперь на-

зывается папою, чтобы непотребства этого царства распространялись и разливались по всему христіанскому міру.

Только кто держитъ нынѣ, пока отъ среды возмется, Антихристъ не можетъ или не осмѣливается обнаружиться публично, такъ какъ тѣ, которые держатъ, или удерживаютъ и замедляютъ его, не взяты еще изъ среды. И такъ онъ до тѣхъ поръ будетъ скрывать свои замыслы во мракѣ, пока Апостолы и прочіе учителя, пылающіе ревностію къ утвержденію истины, не будутъ взяты отъ дѣлъ человѣческихъ и не уменьшится могущество государства и царской власти. А какъ только это произойдетъ, беззаконникъ тотъ обнаружится и откроется ¹⁾.

Знаменитый лютеранскій догматистъ Іоаннъ Герардъ (род. въ Кведлинбургѣ въ 1582 г., ум. въ 1637 г.), въ своей обширнѣйшей догматической системѣ, подъ заглавіемъ: *Loci theologici*, частію приводитъ чужія мнѣнія объ антихристѣ, частію высказываетъ свои сужденія, при чемъ мѣстами излагаетъ и опровергаетъ мнѣнія Беллармина. Сущность его разбросаннаго по нѣсколькимъ томамъ ученія объ антихристѣ и его пришествіи состоитъ въ слѣдующемъ.

Антихриста, какъ его представляютъ латиняне, Герардъ называетъ вымышленнымъ, не обращая вниманія на то, что ихъ ученіе объ антихристѣ, кромѣ неважныхъ частныхъ, основано на Писаніи и отеческихъ сочиненіяхъ. Въ частности, Герардъ отвергаетъ ученіе о томъ, что антихристъ—одно лице, что онъ придетъ предъ кончиною міра и будетъ царствовать три съ половиною года, что оно произойдетъ изъ колѣна Данова, отъ распутной женщины, въ одной изъ странъ Востока, воцарится въ Іерусалимѣ и будетъ принятъ Іудеями за Мессію, что у него будетъ предтеча—краснорѣчивѣйшій проповѣдникъ, что имя и характеръ его не извѣстны, что онъ будетъ волшебникъ, тайно поклоняющійся діаволу и совершающій чудеса, что царство его будетъ могущественнѣйшимъ изъ всѣхъ когда либо бывшихъ земныхъ царствъ, что онъ запретитъ общественное Богослуженіе и принесеніе безкровной жертвы, что онъ будетъ жестоко гнать христіанъ, что онъ объявитъ себя Христомъ и

¹⁾ Commentarii in Epistolam II ad Thessalonicenses, MDCCV. Pag. 719—724.

Богомъ и потребуеть себѣ божескаго поклоненія, а Христа объявить неистиннымъ Христомъ, что онъ побѣдитъ трехъ царей и поразитъ Еноха и Илію, что онъ будетъ связанъ Архангеломъ Михаиломъ на Масличной горѣ и будетъ живымъ брошенъ въ адъ ¹⁾.

Самъ Герардъ, подобно нѣкоторымъ другимъ богословамъ, различаетъ двухъ антихристовъ: *западнаго* и *восточнаго*. О западномъ антихристѣ и объ ужасномъ гоненіи со стороны его на святыхъ предсказано будто бы у Давіила (11 гл.) и въ Апокалипсисѣ (11, 12, 13, 17, 18, 19, 20 гл.), а о восточномъ антихристѣ и его тираниі предвозвѣщено у Іезекиіля (38 и 39 гл.) Гоненія обоихъ антихристовъ Герардъ признаетъ отдаленными предвѣстниками втораго пришествія Христа ²⁾.

Изреченія Апокалипсиса, примѣняемыя здѣсь къ западному антихристу, въ другомъ мѣстѣ Герардъ относитъ къ великому антихристу, очевидно отождествляя того и другого антихриста. Восточнымъ антихристомъ онъ называетъ Мухаммеда и Ту-рокъ, а западнымъ или великимъ—папу ³⁾.

Сидѣть въ храмѣ Божіемъ, значить имѣть господство въ церкви. Антихристъ и храмъ Божій, т. е., папство и церковь пребываютъ вмѣстѣ; папство владѣетъ церковью, а церковь находится подъ властію папства, такъ что если бы не было истинной церкви, то антихристъ не сидѣлъ бы въ храмѣ Божіемъ. И въ папистической церкви есть кодексъ Библіи, символы, десятословіе, молитва Господня, исторія страданій Господа, таинства; есть также избранные люди: крещенные младенцы, простые христіане, кающіеся предъ смертію, сопротивляющіеся папству и страдающіе за это даже до принятія мученической смерти. Это и есть истинная церковь ⁴⁾.

Папы сдѣлались антихристомъ, когда превратились изъ епископовъ въ папъ, т. е., стали называть себя и пожелали, чтобы ихъ называли всемірными епископами. Хотя антихристъ

¹⁾ Ioannis Gerhardi theologi quondam Ienensis celeberrimi locorum theologicorum tomі I—XX. Denuo ed. I. F. Gotta. Tubingae. 1762—1781 an. Tom. XIX. Pag. 281—284. Locus XXIX. Cap. VII. S. 108.

²⁾ Ibid. Tom. XIX. Locus XXIX. Cap. VII. § 87. Pag. 248—249.

³⁾ Ibid. Tom. XIV. Pag. 208. Loc. XXV. § 387.

⁴⁾ Ibid. Tom. XI. Pag. 258 et seg. Loc. XXIII. §§ 176—180.

не одинъ человекъ, однако онъ, какъ папа Римскій, одинъ по званію власти, преемству и мѣсту ¹⁾).

О началѣ, продолжительности и характерѣ царствованія антихриста Герардъ говоритъ при изъясненіи словъ Апостола о *тайнѣ беззаконія* и объ *отступленіи* и при перечисленіи признаковъ, предвѣщающихъ второе пришествіе Христово. На требованіе Беллармина указать время, когда началось въ Римской церкви извращеніе вѣры, Герардъ отвѣчаетъ, что діаволъ съѣлъ плевелы тайно (Матѣ. 13, 24), что болѣзни начинаются непримѣтно, что Апостолъ самымъ именемъ *тайны беззаконія* показалъ, что антихристово владычество и папскія заблужденія начали прокрадываться въ церковь скрытно и потому ни для кого незамѣтно ²⁾).

Въ другомъ мѣстѣ, противъ того же Беллармина, Герардъ говоритъ, что тайна беззаконія начала дѣйствовать еще со временъ апостольскихъ, а уничтоженъ будетъ антихристъ только уже при второмъ пришествіи Христа, откуда слѣдуетъ, что царство антихриста будетъ долго продолжаться ³⁾).

Относя прикровенное начало царствованія антихриста ко временамъ апостольскимъ и допуская постепенность въ его раскрытіи, явное обнаруженіе его Герардъ начинаетъ съ Бонифація III и особенно съ Григорія VII, Гильдебрандта; во времена Бонифація III началось и мухаммеданство. Герардъ приводитъ свидѣтельства современныхъ Гильдебрандту писателей, которые говорили, что родился антихристъ, а также называли антихристами папу и его клириковъ. Изъ словъ Авентина Герардъ выводитъ заключеніе, что въ то время у всѣхъ лучшихъ людей было согласное мнѣніе, что при Гильдебрандтѣ началось царствованіе антихриста ⁴⁾).

Герардъ отвергаетъ ученіе, что антихристъ будетъ царствовать три года съ половиною, и мнѣніе, что всеобщій судъ будетъ чрезъ сорокъ пять дней послѣ его смерти. Это ученіе и мнѣніе противорѣчатъ словамъ Христа о невозможности лю-

1) Ibid. Tom. XI. Pag. 244. Loc. XXIII. § 168.

2) Ibid. Tom. XI. Pag. 242. Loc. XXIII. § 166.

3) Ibid. Tom. XI. Pag. 253, Loc. XXIII. § 174.

4) Ibid. Tom. XI. §§ 174 и 168.

дямъ предузнать день суда, благопріятствуютъ безпечности и не согласны съ словами Апостола, что Господь истребитъ антихриста славнымъ своимъ прішествіемъ. Притомъ Павелъ и Іоаннъ свидѣтельствуютъ, что антихристъ былъ уже въ ихъ время. По мнѣнію Герарда, въ этомъ ученіи неправильно про- роческій и ангельскій день отождествляются съ обыкновеннымъ днемъ, между тѣмъ какъ онъ продолжается годъ (Іез. 4, 6). Поэтому три съ половиною году равны 1260 годамъ. Такъ какъ владычество Турока, о которыхъ будто бы предсказано въ 7-й гл. Давіила, продолжается далеко болѣе трехъ съ половиною лѣтъ, то то же должно думать и о продолжительности антихристово царствованія. Наконецъ, въ три съ половиною года антихристъ не могъ бы составить столь большую силу, какая у него есть ¹⁾).

Догадокъ о приближеніи дня суда Герардъ не отвергаетъ рѣшительно, но не признаетъ достовѣрными тѣхъ изъ нихъ, которыя почерпнуты изъ баснословныхъ источниковъ ²⁾).

Подъ *отступленіемъ* Герардъ разумѣетъ и политическое отпаденіе народовъ отъ Римской имперіи и религиозное отступленіе отъ истинной вѣры ³⁾).

Вопреки Беллармину и многимъ другимъ римско-латинскимъ богословамъ, Герардъ предвѣстникомъ прішествія антихриста признаетъ не совершенное и окончательное разрушеніе и уничтоженіе Римской имперіи, такъ какъ она, по его мнѣнію, будетъ существовать до кончины міра, а крайній упадокъ ея и чрезвычайное умаленіе, такъ что отъ прежняго ея могущества ничего не останется, и она какъ бы перестанетъ существовать. Употребляя часть вмѣсто цѣлаго (синекдоха), говорятъ о прекращеніи ея существованія до антихриста ⁴⁾).

Отступленіе отъ вѣры, по мнѣнію Герарда, произошло въ Римской церкви. Первовиновникъ его—дьяволъ. Этотъ коварнѣйшій врагъ сначала тайно разсеивалъ сѣмена папской тирании, которыя послѣ разрослись въ безмѣрную жатву почти

1) Tom. XIX. Pag. 239—241. Loc. XXIX. § 80.

2) Ibid. Tom. XIX, Loc. XXIX. § 80.

3) Ibid. Tom. XIX. Pag. 256. Loc. XXIX. § 91.

4) Ibid. §§ 91 et 108.

всеобщаго отступленія. Вторичными виновниками отступленія были Римскіе папы. Къ вторичнымъ же виновникамъ отступленія могутъ быть отнесены и различныя еретики, отъ которыхъ многое восприняли паписты ¹⁾. Папа Римскій есть возглавленіе всѣхъ ересей и еретиковъ ²⁾. О времени происхожденія отступленія Герардъ, отвѣчая Беллармину, заявляетъ, что невозможность опредѣлить время, когда началось отступленіе, не свидѣтельствуетъ о небытіи отступленія; оно совершилось не въ одинъ моментъ, а медленно и постепенно ³⁾.

Держащій означаетъ Римскую имперію, о которой Апостолъ говоритъ какъ объ одномъ лицѣ, подобно тому, какъ и антихристово царство онъ обозначилъ именемъ одного человѣка. Пока Римскій императоръ поддерживалъ древнее величіе и могущество имперіи и имѣлъ тронъ въ Римѣ, дотолѣ ни восточный, ни западный антихристъ не могъ вторгнуться въ Церковь. Страхъ, внушаемый Римскою имперіею, могущество и величіе ея должны быть взяты отъ среды, и императоръ Римскій долженъ быть устраненъ изъ Рима и изъ Италіи и переведенъ въ другое мѣсто. Таково значеніе выраженія: „отъ среды будетъ“ ⁴⁾.

По поводу ученія Герарда о времени начала царствованія антихриста интересно припомнить, что и нѣкоторые изъ нашихъ раскольниковъ—безпоповцевъ начало царствованія антихриста относятъ къ временамъ апостольскимъ, а болѣе рѣшительно и всѣ безпоповцы полагаютъ начало царствованія антихриста на Западѣ около тысячнаго года, т. е., приблизительно въ вѣкъ Гильдебрандта, а на Востокѣ—съ 1666—1667 гг., съ Никона и Московскаго собора, осудившаго расколъ. Вспомнимъ еще, что послѣдній томъ перваго изданія системы Герарда вышелъ въ 1629 г., второе изданіе ея было выпущено реформатами въ 1639 г., а третье вышло въ свѣтъ въ 1657 г., т. е., всѣ три изданія вышли не задолго до появленія у насъ раскола. А какъ велика была популярность

¹⁾ Ibid. Tom. XI. Pag. 244. Loc. XXIII. § 168.

²⁾ Ibid. Tom. XI. Pag. 363. Loc. XXIII. § 230.

³⁾ Ibid. Tom. XI. Pag. 245. Loc. XXIII. § 168.

⁴⁾ Ibid. Tom. XIX. Pag. 256—257. Loc. XXIX § 91.

Герарда среди Лютеранъ, видно изъ того, что его приглашали въ профессоры чуть не всѣ нѣмецкіе университеты, что онъ съ князьями, учеными и людьми всякаго званія находился въ столь дѣятельной перепискѣ, что написалъ свыше десяти тысячъ писемъ, а присланныя ему письма составили свыше двѣнадцати большихъ томовъ. Его система находила почитателей и среди реформаторовъ, и притомъ въ такомъ значительномъ количествѣ, что они даже выпустили ее въ свѣтъ особымъ изданіемъ. Мало этого: даже латиняне относились къ ней не безъ уваженія ¹⁾. Не смотря на ея необычайную обширность, она выдержала множество изданій. Что она не забыта и въ настоящее время, объ этомъ свидѣтельствуетъ появленіе ея въ наши дни въ двухъ новѣйшихъ изданіяхъ: Преуса въ 1863—1875 гг. и Франка въ 1885 г. Несомнѣнно, что въ 17 и 18 вѣкахъ она была широко распространена среди протестантовъ; проникла она и къ жившимъ въ Россіи протестантамъ. Поэтому есть вѣроятіе предполагать, что Герардова система болѣе, чѣмъ другія протестантскія сочиненія, сдѣлалась источникомъ ученія безпоповцевъ о томъ, когда началось царствованіе антихриста.

Георгъ Калистъ (род. въ Шлезвигѣ въ 1586 г., ум. въ 1656) утверждаетъ, что „слова Апостола о чловѣкѣ грѣха достаточно хорошо можно объяснить не иначе, какъ примѣняя сказанное вообще объ антихристѣ специально къ тому, кого мы по указанію и руководству этого мѣста признаемъ настоящимъ антихристомъ. Антихристъ—папа, *отступленіе*—отпаденіе отъ чистоты христіанской религіи; *тайна беззаконія*—въ Симонѣ Волхвѣ и въ первыхъ еретикахъ; Храмъ Божій—Церковь; *удерживающее*—Римская имперія“ ²⁾.

По ученію Авраама Калова (род. въ Пруссіи въ 1612 г., ум. въ 1686 г.), *отступленіе*—не политическое отпаденіе отъ Римской имперіи, а отпаденіе отъ вѣры; антихристъ—папство; Храмъ Божій—христіанство; *удерживающее*—Римская имперія; тайна беззаконія—еретики ³⁾.

¹⁾ Изъ русскихъ богослововъ системой Герарда широко пользовался Теофанъ Прокоповичъ при составленіи своихъ лекцій по богословію, которыя были имъ напечатаны въ видѣ системы Догматическаго Богословія, хотя и не оконченной.

²⁾ Bornemann. Die Thessalonicherbriefe S. 637.

³⁾ Bornemann. А. а. О. S. 639.

По изъясненію Христіана Хемниція (это внукъ догматиста Мортина Хемниція; онъ род. въ 1615, ум. въ 1666 г.), антихристъ есть папство; *отступленіе*—отпаденіе отъ истинной религіи и вѣры; *удерживающее*—Римская имперія; храмъ—Церковь Христова¹⁾.

Балдуинъ въ Толкованіи на Второе Посланіе къ Фессалоникійцамъ, изданномъ въ 1664 г., высказываетъ слѣдующія мысли объ антихристѣ. Родовое понятіе антихриста означаетъ всякаго противника Христу въ словѣ или дѣлѣ, а видовое означаетъ чрезвычайнаго противника Христова, но въ смыслѣ не лица, а вида. Видъ же антихриста двойкій: восточный, языческій, или турки и Мухаммедъ; западный или Римскій, онъ же великій, это—папа. О немъ и говоритъ Павелъ. Павелъ говоритъ не о Неронѣ и не о Туркахъ или Мухаммедѣ и разумѣетъ не одно какое либо частное лицо, которое возстанетъ сразу и на краткое время, но всѣхъ, которые въ царствѣ антихриста когда бы то ни было будутъ занимать первое мѣсто. Всѣ признаки, указываемые Павломъ, ни къ кому такъ хорошо не подходятъ, какъ къ Римскому первосвященнику. Антихристъ великій есть не кто иной, какъ папа. Антихристъ не предъ концемъ міра придетъ. Тайно и подъ видомъ благочестія, безъ открытаго тиранства, онъ производилъ свое нечестіе еще при Апостолахъ, въ еретикахъ или предтечахъ своихъ. Тогда закладывались основы папистическихъ догматовъ лжеапостолами въ ученіи объ оправданіи, о бракѣ, постѣ и проч., и такимъ образомъ мало по малу распространялось царство антихриста и, спустя нѣсколько вѣковъ, сосредоточилось въ Римѣ и на каедрѣ римскихъ папъ, послѣ того, какъ страхъ предъ Римскою имперіею нѣсколько уменьшился. Произошло это сначала чрезъ папъ Виктора и Стефана, потомъ Зосимы, Бонифація и Целестина, которые пытались достигнуть главенства надъ всѣми епископами, но встрѣчали противодѣйствіе, такъ какъ величіе Римской имперіи еще не ослабѣло; а смиренные епископы Римскіе Пелагій III и Григорій Великій и сами не домогались господства и желавшихъ получить его удерживали.

¹⁾ Bornemann. A. a. O. S. 636.

Но послѣ Григорія Бонифацій III получилъ титулъ вселенскаго епископа. Но онъ былъ еще антихристомъ—младенцемъ, только что родившимся, члены котораго еще не окрѣпли на столько, чтобы подчинять себѣ императоровъ и князей; ибо тогда папы не имѣли еще полноты временной власти и подчинялись императорамъ. Бенедиктъ II былъ первый, которому въ 684 г. было передано право отъ Константина Поговата по избраніи ставиться въ первосвященники, право утвержденія. По этому случаю папы стали гордо владѣть и мірскимъ и духовнымъ мечемъ и господствовать надъ императорами, которые послѣ того, какъ силы имперіи совсѣмъ ослабли, подчинились папѣ. Такое ослабленіе величія Римской имперіи и есть *взятіе держащаго отъ среды*, послѣдствіемъ чего было открытіе антихриста. *Отступленіе* есть отпаденіе папства отъ вѣры Христовой и ужасное извращеніе Римской церкви антихристомъ. Но она все таки остается церковію или домомъ Божиимъ, въ которомъ сидитъ антихристъ. Отступленіе начинается не сразу, поэтому не имѣетъ одного принципа и средоточія ¹⁾.

Племянникъ Герарда Андрей Квенштедтъ (род. въ Кведлинбургѣ въ 1617 г., ум. въ 1688 г.) ученіе объ антихристѣ изложилъ въ своемъ „Дидактико-полемиическомъ Богословіи“, составляющемъ плодъ его тридцатилѣтней профессорской дѣятельности. По его ученію, врагъ Христа, всей христіанской Церкви и всѣхъ церковныхъ учреждений есть великій антихристъ. Терминъ „антихристъ“ въ Писаніи употребляется или вообще и широко, или спеціально и строго. Въ первомъ случаѣ этимъ терминомъ обозначаютъ того, кто потрясаетъ достоинство лица и ученія Христа, или кто себя въ ученіи совершенно противопоставляетъ Христу и отвергаетъ Его или въ Его лицѣ, или въ ученіи. Таковы были Евіонъ и Керинѣзъ, которыхъ и называетъ антихристами Іоаннъ въ Первомъ Посланіи. Спеціально или строго терминъ этотъ означаетъ того великаго и чрезвычайнаго обольстителя или антихриста вели-

¹⁾ Commentarii in omnes Epistolas B. Apostoli Pauli. Prophetia Apostolica, hoc est, S. Apostoli Pauli utraque Epistola ad Thessalonicenses commentario perspicuo illustrata. Francofurti ad Moenum. 1664 an. Pag. 1205—1226. Confer. in Indexe generalis Theologiae positivae artic. 116. Pag. 197—199.

каго, котораго изображаютъ Давіилъ (11, 36—39), Павелъ (2 Тесс. 2, 3 и слѣд.) и Іоаннъ (Апок. 13, 17—18; I Іоан. 2, 18, 22, 28).

Антихристъ великій происходитъ не отъ Іудеевъ, а отъ христіанъ и есть двоякій—восточный и западный. Восточный—въ церкви и называется у Іезекіиля (38 гл.) и въ Апокалипсисѣ (20, 7, 8) Гогъ и Магогъ. Западный сидитъ въ самомъ Лонѣ Церкви; это папа Римскій. О немъ здѣсь рѣчь.

Человѣкомъ грѣха Апостолъ называетъ не одно лице, а послѣдовательный рядъ лицъ, подобно тому, какъ король Франціи одинъ въ преемствѣ многихъ лицъ. Подтверждается это тѣмъ, что великій антихристъ существовалъ уже во времена Апостоловъ въ лицѣ своихъ предшественниковъ, а уничтоженъ онъ будетъ въ пришествіе Христова, и что одно лице не можетъ произвести всеобщее отступленіе, а антихристъ произведетъ такое отступленіе, которое можетъ быть совершенно только въ теченіе многихъ вѣковъ.

Тайно антихристъ великій началъ дѣйствовать еще во времена Апостоловъ, когда сатана, чрезъ предтечъ великаго антихриста, чрезъ еретиковъ, закладывалъ основанія того великаго отступленія, которое послѣдовало позже; потому что всѣ древніе еретики улаживали путь антихристу, ученіе котораго есть не что иное, какъ сбродъ старыхъ ересей. Павелъ говорилъ о тайнѣ беззаконія уже дѣйствовавшей при немъ, и Іоаннъ—объ антихристѣ, что онъ придетъ и нынѣ есть уже въ мірѣ.

Но явленіе или явное открытіе и обнаруженіе великаго антихриста приходится на время *взятія отъ среды держащаго*, т. е., на время разложенія и распадѣнія Римской имперіи, сила которой замедляетъ явленіе антихриста. Римская имперія, еще цвѣтущая, противостояла Римскому папѣ, чтобы онъ не могъ отнять ея могущество: въ ряду христіанскихъ императоровъ всегда находились люди, которые противодействовали его дерзости и подавляли ее. Когда же силы имперіи нѣсколько уменьшились, а царство антихриста все болѣе и болѣе возвышалось, тогда и верховные вожди ея преклонили предъ нимъ мечи свои. И въ Апокалипсисѣ явленіе антихриста относится къ времени раздѣленія имперіи между десятию

царями, обозначаемыми десятью рогами (17, 7. 12. 16). Но чрезъ открытіе антихриста Римская имперія не совершенно испровергается, а только потрясается и истощается. Какъ только имперія на Западѣ начала колебаться, начала усиливаться и поэтому болѣе обнаруживаться тираннія Римскаго папы; и въ какой степени падали императоры, въ той же мѣрѣ возвышались Римскіе первосвященники. И во-первыхъ, лишь только Константинъ Великій, покинувши Римъ, перенесъ тронъ имперіи на Востокъ, Римскіе первосвященники, воспользовавшись этимъ случаемъ, выдвинули тираннію свою на Западѣ, отняли у императоровъ различныя привиллеіи, стали пользоваться титуломъ вселенскаго епископа, истребованнаго отъ бунтовщика Фоки и быстро пошли къ той вершинѣ власти, на какой они стоятъ и теперь. Отсюда ясно, что словомъ удерживающее, два раза повтореннымъ, предвозвѣщено препятствіе не бытію антихриста, а полному его открытію. Это открытіе послѣдовало послѣ Григорія Великаго.

Тронъ антихриста въ Писаніи указывается двойкій; одинъ общій и неопредѣленный, другой спеціальный или мѣстный. Общій тронъ его—храмъ Божій. Подъ храмомъ Божиимъ должно разумѣть Церковь Христіанскую, которая есть домъ Божій, а также души христіанъ, которыя антихристъ наполнилъ своими нечестивыми ученіями. Антихристъ сидитъ не въ храмѣ Іерусалимскомъ, а вообще въ церквяхъ, во всякомъ храмѣ Божіемъ.

Мѣстный тронъ антихриста въ Римѣ, въ семихолмномъ городѣ (Апок. 17. 9).

Всѣ признаки, которые Священное Писаніе приписываетъ антихристу великому, принадлежатъ папѣ: слѣдовательно папа—великій антихристъ. Этихъ признаковъ шестнадцать. Папа Римскій—1) человекъ грѣха, 2) сынъ погибели, 3) соперникъ Христа, 4) противникъ Христа, 5) отпалъ отъ истинной вѣры и отъ чистоты религіи, 6) сидитъ въ храмѣ Божіемъ и выдаетъ себя за Бога, 7) превозносится надъ всѣмъ, что называется Богомъ, 8) отвергаетъ Христа, 9) поклоняется идоламъ, 10) творитъ ложныя чудеса, 11) налагаетъ на подчиненныхъ своихъ печать въ таинствѣ священства и въ муропомазаніи,

12) изрыгаетъ хулы на Бога и рабовъ Его, 13) преслѣдуетъ святыхъ, 14) жилище свое поставилъ между двухъ морей, 15) сидитъ въ семиколномъ и царственномъ городѣ, 16) достигъ главенства не сразу, а постепенно.

Раскрывая эти признаки въ частностяхъ, Квенштедтъ говоритъ объ ученіи, жизни, дѣятельности и свойствахъ папы приблизительно то же, что Лютеръ, только кратко и спокойно ¹⁾.

Въ ученіи Квенштеда есть замѣтное противорѣчіе въ томъ, что когда онъ объясняетъ слово антихристъ, тогда онъ, называя еретиковъ антихристомъ въ широкомъ смыслѣ, отличаетъ ихъ отъ великаго антихриста, а когда объясняетъ слова о тайнѣ беззаконія, тогда онъ утверждаетъ, что великій антихристъ былъ уже во времена апостоловъ, только дѣйствовалъ прикровенно въ лицѣ своихъ предтечъ—еретиковъ.

Еще, многоличность антихриста Квенштедтъ доказываетъ тѣмъ, что царствованіе антихриста началось еще во времена Апостоловъ, а продолжится оно до кончины міра, т. е., очень долго, и тѣмъ, что одно лице не можетъ сдѣлать всего того, что произведетъ антихристъ. Слѣдовательно, заключаетъ онъ, антихристъ не единоличенъ. Но Квенштедтъ, какъ и прочіе протестанты, приводитъ здѣсь такіа основанія, которыя приняты только протестантами, да и то не всѣми, а не суть признаваемыя всѣми истины, которыя даже прямо ложны и во всякомъ случаѣ нуждаются въ подтвержденіи. Ученіе о томъ, что одно лице не можетъ сдѣлать всего, что сдѣлаетъ антихристъ, есть ни на чемъ не основанное предположеніе: и оно опровергается тѣмъ соображеніемъ, что страшная разрушительная дѣятельности антихриста, какъ ни велика и обширна она будетъ, можетъ быть произведена и въ краткое время жизни одного человѣка, даже въ нѣсколько лѣтъ, потому что, во—первыхъ, она будетъ подготовлена предшествующимъ широкимъ и глубокимъ упадкомъ вѣры и благочестія, нравственнымъ развращеніемъ, политическимъ и социальнымъ разложениемъ и всякими бѣдствіями и безпорядками въ человѣческомъ родѣ, во—вторыхъ, антихристъ будетъ дѣйствовать силою ді-

¹⁾ Theologia didactico-polemica. Pars quarta. Cap. XVI, Pag. 1679—1695.

авола и чудесами, а сила эта очень велика, въ третьихъ—у него будетъ великое множество сильныхъ споспѣшниковъ, въ четвертыхъ, при бысролетныхъ путяхъ сообщенія и способахъ сношенія можно сразу произвести переворотъ на всей землѣ.

Іоаннъ Вильгельмъ Байеръ (род. въ 1647 г. ум. въ 1695 г.), ученикъ и послѣдователь своего старшаго современника Іоанна Музея, утверждаетъ, что антихристомъ въ широкомъ значеніи называются еретики, и въ этомъ смыслѣ Іоаннъ Богословъ говоритъ о многихъ антихристахъ, а въ особенномъ смыслѣ и по преимуществу антихристомъ называется великій врагъ Христовъ, о которомъ говорится во Второмъ Посланіи къ Фессалоникійцамъ. Эготъ антихристъ не есть одно опредѣленное лице. Это видно изъ того, что онъ долженъ придти по устраненіи препятствія для его царствованія, именно древней Западной Римской Имперіи, столицею которой былъ Римъ, и имѣеть существовать до славнаго пришествія Христа, т. е., въ теченіи многихъ вѣковъ. Кромѣ того, возникновеніе и—распространеніе царства антихристова и все долженствующее въ немъ совершиться изображается въ Писаніи такъ, что не можетъ осуществиться въ теченіе жизни одного человѣка, а именно, что это царство воздвигнется сначала скрытно, и не столько оружіемъ и открытою силою, сколько хитростію, будетъ оно не въ одномъ народѣ, а въ большей части земли, сообществомъ его будутъ пользоваться цари и народы и будутъ помогать ему въ преслѣдованіи святыхъ и т. п. Антихристъ есть рядъ многихъ людей, сохраняющихъ преемство въ одномъ и томъ же нечестіи, присвоивающихъ себѣ особенное царство въ Церкви Христовой и на это указываютъ слова: сядетъ въ Храмъ Божіемъ, присвоивающихъ какъ бы божественную надъ всѣми власть, имѣющихъ престолъ особенно въ городѣ Римѣ, вносящихъ различныя извращенія въ ученіе и общественное Богослуженіе и распространяющихъ ихъ обманомъ и насиліемъ; это и означаетъ отступленіе или великое отпаденіе отъ истины, подавая исповѣдниковъ истинной вѣры, дотолѣ, пока наконецъ нечестіе это не обнаружится явно и не будетъ изобличено и пока антихристъ не будетъ истребленъ Христомъ, пришедшимъ на судъ. Открытіе или явленіе антихриста означаетъ

то, что онъ будетъ узнанъ; но не сейчасъ послѣ этого наступитъ день Христовъ, когда онъ будетъ уничтоженъ блескомъ пришествія Христова. Открытіе антихриста вѣрующимъ должно предвозвѣщать имъ о грядущемъ судѣ, когда антихристъ уже обнаруженный, будетъ истребленъ ¹⁾.

Давидъ Голлазій (род. въ 1648 г. въ Помераніи, ум. въ 1713 г.) даетъ такое-же ученіе объ антихристѣ какъ и Квентштедтъ, только излагаетъ его гораздо короче: тотъ же схоластическій способъ изложенія, тѣ же пункты разсматриваются, тѣ же мысли и доказательства приводятся. Не важныя особенности есть только въ подробностяхъ: напримѣръ,—по поводу мнѣнія, что Мухаммедъ есть восточный антихристъ Голлазій, говоритъ, что только нѣкоторыя черты антихриста осуществились въ немъ, и какъ бы не довѣряетъ справедливости этого мнѣнія ²⁾.

Богословъ и философъ Іоаннъ Францъ Буддей (род. въ 1667 г., ум. въ 1729 г.) излагаетъ ученіе объ антихристѣ въ своей догматической системѣ. По его мнѣнію, отъ антихристовъ—сретиковъ отличается особый антихристъ, антихристъ *κατ' ἐξοχήν*, въ ученіи котораго сосредоточатся различныя ереси. Тѣмъ не менѣе это не одно лице, а цѣлый рядъ преемственно слѣдующихъ другъ за другомъ лицъ, которыя по одинаковости ихъ свойствъ принимаются за одно лице, или изображается царство ихъ, какъ единое. Этотъ антихристъ—Римскіе папы; потому что въ нихъ проявилось все то, что въ Писаніи сказано объ антихристѣ; а именно, ученіе, свойства и дѣйствія папъ, мѣсто ихъ трона, время ихъ царствованія, широта ихъ власти и силы, проявленіе ихъ нечестія, ослабленіе имперіи и грядущее разрушеніе ея—все это даетъ основаніе безошибочно признать въ папахъ антихриста.

Въ частности, *отступленіе* означаетъ отпаденіе отъ вѣры въ самомъ антихристѣ и во множествѣ людей, даже въ цѣлыхъ народахъ.

1) Compendium theologiae positivae secundum editionem anni 1691. Ed. Preuss. Berolini. 1864. Pag. 276 et 620—623.

2) Examen theologicum acroamaticum universam theologiam thetico-polemicam complectens. Ed. Rom. Tellerus. Lipsiae. 1763. Pars IV. Cap. I. Quest. 53—56. Pag. 1326—1330.

Удерживающее—тѣ причины, которыя препятствовали сѣменамъ нечестія, уже бывшимъ въ сердцахъ многихъ, открыто проявиться, обнаружиться тайнѣ беззаконія. Главная изъ этихъ причинъ—авторитетъ Римскихъ императоровъ, особенно языческихъ, который не давалъ простора честолюбію Римскихъ епископовъ. А когда Римскіе императоры стали христіанами и когда потомъ Римская имперія разрушилась, для Римскихъ епископовъ настало благоприятное время, чтобы захватить власть въ городѣ Римѣ, и затѣмъ открыто стало проявляться нечестіе ихъ ¹⁾).

Шомеръ приводитъ изъясненіе ученія Апостола Павла объ антихристѣ историческое и полемическое, не отдавая ни одному изъ нихъ предпочтенія. Антихристъ есть или Симонъ Магъ, или Мухаммедъ, или папство. Храмъ Божій означаетъ или Іерусалимскій храмъ, или всякій храмъ, или церковь. *Удерживающее*—Апостолы въ томъ случаѣ, если антихристомъ признается Симонъ Волхвъ ²⁾).

По мнѣнію Эразма Шмида антихристъ—Римскій папа, *удерживающее*—Римская имперія ³⁾).

Себастьянъ Шмидъ подъ *отступленіемъ* разумѣтъ отпаденіе отъ истиннаго Евангелія, подъ *тайною беззаконія*—лживое и горделивое ученіе антихриста, подъ *удерживающимъ* его—величіе Римской имперіи ⁴⁾).

По объясненію Георга Михаила Лаврентія антихристъ не одно лице, а, вѣроятно, папство; *удерживающее* означаетъ пребываніе Апостоловъ въ живыхъ и любовь въ христіанахъ, или тогдашнее состояніе Римской имперіи, или вѣчный, неизмѣнный совѣтъ Божій ⁵⁾).

Христофоръ Вольфъ, изъясняя ученіе Апостола Павла объ антихристѣ, приводитъ различныя мнѣнія другихъ толкователей, при чемъ нѣкоторымъ отдаетъ предпочтеніе, а именно подъ *отступленіемъ* онъ разумѣтъ идолослуженіе, подъ *храмомъ*—

¹⁾ Institutiones Theologiae dogmaticae. Lipsiae. MDCCXXIII. Pag. 1678—1687 Lib. V. Cap. III. §§ 23—25.

²⁾ Bornemann. A. a. O. S. 640.

³⁾ Bornemann. A. a. O. S. 636.

⁴⁾ Bornemann. A. a. O. S. 638.

⁵⁾ Bornemann. A. a. O. S. 638, 641.

Божіимъ—Христіанскую Церковь, подѣ чловѣкомъ грѣха—папство, а *державный* есть Римская имперія ¹⁾).

Іоаннъ Давидъ Михаелисъ (род. въ Галле въ 1717 г., ум. въ 1791 г.), самый знаменитый изъ трехъ богослововъ семьи Михаелисовъ, въ толкованіи на Второе Посланіе къ Фессалоникійцамъ утверждаетъ, что антихристъ есть Римская церковь и папство, а *удерживающее*—Римская имперія ²⁾).

Но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ заявляетъ, что Римская церковь стала лучше, чѣмъ была прежде, и высказываетъ опасеніе, какъ бы протестантскимъ ученымъ, изъ которыхъ уже и теперь нѣкоторые стали въ дружественное отношеніе къ папамъ, не пришлось въ будущемъ изъ деликатности и дружбы отказаться отъ своихъ взглядовъ на папство ³⁾).

Карлъ Августъ Газе (род. въ 1800 г.), строгій приверженецъ стариннаго лютеранскаго ученія, изложеннаго въ символическихъ книгахъ и у старинныхъ строго-лютеранскихъ догматистовъ, говоритъ объ антихристѣ словами Шмалкалденскихъ членовъ и Голлазія и признаетъ папу великимъ или западнымъ антихристомъ ⁴⁾).

Важно то, что это ученіе изложено въ краткой Догматикѣ, которая предвѣщена быть учебникомъ, и въ 1883 г. вышла уже 12-мъ изданіемъ. Это даетъ основаніе полагать, что ученіе о папѣ, какъ настоящемъ антихристѣ, и по нынѣ входитъ въ программу Догматическаго Богословія въ евангелическо-протестантскихъ школахъ.

Генрихъ Шмидъ (род. въ 1811 г., ум. въ 1885 г.) объ антихристѣ и о признакахъ его пришествія и дѣйствованія повторяетъ кратко мысли Квенштедта, Голлазія, Байера и выво-

1) Curae philologicae et criticae. Tom. IV. In X posteriores Pauli epistolas Basileae. MDCCXLI. In II Epistolam ad Thessalonicenses. Pag. 390—396.

2) Bornemann. A. a. O. S. 657.

3) Bornemann. A. a. O. S. 648.

4) Hutterus redivivus oder Dogmatik der evangelisch—lutherischen Kirche. Ein dogmatisches repertorium für studirende. Neunte, verbesserte Auflage. Leipzig. 1858. §§ 127, 180. Газе называлъ свой учебникъ Догматическаго Богословія *Hutterus redivivus* въ честь Леонарда Гуттера (род. въ 1563 г., ум. въ 1616 г.), ревностнаго поборника строго-лютеранскаго ученія. Гуттеръ былъ названъ *Lutherus redonatus*, *Lutherus redivivus*.

дять заключеніе, что Римскій папа есть великій предвозвѣщенный Святымъ Духомъ антихристъ ¹⁾).

Пасторъ Фердинандъ Филиппи издалъ въ 1877 г. книжку подъ заглавіемъ: *Die biblische und kirchliche Lehre vom Antichrist* (Библейское и церковное ученіе объ антихристѣ). Основываясь на своемъ изъясненіи ученія Писанія объ антихристѣ, Филиппи утверждаетъ, что антихристъ есть не одно лице, а принципъ, духъ, сила, относящаяся къ интеллектуальной области, враждебная Богу и народу Божію, присвоивающая себѣ божественный авторитетъ, проявляющаяся въ лжеучителяхъ, дѣйствующая ложью, обольщеніемъ, чудесами; короче—антихристъ есть живое боговраждебное и антихристіанское ученіе, проявляющееся во многихъ людяхъ и издавна существующее въ мірѣ. Антихристъ существовалъ уже и при Апостолахъ въ тогдашнихъ лжеученіяхъ и лжеучителяхъ. Но Апостолы предвозвѣстили также, что ложное ученіе особенно усиливается и разовьется въ концѣ дней и въ этомъ они видѣли признакъ послѣдняго времени ²⁾).

Поэтому есть основаніе искать антихриста хатъ ѿѿоу тамъ, гдѣ ложное ученіе систематически развито и организовано въ сознательномъ противодѣйствіи истинѣ. А этого нигдѣ нѣтъ, какъ только въ папствѣ. Въ папствѣ повторяется черта въ черту все, что Писаніе изрекаетъ объ антихристѣ: здѣсь есть не только отступленіе и ложное ученіе вообще, но и поставленіе челоѣка въ Храмъ Божіемъ на мѣсто Бога, пусть только подумаютъ о двухъ новѣйшихъ догматахъ—непорочнаго зачатія и непогрѣшимости; здѣсь выступаетъ челоѣческий авторитетъ на мѣсто Священнаго Писанія (запрещеніе библейскихъ обществъ), челоѣческая праведность вмѣсто правды Иисуса Христа, здѣсь челоѣческія заповѣди возвышаются надъ закономъ Божіимъ; здѣсь мѣста Писанія, относящіяся ко Христу (напр. Іез. 28, 16; Псал. 71, 11; Матѣ. 28, 18; Апок. 5, 5), примѣняются къ челоѣку, къ папѣ; здѣсь челоѣкъ

¹⁾ Die Dogmatik der evangelisch—lutherischen Kirche. Zweite Auflage. Erlangen 1847. S. 65. S. 517—520. Въ 1887 г. вышло четвертое изданіе этой, составленной по стариннымъ лютеранскимъ сочиненіямъ, Догматики.

²⁾ Die biblische und kirchliche Lehre von Antichrist. S. 3—66.

присволяетъ себѣ верховную власть не только на землѣ, но чрезъ индульгенціи, канонизацію умершихъ, пресуществленіе и т. п., даже и на небѣ; здѣсь человѣкъ *jure divino* признаетъ себя законнымъ и единственнымъ обладателемъ всей духовной и свѣтской власти на землѣ, такъ что онъ изъ собственнаго безусловнаго полновластія не только учреждаетъ Богослуженіе и провозглашаетъ члены вѣры, но даже и спасеніе вѣрою поставляетъ въ зависимость отъ своего Божественнаго авторитета; здѣсь находится презрѣніе къ божественному установленію брака (целибатъ), посягательство на всемірное господство, заигрываніе съ свѣтскою властію, пользованіе свѣтскою властію для эгоистическихъ цѣлей, употребленіе не святыхъ средствъ для мнимосвятой цѣли (наприм., миссіонерство съ деньгами и мечемъ); здѣсь находятся потоки пролитой мученической крови; здѣсь имѣютъ ложныя знаменія и чудеса (пусть вспомнать только о Луизѣ Лато, о Лурдѣ и Мартингенѣ, о чудотворныхъ изображеніяхъ Маріи и святыхъ и т. д.) и т. д. и т. д. Все это столь характерныя черты, что мы не напрасно можемъ сказать: *папа—антихристъ*.

Остатокъ христіанской истины, который еще находится въ католической церкви, не служитъ опроверженіемъ этого, потому что оставшіяся еще въ ней частицы истины на столько подавлены пересиливающимъ ихъ заблужденіемъ, что онѣ не идутъ въ счетъ. Въ собственно католическихъ странахъ свѣта божественной истины мало или и совсѣмъ его не найдешь. Притомъ не слѣдуетъ смѣшивать папство и католическую церковь. Рѣчь о ложномъ ученіи, господствующемъ въ католической церкви, о принципѣ лежащемъ въ основѣ католицизма и достигшемъ вершины въ папствѣ ¹⁾.

Что папа есть антихристъ, этимъ не исключается то, что мы и въ другихъ враждебныхъ Богу и Христу направленіяхъ и стремленіяхъ признаемъ антихристовъ духъ и сущность. Въ особенности это можно сказать о деспотизмѣ и соціальной демократіи, потому что въ обоихъ нихъ желаютъ поставить человѣка вмѣсто Бога. Но собственнымъ антихристомъ остается папа.

¹⁾ Die biblische und kirchliche Lehre vom Antichrist. S. 66—68.

Если мы по эстетическимъ, историческимъ и, принимая въ соображеніе ложное папистическое ученіе, догматическимъ основаніямъ признаемъ папу за антихриста, то вмѣстѣ съ тѣмъ мы можемъ однако допускать по крайней мѣрѣ отвлеченную возможность, что предсказаніе объ антихристѣ можетъ исполниться предъ концомъ еще и инымъ образомъ, нежели въ папствѣ. Но такъ какъ папство съ начертаннымъ въ Писаніи образомъ совпадаетъ черта въ черту, то эта отвлеченно допущенная возможность очень невѣроятна; а если бы церковно-историческое изъясненіе Апокалипсиса было правильно, то она и совсѣмъ была бы исключена. Не иначе учатъ и лютеранскіе символы и догматики и не иного чего хочетъ Миссурійскій соборъ ¹⁾).

И такъ мы остаемся, заключаетъ свою книжку Филиппи, при согласномъ съ Писаніемъ и исповѣданіемъ положеніи, что антихристъ Священнаго Писанія—не индивидуумъ, а духовный принципъ, и что пророчество о немъ въ папствѣ уже исполнѣ и окончательно осуществилось, и что поэтому мы не имѣемъ призванія измѣнять или развивать старинную пѣсню Лютера, что-бы приновляться къ новѣйшей эсхатологической наукѣ, а скорѣе не перестанемъ молиться и взывать: Удержи насъ, Господи, при Твоемъ словѣ и убей папу и Турокъ ²⁾).

Но точно-ли папа совершенно равенъ антихристу? Филиппи, какъ и другіе протестанты, сходство принимаютъ за тождество, въ этомъ ихъ заблужденіе.

Нельзя согласиться съ Филиппи и въ томъ, что онъ не имѣетъ призванія измѣнить ученіе Лютера объ антихристѣ.

Летеръ не отождествлялъ антихриста съ духомъ антихриста, съ духовнымъ принципомъ, съ живымъ антихристіанскимъ ученіемъ, а просто признавалъ антихристомъ папу. По ученію Лютера царство антихриста началось съ 7-го вѣка, а по смыслу ученія Филиппи оно существовало уже и при Апостолахъ; ибо и тогда было ученіе, отрицавшее воплощеніе Сына Божія, и были люди, державшіеся такого ученія, были антихристы. Съ точки зрѣнія Филиппи нельзя найти существенной разности между антихристами, о которыхъ говоритъ Іоаннъ

¹⁾ А. а. О. S. 70—71.

²⁾ А. а. О. S. 79.

Богословъ, и папами, а между тѣмъ Филиппи безъ достаточнаго основанія называетъ папу антихристомъ по преимуществу.

Подъ *отступленіемъ* Филиппи разумѣть не политическое, а только религиозное отпаденіе и полагаетъ, что одновременно съ отступленіемъ открылся и человѣкъ грѣха ¹⁾.

Но при взглядѣ Филиппи на антихриста, какъ на боговраждебное ученіе, трудно даже допускать различіе между отступленіемъ и антихристомъ.

Слова о *тайнѣ беззаконія*, по мнѣнію Филиппи, показываютъ, что человѣкъ грѣха существовалъ уже и при Апостолахъ, и даже дѣйствовалъ, но только не явно, не обнаружился въ полной своей дѣятельности.

Тайному его дѣйствованію протѣвополагается его явленіе въ свое время, т. е., во время, указанное Богомъ.

Явленіе его замедляется *удерживающимъ* или, что то же, *державшимъ*. Подъ удерживающимъ или державшимъ должно разумѣть силу Божию устрояющую, назначающую каждому время и часъ и полагающую предѣлъ какъ появленію, такъ и прекращенію боговраждебности.

Взятіе отъ среды означаетъ не смерть, а вообще устраненіе дѣятельности съ арены ²⁾.

Родственникъ Фердинанда Филиппи, Ростокскій профессоръ Фридрихъ Адольфъ Филиппи (род. въ Берлинѣ въ 1809 г. отъ евреевъ и двадцати лѣтъ принялъ христіанство, ум. въ 1882 г.), говоритъ объ антихристѣ въ шестомъ и послѣднемъ томѣ своей догматической системы ³⁾.

Какъ во всей своей системѣ, такъ, въ частности, въ ученіи объ антихристѣ Филиппи возстановляетъ со всею строгостію старинное лютеранское богословіе, содержащееся въ сочиненіяхъ Лютера, въ символическихъ книгахъ протестантскаго исповѣданія и въ системахъ схоластическо-протестантскихъ богослововъ 16-го и 17-го вѣковъ.

Направляя свою рѣчь противъ Лютарда и нѣкоторыхъ дру-

¹⁾ А. а. О. С. 30.

²⁾ А. а. О. С. 33—38.

³⁾ Подъ заглавіемъ *Kirchliche Glaubenslehre* (церковное вѣроученіе). Догматическое Богословіе Филиппи начато печатаніемъ въ 1854 г., а окончено въ 1879 г. Вышло нѣсколько изданій.

гихъ протестантскихъ богослововъ, не признающихъ папы антихристомъ, Филиппи признаетъ не излишнимъ привести нѣкоторыя мѣста изъ символическихъ книгъ, чтобы напомнить Лютеранской церкви настоящаго времени, съ какою святою ревностію и твердою основательностію отцы вѣры защищали положеніе, что папа—антихристъ.

Выписавши нѣсколько такихъ мѣстъ, Филиппи говоритъ: „Если неоспоримо, что исповѣданія правильно оцѣнили сущность папства, и что оно, хотя и ограниченное въ своихъ правахъ, однако, не измѣнило своего характера и не убавило своихъ притязаній, то можно-ли утверждать, будто папѣ дѣлають несправедливость, называя его антихристомъ, и не правы въ отношеніи къ апостольскимъ словамъ? Рѣчь идетъ не объ отдѣльныхъ лицахъ, а о принципѣ. Папа называется антихристомъ не въ иномъ какомъ, а въ томъ смыслѣ, что папство есть совершенное антихристіанство, и лютеранія не должна позволять изглаждать изъ этого ученія ни одной іоты“¹⁾.

Изъясняя слова Апостола Павла о человѣкѣ грѣха, Филиппи полагаетъ, что *отступленіе* означаетъ или самого отступника, при чемъ допускается, что отвѣченное понятіе употреблено вмѣсто конкретнаго *ἀποστασία* вмѣсто *ἀποστάτης*, или отпаденіе, произведенное самимъ человѣкомъ грѣха.

Удерживающее означаетъ древнюю Римскую имперію, которая препятствовала наступленію папскаго всевластія, какъ позже сопротивлялась ему постоянно и Римско-германская имперія, хотя и съ переменнымъ счастіемъ.

Говоря о дѣйствующей уже *тайнѣ беззаконія*, Апостолъ усматриваетъ въ пробивавшихся уже въ апостольское время росткахъ, въ разрастающихся плевелахъ пачало конца. Требовалось еще только паденіе Римской имперіи и присвоеніе себѣ свѣтской власти со стороны папства, чтобы антихристіанское лжеученіе внутри самой христіанской Церкви возвысилось до господствующей силы. Поэтому и Іоаннъ въ лжеученіи своего времени находитъ уже того антихриста и лжеца, который, по ученію Апостола Павла, все полное обнаруженіе долженъ по-

¹⁾ Kirchliche Glaubenslehre. B. VI. Die Vollendung der Gottesgemeinschaft. Gütersloh. 1879. S. 176—179.

лучить въ будущемъ. Иоаннъ говоря о многихъ обольстителяхъ, что они суть обольститель и антихристъ, даетъ самъ сильное доказательство, что антихристъ есть собирательное понятіе ¹⁾.

Не менѣ Фердинанда и Адольфа Филиппи относится враждебно къ папству пасторъ Штеркель, какъ это видно изъ самаго заглавія его брошюры ²⁾.

Эта брошюра научнаго достоинства не имѣетъ, и служить проявленіемъ фанатической ненависти къ папству. Отождествляя Римъ съ Римскою имперіею, понимая подъ Римскою имперіею не языческое, а христіанское царство, примѣняя къ папскому Риму апокалипсическія видѣнія звѣрей, называя его апокалипсическимъ Вавилономъ, Штеркель, подобно Лютеру, утверждаетъ, что воздѣтъ Риму по дѣламъ его можетъ только Богъ.

Профессоръ А. Бллевъ.

¹⁾ Kirchliche Glaubenslehre. B. VI. S. 176—183.

²⁾ Der grösste Feind Deutschlands! 31 apokalyptische Thesen wider Rom. Auf Grund von Offenbarung Iohannis. Kap. 13 u. 17. Emden 1893.

Ученіе о богодухновенности св. Писанія въ средніе вѣка.

ОТДѢЛЪ VI *).

Несогласные съ обще-церковнымъ ученіемъ взгляды на богодухновенность св. Писанія (IX—XIII в.в.).

I. Такъ какъ неоспоримое превосходство откровенной вѣры препятствовало явному обнаруженію свободно-религіозныхъ мнѣній, то оппозиція противъ Церкви въ средніе вѣка облакалась въ мастико-теософическую и отчасти гностическую одежду.

Нѣкоторое, по крайней мѣрѣ, теоретически-противорѣчащее обще-церковному ученію представленіе о вдохновеніи встрѣчается въ прикровенной формѣ въ сочиненіяхъ Іоанна Скота Эригены (ок. 880). Этотъ многосторонне образованный философъ, обладавшій даже знаніемъ греческаго языка, въ своемъ замѣчательномъ трудѣ: „*de divisione naturae*“ обнаруживаетъ уже явную склонность схоластическаго метода къ смѣшенію истинъ разума съ истинами вѣры.

Должно, однако, замѣтить, что понятіе о вдохновеніи Эригены является правильнымъ во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда онъ разсматриваетъ св. Писаніе само по себѣ, безъ его отношенія къ разуму.

Духъ Святый говорилъ въ св. писателяхъ и пророкахъ. То, что предсказалъ, напр. пр. Исаія, собственно возвыщено чрезъ него Духомъ Божіимъ. Поэтому, Эригена вполне присоединяется къ словамъ блаж. Августина: „Никто не видитъ Духа, какъ же мы можемъ слышать голосъ Духа? Мы слышимъ псаломъ, это—голосъ Духа; мы слышимъ Евангеліе, это голосъ Духа; слышимъ слово Божіе,—это голосъ Духа“¹⁾. Слова про-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1897 г., № 24.

1) Comment. in ev. Іоанн. cap. III. v. 8.

роковъ и апостоловъ суть слова самого Бога, потому что они говорили именно Его слова. Слова св. книгъ, слѣдовательно, нужно приписывать не людямъ, хотя они и произносили ихъ, но должно почитать словами истиннаго Бога. Намъ, облеченнымъ плотію, невозможно видѣть Бога, поэтому мы и обращаемся къ образнымъ представленіямъ, которыя даровалъ намъ въ св. книгахъ несобный Отецъ ¹⁾).

Изъ повѣствованій св. Писанія часто можно видѣть, что многое предлагается въ немъ, какъ историческій фактъ, но многomu усваивается и духовное значеніе. На первомъ мѣстѣ должно поставлать, конечно, букву, такъ какъ, если наставники истины недостаточно научили своихъ воспитанниковъ въ низшихъ ступеняхъ религіознаго знанія, въ простомъ пониманіи буквы Писанія, то они, конечно, не сумѣютъ возвести ихъ и на высоту духовнаго созерцанія. Буква, слѣдовательно, есть какъ бы первая низшая ступень къ достиженію вершины добродѣтели. Вслѣдствіе неисчерпаемо—глубокаго содержанія богодуховенныхъ книгъ, Эригена сравниваетъ ихъ съ павлиньими перьями, которыя даже въ малѣйшихъ своихъ частяхъ переливаются разнообразнѣйшими цвѣтами. По этой причинѣ изъясненіе одного толковника не исключаетъ другого, если только оба они согласны съ здоровою вѣрою. Изслѣдовать и уразумѣвать таинственное содержаніе Писанія есть величайшее счастье для человѣка и цѣль совершеннаго созерцанія. Съ молитвою объ этомъ обращается Эригена ко Христу: „Никакой другой награды, никакого счастья, никакой другой радости не прошу я у Тебя, кромѣ того, чтобы вѣрно и безошибочно понимать слова Твои, вдохновенныя чрезъ Твоего же св. Духа“ ²⁾). Во всемъ нужно слѣдовать авторитету св. Писанія, потому что въ немъ, какъ бы на таинственномъ тронѣ, царствуетъ совершенная истина. Св. Писаніе не можетъ противорѣчить разуму (*vera auctoritas rectae rationi non obsistit*), между

¹⁾ Migne, ser. Lat. T. 122. In divinas visiones, quas Pater nobis tradidit in sacris scripturis, quantum possibile est adhuc carne circumscriptis, respiciemus. Expos. sup. hierarch. caelest. c. I.

²⁾ De divis. natur. V, 37, 38. Vebra tua, quae per tuum sanctum Spiritum inspirata sunt.

тѣмъ какъ преданіе должно подчиняться и согласоваться съ разумомъ ¹⁾. Кто осмѣлится дерзновенно утверждать, что онъ открылъ что-либо новое о неизреченной природѣ Божіей сверхъ того, что уже высказано о ней чрезъ священные органы, чрезъ людей, говорившихъ по божественному вдохновенію? Короче сказать: всѣ явленія видимыхъ и невидимыхъ созданій, всѣ аллегоріи, въ дѣйствіяхъ ли или въ словахъ, которыя находятся въ книгахъ обоихъ Завѣтовъ, служатъ только покрывалами исходящаго отъ Отца Небеснаго божественнаго Луча (т. е. Сына Божія ²⁾). Такимъ образомъ, св. Писаніе есть неисчерпаемый источникъ всѣхъ знаній и какъ бы бездна, пучина идей и безконечной божественной мысли ³⁾.

Неправильно бы было полагать, что св. Писаніе употребляетъ слова и имена всегда въ ихъ собственномъ значеніи, когда, напр., желаетъ приблизить существо Божіе къ нашему пониманію; скорѣе оно употребляетъ извѣстныя подобія и различные образы изъ переносныхъ словъ и именъ, такъ какъ оно снисходитъ къ нашей слабости и чрезъ простое наставленіе возвышаетъ нашу дѣтскую способность пониманія. Объ этомъ говоритъ и ап. Павелъ: „молокомъ я питалъ васъ, а не твердою пищею“ (I Кор. III, 2).

Послѣ такого столь выразительнаго указанія на вдохновенный характеръ св. Писанія кажется страннымъ, когда Эригена, съ другой стороны, старается возвысить надъ нимъ авторитетъ разума. Это обнаруживается, между прочимъ, въ словахъ Эригены одному ученику, который опасался принять философское ученіе, противорѣчившее многимъ мѣстамъ Слова Божія. „Не бойся, такъ какъ мы уже теперь слѣдуемъ разуму, который изслѣдуетъ истину вещей и не побѣждается никакимъ авторитетомъ“. Это выраженіе, очевидно, стоитъ въ рѣзкомъ противорѣчій съ только—что изложеннымъ ученіемъ Эригены о вдохновеніи. На сколько же вообще были шатки и неудовлетворительны сужденія его въ этомъ отношеніи, свидѣтель-

¹⁾ Ibidem. I. 66. Omnis auctoritas, quae vera ratione non approbatur, infirma videtur esse.

²⁾ De divis. nat. Lib. I. n. 64.

³⁾ Ibidem. Lib. III, 24. Сравни: III, 26; IV, 5 и друг.

ствуесть уже тотъ фактъ, что въ другихъ мѣстахъ онъ столь же рѣшительно утверждаетъ, что Писаніе и разумъ другъ другу противорѣчить не могутъ ¹⁾; а гдѣ это, повидимому, кажется, тамъ Писаніе должно понимать образно. Однако, это легко могло повести къ произволу въ пользованіи св. Писаніемъ, что, повидимому, и рекомендуетъ Эригена, когда говорить, что люди, плотски мыслящіе, могутъ легко удовлетвориться и простою исторіею, тогда какъ духовные (*spirituales*) собираютъ драгоценныя частицы божественнаго значенія этой исторіи ²⁾.

Подобное же внутреннее противорѣчіе, соединенное съ гностическими чертами, обнаруживаетъ ученіе Абеяра (1142). Совершенно иной духъ выражается въ сужденіяхъ славнаго діалектика, когда онъ съ своимъ обычнымъ любимымъ искусствомъ начинаетъ говорить о высочайшихъ тайнахъ откровенія, чѣмъ тогда, когда словами св. отцевъ убѣждаетъ своихъ многочисленныхъ учениковъ къ усердному чтенію и изученію богодухновенныхъ книгъ. Въ послѣднемъ случаѣ его пониманіе вдохновенія вполне соответствуетъ общецерковному ученію о немъ.

Писанія, по Абеяру, называются святыми какъ потому, что написаны для наставленія людей въ святости, такъ равно и потому, что служатъ руководствомъ религіи и составлены подъ диктантъ (*dictante*) св. Духа. Въ частности о посланіи къ Римлянамъ онъ говоритъ: „Духъ Святой вдохновлялъ то, что апостолъ диктовалъ, или подсказывалъ, и что собственноручно записывалъ человекъ, который носилъ имя: Тертіи, что примѣчательно“. Въ этомъ именно Абеяръ былъ склоненъ видѣть нѣкоторую черту Провидѣнія, такъ какъ „именемъ Тертіи (*Tertius*, третій) названъ тотъ, кто и при самомъ трудѣ былъ третьимъ“ ³⁾.

Вслѣдствіе своего божественнаго происхожденія, св. Писаніе является для Абеяра какъ бы зеркаломъ, въ которомъ каждый долженъ читать, по которому каждый долженъ жить и преуспѣвать въ своемъ знаніи, чтобы потомъ, узнавъ красоту сво-

¹⁾ De divis. nat. Lib. I, cap. 66.

²⁾ Comment. in ev. Joh.—Simplici historia pascuntur carnales divinos ipsius historiae intellectus quasi quaedam fragmenta colligunt spirituales cap. VI v. 14.

³⁾ Migne, T. 178 p. 976. Fortasse divino quodam factum est praesagio, ut videlicet ille tertius diceretur nomine, qui tertius erat in operatione.—Expos. in epist. ad Roman. cap. XVI.

его нравственнаго поведенія или же имѣя предъ глазами всю его гнусность, могъ увеличить одну и уничтожить другую. Немало удивляется Аделяръ, какое внушеніе злого духа производятъ въ монастыряхъ то, что тамъ заботятся не о разумнѣи св. Писанія, а только о пѣніи, не о пониманіи словъ, а только о выговорѣ и произношеніи ихъ: *quasi ovium balatus plus utilitatis habeat, quam pastus*¹⁾. Разумнѣе божественнаго Писанія есть пища души для успокоеніе духа; богодухновенныя книги доставляютъ, притомъ, нѣкоторое вѣйшее наслажденіе. Какіе роды рѣчи, какія украшенія слова не предлагаютъ читателямъ священныя страницы, всюду наполненныя таинственными притчами и аллегоріями, вездѣ преисполненныя мистическимъ содержаніемъ²⁾.

Прежде всего Аделяръ совѣтуетъ читать св. Писаніе на первоначальномъ языкѣ, въ подлинникѣ. Счастлива та душа, которая день и ночь поучается въ законѣ Господнемъ и старается всякое Писаніе заимствовать изъ первоначальнаго источника, какъ бы чистую прозрачную воду. Въ церкви ничего не должно читать или пѣть такого, что не взято изъ подлиннаго Писанія—прежде всего Новаго Завѣта, а потомъ также и Ветхаго. Оба Завѣта должны быть раздѣлены по чтеніямъ такъ, чтобы въ теченіе года прочитывалось въ Церкви все Писаніе.

Духъ Святый для нашей же пользы придавъ такую форму св. книгамъ, что чрезъ ясныя свои мѣста оно идетъ на встрѣчу необходимымъ, неотложнымъ нашимъ нуждамъ, а чрезъ темныя препятствуетъ пресыщенію. Чѣмъ болѣе трудятся читатели надъ разрѣшеніемъ трудностей Слова Божія, тѣмъ болшую получаютъ пользу. Это и есть характерная черта, отличающая книги каноническаго авторитета какъ Ветхаго, такъ и Новаго Завѣта отъ книгъ позднѣйшаго происхожденія. Если же въ св. книгахъ на первый взглядъ покажется что-либо страннымъ и неудобовразумительнымъ, то это не значитъ, что самый виновникъ ихъ не остался вѣренъ истинѣ; скорѣе должно

1) Буквально: какъ будто блеліе приноситъ больше пользы овцамъ, чѣмъ кормленіе.

2) Migne, T. 178, p. 1210. Theolog. Christ. Lib. II.

предположить вмѣстѣ съ Августиномъ, что „текстъ неправиленъ, или переводчикъ ошибся, или же ты невѣрно понялъ“ ¹⁾).

Смыслъ св. Писанія можетъ быть трехъ родовъ: буквальный, мистическій и моральный, и сообразно этому должно происходить и самое толкованіе его. Однако, толковникъ нуждается еще въ помощи благодати св. Духа, подѣ диктантъ котораго написаны св. книги, чтобы Тотъ, Кто даровалъ слово пророку, открылъ намъ и самый смыслъ его. Иногда Писаніе не излагаетъ христіанскую вѣру во всѣхъ подробностяхъ,—это съ тою цѣлю, чтобы впослѣдствіи символы и соборы разяснили и опредѣлили то, что въ словѣ Божіемъ не выражено полно и подробно. Да и вообще уже послѣ евангелія апостолами и апостольскими мужами сдѣланы многія необходимыя дополненія къ вѣрѣ, которыя не могутъ быть доказаны изъ евангельскаго текста ²⁾).

Соврешенно другимъ языкомъ говоритъ Абельяръ, когда старается выставить въ свѣтѣ преимущества философской діалектики, каковымъ искусствомъ онъ владѣлъ съ недостижимымъ для другихъ совершенствомъ. Эту цѣль онъ преслѣдовалъ въ первый періодъ своей ученой дѣятельности. Вполнѣ присоединяясь къ словамъ св. Писанія: „ищите и обряцете“, которыя часто цитовались еще гностиками, онъ начинаетъ тѣмъ, что выставляетъ преимущества діалектики для изслѣдованія и обсужденія вопросовъ, относящихся къ области св. Писанія, подобно тому, какъ это еще раньше его дѣлалъ блаж. Августинъ. Хотя Абельяръ видитъ въ діалектическомъ искусствѣ лучшее средство противъ заблужденій, расколовъ и обмановъ ³⁾, однако уже простое обозрѣніе его собственной жизни, отравленной продолжительными спорами, могло бы сдѣлать его болѣе сдержаннымъ въ подобныхъ сужденіяхъ.

Не менѣе высокаго мнѣнія Абельяръ о философской спекуляціи, сравнительно съ Огровеніемъ: онъ утверждаетъ даже,

¹⁾ Migne. T. 178 p. 1347. Sic et non. prolog.

²⁾ Migne, T. 178. p. 1076. Multa profecto fidei necessaria post Evangelium ab apostolis, vel apostolicis viris addita sunt, quae ex verbis evangelicis minime comprobantur. Introd. ad theol. Lib. II. c. 14.

³⁾ Migne, T. 178. p. 354. Epistol. 13.

что послѣ пророковъ Платонъ и его послѣдователи вполне ясно и открыто учили всѣмъ тайнамъ троичности Лицъ въ Богѣ. Поэтому будто бы уже отцы Церкви не сомнѣвались, что эти философы говорили въ томъ же самомъ духѣ, какъ и вдохновенные пророки. Въ то время, какъ здѣсь даже античнымъ философамъ Алебаръ усволяетъ даръ вдохновенія въ своемъ знаменитомъ трудѣ: „Sic et non“, онъ допускаетъ возможность ошибокъ не только у отцевъ Церкви, но даже у апостоловъ и пророковъ. Онъ думаетъ, что пророки по временамъ лишались божественной благодати и по долгой привычкѣ къ пророчествованію, воображая, что они вдохновлены, по своему собственному усмотрѣнію примѣшивали къ истинѣ ложное ¹⁾. Въ томъ же сочиненіи онъ старается указать противорѣчіе въ церковномъ преданіи и подорвать уваженіе къ церковнымъ учителямъ.

Противорѣчіе, въ которое ставитъ себя здѣсь Алебаръ съ только что изложеннымъ понятіемъ о вдохновеніи, только отчасти смягчается тѣмъ обстоятельствомъ, что къ преувеличенному сужденію о философской діалектикѣ его побуждало стремленіе блеснуть своими діалектическими побѣдами надъ противниками. Кромѣ того, ошибки, къ которымъ онъ считалъ способными апостоловъ и пророковъ, онъ относилъ болѣе къ нравственной жизни, чѣмъ къ ихъ писаніямъ. Въ частности погрѣшности ветхозавѣтныхъ пророковъ, по мнѣнію Алебары, допускались Провидѣніемъ для ихъ собственнаго смиренія, чтобы они чрезъ это удостоивались еще большихъ даровъ благодати, а въ текстуальныхъ ошибкахъ онъ обвиняетъ переписчиковъ.

Нѣкоторый несомнѣнный отголосокъ взглядовъ Алебары на вдохновеніе философа Платона, представляетъ подобное же ученіе Амальриха Бэна (1204) и его послѣдователей, будто св. Духъ вдохновлялъ античныхъ поэтовъ, напр. Овидія, точно такъ же, какъ и отцевъ христіанской Церкви. Секта амальриціанъ, осужденная на Парижскомъ соборѣ 1210 года, съ крайними пантеистическими чертами соединяла фантастическую идею о личномъ вдохновеніи каждаго въ отдѣльности и даже о нѣкоторомъ новомъ вѣкѣ подъ господствомъ св. Духа.

¹⁾ Т. 178 p. 1345 Cum se spiritum prophetiae habere crederent, per spiritum suum falsa protulisse (constat).—Sic et non prolog.

Амалриціане думали, что всѣ люди скоро могутъ сдѣлаться настолько духовными, что каждый будетъ имѣть право сказать о себѣ: я самъ—святый Духъ. Для болѣе легкаго ослѣпленія своихъ слушателей сектанты основывались на нѣкоторыхъ искусно подобранныхъ мѣстахъ св. Писанія, чтобы затѣмъ постепенно соблазнить въ свою секту ¹⁾).

II. Еще болѣе крайніе взгляды на богодуховенность св. Писанія встрѣчаются у средневѣковыхъ сектантовъ: павликіанъ, богомиловъ, казаръ, альбигойцевъ, вальденсовъ, бегуардовъ и и др. Едва-ли возможно съ полною вѣроятностью сказать, изъ какого именно источника древнихъ сектъ произошли павликіане, оставшіеся не безъ значенія въ исторіи ученій о богодуховенности. Несомнѣнна—историческая связь ихъ съ остатками восточныхъ сектъ, особенно же секты манихеевъ. Первоначально имя павликіанъ, которые со времени шестого столѣтія упоминаются наряду съ маркіонитами, мессалианами и фундагантами, не обозначало какую-либо существенно новую секту или новое ученіе. О времени, когда они подъ этимъ именемъ впервые появляются въ Европѣ, сообщаетъ Анна Комненъ, въ своемъ историческомъ сочиненіи „*Ἀλέξιας*“. Она рассказываетъ здѣсь, что императоръ Цимисхій переселилъ ихъ изъ страны халивовъ и армянъ во Фракію, чтобы удалить ихъ изъ прежнихъ мѣстъ и воспользоваться ими для защиты противъ славянъ сѣверныхъ предѣловъ имперіи. Павликіане поселились въ городѣ Филиппополѣ и его окрестностяхъ.

Характерною чертою этой секты служить именно ея отношеніе къ Слову Божію. Павликіане не только отвергали весь Ветхій Заветъ, не только утверждали, что книги Моисея написаны по вдохновенію діавола, но даже отвергали и большую часть писаній новозавѣтныхъ. Хотя для обозначенія каноническихъ писаній послѣдовательный повликіанинъ все еще употреблялъ выраженія: „Евангеліе и Апостолъ“ ²⁾), однако на

¹⁾ Caesar Heisterbac. Dial. Lib. V. Смот. Cl. Baumker: Ein Traktat gegen die Amalricianer, in Jahrb. für Philos. und Theol. 1893. Seit 346. Dicunt, quod usque ad quinque annos omnes homines erant spirituales, ita ut unusquisque poterit dicere: ego sum Spiritus sanctus. Loc. cit. Jahrb. p. 412.

²⁾ Forlî см. Migne, ser. Graeca T. 104 p. 20.

самомъ дѣлѣ сектантами признавались только евангеліе Луки и посланія ап. Павла. Съ особеннымъ нерасположеніемъ они относились къ ап. Петру ¹⁾. Они говорили: „Мы любимъ Павла и проклинаемъ Петра; „даже Мойсей видѣлъ не Бога, а сатану“.

Изъ сочиненій церковныхъ писателей, боровшихся противъ павликіанъ, мы узнаемъ, что сектанты необыкновенно искусно и хитро умѣли подбирать отдѣльныя мѣста изъ евангелія и скоро уловляли въ свои сѣти людей легковѣрныхъ. Своими живыми толкованіями они совершенно измѣняли смыслъ слова Божія и нисколько не страшились противиться открыто и рѣшительно церковному авторитету. Утверждая, что всѣ люди сами должны испытывать божественный оракулъ, что всѣ безъ исключенія должны быть посвящены въ тайны св. Писанія, они вмѣняли въ строгую обязанность чтеніе св. книгъ даже людямъ необразованнымъ. Петръ Сикулъ рассказываетъ, что павликіане съ большимъ рвеніемъ старались о томъ, чтобы всѣ у нихъ, мужчины и женщины, городскіе и сельскіе жители, одинаково могли приводить на память изреченія изъ Евангелія и Апостола. Особенно удивительно было то, что даже жившіе среди нихъ скиѣскіе славяне могли диспутировать изъ св. Писанія, хотя говорили не чистымъ греческимъ языкомъ, а только неправильнымъ и ломанымъ ²⁾.

Совершенно подобное же ученіе о происхожденіи Вѣтхого Завѣта, точно такъ же, какъ и произвольный подборъ отдѣльных изреченій изъ Новаго, встрѣчается у богомиловъ (XI в.). Эти сектанты, какъ кажется, непосредственно произошли изъ секты мессалианъ, хотя во многихъ пунктахъ соприкасаются съ павликіанами. Богомилы приобрѣли важное значеніе на востокѣ, не столько благодаря трудамъ своихъ собственныхъ наставниковъ, сколько чрезъ простое усвоеніе ученій прежнихъ сектантовъ ³⁾.

Въ исторической связи съ богомилами Болгаріи находятся

¹⁾ Migne T. 102. Фотій: Contra Manich. Lib. I cap; 8 Μαρίστα δὲ τὸν κορυφαῖον τῶν ἀποστόλων Πέτρον δυσφημοῦσιν.

²⁾ Migne, ser Graec. T. 104 p., 1333. Ἐκ τούτων διαλέγονται, μὴ πᾶς τῆς γλώττης αὐτῶν πρὸς τὴν Ἑλληνίδα διάλεκτον καθαρῶς ἀπευθύνεισιν; κ. т. л. — Sermo II. adv. Man. cap. III.

³⁾ Евѣмій Зигабелъ. Migne T. 131. (ser. Graec.) p. 41.53; T. 130 p. 1292. 1322.

каатары и альбигойцы, появившіеся на западѣ въ началѣ XII вѣка. Нельзя поэтому удивляться, что у нихъ встрѣчаются довольно сходныя воззрѣнія на вдохновенное Писаніе. Каатары также произвольно отвергали извѣстную часть св. книгъ, особенно же Пятикнижіе Моисея и также, въ случаѣ нужды, прибѣгали къ аллегорическому толкованію тѣхъ мѣстъ, которыя почему-либо казались имъ неудобными. Альбигойцы южной Франціи (приблизительно около 1115 г.) также учили, что злой духъ посылалъ пророковъ Ветхаго Завета, что пророки иногда писали по своему усмотрѣнію, но иногда, хотя и не сознавали того, вдохновенные св. Духомъ, пророчествовали и о Христѣ. Поэтому, каатары различали въ писаніяхъ пророковъ то, что они говорили изъ своего собственнаго духа, что внушалось отъ злого духа и что отъ Духа Святаго¹⁾. Одинъ изъ послѣдователей и даже учителей альбигойцевъ Бонакурсъ, впоследствии порвавшій связи съ сектою и возвратившійся въ католическую церковь, написалъ сочиненіе: „Vita haereticorum“, въ которомъ подробно излагаетъ ошибки сектантовъ. Объ отношеніи ихъ къ книгамъ Моисея онъ говоритъ слѣдующее: „Они утверждаютъ, что всѣ слова и дѣла Авраама, Исаака и Іакова были произнесены и совершены демономъ“.

Вальденсы, появившіеся какъ секта около 1170, приписывали себѣ способность изъяснять вдохновенное Писаніе по личному усмотрѣнію и сужденію. Они строго и часто до смѣшного придерживались буквальнаго изъясненія, съ которымъ старались согласовать и собственное ученіе. Все, что нельзя было доказать непосредственно и буквально изъ св. книгъ, имѣло для нихъ значеніе простой фабулы. Чтеніе св. Писанія они считали, подобно павликіанамъ, главною обязанностью всякаго человѣка, и потому ревностно заботились о распространеніи переводовъ Библии на національномъ языкѣ. Фактически многіе изъ вальденсовъ знали наизусть различныя части св. Писанія. Въ защиту того, что на ихъ тайныхъ собраніяхъ міряне и женщины получили право проповѣдывать слово Божіе, вальденсы ссылались на извѣстное изреченіе ап. Павла:

¹⁾ Denzinger. Vier Bücher religiöser Erkenntniss. Band II. 118. Seit 215 Spaa. l. 305.

„Я желаю, чтобы всё говорили языками,... чтобы Церковь получила назиданіе“ (I Кор. XIV, 5).

Въ противоположность пренебреженію Ветхимъ Завѣтомъ у вышеуказанныхъ лжеучителей, таинственная секта пассагинъ, подобная вальденсамъ, но только возникшая раньше ихъ, придерживалась Моисеева закона даже по буквѣ. Послѣдователи этой секты, желавшіе возвратиться въ католическую церковь, должны были съ клятвою подтверждать исповѣданіе вѣры, написанное папою Иннокентіемъ III въ 1210 году. Въ этомъ исповѣданіи особенно выразительно высказалась та мысль, что Богъ есть виновникъ обоихъ завѣтовъ какъ Ветхаго, такъ и Новаго ¹⁾.

Появившіеся почти одновременно въ Нидерландахъ бегуарды, или бегуины (1215), родственные со школою амальриціанъ, сначала твердо держались церковнаго общества и ученія, но въ послѣдствіи обнаружили рѣшительно еретическія стремленія. Соборъ вѣнскій въ 1311 году и папа Іоаннъ XXII опровергали разнообразныя ошибочныя положенія въ ученіи бегуардовъ. Изъ актовъ этого собора можно видѣть, что бегуарды утверждали, будто въ евангеліи много вымышленнаго и ложнаго, почему люди должны болѣе довѣрять собственнымъ представленіямъ и мыслямъ, рождающимся въ ихъ душахъ отъ соединенія съ Богомъ, чѣмъ евангелію. Іорданъ изъ Кведлинбурга написалъ въ 1336 году разсужденіе противъ одного бегуарда въ Эрфуртѣ, который въ числѣ другихъ лжеученій утверждалъ, что евангелія Марка и Луки вымышлены, что онъ самъ столько же сынъ Божій, сколько и Христосъ и пр. ²⁾. Очевидно, какъ всегда, такъ и теперь крайнее увлеченіе мистическими мечтаніями производило перемѣну и въ отношеніяхъ къ самому слову Божію.

III. Къ разряду ученій о богодухновенности, несогласныхъ и даже противорѣчащихъ церковнымъ взглядамъ, относятся и теоріи средневѣковыхъ раввиновъ. Въ раввино-схоластическихъ взглядахъ на Библию вполне выражается традиціонное господство раввинизма и талмудизма: мѣсто изученія Библии, заступаютъ запятія талмудическими баснями. „Библия“, учатъ сред-

¹⁾ Professio fidei praescr. Valdensib. ad eccl. red. ab Innoc. III.

²⁾ Cruel. R. Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter. 1879. Seit 421.

невѣковые раввины, „есть только вода, Мишна—вино, а Гемара—самое благовонное ароматическое вино. Кто занимается Библиєю, тотъ дѣлаетъ нѣчто малозначительное, кто изучаетъ Мишну—заслуживаетъ похвалу, а кто—Гемару, тотъ совершаетъ самое достойное изъ всѣхъ дѣлъ“ ¹⁾). Экзегесисъ св. Писанія въ аггадическомъ толкованіи потерялъ всякій научный характеръ и въ послѣдствіи, со времени 14 столѣтія, превратился въ простую мистико-каббалистическую игру, при которой совершенно было забыто библейское ученіе о св. Духѣ, вдохновившемъ ветхозавѣтныя писанія. Конечно противъ такихъ крайностей сама собою должна была начаться реакція. Какъ еще гораздо ранѣ саддукеи чрезъ односторонне-буквальный экзегесисъ впали въ противоположную крайность, такъ и въ схоластическій періодъ іудейской теологіи противъ крайней ортодоксіи выступаетъ рационализмъ въ научныхъ формахъ и дѣлается передовымъ бойцомъ спинозизма (т. е. ученія Спинозы). Переходъ къ этому направленію образуетъ ученіе іудейскихъ раввиновъ о пророчествѣ или теорія ихъ о Божественномъ Откровеніи.

Въ этомъ ученіи необходимо различать понятіе о пророческомъ вдохновеніи вообще, а въ частности: о условіяхъ его происхожденія, психологическомъ состояніи пророковъ, ихъ свойствахъ и степеняхъ вдохновенія.

Пророчество, по взгляду средневѣковыхъ раввиновъ, имѣетъ ту же самую основу, какъ и простое умозрѣніе съ одной стороны, и геніальность въ законодательствѣ и государственномъ управленіи,—съ другой. Главнымъ дѣятелемъ вдохновенія они считаютъ „живой умъ“, разумѣніе (*intellectus agens*), отъ соединенія съ которымъ производятъ и всѣ различныя явленія вдохновенія. Когда „*influentia intellectualis*“ соединяется съ разумомъ въ мѣрѣ достаточной для того, чтобы связать силу воображенія, то происходятъ дарованія мудрецовъ, изслѣдователей и теоретиковъ (*sapientum, speculatorum, theoreticorum*), т. е. умозрительные таланты. Если наоборотъ, *influentia* дѣйствуетъ на фантазію, такъ что разумъ, отъ природы слабый и недостаточный, становится дѣятельнымъ, то происходятъ ду-

¹⁾ Cod. Sopherim, cap. 15. Справ. Lemann Die Messiasfrage. Seit. 38.

ховише таланты государственныхъ людей, законовѣдовъ, законодателей, прорицателей, сновидцевъ (*politicorum, jurisperitorum, legistalorum, divinatorum, somniatorum*) и т. п. Наконецъ, когда этотъ высшій принципъ дѣйствуетъ на обѣ основныя способности человѣческаго духа, именно совершеннѣйшимъ образомъ, то въ этомъ собственно и состоитъ вдохновеніе пророковъ (*prophetarum*). Всѣ эти опредѣленія принадлежатъ Моисею Маймониду (1208), и ихъ почти безъ перемѣны усвоили и другіе іудейскіе учителя ¹⁾.

Если устранить нѣкоторые неточные и неосторожные термины, то мысль Моисея Маймонида будетъ сама по себѣ ясна. Конечно, излишне доказывать, что психологическое обоснованіе пророческаго вдохновенія по главному понятію „геніальность“ далеко не исчерпываетъ ни понятія „слуги Божія“, усвоемаго св. Писаніемъ всѣмъ вообще пророкамъ, ни понятія „слова Божія“, ими проповѣданнаго и бывшаго существеннымъ элементомъ ихъ жизни. Должно, однако, замѣтить, что одинъ изъ догматистовъ, къ которому съ уваженіемъ относится вся протестантская Германія, совершенно согласенъ съ іудейскими учителями въ основномъ взглядѣ на богодухновенность св. Писанія. Мы разумѣемъ Шлейермахера, который рѣшительно утверждаетъ, что „понятіе вдохновенія точно также встрѣчается во всякомъ благочестивомъ обществѣ, имѣющемъ письменное основоположеніе, какъ и при возникновеніи гражданскаго устройства“ ²⁾. Это достаточно показываетъ, какія глубокія ошибки могутъ допускать даже лучшіе изъ протестантскихъ богослововъ.

Спекулятивный характеръ теорій о богодухновенности средневѣковыхъ раввиновъ обнаруживается также при указаніи условій пророческаго вдохновенія. Касательно этого въ Талмудѣ встрѣчается весьма много выразительныхъ мѣстъ, общій смыслъ которыхъ тотъ, что „Духъ Божій не почиетъ ни на комъ, кромѣ того, кто мудръ, могущественъ, богатъ и смиренъ“ ³⁾. Насколько своеобразно и невѣроятно усвоеніе подоб-

¹⁾ Mosis Maimonidis. *Moro Nebuchim*. Pars II, cap. 37.

²⁾ Schleiermacher. *Der christliche Glaube* Bd. I. 115.

³⁾ Nedarim, fol. 38, a. (Dixit R. Iochanan: Deus O. M. Schechinam non facit habitare, nisi super sapiente, potente, divite et himili). Schabbath fol. 22. a.

ныхъ свойствъ вдохновенному лицу, настолько же, съ другой стороны, замѣтна здѣсь насмѣшка надъ всеѣми истинами св. Писанія и домостроительствомъ Бога, который именно показалъ свое промышленіе и могущество въ избраніи „немудрыхъ и немощныхъ“, чтобы „посрамить сильное“ (1 Кор. I, 27). Между тѣмъ основанное на подобныхъ выраженіяхъ ученіе считается у іудеевъ ортодоксальнымъ. Моисей Маймонидъ, писавшій въ своихъ сочиненіяхъ „More Nebuchim“ и „Jesode ha-Torah“ пространный комментарий на это мѣсто ¹⁾, перечисляетъ три взгляда на условія происхожденія пророчества: простого народа, закона и философовъ. По первому взгляду, Богъ не обращаетъ вниманія на возрастъ, состояніе, полъ или дарованія, когда призываетъ къ пророчеству какое-либо лицо и влагаетъ въ его уста свое слово. Таково же въ сущности и ученіе закона, выраженное въ слѣдующемъ пожеланіи Моисея: „О, если бы все въ народѣ Господнемъ были пророками, когда бы Господь послалъ Духа Святаго на нихъ“ (Числ. XI, 29). У пророковъ Іереміи (XXXI, 31 и слѣд.) и Іоила (III, 1 и др.) подобное ученіе уже совершенно приближается къ евангельскому взгляду. Самъ Маймонидъ держится, однако, философской точки зрѣнія и не скрываетъ этого ²⁾. Онъ вполне соглашается съ философами, что для пророческаго вдохновенія необходимо естественное расположеніе духа и совершенство сколько во внѣшнихъ свойствахъ и обычаяхъ жизни, столько же и въ свойствахъ духа ³⁾. Различіе ученія Маймонида отъ философскихъ теорій состоитъ только въ слѣдующемъ: вопреки утвержденію философовъ, что пророчество необходимо должно послѣдовать при означенныхъ условіяхъ, Маймонидъ утверждаетъ, что Богъ возбуждаетъ къ пророчеству только того, „кого

¹⁾ Mosis Maimonidis More Nebuchim P. II, cap. 32 jesode ha Torah cap. VII, 1.

²⁾ Mosis Maimonidis. More Nebuhim, Pars II, cap. 32: „Fundamentum enim legis nostrae plane cum sententia philosophorum convenit, unica tantum re excepta, hoc videlicet, quod credimus, fieri posse, ut quis sit idoneus ad prophetiam, et se ad illam decenter praepararet, et tamen non prophetet propter voluntatem et beneplacitum divinum.“

³⁾ Mosis Maimon. Tore Nebuchim Par. II, cap. 32. Fundamentum namque hujus rei et principium, quod nos quoque requirimus, est dispositio vel dexteritas naturalis, et perfectio tam in moribus et qualitatibus externis, quam in rationalibus et intellectualibus.

самъ пожелаетъ и когда пожелаетъ, если только онъ совершитъ“ („quod Deus ad ptophetandum excitet eum, quem ipse vult, et quando vult, si modo perfectus fuerit et excellat“ ¹⁾). Очевидно, этотъ философскій образъ разсужденія въ той формѣ, какъ онъ являлся еще гораздо ранѣе, въ классическое время, напр., у Аммонія ²⁾, удовлетворялъ своей цѣли, между тѣмъ какъ у іудейскихъ учителей онъ заключаетъ многія очевидныя противорѣчія. Слабы также и другіе іудейскіе учителя: Р. Ниссимъ (1040), Р. Хасдай, и другіе, которые пытались разрѣшить эти противорѣчія, желая спасти талмудическое опредѣленіе пророческаго вдохновенія. Нельзя считать серьезными искусственныя предположенія этихъ учителей, будто выраженные въ Талмудѣ требованія относительно пророковъ указываютъ только на послѣдствія пророческаго вдохновенія и призванія, на средства для большаго успѣха ихъ посланничества къ народу ³⁾. Только тѣ учителя могли спасти, хотя отчасти, библейское пониманіе вдохновенія, которые совершенно отказывались отъ философской точки зрѣнія Маймонида. Такъ Іосифъ Альбо справедливо удивляется, почему не всѣ философы могутъ быть пророками, если пророчество принадлежитъ къ разряду естественныхъ дарованій (דבר שבטבע=dvar tave); онъ не сомнѣвается поэтому что пророчество обусловливается милостивою волею Божіею ⁴⁾.

Указанныя колебанія между двумя принципами: естественнымъ и сверхъестественнымъ, обнаруживаются также въ опредѣленіяхъ средневѣковыми раввинами состоянія пророческаго духа во время вдохновенія. Оно описывается ими не только какъ страдательное, но и какъ экстатическое въ строгомъ значеніи этого слова. Всякое видѣніе (הזן=hazin), по словамъ Маймонида, соединено съ паническимъ страхомъ; всѣ чувства при этомъ успокоиваются отъ своихъ отправленій и только тогда начинается свое дѣйствіе „intellectus agens“ ⁵⁾. Въ доказа-

¹⁾ Mosis Maimou. More Nebuchim. loc. cit. (pag. 266 edit. Buxtorf.).

²⁾ Plutarch de defectu oraculorum, cap. 40; inspir. c. 46.

³⁾ Срав. Seder Olam: Commentario perpetuo illustravit Jo. Meuer in cap. XV, 3 p. 721 и др.

⁴⁾ Ioseph Albo Ikkarim. Par. III, cap. 8 (fol. m. 69).

⁵⁾ Mosis Maimonidis More Nebuchim Par. II, cap. 41. „Est terror quidam

тельство этого, Маймонидъ ссылается на описаніе экстаза у пророка Даниїла (Дан. X, 8—9): „И остался я одинъ смотрѣть на великое видѣніе, но во мнѣ не осталось крѣпости и видъ лица моего чрезвычайно измѣнился, не стало во мнѣ бодрости... и въ оцѣпененіи палъ я на лицо мое“. Безъ сомнѣнія, здѣсь идетъ рѣчь объ экстазѣ, но нѣтъ рѣшительно никакихъ основаній смотрѣть на него, какъ норму для всякаго вообще пророческаго состоянія и даже для видѣній. Въ очевидномъ противорѣчіи съ этимъ стоитъ другое, заимствованное изъ Талмуда, опредѣленіе, по которому все пророки предсказывали только тогда, когда находились въ спокойствіи и радостномъ состояніи, а не при разстройствѣ чувствъ и печали ¹⁾. Оба опредѣленія можно разсматривать, какъ несовершенныя попытки разъединить то, что въ св. Писаніи соединено подъ общимъ именемъ „пророкъ“. Въ средніе вѣка было еще третье опредѣленіе пророческаго состоянія, основанное на узкомъ пониманіи пророчества; по нему, откровеніе сообщалось пророкамъ только въ образахъ и аллегорическихъ формахъ, при чемъ немедленно же объясненіе, смыслъ ихъ запечатлѣвались съ сердцахъ пророковъ ²⁾.

Для того, чтобы опредѣлить свойства всѣхъ вообще пророковъ и превосходство надъ ними Моисея, какъ жизненнаго корня всякаго пророчества во Израилѣ, средневѣковые раввины ссылались на слова Іеговы къ Моисею (Числ. XII, 6—8). „Если бываетъ у васъ пророкъ Господень, то я открываюсь ему въ видѣніяхъ, во снѣ говорю съ нимъ; но не такъ съ рабомъ Моимъ Моисеемъ; онъ вѣренъ во всемъ дому Моемъ. Устами къ устами говорю Я съ нимъ и явно, а не въ гаданіяхъ; и образъ Господа онъ видитъ“. Изъ этихъ выраженій дѣлаютъ тотъ выводъ, что, кромѣ указанныхъ здѣсь двухъ формъ пророческаго вдохновенія: видѣнія и сновидѣнія,—третьяго нѣтъ ³⁾. Въ обо-

panicus, qui occupat prophetam inter vigilandum... in tali autem negotio sensus omnes a suis functionibus quiescunt“.

¹⁾ Mosis Maimonidis. Iesode ha—Torah cap. VII. 5.

²⁾ Ibidem. Iesode—ha—Torah cap. VII, 4 More Nebuchim; Pars II, cap. 43.

³⁾ Mosis Maimonidis More Nebuchim Par. II cap. 43. „Praeterea non datur modus aliquis tertius praeter illos, quos Lex in decantato illo loco recuset: In visione me notum faciam ei, in somnio loquar cum eo“.

ихъ этихъ формахъ пророчество имѣть различныя степени ясности, но никогда не возвышается до того совершенства, которое было удѣломъ одного Моисея. Только онъ одинъ говорилъ съ Богомъ устами къ устами (Числ. XII, 8), лицомъ къ лицу (Исх. XXXIII, 11), какъ человѣкъ бесѣдуетъ съ друзьями ¹⁾; только онъ одинъ видѣлъ подобіе Господа (Числ. XII, 8); только о немъ одномъ и говорится: „И не было болѣе у Израиля пророка такого, какъ Моисей, котораго Господь зналъ лицомъ къ лицу“ (Втор. XXXIV, 10). На немъ почивало пророческое вдохновеніе постоянно, такъ что ему не было нужды predisposing себя къ нему (Числ. IX, 8); во вдохновеніи Моисея не имѣло мѣсто отчужденіе мысли и прекращеніе чувствованій (*abalienatio mentis, deliquium sensum*), что было существеннымъ свойствомъ всякаго вдохновеннаго пророка. Онъ понималъ слова пророчества, когда они ему предлагались, и однако пребывалъ въ полномъ покоѣ; познанія его утверждались на скалѣ вѣчности ²⁾. Подобное ученіе, очевидно, заключаетъ въ себѣ не мало крайностей, такъ какъ всѣ приведенныя мѣста имѣютъ отношеніе не только къ Моисею, но и прообразовательное ко Христу, что вполнѣ подтверждается христіанскимъ объясненіемъ словъ Іеговы: „Я воздвигну пророка изъ среды братьевъ ихъ такого, какъ и ты“ (Втор. XVIII, 18). Едва ли далѣе справедливо полагать въ основу ученія о вдохновеніи опредѣленіе состоянія пророка, а не болѣе широкое понятіе о Божественномъ Откровеніи и домостроительствѣ спасенія человѣка. Наконецъ, допуская различныя степени ясности въ пророческомъ вдохновеніи, іудейскіе раввины и учителя обнаруживаютъ явную склонность къ злоупотребленію этимъ: меньшую степень ясности они усвояютъ именно тѣмъ частямъ пророчествъ, которыя наиболѣе выразительно говорятъ о Лицѣ и царствѣ Христа.

Основываясь на вышеизложенномъ понятіи о пророчествѣ,

¹⁾ Слѣдовательно, заключаютъ отсюда іудейскіе учителя, безъ посредства ангела. Объ ангелахъ (или *Ischim*), которые были посредниками пророчествъ, см. *Iezode ha—Torah* cap. VII, 2.

²⁾ Всѣ эти опредѣленія особенно пространно излагаются у Моисея Маймонида. *Iezode ha Torah*; cap. VII, 6—9. Срав. *Iebamoth*, fol. 49, b. (*Mosen prophetasse per speculum lucidum*).

его происхожденіи, состояніи вдохновенныхъ лицъ и ихъ свойствахъ, іудейская теорія допускаетъ нѣсколько степеней вдохновенія. Такъ Моисей Маймонидъ насчитываетъ ихъ до одиннадцати, при чемъ первыя двѣ степени причисляетъ къ пророчеству въ не собственномъ смыслѣ ¹⁾; Іосифъ Альбо ограничивается четырьмя ²⁾; Исаакъ же Абарбанель принимаетъ только три, включая сюда и пророчество Моисея ³⁾. Съ этимъ дѣленіемъ они ставятъ въ связь и раздѣленіе Ветхаго Завета на три части: *Torah*, *Nebiim* и *Ketubim*. *Torah* свойственна самая высшая степень пророческаго вдохновенія, и эта часть Библии есть собственно источникъ откровенія; *Nebiim*—представляетъ чистое явленіе пророчества чрезъ видѣніе и сновидѣніе; *Ketubim*—образуетъ двѣ первыя степени вдохновенія, которыя опредѣляются Маймонидомъ особымъ терминомъ, чрезъ *Ruach hakeidesch* (שְׂרָרָה לִיב). Подобная искусственность въ раздѣленіи вдохновенія по родамъ запутываетъ іудейскую теорію въ неразрѣшимыя противорѣчія. Не только Давидъ и Соломонъ, но даже Даніиль, книга котораго „запечатана до послѣдняго времени“, когда многіе прочитаютъ ее, и умножится вѣдѣніе (Дан. XII, 4), отнесены къ низшей степени вдохновенія, ограниченной естественными предсказаніями, и все это исключительно по спекулятивнымъ основаніямъ!! Самый *Ruach hakeidesch* (שְׂרָרָה לִיב), этотъ движущій принципъ *Ketubim*, опредѣляется Маймонидомъ какъ „способность человѣка изрекать слова мудрости, святости, увѣщанія и хвалы,—вообще все то, что разумѣется подъ нравственною областью—изрекать въ бодрственномъ состояніи и съ несмущенными чувствами“ ⁴⁾ Здѣсь, такимъ образомъ, низшая степень вдохно-

¹⁾ Mosis Maimonidis. *More Nebuchim*, P. II, cap. 45. „Primus gradus est, cum quis auxilio divino ita instructus est et praeditus, ut eo moveatur et animetur ad magnum et heroicum aliquod facinus perpetrandum (hic est gradus Iudicium Israelis omnium). Secundus gradus est, cum homo in se sentit rem vel facultatem aliquam exoriri et super se quiescere, quae eum impellit ad loquendum, ita ut loquatur vel de scientiis et artibus, vel Psalmos et Hymnos, vel utilia ac salutaria recte vivendi praecepta, vel res politicas et civiles, vel denique divinas“.

²⁾ Ioseph Albo *Ikkarim*. P. III, cap. 8.

³⁾ Isaac Abarban. *Commentar. in Daniel Font*, IV, pal. I.

⁴⁾ Mosis Maimonidis loc. cit. *Js. Abarbanel Comment. in Daniel, Font. XVII.*

венія смѣшивается съ высшею, которая описывается какъ видѣнне. Для уничтоженія неразрѣшимыхъ трудностей іудейская теорія вынуждается иногда прибѣгать къ крайне-искусственнымъ толкованіямъ св. текста. Если Давидъ часто свидѣтельствуеъ, что Господь сообщилъ ему откровеніе или говорилъ ему, (какъ, напр., въ знаменательномъ изреченіи 2 Цар. XXIII, 2), то это будто бы не обозначаетъ дѣйствительнаго пророчества, а скорѣе указываетъ, что Господь наставлялъ его чрезъ другого пророка или даже даровалъ ему какое-либо благо ¹⁾. Понятно, что слабость этой теоріи не могла укрыться отъ взоровъ позднѣйшихъ учителей и прежде всего Абарбанеля. Въ своемъ комментарий на книгу пр. Даніила онъ старается частью спасти понятіе „Ruach hakeidesch“, частью ослабить слѣдующій изъ этой теоріи выводъ, будто пророчество Даніила основывалось единственно на его естественныхъ силахъ ²⁾. Изъ одного мѣста Талмуда, гдѣ именно обозначается отношеніе Даніила къ остальнымъ пророкамъ ³⁾, нѣкоторые изъ іудейскихъ раввиновъ дѣлаютъ слѣдующій выводъ: принятое дѣленіе Библии на Torah, Nebiim и Ketubim въ двухъ послѣднихъ своихъ членахъ имѣетъ совершенно другія основанія, нежели различеніе степеней вдохновенія. Они именно отличаютъ пророковъ, которые проповѣдывали народу послѣ выразительнаго посланничества Іеговы, отъ тѣхъ, которые такого порученія отъ Него не получали, но обладали, однако, даромъ пророчества въ высшей степени, какъ напр. Даніиль ⁴⁾. Благодаря такому разрѣшенію вопроса, эта теорія вступаетъ уже на христіанскій путь, но тогда необходимо принять совершенно иную точку зрѣнія и другое основаніе.

Д. Леонардовъ.

¹⁾ Mosis Maimonidis. More Nebuchim Par. II cap. 45 (pag. 318 edit. Buxtorf).

²⁾ Isaac Abarbanel Comment. in Daniel, Font. III, palm 1—3.

³⁾ Megillah fol 3, a. „Illi (Haggaeus, Zacharias et Malachias) erant ipso (Daniele) praestantiores, et ipse erat praestantior illis. Illi erant Daniele praestantiores, quia erant prophetae, Daniel vero non erat propheta; et tamen illis praestantior erat, quia ipse videbat visionem, illi vero non videbant.

⁴⁾ Степень вдохновенія Даніила названа Талмудистами: Spiritus Dei et visio Omnipotentis. Справ. Io. Meyer къ Seder Olam Ioc. cit p. 990 f.

Святоотеческое воззрѣніе на значеніе научнаго и философскаго образованія и на отношеніе вѣры къ знанію.

(Продолженіе *).

5. Взглядъ на образованіе и отношеніе между вѣрой и знаніемъ Оригена.

Образованіе Оригена. Взглядъ Оригена на философію, какъ содержащую въ себѣ много общаго съ христіанствомъ истины. Причины познанія истины язычниками, по мнѣнію Оригена. Отношеніе Оригена къ общему и философскому образованію. Взглядъ на отношеніе между вѣрой и знаніемъ. Необходимость и разумность христіанской вѣры. Тѣсное взаимообщеніе между вѣрой и разумомъ. Принципы, какими Оригенъ хотѣлъ (въ теоріи) руководиться при созданіи христіанской науки. Недостатки этого принципа и происшедшія вслѣдствіе сего печальныя результаты въ самой Оригеновой системѣ христіанскаго знанія. Заслуга Оригена.—Заключеніе ко взгляду всѣхъ восточныхъ апологетовъ II—III вв. на значеніе образованія и отношеніе между вѣрой и знаніемъ.

Намъ нѣтъ нужды останавливаться на биографіи Оригена: рѣдко кому неизвѣстна его поразительная энергія и обширная ученость, его многотрудная и страдальческая жизнь, его плодотворнѣйшая для христіанской Церкви дѣятельность. Мы должны здѣсь лишь упомянуть о его философскомъ образованіи. Отъ природы одаренной геніальнѣйшими способностями, Оригенъ получилъ отличное и обширнѣйшее образованіе. Первымъ преподавателемъ, подъ руководствомъ котораго началъ онъ изучать греческія науки и Св. Писаніе, былъ его отецъ, александрійскій риторъ Леонидъ ¹⁾. Но особенно благотворное вліяніе на философское развитіе отъ природы спекулятивнаго ума

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1898 г., № 15.

¹⁾ Евсевій, Церк. ист. кн. VI, гл. 2, стр. 295—298 (СПБ., 1858 г.).

Оригена имѣли его послѣдующіе учителя: Климентъ Александрійскій и знаменитый неоплатоникъ Аммоній Саккасъ. Подъ ихъ руководствомъ Оригенъ въ совершенствѣ изучилъ энциклопедическія науки—арифметику, геометрію, музыку, грамматику, реторику, діалектику, и особенно философію. По словамъ Порфирія (ученика Плотина), онъ „постоянно обращался съ Платономъ, много занимался книгами Нуменія и Кронія, Аполлофана, Лонгина и Модерата, Никомаха, знаменитѣйшихъ пифагорейцевъ; пользовался также сочиненіями стоиковъ—Херемона и Корнута“¹⁾. Благодаря разумному чтенію сочиненій подобныхъ писателей, Оригенъ достигъ такой учености, что къ нему съ уваженіемъ относились самые враги христіанства; нѣкоторые изъ нихъ присылали ему для просмотра и оцѣнки свои сочиненія, а иногда даже посвящали ихъ его имени²⁾. Получивъ такое то солидное образованіе, пылкій и энергичный отъ природы³⁾, Оригенъ и рѣшилъ осуществить на дѣлѣ великую мысль своего наставника Климента—соединить вѣру съ знаніемъ. Въ возможности такого соединенія вѣры и знанія Оригенъ не сомнѣвался. Вѣдь онъ держался совершенно одинаковыхъ съ Климентомъ воззрѣній на отношеніе знанія, или, лучше, философіи—его представительницы—къ христіанству. Чтобы убѣдиться въ этомъ, изложимъ здѣсь взглядъ Оригена на отношеніе философіи къ христіанству; но, въ виду согласія этого взгляда со взглядомъ Климента, изложимъ съ возможною краткостію.

Подобно Клименту, Оригенъ видѣлъ въ языческой философіи много истинъ, сходныхъ съ христіанскимъ ученіемъ. „Правда“, говоритъ онъ въ одномъ мѣстѣ, „философія была источникомъ многихъ недоразумѣній и ересей, но тѣмъ не менѣе она далеко не во всѣхъ своихъ пунктахъ расходится съ истиною, открытою Богомъ въ Законѣ и Евангеліи“⁴⁾... Въ

¹⁾ Ibid. VI, 19, стр. 322.

²⁾ Еусебій, Церк. Ист. кн. VI, гл. 18—19, стр. 319—320; Ср. Hieron. De viris illustribus, c. 54.

³⁾ Еусебій, Церк. Ист. VI, 2 гл., стр. 295—296.

⁴⁾ „Philosophia enim neque in omnibus legi Dei contraria est, neque in omnibus consona. Multi enim philosophorum unum esse Deum, qui cuncta creaverit scribunt. In hoc *consentium* legi Dei. Aliquantum etiam hoc addiderunt, quod Deus

другомъ мѣстѣ Оригенъ, приведа выдержку изъ Платона, говоритъ: „и однако тѣ самыя, которые писали такія слова о первомъ благѣ, ходять въ Пирей молиться Артемидѣ, какъ Богу, и присутствовать при торжествѣ, совершаемомъ людьми простыми; тѣ, которые такъ философствовали о душѣ и изображали блаженство добродѣтельной жизни, оставивъ великіе предметы, которые *Богъ явилъ имъ*, мудрствуютъ о низкомъ и ничтожномъ и приносятъ пѣтуха въ жертву Эскулапу; тѣ, которые *прозрѣвали въ невидимое Божіе* и въ идеи *отъ созданія міра* и сквозь видимыя вещи, отъ которыхъ они восходили къ умосозерцаемому, и не худо созерцали вѣчную силу Его и Божество, тѣмъ не менѣе *осустились въ умствованіяхъ своихъ и несмысленное сердце* ихъ вращается во мракѣ и невѣдѣніи истиннаго благопочитанія“ ¹⁾. Но особенно много сходныхъ съ христіанскими истинъ было высказано, по мнѣнію Оригена, философами о нравственной и добродѣтельной жизни ²⁾. Въ этомъ отношеніи Оригенъ уже не довольствуется простымъ указаніемъ на существованіе истины въ философскихъ ученіяхъ, но даже старается доказать нравственную необходимость такого явленія. Если бы каждый человѣкъ, думаетъ онъ, не имѣлъ возможности познавать нравственно доброе, то Богъ не имѣлъ бы права ни награждать, ни наказывать за человѣческіе поступки ³⁾, а тогда, слѣдовательно, не могло бы быть рѣчи и о мздовоздааніи... Но какъ же, спрашивается, слѣдуетъ объяснять это сходство философіи съ христіанствомъ? Откуда въ первой, мысли послѣдняго?

На этотъ вопросъ Оригенъ отвѣчаетъ своимъ ученіемъ, съ одной стороны, о томъ общемъ чувствѣ истины, которое врождено каждому человѣку, съ другой, — о высшемъ, божественномъ озареніи и просвѣщеніи этого чувства Самимъ Богомъ. По мнѣнію Оригена, человѣческой природѣ врождены нѣкоторыя всеобщія идеи, какъ-то: идеи Бога и Его совершенствъ,

cuncta per Verbum suum effecerit, et regar, et Verbum Dei sit, quo cuncta moderentur. In hoc non solum legi, sed etiam Evangelіis consona scribunt. Moralіs vero et physica, quae dicitur philosophia, pene omnia quae nostra sunt sentiunt“ (In Genesim homil. XIV. Migne t. XII, 237—238 col.).

¹⁾ Contra Cels VI, 3, 4.

²⁾ Ibid. VIII, 52; Cp. I, 5; VII, 49; VII, 59. ³⁾ Ibid. I, 4.

идеи нравственныя и т. п.¹⁾ Какъ начертанныя въ человѣческомъ сердцѣ божественнымъ перстомъ²⁾, эти идеи никогда не исчезаютъ въ человѣческомъ духѣ совершенно, но лишь иногда на время помрачаются, чтобы потомъ, подъ вліяніемъ божественнаго же озаренія³⁾, снова возникнуть въ самомъ ясномъ и чистомъ свѣтѣ⁴⁾. Оба указанные способа божественнаго вспомошествованія человѣку при познаніи истины, — и насажденіе въ человѣческомъ умѣ общихъ идей и первоначальныхъ истинъ, и постоянно продолжающееся просвѣщеніе ума, при раскрытіи чѣловѣкомъ этихъ идей, — Оригенъ, подобно своимъ предшественникамъ восточнымъ апологетамъ, относитъ не къ кому иному, какъ къ Божественному Слову, Логосу, дѣйствовавшему чрезъ патріарховъ, пророковъ и Иисуса Христа⁵⁾.

Но, подобно своимъ же предшественникамъ — восточнымъ апологетамъ, и Оригенъ не удовлетворился лишь приведеннымъ объясненіемъ способа познанія истины философами. Такъ какъ враги христіанства, съ которыми приходилось Оригену имѣть дѣло, упрекали христіанъ въ заимствованіи ученія изъ Платона, то Оригенъ пытался доказать, что не христіанство заимствовало что-либо у философіи, а наоборотъ, сама философія — у іудейскаго Откровенія⁶⁾. Но нужно замѣтить, что глубокій умъ и обширная ученость Оригена, вѣроятно, подсказывали ему, что утверждать мысль о заимствованіи философами истины изъ Откровенія значить въ нѣкоторомъ смыслѣ противорѣчить ранѣе высказанной мысли — о дѣйстви Логоса на язычниковъ, какъ способъ познанія ими истины. Поэтому-то, вѣроятно, Оригенъ и высказывалъ мысль о заимствованіи язычниками истинъ изъ Откровенія не съ тою твердостью и рѣшительностью, съ какою его предшественники, но въ высшей степени осторожно. „Я не отвергаю“, говоритъ онъ, напр., „что Платонъ, какъ писали нѣкоторые, отъ какихъ-нибудь евреевъ узналъ сказанное имъ въ Федрѣ и, прочитавъ въ пророческихъ изреченіяхъ, написалъ вотъ что“ и т. д.⁷⁾. Впро-

¹⁾ Contra Celsum, I, I, c. 5. ²⁾ Ibid. I, 1. ³⁾ Ibid. lib. XIII. ⁴⁾ De Orat. p. 2.

⁵⁾ Cont. Cels. I, I, c. 4; IV, 3—4; Cp. Migne, t. XII col. 714, in numer. homil. XVIII, 3, гдѣ говорится, что „omnis sapientia a Deo sit“.

⁶⁾ Cont. Cels. VI, 47; IV; II; VII; 30.

⁷⁾ Ibid. VI, 19.

чемъ, какъ бы въ данномъ случаѣ Оригенъ ни выражался, для насъ важно собственно не столько такое или иное объясненіе имъ способа познанія истины язычниками, сколько признаніе присутствія истины и въ языческихъ писаніяхъ. Въ самомъ дѣлѣ, если и языческія произведенія содержатъ въ себѣ не мало истинъ, сходныхъ съ христіанскими; то, спрашивается, не имѣютъ ли и они (сочиненія) какого-либо значенія для христіанина, не слѣдуетъ ли христіанину изучать и ихъ?

На этотъ вопросъ Оригенъ отвѣчалъ утвердительно. Это видно, прежде всего, изъ того, что такъ называемому общему энциклопедическому образованію онъ отводилъ самое широкое мѣсто въ своихъ школахъ. Такъ какъ изъ разсмотрѣнія того, что преподавалъ Оригенъ въ своихъ школахъ, видно, какіе именно предметы Оригенъ почиталъ полезными и необходимыми для человѣка вообще и христіанина, въ частности, и чего именно онъ хотѣлъ достигнуть отъ преподаванія извѣстнаго предмета, то мы и остановимъ свое вниманіе на самомъ преподаваніи Оригена. Свидѣнія объ этомъ преподаваніи сообщаетъ намъ одинъ изъ его учениковъ, св. Григорій Чудотворецъ. Изъ свидѣтельства послѣдняго видно, что Оригенъ, глубоко цѣнившій общее философское образованіе, старался придать ему религіозную, истинно-христіанскую подкладку. Прежде, чѣмъ приступить къ преподаванію, онъ, обычно, испытывалъ своихъ учениковъ при помощи различныхъ вопросовъ, стараясь, съ одной стороны, опредѣлить ихъ способности, съ другой,—исправить замѣченные недостатки. Этимъ Оригенъ располагалъ и „подготовлялъ ученика къ воспринятію слова истины, и только тогда уже, какъ бы въ хорошо воздѣланную и разрыхленную почву, способную сторицею возратить ввѣренное ей зерно, сѣялъ въ изобиліи и благовременно сѣмена“ ¹⁾ (истины). Самое преподаваніе Оригенъ начиналъ съ реторики и діалектики, имѣя въ виду „изострить силу мышленія“ ²⁾ ученика. За діалектикой слѣдовало естественнѣйшіе. Оригенъ обращалъ вниманіе учениковъ на отдѣльные предметы, на ихъ части, на измѣненія и соотношенія самыхъ

¹⁾ Gregorii in Orig. Orat. panegyrica VII. Patrologiae cur. compl. t. X, col. 1074; Срав. „Строматы“ кн. I, гл. 1 (у Миня въ t. VIII, col. 696).

²⁾ Migne, Patr., t. X, п. 7 и 8.

частей, разсматривалъ предметы по группамъ и т. п. Все это дѣлалъ онъ съ тою цѣлю, чтобы ясностію ученія и разъясненіемъ причинъ сдѣлать болѣе осмысленнымъ и разумнымъ удивленіе и изумленіе предъ зрѣлищемъ высокаго совершенства, царствующаго въ мірозданіи¹⁾. Далѣе слѣдовали: геометрія, какъ наука, представляющая самыя точныя и неопровержимыя доказательства, ²⁾ и астрономія, чрезъ которую Оригенъ приводилъ учениковъ „къ самой вершинѣ, какъ по нѣкоторой лѣстницѣ, касающейся небесъ, приготовивъ, такимъ образомъ, удобный путь къ небу“³⁾. Послѣ этого, такъ сказать, предварительнаго образованія Оригенъ знакомилъ учениковъ съ ученіемъ о нравственности⁴⁾, причемъ особенно убѣждалъ учениковъ углубляться духомъ самимъ въ себя и проникаться страхомъ Божіимъ⁵⁾. И только уже послѣ знакомства со всѣми указанными предметами разсматриваемый нами знаменитый учитель приступалъ къ чтенію древнихъ философовъ и поэтовъ, кромя, однако, тѣхъ, которые отвергали Бога или Провидѣніе и потому не могли гармонировать съ благочестиво настроеннымъ чувствомъ вѣрующаго⁶⁾. Заниматься философіей Оригенъ убѣждалъ своихъ учениковъ съ особенной настойчивостію⁷⁾, съ большими похвалами отзываясь объ этомъ предметѣ: „она (философія) ведетъ къ самопознанію“, говорилъ онъ ученикамъ, „и научаетъ различенію добра и зла; она внушаетъ благоговѣніе къ Творцу вселенной и развиваетъ въ человѣкѣ способности, которыя составляютъ его главное отличіе и достоинство“. Ему даже казалось, что неприлично, неблагочестиво предъ Господомъ⁸⁾ человѣку, надѣленному разумомъ, этому господину природы, обходиться безъ философіи⁹⁾. Правда, въ сочиненіяхъ

¹⁾ Ibid. n. 8, col. 1077—1078.

²⁾ По словамъ св. Григорія, она была „какъ бы фундаментомъ, самымъ надежнымъ базисомъ“.

³⁾ „βρατὸν ἡμῶν τὸν οὐρανὸν παρὰσχεύασα“—ibid.

⁴⁾ Ibid. IX, col. 1079; также гл. XI.

⁵⁾ „Ἐαυτοῦ γινώσκειν ἐθέλειν τε καὶ πειράσθαι τοῦτο δὲ τὸ ἀριστὸν φιλοσοφίας ἔργον“—ibid. col. 1084.

⁶⁾ Ibid. n. XIII, col. 1088.

⁷⁾ Ibid. n. XI, col. 1081: „οὗτός με πρῶτος καὶ μόνος καὶ τὴν ἀλλήνων φιλοσοφίην προτρέψατο“.

⁸⁾ „ὅπως γὰρ οὐδ' εὐσεβεῖν εἰς τῶν ὧλων Δεσπότην“. ⁹⁾ Ibid. n. VI col. 1069.

же Оригена мы не находимъ одно мѣсто, гдѣ онъ, повидимому, отвергаетъ значеніе философіи въ христіанствѣ. Въ III кн. *Contra Celsum*“, опровергая упрекъ Цельса христіанамъ въ ихъ невѣжествѣ и презрѣніи къ наукѣ, Оригенъ замѣчаетъ: „если посмотрѣть на языческую философію, какъ на науку, которая сообщаетъ положительныя свѣдѣнія и изощряетъ умъ въ мышленіи, если разсмотрѣть ее въ ея главныхъ системахъ, тогда невольно придешь къ убѣжденію, что она—жалкая медицина для душъ и жалкихъ врачей доставила человѣчеству. По этому настоящая нужда предстоить отнять у этихъ врачей больныхъ, которыхъ она никогда не можетъ исцѣлить. Не оказываютъ ли христіане услуги человѣку, когда его освобождаютъ отъ философіи Епикура... отъ перипатетической... отъ гордаго стоицизма... отъ бредней переселенія душъ ученика Пинеагора? Поступаютъ ли христіане несправедливо, прилагая свои средства исцѣленія послѣ того, какъ въ частности всѣ системы оказались несостоятельными произвести доброе вліяніе на направление человѣческой природы, когда онѣ способны были только вредно дѣйствовать на нее. По въ приведенномъ мѣстѣ говорится собственно о несостоятельности философскихъ системъ въ матеріальномъ отношеніи сравнительно съ христіанствомъ и о необходимости обращать въ христіанство, какъ абсолютно истинную религію, и философовъ, ученіе которыхъ, на ряду съ частицами истины, все же содержитъ очень много заблужденій. Что Оригенъ не отвергаетъ, въ приведенномъ мѣстѣ значенія философіи, какъ средства къ лучшему уясненію самаго христіанскаго ученія, видно изъ его словъ, только что предъ этимъ сказанныхъ: „если хотѣть говорить о истинно-философскомъ обученіи, то христіане *опираются* на немъ и весьма далеки отъ того, чтобы отвергать его; если христіане находятъ, что юности уже достаточно упражнялись въ изученіи предуготовительныхъ наукъ, то стараются именно благодаря этому упражненію поднять ихъ міросозерцаніе до той высоты евангелія, которая для большинства недоступна. Отъ философіи Оригенъ ожидалъ такой большой пользы, что не затруднился даже прямо сказать, что „еслибъ можно было всѣмъ, оставивъ житейскія дѣла, заниматься философіею, то не слѣ-

довало бы никому идти инымъ путемъ, какъ только этимъ¹⁾. Но изученіе философіи, по мысли Оригена, не было цѣлью само по себѣ, а лишь приготовленіемъ, „преддверіемъ“ къ высшимъ занятіямъ—объясненію св. Писанія и раскрытію догматовъ вѣры. „Послѣ остановки въ преддверіи“, говоритъ св. Григорій, „Оригенъ вводилъ насъ въ святилище и раскрывалъ предъ нами священные книги, какъ садъ, который мы должны были обрабатывать, истинный рай земной, мѣсто отрады и счастья“²⁾. Можно даже сказать, что потому-то Оригенъ и цѣнилъ такъ высоко какъ образованіе вообще, такъ, въ частности и преимущественно, философію, что они были прекраснѣйшимъ средствомъ къ наилучшему пониманію св. Писанія, къ наиболѣе ясному раскрытію христіанскаго ученія. Мысль о такомъ именно значеніи образованія, особенно философіи, для христіанина выражается у Оригена неоднократно. Такъ, въ одномъ своемъ письмѣ, сохраненномъ историкомъ Евсевіемъ, Оригенъ проводитъ мысль, что онъ началъ изучать философію не столько для нея самой, сколько какъ средство къ распространенію и утвержденію христіанской вѣры, къ чему его побуждалъ и примѣръ его предшественниковъ по александрійской школѣ—Пантена и Иракла³⁾. Въ другомъ письмѣ къ своему ученику св. Григорію чудотворцу Оригенъ уже прямо утверждаетъ, что философія служить такимъ же отличнѣйшимъ вспомогательнымъ средствомъ при объясненіи св. Писанія, какимъ науки энциклопедіи для самой философіи: „Я желалъ бы“, пишетъ Оригенъ св. Григорію, „чтобы ты всѣми силами твоего таланта совершенно предался христіанскому вѣроученію, какъ такой цѣли, для достиженія которой ты воспользовался бы и греческой философійю и египетскою мудростію, которыя послужили бы для тебя пособіемъ къ христіанскому ученію, и изъ геометріи и астрономіи ты извлекъ бы полезное для объясненія Св. Писанія“⁴⁾. Какъ ученики философовъ говорятъ о геометріи, музыкѣ, грамматикѣ, риторикѣ и астрономіи, какъ о служанкахъ философіи, такъ и

1) Струтиниковъ, Вѣра, какъ увѣренность ч. II, стр. 76, 145.

2) Migne, t. X, п. XIV, XV и XVI.

3) Евсевій, Церк. Истор., VI, 19, стр. 323.

4) „χρησιμα εφομενα εις την των ιερων γραφων διηγησιν“.

мы скажемъ объ этой самой философіи по отношенію къ христіанскому ученію ¹⁾. Съ неменьшею ясностію выражается Оригенъ о роли философіи въ христіанствѣ и въ слѣдующихъ словахъ, которыя для большей точности мы приведемъ въ латинскомъ переводѣ: „Qui tres, ut ego arbitror, imaginem totius philosophiae tenent, quae apud eos in tres partes dividitur; logicam, physicam, ethicam, id est rationalem, moralem... Hi ergo omnes in hujusmodi eruditionibus instituti *veniunt ad legem Dei* et dicunt: videntes vidimus quia est Dominus tecum“ ²⁾... Такимъ образомъ, философія и другія науки, по взгляду Оригена, служатъ незамѣнимымъ средствомъ къ наилучшему изученію Св. Писанія и болѣе основательному уясненію христіанской вѣры и божественнаго закона: въ этомъ-то и состоитъ ихъ величайшее значеніе для христіанина.

При такомъ возвышенномъ взглядѣ Оригена на образованіе, при такомъ твердомъ убѣжденіи въ его несомнѣнной пользѣ, естественно ожидать, что и при рѣшеніи вопроса объ отношеніи между вѣрой и разумомъ Оригенъ предоставитъ разуму большое значеніе въ области вѣры. Такъ въ дѣйствительности и было. Чтобъ видѣть это, рассмотримъ ученіе Оригена объ отношеніи между вѣрой и знаніемъ. Оно раскрывается имъ преимущественно въ сочиненіи „Противъ Цельса“. Прежде всего, Оригенъ съ замѣчательною находчивостію доказываетъ здѣсь, вопреки взглядамъ Цельса, необходимость вѣры и ея разумность. По мнѣнію Оригена, актъ вѣры или довѣренности обычно предшествуетъ почти всякому человѣческому предпріятію. Безъ вѣры, напр., не рѣшились бы ни на плаваніе, ни на бракосочетаніе, ни на рожденіе дѣтей, ни на посѣвъ. Но если, какъ видно изъ этихъ примѣровъ, вѣра служитъ необходимымъ условіемъ даже для сохраненія человѣческой жизни; то не тѣмъ ли болѣе необходима она тамъ, гдѣ дѣло идетъ о несравненно важнѣйшихъ всѣхъ приведенныхъ примѣровъ дѣлахъ, тамъ, гдѣ говорится о познаніи Того, Кто все сотворилъ, Кто предалъ себя всякимъ лишеніямъ и даже смерти? Съ другой стороны,

¹⁾ „τοὺς ἡμεῖς εἰπόμεν καὶ περὶ αὐτῆς φιλοσοφίας πρὸς χριστιανισμόν“ (Orig. epist. ad Gregorium, п. 1; Migne, t. XI, col. 88).

²⁾ Migne, t. XII, col. 238.

если каждый вступающій въ какую-либо философскую школу сначала свидѣтельствуемъ свое довѣріе къ ея представителю и безъ такого довѣрія даже не принимается въ школу, то разумно-ли не вѣрить въ То Высочайшее Существо, которое научаетъ всякаго, что только Оно-то и достойно человѣческаго почитанія ¹⁾? Отсюда ясно, что, когда христіанство требуетъ отъ своихъ послѣдователей вѣры, то оно не занимаетъ этимъ какого-либо исключительнаго положенія, но слѣдуетъ общему, самымъ разумомъ указанному, правилу. Впрочемъ, христіанская вѣра не только не противорѣчитъ разуму, но имѣетъ для себя и твердое основаніе и сама вполне разумна. Вѣдь христіанинъ вѣруетъ въ Того, Кто безусловно достоинъ вѣры ²⁾. Такъ какъ предметомъ христіанской вѣры служить то проповѣданное пророками и Спасителемъ ученіе, которое Господь еще издавна напечатлѣлъ въ человѣческой душѣ, то, очевидно, христіанская вѣра стоитъ въ полномъ согласіи съ этими прирожденными человѣку идеями ³⁾. Поэтому-то стоитъ только одаренной разумомъ душѣ человѣческой спросить о Богѣ свою натуру, и послѣдняя немедленно отвергнетъ ложно почитаемыхъ боговъ и отыщетъ прирожденное стремленіе къ своему Творцу ⁴⁾. Но если такъ велика связь человѣческой души съ истиной, составляющей предметъ христіанской вѣры, то не очевидно ли, до какой степени разумна и основательна эта вѣра? Не только не противорѣча разуму, но и сама будучи разумной, христіанская вѣра, естественно, не отвергаетъ и научнаго изслѣдованія. Мало того. Она даже требуетъ его, возбуждала своими пророчествами, символами, прообразами и проч. духъ изслѣдованія сильнѣе любой философской системы ⁵⁾. Совершенно несправедливо, поэтому, Цельсъ и его единомышленники считаютъ христіанство врагомъ человѣческой мудрости. Напротивъ, само Св. Писаніе заповѣдуетъ вѣрующимъ стремиться къ мудрости. Оттого-то Ап. Павелъ, перечисляя сообщаемые Богомъ дары благодати, и поставяетъ на первомъ мѣстѣ слово премудрости, на второмъ, какъ уже нѣчто подчиненное, слово знанія и только на третьемъ—вѣру ⁶⁾. Что Апостолы желали

¹⁾ Contra Celsum, I. I.

²⁾ Ibid. lib. I, III и VIII.

³⁾ Cont. Cels. lib. III, и I.

⁴⁾ Ibid. I. I.

⁵⁾ Ibid. lib. III.

⁶⁾ Ibid. III, 46.

имѣть среди вѣрующихъ лицъ разумныхъ, видно также изъ того, что они проповѣдывали истины вѣры Христовой безъ всякихъ основаній и доказательствъ, часто даже одно прикрывая загадкою, другое облекая въ чувственные образы и подобія: „вѣдь они дѣлали это, несомнѣнно, для того“, говоритъ Оригенъ, „чтобы оставить преемникамъ своимъ возможность и мѣсто для упражненія ума ихъ, и чтобы тѣмъ больше возбудить въ нихъ желаніе и исканіе высшей мудрости“¹⁾. Правда, и Ап. Павелъ въ одномъ мѣстѣ (1 Кор. I, 19) называетъ мудрость глупостью, но онъ разумѣетъ тамъ мудрость міра сего. Но вѣдь эта мудрость, дѣйствительно, и есть глупость, такъ какъ относится только къ чувственному, вѣруетъ лишь въ матерію и не восходитъ выше чувственного. Но ту мудрость, которая возвышаетъ душу отъ земныхъ вещей къ блаженству въ Богѣ и къ Его царству..., такую мудрость и Апостолъ называетъ мудростию Божію“²⁾. Изъ всѣхъ этихъ разсужденій Оригена видно, что, по его взгляду, какъ и по взгляду Климента, между вѣрой и знаніемъ не только нѣтъ никакого противорѣчія, но существуетъ даже самое тѣсное и живое взаимоотношеніе: вѣра, не подавляя знанія, имѣетъ разумныя основанія, знаніе жъ, не отвергая вѣры, въ высшихъ областяхъ само основывается на вѣрѣ. Отсюда для Оригена была совершенно очевидна возможность и даже необходимость соединенія христіанской вѣры съ знаніемъ, или возведенія христіанскаго ученія въ строго-логическую систему знанія. Какимъ же критеріемъ, принципомъ слѣдовало руководиться, по его взгляду, при выполненіи этой, самой исторіей указанной александрійской школы, задачи?

Принципъ, какого хотѣлъ держаться Оригенъ при своей великой работѣ, былъ совершенно вѣрный, строго-православный. Именно: разногласіе мнѣній относительно не только второстепенныхъ, но и главнѣйшихъ вопросовъ знанія побуждало Оригена искать непоколебимую основу для испытующаго разума

¹⁾ „ut studiosiores quique ex posteris suis qui amatores essent sapientiae exercitium habere possent, in quo ingenii sui fructum ostenderent, hi videlicet, qui dignos se et capaces ad recipiendam sapientiam praepararent“ („De principiis“, Migne, col. 116—117, t. XI; Срав. Contr. Cels. III, 45.

²⁾ Cont. Cels. III, 47.

въ св. Писаніи, „cujus eruditio atque industria incorporabilibus omnes reliquas disciplinas supereminet modis“¹⁾; которое „a Spiritu Sancto inspirata est“²⁾, и въ св. Преданіи³⁾. Но, къ сожалѣнію, удержатъ Оригена на строго-христіанской точкѣ зрѣнія этотъ принципъ все-таки не могъ. Дѣло въ томъ, что Оригенъ, желавшій получить разумный отвѣтъ на *всѣ* вопросы ума о вѣрѣ, нѣсколько своеобразно понималъ какъ св. Писаніе, такъ и св. Преданіе. Какъ мы уже видѣли, по его взгляду, христіанскія истины изложены въ св. Писаніи безъ всякихъ основаній и доказательствъ, отыскивать которыхъ долженъ самъ человѣкъ. Критеріемъ, какимъ нужно руководиться при отыскиваніи этихъ основаній и доказательствъ, должно служить, по мнѣнію Оригена, преданіе. Но, разумѣется, и преданіе,—особенно существовавшее во времена Оригена, когда церковь еще не успѣла высказать о многихъ пунктахъ христіанскаго ученія своего рѣшительнаго мнѣнія,—не могло дать отвѣта на *всѣ* вопросы человѣческаго ума, испытующаго ученіе вѣры. Поэтому Оригенъ, во что бы то ни стало, желавшій получить отвѣтъ на вопросы „почему“ и „для чего“ христіанство учить о томъ или другомъ предметѣ такъ, а не иначе, могъ достигнуть этого, очевидно, только признавъ разумъ и знаніе высшимъ критеріемъ истины и самой вѣры. Такимъ раціоналистическимъ критеріемъ, вопреки своимъ теоретическимъ разсужденіямъ, Оригенъ, къ сожалѣнію, дѣйствительно, и воспользовался на практикѣ—при созданіи своей системы христіанскаго ученія. Это видно, прежде всего, изъ того способа толкованія Св. Писанія, къ которому прибѣгалъ Оригенъ. Старааясь объединить христіанство съ наукой, Оригенъ, конечно, не могъ не замѣтить, что Св. Писаніе и наука въ нѣкоторыхъ пунктахъ совершенно между собою расходятся, такъ что прямой и ясный смыслъ св. Писанія иногда вовсе не даетъ права на соединеніе этихъ двухъ элементовъ. Желая,

1) *Περὶ ἀρχῶν*, т. I, с. 4 (Migne, т. XI, col. 156).

2) *Περὶ ἀρχῶν*, т. I, с. 3 et lib. IV, л. 1—8; Справ. praefatio, н. 10.

3) „Servetur vero ecclesiastica praedicatio per successionis ordinem ab apostolis tradita, et usque ad praesens in Ecclesiis permanens; illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat raditione“.—(Ibid. Praefat. н. 2, Migne, т. XI, cl. 116.

не смотря на это, все-таки объединить христіанство съ наукой, Оригенъ, очевидно, долженъ былъ подыскать въ св. Писаніи другой, болѣе широкій и глубокій смыслъ, который бы подтверждалъ все, что хотѣлось подтвердить изслѣдователю. Такъ Оригенъ и поступалъ, пользуясь, подобно своимъ предшественникамъ и соотечественникамъ Филону, Пантену и Клименту, аллегорическимъ толкованіемъ св. Писанія. Развивъ цѣлую теорію объ аллегорическомъ способѣ толкованія св. Писанія ¹⁾ и пользуясь этимъ способомъ съ большей неумѣренностію, и крайностію, Оригенъ, естественно, и въ свою систему христіанскаго ученія внесъ много ошибокъ и заблужденій. Горячо почитая Платона, видя въ немъ предвѣстника христіанства и въ то же время обладая и самъ замѣчательнымъ спекулятивнымъ умомъ, Оригенъ развилъ въ этой системѣ идеализмъ Платона до неопозволительной въ христіанствѣ крайности. Унижая иногда, въ слѣдъ за Платономъ, не только тѣлесность, но и реальность, и отрѣшаясь отъ дѣйствительности, Оригенъ не рѣдко погружается здѣсь всецѣло въ міръ идеальный, поставляя на мѣсто дѣйствительности пустую химеру, мечту. Оттого-то въ общемъ его система болѣе походитъ на какую-нибудь философскую систему идеализма, чѣмъ на религиозную систему христіанскаго вѣроученія. Такъ какъ примѣръ Оригена показываетъ, къ какимъ печальнымъ результатамъ приводитъ въ ученыхъ занятіяхъ излишнее пристрастіе къ разуму, то, не излагая всей его догматической и нравственной системы, укажемъ вкратцѣ хотя тѣ ея пункты, въ которыхъ съ особенной ясностію отразилось пагубное вліяніе излишняго довѣрія автора системы къ разуму. На этихъ злополучныхъ пунктахъ лежитъ печать древней философіи, особенно Платоновой, ея пантеистическимъ духомъ вѣетъ отъ нихъ. Платоновское вліяніе видно у Оригена уже въ самомъ понятіи о Богѣ, который является у него какою-то абстракціей, сущностію, неспособною войти въ непосредственное отношеніе съ міромъ явленій ²⁾. Такое неопредѣленное понятіе о Богѣ по-

¹⁾ Краткое изложеніе этой теоріи можно видѣть, напримѣръ, у Дмятревского, въ его книгѣ „Александрійская школа“, стр. 90—91.

²⁾ Пері архон I, 6.

вело Оригена къ философской окраскѣ ученія и о Логосѣ, который является у Оригена посредникомъ между Богомъ и міромъ и иногда понимается даже въ смыслъ Платонова міра идей¹⁾. То же платоновское понятіе неизмѣняемости Божіей заставило Оригена допустить если не вѣчность міра, то—міровъ, а также вѣчность творенія²⁾. Всѣ разумныя существа, по взгляду Оригена, были сотворены по достоинству равными между собою и одинаково способны и къ добру и къ злу. Когда нѣкоторые изъ этихъ существъ отпали отъ Бога, то они были низведены въ низшія сферы бытія и сдѣлались, смотря по степени своего удаленія отъ Бога, одни ангелами, другіе—душами людей, иные—демонами и приняли на себя болѣе или менѣе тонкія тѣла³⁾. Такъ образовался видимый матеріальный міръ, въ который падшіе духи были посланы для очищенія⁴⁾. Когда очищеніе духовъ окончится, они снова возвратятся въ первобытное состояніе, а поэтому не будетъ и вѣчности адскихъ мученій⁵⁾. Вотъ наиболѣе выдающіяся особенности философско-догматической системы Оригена. Они съ очевидностію свидѣтельствуютъ, что Оригенъ, не разъ заявлявшій на словахъ объ ограниченности человѣческаго ума⁶⁾, предпринявшій грандіознѣйшую попытку создать науку богословія на прочномъ основаніи церковнаго преданія⁷⁾, на самомъ дѣлѣ не устоялъ на этой почвѣ, слишкомъ увлекся довѣріемъ къ разуму и далъ ему преобладающее значеніе въ своей системѣ. Такъ, вслѣдствіе рационалистическаго принципа, положеннаго Оригеномъ въ основу его богословской системы, разошлась практика Оригена, какъ и его учителя Климента, съ его теоріею.

Но какъ бы ни были велики ошибки Оригена, не смотря на это, его заслуга для Церкви почти неизмѣрима. Рано или поздно, но кто-нибудь изъ ученыхъ представителей христіанской Церкви долженъ былъ осуществить самой жизнью поставленную послѣдователямъ христіанства задачу—привести хри-

¹⁾ Ibid. Lib. I; II; Contra Cels. lib. V и VI.

²⁾ Περὶ ἀρχῶν, I, II, с. 3 и 9; III, 5 и др.

³⁾ Περὶ ἀρχῶν, II, 9.

⁴⁾ Ibid. II, 3.

⁵⁾ Ibid. III, 5.

⁶⁾ Ibid. I, с. 6, п. 4; II, 2, 2 и мн. др.

⁷⁾ Ibid. praefat. п. 2. (t. XI, col. 115—116).

стіанское вѣроученіе въ одну стройную, логически развивающуюся изъ одного общаго начала, систему и тѣмъ показать на самомъ дѣлѣ, что христіанство дѣйствительно можетъ стать средоточіемъ и основною всего человѣческаго знанія, стать выше всѣхъ другихъ міросозерцаній. Оригенъ, хотя и съ нѣкоторыми недостатками, но первый выполнилъ эту задачу, показавъ въ то же время тотъ путь, которымъ должна идти христіанская наука, чтобы христіанство могло сдѣлаться всемірною религіею. До какой степени въ этомъ отношеніи велика заслуга Оригена, видно изъ того, что его догматическая система стоитъ совершенно одиноко во всей христіанской письменности четырехъ первыхъ вѣковъ: лишь въ V в. появилось превосходящее Оригеново „*Peri archon*“ знаменитое сочиненіе бл. Августина „*De civitate Dei*“.

Изъ изложеннаго нами взгляда восточныхъ апологетовъ, отцевъ и учителей Церкви II—III в.в. на образованіе, мы видимъ, что всѣ они, кромѣ такихъ исключительныхъ личностей, какъ Таціанъ и Ермій, благосклонно относились къ образованію и особенно философіи: усердно занимались изученіемъ языческихъ писателей до своего обращенія въ христіанство, нѣкоторые не оставляли философской мантии и по обращеніи, а нѣкоторые даже содержали и философскія школы для преподаванія философіи христіанскому юношеству и всѣмъ желающимъ. Вмѣстѣ съ этимъ мы видимъ, какъ рассмотрѣнные нами писатели постепенно, какъ бы по частямъ, выясняли вопросъ о значеніи образованія и его отношеніи къ вѣрѣ. Такъ, апологеты II в., желая доказать мысль о совмѣстимости образованія съ христіанствомъ, старались лишь раскрыть и обосновать мысль о нѣкоторомъ сходствѣ философіи и христіанскаго Откровенія и указать причины этого явленія (всѣ кромѣ Таціана и Ермія); признавъ же эту мысль, они, хотя еще и не дѣлали изъ нея въ теоріи прямыхъ выводовъ къ значенію образованія въ христіанствѣ, но на дѣлѣ уже пользовались этимъ образованіемъ, какъ наилучшимъ апологетическимъ и полемическимъ орудіемъ въ борьбѣ со врагами христіанства и незамѣнимымъ средствомъ для раскрытія и уясненія самого христіанскаго ученія (Іустинъ,

Аеинагоръ, Теофилъ Антиохійскій и др.). Въ концѣ II и началѣ III в., знаменитый Александрійскій наставникъ Климентъ обосновалъ съ особенной обстоятельностью тѣ пункты въ вопросѣ о значеніи образованія и его отношеніи къ вѣрѣ, которые были уже нѣсколько уяснены и въ трудахъ предшествовавшихъ восточныхъ писателей, подвергъ вмѣстѣ съ тѣмъ обстоятельному теоретическому обсужденію и вопросъ о значеніи образованія для христіанина; вмѣстѣ съ тѣмъ, желая примирить вѣру и знаніе, онъ же создалъ цѣлую теорію и объ отношеніи между вѣрой и знаніемъ, хотя еще и не успѣлъ построить на этой теоріи самой христіанской науки. Наконецъ, его гениальный ученикъ и преемникъ Оригенъ, совершенно раздѣляя почти всѣ мысли своего учителя о значеніи образованія и отношеніи вѣры къ знанію, представилъ и самую систему христіанской науки, какъ результатъ соединенія вѣры и знанія. Всѣми этими трудами вполне было доказано, что образованіе не только совмѣстимо съ христіанствомъ, но можетъ быть для него и очень полезнымъ. Послѣ этого отцамъ IV в., оставалось лишь примкнуть къ этому взгляду на образованіе и постараться исправить тѣ неровности и шероховатости, тѣ преувеличенія и крайности, которыя на ряду съ вѣрными сужденіями, были внесены разсмотрѣнными нами писателями III в. въ обсужденіе вопроса о значеніи образованія и отношеніи вѣры къ знанію. Конечно, такъ бы отцы IV в. и поступили, если бы, на ряду и одновременно съ разсмотрѣннымъ взглядомъ восточныхъ отцевъ II—III вв. на образованіе не существовало и другого, чуть не противоположнаго, взгляда на этотъ же предметъ, — взгляда, съ которымъ отцамъ IV вѣка приходилось невольно считаться. Мы разумѣемъ взглядъ отцевъ и учителей Церкви такъ называемаго строго-церковнаго направленія. Къ его разсмотрѣнію и перейдемъ.

П. Смирновъ.

(Продолженіе будетъ).

Гносеологическія и метафизическія предпосылки истины бытія Божія.

При какихъ условіяхъ наше непосредственное, издѣтства еще усвоенное, убѣжденіе въ бытіи Божіемъ можетъ получить характеръ непререкаемой философской истины? Исторія богословской и философской мысли показываетъ, что выдающіеся мыслители всѣхъ временъ очень усердно занимались составленіемъ и изслѣдованіемъ такъ называемыхъ „доказательствъ“ бытія Божія. Каждое изъ этихъ доказательствъ въ свое время имѣло большое значеніе и принесло не малую пользу дѣлу христіанскаго просвѣщенія. Но современный уровень философскихъ знаній и специализація философскихъ изслѣдованій не позволяютъ уже просто довольствоваться старыми доказательствами, не пополняя и не углубляя ихъ нѣкоторыми специальными изслѣдованіями гносеологическаго и метафизическаго характера. Истинность всякаго доказательства зависитъ, помимо его формальной правильности, отъ истинности его посылокъ. Когда посылки выражаютъ простой фактъ непосредственнаго опыта, тогда провѣрка доказательства сравнительно легка. Но когда факты, утверждаемые въ посылкахъ, не даны въ непосредственномъ опытѣ, а въ свою очередь утверждаются на нѣкоторыхъ доказательствахъ, тогда провѣрка значительно усложняется и затрудняется. Послѣдній случай имѣетъ мѣсто и въ отношеніи доказательствъ бытія Божія. Изобрѣтенныя въ то время, когда теорія и критика познанія еще не сдѣлали такихъ большихъ успѣховъ, какъ нынѣ, эти доказательства были достаточны для своей цѣли. Теперь же

провѣрка ихъ посылокъ является дѣломъ весьма сложнымъ. Глубочайшіе ихъ корни приходится открывать въ различныхъ проблемахъ гносеологии и метафизики. Эта сложность задачи уже со времени Кантовой критики стала давать многимъ поводъ пренебрежительно смотрѣть на доказательства бытія Божія и считать ихъ достовѣрность въ высшей степени проблематичной. Но съ теченіемъ времени такое пренебрежительное отношеніе все болѣе смѣняется здравымъ взглядомъ, не пугающимся сложности работы. Если глубочайшіе корни или *предпосылки* доказательствъ бытія Божія находятся въ гносеологии и метафизикѣ, то задача ихъ провѣрки состоитъ въ томъ, что-бы открыть и обслѣдовать тѣ гносеологическія и метафизическія истины, которыя образуютъ эти предпосылки. Часть этой задачи и беретъ на себя наше настоящее изслѣдованіе. Мы хотимъ, анализируя существующія доказательства бытія Божія, опредѣлить, при какихъ предположеніяхъ гносеологическаго и метафизическаго характера они будутъ обладать полной достовѣрностью и, слѣдовательно, могутъ возвести наше непосредственное убѣжденіе въ существованіи Божества на степень философски обоснованной истины.

Доказательствъ бытія Божія очень много. Каждая новая сторона міроваго бытія, отправляясь отъ которой, мы можемъ придти къ признанію Творца и верховнаго міроправителя, можетъ дать свое имя новому доказательству бытія Божія. „Всѣ дороги ведутъ въ Римъ“, говоритъ старинная латинская пословица. „На какомъ бы конкретномъ явленіи, говоритъ В. Д. Кудрявцевъ, изъ составляющихъ характеристическую особенность міра духовнаго или физическаго мы ни остановились, внимательный анализъ, съ цѣлію доискаться первой и коренной его причины, неминуемо приведетъ насъ къ понятію о Богѣ“ ¹⁾. Поэтому число возможныхъ доказательствъ бытія Божія должно признать въ сущности неограниченнымъ. Но здѣсь мы имѣемъ дѣло лишь съ неограниченною возможностью *варіацій* соотвѣтственно неограниченному разнообразію сторонъ эмпирической дѣйствительности, могущихъ служить исходными

¹⁾ В. Д. Кудрявцевъ, собр. соч. т. II, вып. 3. 1892, стр. 278—274.

пунктами доказательства; число же *типовъ* этихъ доказательствъ не можетъ быть неограниченнымъ. Родовыя различія въ конечномъ бытіи не безконечно разнообразны, а исчерпываются очень немногими категоріями. Равно и *формы* доказательства съ ихъ логической стороны не могутъ разнообразиться до безконечности. Сказаннымъ объясняется *возможность* классификаціи доказательствъ бытія Божія. А цѣлью нашего изслѣдованія ихъ объясняется *необходимость* такой классификаціи: если нашъ обзоръ доказательствъ бытія Божія не будетъ захватывать всѣхъ главныхъ путей, ведущихъ къ признанію этого бытія, то наше изслѣдованіе будетъ лишено принципиальнаго значенія.

Не вдаваясь здѣсь въ обзоръ и критику предложенныхъ въ разное время и разными мыслителями классификацій, мы приведемъ прямо ту изъ нихъ, которая намъ кажется наиболѣе удовлетворительною ¹⁾. Основаніемъ дѣленія долженъ быть су-

¹⁾ Не лишнимъ считаемъ однако-же назвать нѣкоторые изъ существующихъ дѣленій. Кантъ считаетъ возможными только три типа доказательствъ бытія Божія. Онъ говоритъ: „Всѣ пути, которые только можно намѣчать для достиженія этой цѣли,—или начинаются съ *опредѣленнаго опыта* (von der bestimmter Erfahrung) и отъ познанныхъ такимъ порядкомъ особенныхъ свойствъ нашего чувственнаго міра и восходятъ отсюда по закону причинности къ верховной причинѣ внѣ міра; или эмпирически полагаютъ въ основу только *неопредѣленный опытъ* (unbestimmte Erfahrung); или наконецъ, отрываются отъ всякаго опыта и заключаютъ вполне a priori, изъ чистыхъ понятій къ бытію верховной причины (Kritik der reinen Vernunft, herausg. v. Kehrbach, S. 467). В. Д. Кудрявцевъ дѣлитъ доказательства бытія Божія на три главныхъ вида: 1) *космологическое*, 2) *телеологическое* и 3) *психологическое*; послѣднее онъ подраздѣляетъ—на а) *онтологическое*, б) *психологическое въ тѣсномъ смыслѣ*, в) *историческое* и д) *красотвенное* (учебникъ, 2 изд. стр. 119. Ср. въ Собр. соч. т. II, вып. 3, стр. 214—215. Впрочемъ въ своихъ чтеніяхъ по философіи религіи В. Д. ввелъ между онтологическимъ и психологическимъ въ тѣсномъ смыслѣ еще одно не предусмотрѣнное въ раздѣленіи—*гносеологическое* доказательство, какъ еще новый видъ психологическаго). Эдуардъ Гартманъ признаетъ *десять* доказательствъ и дѣлитъ ихъ на три класса по три доказательства въ каждомъ. По Гартману религіозное сознаніе постулируетъ Бога, 1) какъ „моментъ, побуждающій зависимость отъ міра“ въ доказательствахъ: а) *онтологическомъ*, б) *космологическомъ*, и в) *телеологическомъ*; 2) какъ „моментъ, обосновывающій зависимость“—въ доказательствахъ: а) *гносеологическомъ*, б) *психологическомъ*, и в) *философскій тождества*; 3) какъ „моментъ, обосновывающій свободу“—въ трехъ нравственныхъ доказательствахъ (Die Religion des Geistes, 1882. SS. 113—179). Авторъ статьи о Богѣ въ философскомъ лексиконѣ Франка дѣлитъ всѣ доказательства на три группы: 1) *физическія*, 2) *нравственныя* и 3) *метафизическія* доказательства (Franck, Dictionnaire etc. p. 393). Нѣкоторые дѣлятъ на два класса: 1) доказательства a priori и 2)

щественный признак дѣлимаго понятія,—это основное логическое требованіе. Во всякомъ доказательствѣ по существу дѣла различаются: а) *тезисъ* (*demonstrandum*), б) *основанія* (*argumenta*) и с) *форма* доказательства (*negus probandi*). Эти три стороны, конечно, можно различать и во всѣхъ доказательствахъ бытія Божія. Основаніе для дѣленія этихъ доказательствъ должно быть дано какою-нибудь изъ нихъ. Но нѣтъ нужды говорить, что *тезисъ* такимъ основаніемъ быть не можетъ, потому что онъ во всѣхъ доказательствахъ *одинъ* и тотъ же. *Форма* доказательствъ этого основанія дать не можетъ, потому что она такъ же въ сущности *одна* и та же. Логическій методъ доказательствъ бытія Божія, говоритъ В. Д. Кудрявцевъ, состоитъ въ умозаключеніи отъ дѣйствій и явленій къ ихъ причинѣ, отъ свойствъ и качествъ міроваго бытія къ его Виновнику¹⁾. Принципомъ такого умозаключенія, который выѣстъ съ тѣмъ опредѣляетъ и его большую посылку, во всѣхъ доказательствахъ является положеніе: если существуетъ дѣйствіе, то должна существовать и соотвѣтственная причина. Меньшая же посылка состоитъ изъ *эмпирическаго* указанія въ извѣстной области бытія фактовъ, могущихъ быть только дѣйствіемъ извѣстной причины. Ясно, что видоразличія доказательствъ бытія Божія дол-

a posteriori (см. *ibid*; а также *Hering*, Das letzte Grund der Dinge, oder lässt sich das Dasein Gottes beweisen, s. 9, *Krug*, Wörterbuch etc. B. II, S. 269). Другіе какъ напр. *Пфлейдереръ*, *Зенлеръ*, *Рунге*, *Штраусъ* и пр. дѣлятъ на два класса соотвѣтственно родамъ конечнаго бытія: на доказательства, отиравающимися въ своемъ развитіи отъ міра и отъ самосознанія конечнаго духа (*Pfleiderer*, Das Wesen der Religion. 1869. S. 161); или отъ міра *физическаго* и отъ міра *духовнаго* (*Sengler*, Die Idee Gottes. 1845. B. I. S. 34); или изъ *объективнаго опыта* и изъ *субъективнаго* (*Runze*, Grundriss der evangelischen Glaubens und Sittenlehre. 1883. S. 55); или отъ бытія *реальнаго*—субъективнаго, и бытія *идеальнаго*—объективнаго (*Strauss*, Die christliche Glaubenslehre). Иные вмѣсто классификаціи даютъ простой перечень. Напр. *Бидерманъ* просто перечисляетъ ихъ, какъ ступени въ развитіи *одного* доказательства,—въ такомъ порядкѣ: 1) *космологическое*, 2) *телеологическое*, 3) *антропологическое*, 4) *нравственное* и 5) *религіозное*, съ его разновидностями,—а) *историческимъ* и б) *онтологическимъ* (*Biedermann*, Christliche Dogmatik, 1884. B. I. S. 246). Въ началѣ повяхъ тѣловъ особенно заботились объ умноженіи числа доказательствъ. Такъ *Меланктонъ* насчитываетъ ихъ 10, *Урсинъ*—11, *Полакъ*—16 и пр. (Vgl. *Kirchner*, Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe, S. 156. *Runze*, l. c. p. 53).

¹⁾ В. Д. Кудрявцевъ, Учебникъ, стр. 118. Ср. Собр. соч. т. II, вып. 3, стр. 214.

жны опредѣляться различіемъ тѣхъ сферъ бытія, для изясненія которыхъ постулируется Богъ, какъ верховная причина.

Область дѣйствительности для познающаго ума распадается на двѣ большія части: дѣйствительность *объективную* и дѣйствительность *субъективную*, или, какъ выражается Штраусъ, — бытіе *реальное* и бытіе *идеальное* ¹⁾. Эти двѣ антитезы, въ различныхъ формахъ и подъ различными наименованіями являются самыми популярными рубриками въ философскихъ изслѣдованіяхъ самаго разнообразнаго характера. Я и не—я, человекъ и природа, духъ и матерія, апріорное и апостеріорное и т. д.—эта серія противоположностей, которую мы могли бы продолжить, правда, не до безконечности, но все таки очень далеко,—есть *mutatis mutandis* лишь рядъ новыхъ формъ одного и того-же кореннаго различенія и показываетъ намъ, какъ, съ одной стороны, глубоко вѣдрена въ умъ потребность классифицировать познаваемую матерію дихотомически по этимъ рубрикамъ, а съ другой,—какъ рѣзко проходитъ это различіе и въ самой познаваемой дѣйствительности.

Если мы обратимъ вниманіе на традиціонныя доказательства бытія Божія, то увидимъ, что они безъ труда могутъ быть разбиты на два разряда, смотря по тому, откуда берутъ они свои основанія: 1) на доказательства, находящія свои основанія въ сферѣ *объективной* дѣйствительности и 2)—доказательства съ основаніями изъ сферы дѣйствительности *субъективной*. Можно-бы было первыя назвать доказательствами изъ *объективнаго опыта*, а вторыя—изъ *опыта субъективнаго*, какъ дѣлаетъ Рунце ²⁾, или, какъ Зенглеръ,—первыя изъ міра *физическаго*, а вторыя изъ міра *духовнаго*. Къ первой категоріи должны быть отнесены доказательства—*космологическое* и *телеологическое*, а ко второй—*онтологическое* съ соподчиненными ему ³⁾ и *нравственныя*. Каждая изъ этихъ категорій имѣетъ свои особенности и свою особую гносеологическую цѣнность.

¹⁾ Vgl. Hampe, Der moderne Nihilismus und die Strauss'sche Glaubenslehre. 1842. s. 107.

²⁾ Ср. выше прим.

³⁾ Почему мы приписываемъ доказательствамъ—*историческому*, *гносеологическому* и др. лишь служебную роль въ отношеніи онтологическаго, объ этомъ мы скажемъ въ своемъ мѣстѣ ниже.

I.

Доказательства изъ объективной дѣйствительности.

Къ доказательствамъ изъ объективной дѣйствительности относятся—космологическое и телеологическое. Первое разсматриваетъ простой фактъ бытія вещей и возникновенія явленій и находитъ, что то и другое для своего объясненія требуетъ допустить существованіе Бога. Второе разсматриваетъ образъ бытія и возникновенія вещей и явленій и находитъ, что онъ будетъ непонятенъ, если не допустить существованіе Верховной міроустраивающей Интеллигенціи, которая есть Богъ.

а) Космологическое доказательство.

Космологическое доказательство бытія Божія опирается на фактъ бытія міра вообще; оно утверждаетъ, что безъ дѣйствительно существующаго Бога міръ не имѣлъ бы достаточной причины. Это доказательство въ своемъ развитіи прошло *три* стадіи: а) у Аристотеля и Томы Аквината оно является въ формѣ заключенія отъ *движенія* вещей, или міровыхъ явленій, къ бытію перводвижителя—существа самодвижущагося и все движущаго (*primum movens, tō prōton kīnou*). б) Затѣмъ понятіе движенія замѣняется болѣе широкимъ и общимъ понятіемъ—*измѣняемости* міровыхъ явленій или вещей, и отъ этой измѣняемости дѣлается заключеніе къ бытію Существа неизмѣняемаго. Въ такомъ видѣ мы находимъ это доказательство у нѣкоторыхъ отцовъ и учителей церкви, напр. у Діодора Тарсійскаго, у Іоанна Дамаскина и др.; в) наконецъ въ Лейбнице-Вольфیانской философіи понятіе измѣняемости вещей замѣнено понятіемъ *случайности, условности*, а понятіе о первоначальной причинѣ измѣненія—понятіемъ о послѣднемъ основаніи вещей, или о бытіи безусловномъ, необходимомъ. Въ настоящее время это доказательство обыкновенно излагается въ формѣ слѣдующаго умозаключенія:

Major: „Всѣ случайныя, измѣнчивыя вещи имѣютъ свое послѣднее основаніе не въ себѣ самихъ, а въ другихъ; взятыя-же всѣ вмѣстѣ должны имѣть его въ необходимомъ, безконечномъ Существовѣ, которое существуетъ само по себѣ.

Minor: „Міръ состоитъ только изъ ряда случайныхъ, только являющихся вещей.

Conclusio: „Слѣдовательно должно существовать *natura necessaria, ens per se, causa sui*, лежащая въ основѣ всѣхъ этихъ случайныхъ вещей“ ¹⁾.

Расположенное въ такой формѣ, доказательство это представляетъ изъ себя правильный силлогизмъ 1-й фигуры. По этому его состоятельность должна опредѣляться двумя условіями: а) адекватностію заключенія въ силлогизмъ съ тезисомъ доказательства и б) матеріальной правильностію посылокъ.

а) Что касается перваго пункта, то необходимо согласиться, что рассматриваемое умозаключеніе даетъ въ выводѣ *меньше*, чѣмъ требуется тезисомъ. Понятія „*ens per se*“ и „Божество“ отнюдь не могутъ быть отождествляемы. Въ этомъ случаѣ мыслители самыхъ противоположныхъ направленій высказываютъ вполне согласный приговоръ: напримѣръ Штраусъ и В. Д. Кудрявцевъ—одинаково признаютъ въ космологическомъ доказательствѣ *ἐτεροζήτης quantitativum*. Первый говоритъ: „Это необходимое Существо нѣтъ никакихъ основаній считать личнымъ; этимъ аргументомъ доказывается только верховная причина, а отнюдь еще не разумный Творецъ міра“ ²⁾. По мнѣнію втораго, „космологическое доказательство само по себѣ доводитъ только до пантеистическаго абсолютнаго, какъ суб-

¹⁾ W. Vatke, Religionsphilosophie. 1888. а. а. 186—187. (Vgl. Sengler, Die Idee Gottes, 1845. В. I. а. 39). Мы привели формулировку Ватке потому, что благодаря ей силлогистической формѣ, мы имѣемъ возможность не отплекаться оцѣнкою возраженій противъ формальной стороны доказательства, а равно и потому, что это обстоятельство лучше позволяетъ намъ разобраться въ самыхъ возраженіяхъ. Нѣкоторые считаютъ классической формулировкой этого доказательства ту, которую далъ Кантъ въ своей „Критикѣ чистаго разума“ (Kritik I. с. р. 56). Вотъ она:

Major: „Если существуетъ что либо, то должно существовать и просто необходимое Существо.

Minor: „Но существую, по крайней мѣрѣ, я самъ.

Concl.: „Слѣдовательно, существуетъ абсолютно необходимое Существо“.

(Kritik der reinen Vernunft, herausgegeben von K. Kehrbach, — въ Universal-Bibliothek. S. 476). Но въ такой формулировкѣ оно едва ли уже можетъ быть названо космологическимъ; оно здѣсь беретъ за исходный пунктъ условія всякаго бытія вообще.

²⁾ D. Strauss, Der alte und neue Glaube, S. 115.

станціональной основы міра, или до стоическаго представленія о Богѣ, какъ душѣ міра, находящейся въ столь-же существенномъ отношеніи къ нему, какъ наша душа къ тѣлу¹⁾).

Въ защиту достаточности космологическаго доказательства могутъ сказать и говорятъ:

1) не надо смѣшивать вопросы,—*существуетъ ли Богъ и каковъ Онъ*. При вопросѣ, существуетъ ли Богъ, достаточно установить одинъ какой-либо предикатъ, который только Ему приличествуетъ, и затѣмъ доказать, что въ дѣйствительности есть такое существо, въ которомъ этотъ признакъ данъ на лицо²⁾).

2) существованіе интеллигенціи и самосознанія въ мірѣ предполагаетъ таковыя и въ Первопричинѣ.

На эти возраженія надо замѣтить: что касается перваго утвержденія, то оно, конечно, имѣло бы значеніе, если бы *prius* всякаго доказательства дано было понятіе о Богѣ, какъ интегрированное цѣлое своихъ признаковъ; если бы напередъ было установлено, что извѣстные признаки не могутъ принадлежать никакому другому понятію, кромѣ понятія Божества; если бы самое понятіе-то о Богѣ не построялось изъ тѣхъ признаковъ, какіе открываетъ въ первоосновѣ бытія изученіе міра. Защитники космологическаго доказательства, очевидно, желаютъ приблизить заключеніе о бытіи Божіемъ къ типу заключеній отъ познанной наличности одного изъ признаковъ къ бытію самаго предмета,—заключеній, имѣющихъ такое широкое приложение въ эмпирической наукѣ и вообще въ области опыта. Но когда, напримѣръ, астрономъ и физикъ, разлагая лучъ, посылаемый на землю извѣстнымъ небеснымъ тѣломъ, заключаютъ по присутствію въ спектрѣ его извѣстнаго цвѣта о томъ, что въ составѣ небеснаго тѣла есть извѣстный химическій элементъ, или когда охотникъ по характеру слѣдовъ заключаетъ о присутствіи въ лѣсу извѣстнаго звѣря, то во всѣхъ этихъ и подобныхъ случаяхъ, вѣдь, напередъ, уже извѣстно, что данные предметы вообще существуютъ и обладаютъ такими-то свойствами, отличающими ихъ отъ всѣхъ другихъ предметовъ и потому съ несомнѣнностью указывающими на ихъ присутствіе.

¹⁾ В. Д. Кудрявцевъ, нач. осн. фил. 2 изд. стр. 123.

²⁾ Peschl, Die grossen Welträthsel II, 283.

Совсѣмъ иначе обстоитъ дѣло въ вопросѣ о бытіи Божіемъ: здѣсь именно требуется доказать, что Богъ вообще существуетъ, а не показать слѣды Его присутствія въ той или иной области бытія. При заключеніяхъ отъ извѣстнаго къ неизвѣстному, мы не имѣемъ никакого права въ послѣднемъ примышлять какія либо черты, кромѣ требующихся выводовъ. Если космологическое доказательство приводитъ къ признанію самобытной первоосновы міра, то имъ это только и доказывается — и ничего болѣе. Доказательство бытія Божія должно доказать существованіе всѣхъ признаковъ, образующихъ понятіе о Богѣ. А если оно не въ силахъ установить, что существуетъ именно *Богъ*, а не что нибудь иное, въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ на Него похожее, то его недостаточность вполнѣ очевидна.

2. Относительно интеллигенціи и самосознанія, замѣчаемыхъ въ мірѣ, очень трудно установить тѣ признаки случайности, конечности и измѣчивости, какіе въ послылкахъ космологическаго доказательства приписываются міровому цѣлому.

Останемся ли мы на почвѣ картезіанскихъ и Лейбнице-Вольфіанскихъ представленій о „душѣ“ или, въ духѣ новѣйшей философіи, станемъ вмѣсто того говорить объ „интеллигенціи“ и „самосознаніи“, въ обоихъ случаяхъ окажется, что послылки космологическаго доказательства плохо разсчитаны на эти вещи.

Что касается души, то приписывать ей признаки условности и конечности очень затруднительно именно въ отношеніи къ продолженію ея существованія. Извѣстно, что на неразрушимость и саможизненность души опирается такъ называемое психологическое доказательство ея безсмертія ¹⁾. Затрудненія же приписать ей условность *по началу* ея бытія, какъ извѣстно, такъ же всегда сознавались и способствовали возникновенію богословско-философскаго ученія, извѣстнаго подъ именемъ *пре-экзистенціализма* ²⁾.

Если же мы обратимся къ интеллигенціи и самосознанію, то увидимъ, что характеризовать ихъ признаками условности и конечности можно, единственно только принимая во внима-

¹⁾ В. Д. Кудрявцевъ, Нач. основ, стр. 303—307.

²⁾ Это ученіе имѣетъ въ числѣ своихъ представителей даже такіа крупная величина, какъ Лейбницъ, Кантъ и Шеллингъ.

ніе ихъ объемъ, а не внутреннюю природу. Въ последнемъ отношеніи онѣ обнаруживаютъ столь ясныя притязанія на безусловность и самодостаточность, что стоитъ лишь назвать имена Фихте, Гегеля и напомнить вообще о рационалистической философіи, краеугольный камень которой образуетъ признаніе самодостаточности и безусловнаго значенія разума, достаточно напомнить спиритуалистическую философію съ ея культомъ самосознанія, чтобы видѣть, какъ спорно распространеніе меньшей посылки космологическаго доказательства на эти вещи. Остается только указывать на ограниченность ихъ въ отношеніи къ началу существованія. Но и эта ограниченность отнюдь не принадлежитъ къ числу очевидныхъ и безспорныхъ фактовъ. Вѣдь о происхожденіи сознанія и разума мы рѣшительно ничего не знаемъ. Напомнимъ здѣсь § 19-й основныхъ началъ Спенсера, гдѣ этотъ мыслитель старается показать, что вопросъ: „безконечна или конечна цѣпь состояній сознанія?“ запутываетъ нашъ умъ въ безысходную антинomio¹⁾. Можно, конечно, спорить съ Спенсеромъ и находить его основанія недостаточными; но выставленный имъ тезисъ, вѣдь, этимъ еще не опровергается. Можетъ быть онъ и ложенъ,—но на это нужны прямые доказательства; а такихъ пока еще не найдено.

б) Обращаясь къ вопросу о *матеріальной* состоятельности посылокъ космологическаго доказательства, мы должны сказать, что какъ большая, такъ и меньшая его посылки не могутъ считаться безусловно достовѣрными.

1. Въ *большей* *посылкѣ* со времени Кантовой критики обыкновенно отмѣчаютъ два *догматическихких* допущенія. Это, во-первыхъ,—допущенія, что категорія причинности можетъ имѣть трансцендентальное употребленіе, т. е., прилагаться не только въ предѣлахъ опыта, но и внѣ ихъ, во-вторыхъ, мнѣнія, будто невозможенъ при указаніи ряда причинъ, порождающихъ извѣстный фактъ, *regressus in infinitum* ²⁾.

¹⁾ Спенсеръ. Основ. нач. р. пер. стр. 67—69.

²⁾ Da befinden sich trügliche Grundsätze: 1) Der transcendente Grundsatz vom zufälligen auf eine Ursache zu schliessen, welcher nur in der Sinnenwelt von Bedeutung ist, ausserhalb derselben aber auch nicht einmal einen Sinn hat.

Оба приведенныя возраженія противъ большей посылки космологическаго доказательства остаются въ силѣ и до настоящаго времени. Проблема причинности и теперь еще образуетъ труднѣйшую задачу, на рѣшеніи которой пробовали свои силы мыслители самыхъ различныхъ направлений ¹⁾, но дѣло вперѣ сравнительно съ тѣмъ, какъ оно обстояло во время Юма и Канта, подвинулось мало. И до сихъ поръ остается совершенно открытымъ вопросъ какъ о происхожденіи этой категоріи, такъ и объ объемѣ ея приложенія. Что-же касается до ея употребленія въ космологическомъ доказательствѣ бытія Божія, то такое употребленіе здѣсь затрудняется еще и своеобразнымъ отношеніемъ ея къ проблемѣ реальности внѣшняго міра. Среди философовъ очень распространено убѣжденіе, что къ бытію вещей внѣ насъ мы умозаключаемъ по категоріи причинности отъ нашихъ ощущеній. Съ этой точки зрѣнія вещь въ себѣ и ея свойства извѣстны намъ лишь настолько, насколько ими опредѣляется характеръ нашихъ ощущеній ²⁾. Она является лишь болѣе или менѣе полнымъ коррелятомъ нашихъ ощущеній,—извѣстна намъ постольку, поскольку существуетъ, какъ говорятъ нѣмецкіе философы, „für uns“, а не „für sich“. Такое воззрѣніе, какъ видимъ, допускаетъ переносъ категорій

Denn der bloss intellectuelle Begriff des Zufälligen kann gar keinen synthetischen Satz, wie den der Causalität, hervorbringen, und der Grundsatz der letzteren hat gar keine Bedeutung und kein Merkmal seines Gebrauchs, als nur in der Sinnenwelt; hier aber sollte er gerade dazu dienen, um über die Sinnenwelt hinaus zu kommen. 2) Der Schluss, von der Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe über einander gegebener Ursachen in der Sinnenwelt auf eine erste Ursache zu schliessen, wozu uns die Principien des Vernunftgebrauchs selbst in der Erfahrung nicht berechtigen, vielweniger diesen Grundsatz über dieselbe (wohin diese Kette gar nicht verlängert werden kann) ausdehnen können“.—Kr. d. r. V. S. 460.

¹⁾ Чтобы не оставаться голословными, укажемъ для примѣра на два недавно появившихся крупныхъ изслѣдованія: одно нѣмецкое,—*König's*, Die Entwickelung des Causalproblems, В. В. I—II. 1890, другое русское,—*Лопатина*, Законъ причинной связи, какъ основа умозрительнаго знанія дѣйствительности.

²⁾ Это мы беремъ, можно сказать, одно изъ самыхъ оптимистическихъ рѣшеній космологической проблемы. Нѣкоторые-же философы утверждаютъ, что о вещи въ себѣ мы ничего не знаемъ, кромѣ голаго факта ея бытія. А есть и такіе, которые даже и это знаніе считаютъ недостойнымъ. Вещь въ себѣ, говорятъ они, есть лишь необходимо *примыслимый* нами возбудитель нашихъ чувствъ.

причинности на вещи въ себѣ, но лишь, въ томъ отношеніи, что имъ приписывается способность быть причиною, а не въ томъ, что ихъ собственное существованіе причинно обусловлено чѣмъ либо. На послѣдній вопросъ набрасывается покрывало полного невѣдѣнія. Но существуетъ и такое представленіе о вещи въ себѣ, которое прямо утверждаетъ ея самодостаточность въ своемъ бытіи,—говорить, что вещь въ себѣ просто существуетъ (*schlechthin existirt*) и не нуждается ни въ какой причинѣ для своего существованія ¹⁾. Очевидно, что всѣ такіа представленія не благопріятствуютъ космологическому доказательству. А это обстоятельство дѣлаетъ его цѣнность весьма *условной*. Его состоятельность обратно пропорціональна состоятельности указанныхъ воззрѣній на причинность и вещь въ себѣ.

2) Что касается *меньшей посылки*, то ей приходится отстаивать себя противъ *пантеизма*, который, какъ замѣтилъ еще В. Д. Кудрявцевъ, весьма основательно доказываетъ, что все, чего только требуетъ космологическое доказательство для Божества,—есть и въ самомъ мірѣ, т. е., послѣдній, въ сущности, не есть бытіе вполне случайное и безконечно измѣнчивое. И надо сказать, что *въ предѣлахъ только космологическаго доказательства пантеизмъ неопровержимъ*. Это, какъ мы сейчасъ сказали, признаютъ и мыслители отнюдь не склонные къ отрицательнымъ или скептическимъ выводамъ. Вотъ что говорить по поводу меньшей посылки космологическаго доказательства Зенглеръ, мыслитель, какъ извѣстно, особенно старавшійся обосновать личность Бога ²⁾: „Основное предположеніе космологическаго доказательства, что міръ есть сумма (*Inbegriff*) конечныхъ, измѣнчивыхъ и случайныхъ вещей,—истинно, если міръ разсматривать по его вѣншимъ проявленіямъ, а не по его существу. Въ послѣднемъ случаѣ міръ оказывается не агрегатомъ отдѣльныхъ матеріальныхъ и духовныхъ существъ, а субстанціальнымъ единствомъ. Въ основѣ

¹⁾ Таково мнѣніе Лотце. Поэтому онъ, чтобы спасти свое теистическое міровоззрѣніе, такъ сказать, феноменологизировалъ вещи, образующія міровое бытіе, и истинной вещью отъ себя призналъ только Бога.

²⁾ Ср. *Ибергейс—Гейнце*, ист. пов. фил. рус. пер. стр. 403.

явленія лежить сущность, которая пребывает неизмѣнной въ явленіи; эта сущность есть субстанція. Но это—не божественная, а міровая субстанція. Міровая субстанція есть постоянно пребывающая въ круговоротѣ явленій и перемѣнъ основа міра. Сущность рода, напримѣръ, въ природѣ или чelовѣчествѣ,—сущность растеній, звѣрей и людей остается неизмѣнной въ измѣненіяхъ индивидуумовъ. Отъ нея исходятъ индивидуальныя явленія и въ нее опять возвращаются. Въ постоянномъ міровомъ движеніи обнаруживается измѣнчивое въ неизмѣнномъ, случайное въ необходимомъ. Небесныя тѣла, солнце и планеты остаются неизмѣнными въ постоянномъ движеніи; и они движутся не случайно, а по необходимымъ, присущимъ имъ, законамъ. Такъ обстоитъ дѣло и въ совершеннѣйшихъ сферахъ природы и въ мірѣ духа. Повсюду въ мірѣ господствуетъ не случай, а ненарушимая необходимость. Минералы принимаютъ извѣстную форму по необходимымъ законамъ, растенія и звѣри образуются и развиваются по неизмѣннымъ законамъ природы. То же самое имѣетъ значеніе и относительно духовнаго міра,—съ тою лишь разницею, что здѣсь необходимость познается и дѣлается свободнымъ опредѣленіемъ воли существъ (?). Всѣ существа связаны другъ съ другомъ и служатъ общему порядку.

Существо самаго міра въ противоположность временнымъ его проявленіямъ, такимъ образомъ, оказывается—

1) *неизмѣннымъ*; оно остается, пребываетъ само себѣ равнымъ въ измѣненіи своихъ формъ;—

2) *необходимымъ*, потому что оно имѣетъ основаніе своихъ измѣненій и явленій въ себѣ самомъ. Послѣднія происходятъ изъ него по вѣчнымъ, неизмѣннымъ законамъ. Оно оказывается—

3) *единствомъ*, которое обнимаетъ въ себѣ безконечное разнообразіе и множество міровыхъ вещей, не какъ агрегатъ, а въ ихъ органической связи и такимъ образомъ представляетъ ихъ въ явленіи. Ничто въ немъ не уединено и абсолютно не изолировано, а все находится въ необходимомъ сцѣпленіи и связи. Оно поэтому—

4) *неизмѣнно*, ибо есть сущность міра въ его сверхвремен-

ной (*überzeitlichen*) формѣ. Эта сущность не есть голая форма, а—

5) *жизнь*. Она производитъ изъ себя самой, изъ своей собственной дѣятельности отдѣльныя міровыя сущности. Поэтому она есть—

6) *субстанція, причина* своей дѣятельности, реальная само-дѣятельная причина міра. Въ немъ уничтожается „*regressus*“ и „*progressus in infinitum*“ отдѣльныхъ міровыхъ сущностей. Она есть „*terminus a quo*“ и „*terminus ad quem*“ міроваго движенія.

Это неизмѣнное, необходимое, единое, безконечное живое, субстанціальное и причинное существо—не трансцендентно міру, а имманентно ему, оно—внутри міра (*es ist innerweltlich*) и образуетъ сущность послѣдняго¹⁾.

Эти разсужденія Зенглера, конечно, тоже имѣютъ очень условную цѣнность, потому что точнымъ званіемъ сущности міра мы въ настоящее время не обладаемъ. Но развитое въ нихъ представленіе міра, надо сознаться, очень согласно съ идеями современной естественно-научной космографіи и космологіи. И надѣяться, что это представленіе будетъ когда либо поколеблено, собственно говоря, очень трудно, ибо идея *міра, какъ чѣла*, не только есть самый основной регулятивный принципъ естественно-научнаго мірообъясненія, но должна быть таковымъ и для всякаго другаго. Что-же такимъ образомъ надо допустить, чтобы космологическое доказательство не утратило окончательно *всякой цѣнности*?—По нашему мнѣнію, для умозрительнаго богословія ничего больше не остается, какъ извѣстнымъ образомъ *адаптировать пантеизмъ въ качествѣ одного изъ образующихъ моментовъ полнаго понятія о Божествѣ*. Надо признать, что т. н. *онтологическія* свойства Божества²⁾ дѣйствительно выразились въ полнотѣ міроваго бытія, что міръ есть вѣрный отблескъ славы Божественной (псал. 8). Вѣдь, отличіе теизма отъ пантеизма состоитъ не въ

1) Sengler, I, 37—39.

2) Свойства Божества дѣлятся на *онтологическія*, выражающія совершенства бытія вообще, и *идеальныя* или *духовныя*, выражающія совершенства бытія духовнаго въ частности (В. Д. Кудрявцевъ, Учебникъ, 2 изд. стр. 160).

утвержденіи безусловной *разнородности* міра и Бога, а лишь въ утвержденіи того, что эти понятія *не покрываютъ* другъ друга. *Примиреніе трансцендентности и имманентности*, образующее самую трудную проблему въ теистическомъ ученіи объ отношеніи Бога къ міру ¹⁾, должно, по нашему мнѣнію, состоять въ признаніи, что въ *логическомъ* отношеніи между содержаніемъ понятій о мірѣ и Богѣ существуетъ разность, опредѣляющаяся суммою всѣхъ *идеальныхъ* или *духовныхъ* свойствъ Божества,—въ *реальномъ* же смыслѣ внутренняя сущность міра есть точный коррелятъ и отобразъ онтологическихъ свойствъ Божества ²⁾.

При такомъ взаимоотношеніи пантеизма съ теизмомъ, космологическое доказательство пріобрѣтаетъ весьма важное значеніе, какъ *аргументъ, устанавливающий онтологическія свойства Божества*.

Итакъ, космологическое доказательство—

1) безусловно *не доказываетъ*:

- a) что Богъ есть *Творецъ* міра,
- b) что онъ есть Существо *премудрое, личное* и какъ таковое, *премірное*;

2) условно *доказываетъ*, что Богъ есть Существо *неизмѣнное, необходимое* и проч. ³⁾.

Условія, при которыхъ возможно это положительное значеніе космологическаго доказательства,—слѣдующія:

- 1) *реальность* міра и *познаваемость* внутренней сущности вещей „an-und-für-sich“.
- 2) *реальное значеніе* категоріи *причинности*,—господство ея не только въ области феноменовъ, но и вещей въ себѣ.

¹⁾ Ср. В. Д. Кудряцева, Учебн. стр. 164.

²⁾ Но—*коррелятъ и отобразъ, зависящій отъ Бога, какъ по началу своего бытія, такъ и по продолженію*. Идеи *творенія* и *промышленія* образуютъ еще новое и громадное отличіе теизма отъ пантеизма. Намъ кажется, что когда обыкновенно противъ пантеизма стараются отстоять мысль, будто совершенства бытія Божественнаго не въ полной степени отразились въ мірѣ, то этими собственнo унижаютъ Творца. Какъ будто Онъ, создавъ небеса и землю, какъ глашатаевъ славы Своей, не сумѣлъ этого сдѣлать достойнымъ себя образомъ?!...

³⁾ См. выше глѣбшіе разсужденія Зенгера.

Такимъ образомъ, разборъ космологическаго доказательства, съ одной стороны, показалъ намъ законныя предѣлы его притязаній, а съ другой—открылъ два главныхъ условія, дѣлающихъ его вообще возможнымъ. Эти условія и суть искомыя нами *предпосылки рациональнаго богословія*.

б) Телеологическое доказательство.

Телеологическое доказательство бытія Божія обыкновенно излагается въ формѣ слѣдующаго умозаключенія:

Major: „Въ мірѣ повсюду находится слѣды цѣлесообразности;

Minor: „По отношенію къ вещамъ, составляющимъ міръ, эта цѣлесообразность является внѣшнею и имъ чуждою;

Conclusio: „Слѣдовательно, должна существовать внѣ міра цѣлеполагающая Интеллигенція“¹⁾.

¹⁾ *Vatke*, I. c. p. 192. Кантъ формулируетъ это доказательство нѣсколько иначе: „Die Hauptmomente des physikotheologischen Beweises sind folgende: 1) In der Welt findet sich allerwärts deutliche Zeichen einer Anordnung nach bestimmter Absicht, mit grosser Weisheit ausgeführt, und in einem Ganzen von unbeschreiblicher Mannigfaltigkeit des Inhaltes sowohl, als auch unbegrenzter Grösse des Umfangs. 2) Den Dingen der Welt ist diese zweckmässige Anordnung ganz fremd und hängt ihnen nur zufällig an, d. i. die Natur verschiedener Dinge konnte von selbst, durch so vielerlei sich vereinigende Mittel, zu bestimmten Endabsichten nicht zusammen stimmen, wären sie nicht durch ein anordnendes vernünftiges Princip, nach zum Grunde liegenden Ideen, dazu ganz eigentlich gewählt und angelegt worden. 3) Es existirt also eine erhabene und weise Ursache (oder mehrere) die nicht bloss blindwirkende allvermögende Natur durch Fruchtbarkeit, sondern als Intellegenz durch Freiheit, die Ursache der Welt sein muss. 4) Die Einheit derselben lässt sich aus der Einheit der wechselseitigen Beziehung der Theile der Welt als Glieder von einem künstlichen Bauwerk, an demjenigen, wohin unsere Beobachtung reicht, mit Gewissheit, weiterhin aber, nach allen Grundsätzen der Apologie, mit Wahrscheinlichkeit schliessen (Kr. d. r. V. S. S. 490—491)“. Это изложеніе, по существу дѣла не отличающееся отъ помѣщеннаго выше, содержитъ въ себѣ много пояснительныхъ замѣчаній и вслѣдствіе своей растянутаго не такъ наглядно. Это доказательство въ исторіи богословской мысли принимало весьма разнообразныя формы, смотря по тому, въ какой области бытія по преимуществу старались указать цѣлесообразность. Въ стремленіи разнообразить это доказательство нерѣдко доходили даже до курьезовъ. Появились, напримѣръ, работы *Фабриціуса*—Гидроотеологіи, *Лиссера*—Гелотеологіи, литотеологіи, тестацетеологіи, инсектоотеологіи, *Ризтера* Ихтиотеологіи и т. п. Вообще это одно изъ самыхъ популярныхъ доказательствъ. Разнообразіе формъ, какія оно принимало, даетъ возможность установить извѣстную градацію въ развитіи его моментовъ. Въ учебникѣ *Рунге* исчисляются слѣдующія пять „ступеней его феноменологическаго образованія“. (Stufen seines phä-

Недостатки, могущіе встрѣтиться во всякомъ доказательствѣ, могутъ касаться: а) тезиса, б) оснований и в) формы доказательства. Критика телеологическаго доказательства бытія Божія въ томъ и другомъ и въ третьемъ отношеніи старалась показать его недостаточность. Для новѣйшей философіи особенно важны указанія *Канта*. 1) Относительно *тезиса* Кантъ утверждаетъ, что телеологическое доказательство даетъ въ выводъ меньше, чѣмъ требуется въ тезисѣ,—доказательство страдаетъ *ἐτεροζητησις*’омъ: оно утверждаетъ бытіе *Міроустроителя*, но не *Творца міра*, т. е., не устраняетъ возможности признавать на ряду съ Богомъ существованіе самобытной несотворенной матеріи; ¹⁾ 2) что касается *основаній*, то Кантъ, указывая на эмпирическій характеръ положенія о господствѣ цѣлесообразности въ мірѣ, говоритъ, что оно не имѣетъ всеобщности, потому что опытъ никогда не можетъ привести къ признанію разумнаго устройства *всего* міра. Поэтому, въ лучшемъ случаѣ, это доказательство приводитъ къ признанію очень сильнаго и очень мудраго, но не всемогущаго и не абсолютно премудраго Міроустроителя ²⁾; 3) по *формѣ* своей телеологическое доказательство есть умозаключеніе по *аналогіи*: къ мысли о высочайше премудромъ Міроустроителѣ насъ приводитъ аналогія между искусственными произведеніями чело-вѣческаго ума и цѣлесообразно устроенными произведеніями природы. А это очень ненадежный приѣмъ ³⁾.

Изъ выставленныхъ Кантомъ возраженій противъ телеологи-

pothenologischen Werdens): 1) заключеніе отъ красоты міра въ частности, въ особенности же отъ красоты челоуическаго лица и возвышенности вѣрной природы музыки—къ существованію верховнаго принципа эстетическаго вкуса вообще; 2) отъ гармоніи и великолѣпія вѣшняго міра въ цѣломъ (Пс. 8) къ принципу всеаго порядка (Цицеронъ); 3) отъ жизни разумнаго духа—къ разумности и жизненности міровой причины (Декартъ); 4) отъ единства духовнаго и естественнаго именно въ челоуикѣ и особенно отъ проявленія духовной жизни въ исторіи—къ разумности первоосновы бытія (Шеллингъ); 5) отъ существованія мысли о цѣли въ челоуическомъ духѣ—къ бытію соответствующаго цѣлеполагающаго принципа (Аристотель). *Runge*, Grundriss der evangelischen Glaubens—und Sittenlehre, S. 62.

¹⁾ *Kant*, Kr. d. r. V. 491—492.

²⁾ *Ibid.* 492—493.

³⁾ *Ibid.* 491.

ческаго доказательства сила перваго въ настоящее время признана всѣми, не исключая и апологетовъ ¹⁾.

Два-же остальныхъ были нѣсколько видоизмѣнены и въ исторіи новѣйшей богословско-философской мысли получили такой видъ: 1) стали говорить, что всеобщая цѣлесообразность не только не доказана, но и опровергается какъ многими прямыми фактами, противорѣчащими телеологическому воззрѣнію, такъ и полной научно-установленной возможностью объяснить природу безъ помощи всякой телеологіи ²⁾; 2)—указываютъ на то, что самосознаніе, личность и вѣдѣмость цѣлеполагающей и міроустраивающей интеллигенціи телеологическимъ доказательствамъ отнюдь не устанавливаются,—что, напротивъ есть полная возможность и даже всяческое удобство отрицать за нею эти свойства ³⁾. Первое выставляется преимущественно естествоиспытателями, а второе философами.

Послѣднее возраженіе въ настоящее время можетъ считаться уже приобрѣтшимъ полныя права гражданства въ богословской наукѣ, т. е., признаннымъ за неопровержимое. Этимъ и объясняется то обстоятельство, что разсужденія о личности и вѣдѣмости Божества стали теперь выдѣляться въ особые

¹⁾ Напр. В. Д. Кудрявцевъ говоритъ: „это возраженіе дѣйствительно указываетъ на слабую сторону телеологическаго доказательства. Ничто не препятствуетъ намъ здѣсь допустить существованіе самобытной, безформенной матеріи, правдивой въ стройный порядокъ мудростію и силою Духа высочайшаго“. (Учебникъ, 2 изд. стр. 129).

²⁾ Весьма сильно и выразительно резюмируетъ Штраусъ слабую сторону въ пониманіи Божества, какъ цѣлеполагающаго принципа. Онъ говоритъ, что цѣли, которыя по телеологическому доказательству высшее существо ставитъ для извѣстныхъ явленій природы, суть—отчасти такія, которыя, если бы онѣ дѣйствительно имѣлись въ виду, могли бы быть достигнуты гораздо проще и другими средствами, отчасти—онѣ во многихъ случаяхъ не достигаются; отчасти-же, когда достигаются, то оказываются цѣлями такого рода, что является необходимость снова спрашивать о высшихъ цѣляхъ этихъ мнимыхъ цѣлей—и такъ до безконечности“. (Die christliche Glaubenslehre, B. I. S. 387 ff. Цитатъ у *Hanpe* *Ber moderne Nihilismus etc.* S. 112—113).

³⁾ Относительно послѣдняго пункта, т. е., вавольшаго удобства мыслить телеологическій принципъ вмѣняемымъ къ міру, мы должны сказать, что такой взглядъ особенное распространеніе получилъ послѣ Гегеля: По Гегелю въ телеологическомъ доказательствѣ Богъ есть жизнь, душа міра, вообще (*Hegel's Werke*, XII, S. 456. 462, besonders 469 f.—Цитатъ у *Зенлера*, I, 44.

трактаты почти всеми писателями по рациональной теологии, а въ трактатахъ о доказательствахъ бытія Божія стала очень настойчиво проводиться мысль, что „главная цѣль ихъ — доказать истину бытія Существа высочайшаго, а не установить полное и опредѣленное понятіе объ этомъ Существо“¹⁾. Одинъ изъ лучшихъ и основательнѣйшихъ представителей новѣйшаго спекулятивнаго богословствованія, — *Бидерманъ*, — вообще высоко цѣнящій доказательства бытія Божія, говоря о томъ, что въ каждомъ доказательствѣ есть безспорнаго и въ чемъ они недостоверны, — относительно телеологическаго самымъ прямымъ и рѣшительнымъ образомъ утверждаетъ, что, приводя съ принудительностію (?) къ признанію духовнаго цѣлеполагающаго и цѣлсуществующаго принципа, какъ основы міра, оно лишь чрезъ *saltus in demonstrando* приводитъ къ признанію личнаго и вѣчнаго Виновника міропорядка²⁾.

Въ самомъ дѣлѣ, для установки этихъ предикатовъ Божества нужны другія основанія, — отличныя отъ тѣхъ, какія могутъ имѣться въ распоряженіи телеологическаго доказательства. Самымъ главнымъ изъ этихъ основаній, какъ увидимъ, является положеніе объ *оміоморфизмѣ* (подобіи) Божества и человѣческаго духа. А въ отношеніи къ этому положенію телеологія природы является лишь однимъ изъ иллюстрирующихъ его моментовъ, а отнюдь не основаніемъ. Доколь права *антропоморфической* телеологіи³⁾ не обоснованы, а обоснованіе это можетъ быть ни какъ не *princ.*, а непременно *post* установки понятія о Божествѣ, — дотолѣ всегда будетъ болѣе правъ пантеизмъ, отстаивающій телеологію *имманентную*⁴⁾. Если же права антропоморфической телеологіи могутъ быть установлены — дедуктивно — только *подъ условіемъ* вѣчности и личности Божества, то безъ этого условія установка этихъ правъ, получаемая ин-

1) Ср. В. Д. Кудрявцева, полн. собр. соч. т. II, выд. 3, стр. 272.

2) А. Е. Biedermann, christliche Dogmatik. 1885. B. II S. 471: „Der teleologische Beweis führt zwingend auf ein geistiges zwecksetzendes und zweckrealisirendes Princip als den Grund der Welt; — aber nur durch einen Sprung der Vorstellung auf einen persönlichen Urheber der Weltordnung vor der Welt“.

3) Терминъ заимствуемъ у Ланге, — Ист. матер. т. II, стр. 225.

4) Терминъ — отсюда же.

дуктивнымъ путемъ, всегда будетъ наткаться на массу трудностей, которыя преодолѣть сможетъ лишь при помощи болѣе или менѣе искусно скрытаго *petitio principii*, т. е., молчаливаго допущенія того, что хотеть получить въ выводѣ,—именно личности и вѣдѣмости Божества. Положеніе пантеизма, что всякая связь, всякое существованіе и взаимодействіе вещей и организмовъ объяснимы изъ идеи безсознательно дѣйствующей и инстинктивно творящей жизни, или, какъ выражается *Куно-Фишеръ*,—міровая гармонія можетъ происходить изъ „естественнаго расположенія вещей (*aus der natürlichen Anlage der Dinge*)“¹⁾,—кажется чрезвычайно простымъ и естественнымъ и потому вполне соответствующимъ основнымъ правиламъ изслѣдованія природы,—*„simplex veri sigillum“*, *„causae praeter necessitatem non sunt multiplicandae“* и т. п.;—по этому невольно напрашивается выводъ, что раскрывающийся въ мірѣ Богъ, какъ принципъ міровой жизни, не можетъ стоять внѣ міра и какъ бы только созерцать, что въ немъ творится, и наоборотъ—

„An Dräthen, die von oben langen,
—Kann keine Welt des Lebens hangen“.

Эта позиція, занятая еще авторомъ „*Systeme de la nature*“, съ успѣхомъ отставалась Гегелемъ, Шеллингомъ, Фейербахомъ, Штраусомъ и отстаивается весьма многими новѣйшими мыслителями. Усилія апологетовъ овладѣть ею доселѣ оставались тщетны. А это, по нашему мнѣнію, явный знакъ, что „бить ее въ лобъ“—совершенно бесполезно: необходимо на время оставить ее,—признать врага съ этой стороны непобѣдимымъ,—и, сдѣлавъ обходъ, овладѣть ею съ тылу, т. е., отъ праваясь отъ твердо установленнаго понятія о Богѣ, какъ Существѣ личномъ и премірномъ.

Въ иномъ положеніи оказывается первое возраженіе—отно-

¹⁾ *Kuno-Fischer*, *Gesch. d. n. Phil. B. III*, S. 586. Ср. съ этимъ довольно энергичное заявленіе *Штрауса*: „Die Materie ist weder blind noch todt, sie ist ein in sich auf unendlich verschiedene Weise bewegende Leben, eine unbewusste Zweckthätigkeit“ (*Die christliche Glaubenslehre*,—B. I. S. 63. Цитируетъ *Hanne*,—*Der mod. Nihilismus*—S. 113).

сительно возможности и законности телеологического міропониманія вообще. Изъ-за этого вопроса еще доселѣ ломаютъ копья мыслители самыхъ разнообразныхъ направлений, стараются подойти къ рѣшенію съ самыхъ различныхъ сторонъ и обосновать его на базисѣ болѣе или менѣе широкихъ изысканій о природѣ сущаго и его отношеніи къ познанію, о сущности міроваго процесса и т. п. Общій вопросъ о телеологіи есть дѣйствительно одна изъ важнѣйшихъ философскихъ проблемъ новаго времени; она тѣснѣйшимъ образомъ соприкасается и съ вопросами естествознанія,—особенно съ дарвинизмомъ и эволюціонной теоріей. Тренделенбургъ, Ульрици, Гартманъ, Кирхнеръ, Риль, Ланге и мн. др., посвятившіе очень много вниманія названной проблемѣ,—это все имена, достаточно доказывающія ея высокую философскую важность.

Итакъ телеологическое доказательство—

1) безспорно *не доказываетъ*:

а) что Богъ есть *Творецъ* міра;

б) что Богъ есть существо *личное* и *внѣмірное*;

2) условно *доказываетъ*, что міропорядокъ для своего объясненія нуждается въ цѣлеполагающей и цѣле-реализирующей *интеллигенции*.

Условія, при которыхъ возможно это положительное значеніе телеологического доказательства,—слѣдующія:

1) *реальность міра*, потому что лишь отъ порядка въ реально существующемъ мірѣ можно заключать къ реальному бытію міроупорядочивающаго принципа;

2) *реальное значеніе* категоріи *причинности*, потому что верховную интеллигенцію мы мыслимъ, какъ *причину* цѣлесообразнаго міропорядка.

3) *Дѣйствительное, объективное* существованіе въ мірѣ цѣлесообразности въ ея обоихъ моментахъ,—цѣлеположности и цѣлесообразности въ строгомъ смыслѣ¹⁾.

Изъ этихъ условій два первыхъ, какъ видимъ, тѣ-же, что дѣлаютъ возможнымъ и космологическое доказательство, третье—

¹⁾ Объ этихъ моментахъ см. у Pesch'a Die grossen Welträthsel, п. 667.

же вскрываетъ новую предпосылку рациональной теологіи, объективная провѣрка которой должна рѣшить: быть или не быть послѣдней. Такая провѣрка, какъ и провѣрка двухъ первыхъ предпосылокъ можетъ быть достигнута лишь путемъ критическаго изученія разнообразныхъ философскихъ рѣшеній этой проблемы. Проблема-же эта, по своему характеру, образуетъ существенную часть *инсегологической* проблемы. Такимъ образомъ и разборъ телеологическаго доказательства отсылаетъ насъ къ *инсегологии*, какъ послѣдней и верховной инстанціи, для рѣшенія о правоспособности рациональной теологіи.

II. Тихомировъ.

(Продолженіе будетъ).

ИЗБРАННЫЕ ТРАКТАТЫ ПЛОТИНА.

(Переводъ съ греческаго языка подъ редакціей профессора
Г. В. Малеванскаго).

(Продолженіе *).

К Н И Г А 8-я ¹⁾.

О сверхчувственной красотѣ (περί τοῦ νοητοῦ καλλοῦς).

Всѣ роды чувственной красоты основываются на тѣхъ формахъ, которыя въ нихъ осуществляются. Формы же эти, какъ производныя и преходящія, предполагаютъ формы первоначальныя и вѣчныя, т. е., идеи, которыя содержатся въ высочайшемъ умѣ и по образцу которыхъ міровая душа производитъ всѣ чувственныя формы. Такимъ образомъ первоосновой и источникомъ всей и вслѣдствіе этой чувственной красоты служить красота ноуменальная, какъ первообразная и абсолютная.

У насъ была уже рѣчь о томъ, что кто способенъ мыслию своею вознестись въ сверхчувственный, ноуменальный міръ и созерцать всю красоту ума, тотъ можетъ послѣ этого сподобиться узрѣть начало еще высшее—того, который есть отецъ ума. Теперь же попытаемся изслѣдовать и показать, насколько это возможно, какимъ образомъ можно достигнуть созерцанія красоты ума, и что именно можетъ открыться въ этомъ созерцаніи.

Начнемъ съ того, что вообразимъ себѣ двѣ глыбы мрамора—одну совсѣмъ натуральную, не носящую никакихъ слѣдовъ художества, и другую, художественно отдѣланную скульпторомъ и обращенную въ статую или какойнибудь богини напр.

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1898 г., № 14.

¹⁾ Книга 7-я нами пропущена, какъ не стоящая въ органической связи ни съ предыдущею 6-ю, ни съ послѣдующею 8-ю. Она должна бы скорѣе занять мѣсто въ срединѣ 9-й книги этой же Эпикуды. При томъ, и по содержанію своему она не представляетъ особой важности.

Хариты, Музы; или даже человѣка, только не такого или иного индивидуума, а такого человѣка, въ образѣ котораго собраны и соединены черты красоты по возможности изъ всѣхъ красивыхъ лицъ. Конечно, только этотъ послѣдній мраморъ, получившій отъ искусства красивую форму, покажется намъ красивымъ, но чѣмъ именно? Ясно, что не своею субстанціею, или матеріею, ибо иначе другой кусокъ казался бы намъ не менѣе красивымъ, а только красотою той формы, которую дало ему искусство. Ясно также, что эта форма вовсе не присуща была самой матеріи, ставшей статуею, а имѣла мѣсто только въ замыслѣ художника, прежде чѣмъ перейти на мраморъ, да и въ головѣ художника она оказалась вовсе не потому, что у него есть глаза и руки, а потому, что ему присуще искусство. Значить собственно въ искусствѣ существовала предварительно красота—та высшаго рода красота, которая и не способна нисходить въ мраморъ, или во что другое, а остается въ самой себѣ; отъ нея-то получаетъ начало та низшая форма, которая, переходя въ вещество, обыкновенно не сохраняетъ своей первоначальной чистоты, даже не вполне хорошо выражаетъ замыселъ художника и оказывается совершенною лишь настолько, насколько это позволяетъ вещество ея формируемое. Если же такимъ образомъ искусство допускаетъ созиданіе лишь того, что ему свойственно по существу, т. е., только истинно-прекраснаго и разумосообразнаго, то понятно, что само оно представляетъ собою нѣчто въ высшемъ смыслѣ и высшей степени прекрасное,—представляетъ красоту болѣе чистую, истинную и полную, чѣмъ та, которая переходитъ отъ него (чрезъ художника) во внѣшнія вещи. Это вотъ почему: всякая форма, переходя въ матерію и растагиваясь по ней, становится отъ этого менѣе цѣльною и болѣе слабою, чѣмъ прежде, ибо и все, что подобнымъ образомъ распространяется, всегда какъ бы удаляется отъ себя самаго, какъ это бываетъ напримѣръ съ теплотою и другими силами; то же самое происходитъ и съ красотою. Другая причина та, что производящій принципъ всегда бываетъ выше и совершеннѣе того, что онъ производитъ. Поэтому-то неправда, будто человѣкъ и безъ музыки бываетъ музыкантомъ; напротивъ, только музыка можетъ дѣлать и

дѣлаетъ его музыкантомъ,—такъ какъ чувственная музыка не можетъ появиться безъ идеальной. Тѣмъ-же, которые пытаются унижить искусства указаніемъ на то, что они подражаютъ природѣ, мы можемъ отвѣтить, что всѣ вещи, которымъ искусства подражаютъ, сами суть образы высшихъ первообразныхъ существъ (т. е., идей), потому, что они, воспроизводя вещи, не останавливаются на одной только видимой ихъ сторонѣ, но восходятъ и къ тѣмъ принципамъ, на которыхъ основывается ихъ природа, наконецъ, что они иногда и въ собственномъ смыслѣ творятъ новое, когда напримѣръ, прибавляютъ то, чего недостаетъ для совершенства предмета, и это потому, что обладаютъ въ самихъ себѣ красотою. Фидій напримѣръ, создалъ фигуру Зевса, совсѣмъ не имѣя предъ глазами чего либо чувственного, но изобразилъ Зевса такимъ, какимъ представлялъ его себѣ, какимъ онъ и намъ явился бы, если бы могъ быть видимъ глазами.

2. Но оставимъ въ сторонѣ искусства и обратимся къ тѣмъ предметамъ, которымъ они подражаютъ, и которые обладаютъ красотою естественной, каковы прежде всего существа разумныя, а потомъ и лишенныя разума. Посмотримъ прежде всего на первыхъ, такъ какъ они суть болѣе совершенныя и такія, въ природѣ которыхъ создатель вполне овладѣлъ ея веществомъ и далъ имъ такой образъ, какой хотѣлъ. Итакъ, что собственно составляетъ красоту ихъ? Конечно не кровь, ибо изъ крови бываютъ и крови, или что подобное, а скорѣе уже цвѣтъ и форма, представляющія нѣчто совсѣмъ отличное отъ этого, а если не это, то что же? Ничто, или нѣчто безформенное, простое, неразличимое, какова наприм., матерія?! Откуда появилась блестящая красота той Елены, изъ-за которой шла такая ожесточенная война? Откуда происходитъ прелесть тѣхъ красавицъ, которыя бываютъ похожи на Афродиту, откуда красота и самой Афродиты? Гдѣ и въ чемъ имѣетъ начало и красота совершеннаго человѣка, и красота тѣхъ божествъ, которыя появляются предъ нашими взорами, а если и не появляются, то все же имѣютъ красоту доступную созерцанію? Вездѣ и во всемъ источникъ красоты можетъ быть не въ чемъ иномъ, какъ только въ формѣ, которая однако сама имѣетъ своимъ нача-

ломъ создателя и отъ него уже переходить въ твари подобно тому, какъ и въ искусствѣ, мы видѣли, красота отъ художника переходить въ его произведение, ибо развѣ допустимо и мыслимо, что твари, насколько онѣ представляютъ собою соединенныя съ матеріею и оживляющія ее разнобразныя начала или сущности, прекрасны, а тотъ умъ, который не соединенъ ни съ какимъ веществомъ—умъ высочайшій, не вещественный не обладаетъ красотою самъ въ себѣ и нуждается снизойти въ вещество, чтобъ имѣть ее?! А между тѣмъ, если допустить, что матерія, или масса сама по самому существу своему обладаетъ красотою, тогда пришлось бы признать, что творческій умъ даже не можетъ обладать красотою, такъ какъ онъ не есть ни матерія, ни масса. Еще соображеніе: пока форма предмета находится внѣ нашей души, т. е., не воспринята въ сознание, предметъ этотъ не возбуждаетъ въ насъ никакого чувства, и лишь когда воспріятіе формы его произошло, мы получаемъ отъ него эстетическое наслажденіе; въ этомъ случаѣ, конечно только форма или образъ предмета проникаетъ въ нашу душу чрезъ глаза, но не его масса, а то иначе предметамъ большимъ никакъ не пройти бы чрезъ столь узкій проходъ; тутъ великость предмета какъ бы сокращается, но это именно потому, что есть великость не его массы, а только его формы. Важнѣе слѣдующее соображеніе: причина красоты сама должна быть или обладательницею красоты, или чуждою ей, т. е., безобразною, или индифферентною къ красотѣ; безобразною она не можетъ быть, ибо это значило бы, что она производитъ прямую противоположность самой себя; индифферентною она тоже быть не можетъ, ибо въ такомъ разѣ ничто не заставляло бы ее больше производить прекрасное, чѣмъ безобразное; выходитъ, что причина, производящая повсюду все и всяческое прекрасное, должна и сама быть красотою. Притомъ въ высшемъ первоначальномъ смыслѣ, т. е., совершеннѣйшею красотою. Къ сожалѣнію, мы имѣемъ привычку не всматриваться внимательно въ самую глубь вещей, чтобъ уразумѣть ихъ внутреннюю сторону и сущность, а довольствуемся большею частію лишь тѣмъ, что видится въ нихъ снаружы, забывалъ, что именно внутри ихъ скрывается то, что болѣе

всего способно привлекать и увлекать (своею красотою),—поступаемъ такъ подобно тому, кто, видя свою тѣнь, ловить ее, не зная, откуда она и что такое есть. Вѣдь, не масса, не величина предмета нравится намъ, ибо не въ ней, а въ иномъ чемъ-то, источникъ красоты, вѣдь намъ нравится и науки, и разныя дѣйствія человѣческія—все то, что имѣетъ свое начало въ душѣ именно потому, что тутъ въ самомъ дѣлѣ открывается красота большая, чѣмъ гдѣ либо, и когда наприм. мы усматриваемъ чью нибудь мудрость и удивляемся ей, то мы на лице человѣка, на наружность, на форму тѣла, не обращаемъ даже вниманія, красивы ли онѣ, или нѣтъ, именно потому, что насъ привлекаетъ всецѣло одна внутренняя красота. А если подобнаго рода зрѣлище для тебя не интересно, если, присутствуя на немъ, ты не замѣчаешь и не признаешь его красоты, если внутри самого себя не почувствуешь отзвука ей, то это значить, что для тебя осталась непонятна и недоступна внутренняя, духовная красота, потому что ты воспринималъ ее тѣмъ, что нечисто и непрекрасно. Не для такихъ, конечно, и не для всѣхъ предназначаются эти наши размышленія. Но кто въ самомъ себѣ чувствуетъ красоту, тотъ непременно долженъ придти къ мысли о той красотѣ (о которой у насъ идетъ рѣчь).

3. Конечно, есть и въ природѣ свой разумъ, и онъ-то служитъ причиною всякой тѣлесной красоты, но онъ имѣетъ своимъ первообразомъ разумъ болѣе прекрасный, въ душѣ имѣющій свое мѣсто, отъ котораго самъ происходитъ. Этотъ присущій чистой добродѣтельной душѣ разумъ, повѣстно, обладаетъ гораздо большею красотою, потому что, украшая душу и освѣщая свѣтомъ, исходящимъ отъ свѣта еще высшаго—отъ того, который есть сама красота, даетъ душѣ своимъ присутствіемъ въ ней догадываться и усматривать, каковъ долженъ быть тотъ разумъ, который выше его самаго; который не выходитъ изъ себя, чтобъ являться въ чемъ нибудь другомъ, но въ самомъ себѣ и для себя всегда есть и пребываетъ. Это, собственно говоря, будетъ уже не разумъ, а творецъ перваго послѣ него разума, т. е., той красоты души, которая для него (какъ для художника) служить веществомъ,—это есть уже

умъ—умъ всегда, а не когда нибудь только (какъ у насъ); умъ вѣчный, потому что онъ не есть отъ кого или отъ чего либо зависящій въ своемъ бытіи (какъ нашъ). Изъ чего бы намъ заимствовать и составить образъ этого ума? Изъ всего иного худшаго (тѣмъ умъ) образъ будетъ, конечно, не подходящій. Поэтому, слѣдуетъ взять образъ изъ ума же, и это будетъ уже не образъ, а примѣръ, подобно тому какъ берется изъ всей массы золота образчикъ, и если онъ оказывается не совсемъ чистымъ, то или самымъ дѣломъ очищается, или по крайней мѣрѣ словомъ, т. е., говорится, что таковъ только этотъ кусокъ, но не все золото. Подобнымъ образомъ и тутъ намъ приходится взять за образчикъ нашъ же умъ, но только предварительно очищенный; а еще лучше будетъ, если начнемъ съ боговъ и разсудимъ, какой умъ имъ принадлежитъ, ибо всѣ боги величественны и прекрасны,—обладаютъ поразительною, безмѣрною красотою. Чему же, спрашивается, они обязаны этою своею красотою, какъ не уму,—какъ не тому, что умъ въ нихъ выступаетъ съ такою мощію и яркостію, которой нельзя не замѣтить? Вѣдь не тѣламъ же своимъ они этимъ обязаны, ибо вовсе не тѣло, не тѣлесность составляетъ сущность ихъ природы, а именно умъ и только умъ,—они боги, лишь насколько суть умы. Они прекрасны потому, что мудрость ихъ всегда и постоянно въ дѣйствіи, а не иногда только, потому что они обладаютъ умомъ чистымъ, безстрастнымъ, неизблемымъ и знаютъ все, не человѣческое конечно, а свое собственное—божественное, все то, что созерцается умомъ. Изъ нихъ тѣ, которые занимаютъ видимую твердь небесную, всегда,—ибо у нихъ нѣтъ недосуга,—созерцаютъ небо высшее (сверхчувственное), созерцаютъ какъ бы издали поверхность своей головы; тѣ же, которые имѣютъ своимъ жилищемъ это высшее небо, пребываютъ тутъ всецѣло и каждый всецѣло занимаетъ его, ибо тамъ все есть небо—земля—небо, и море—небо, и растенія и животныя, и люди; все это, находясь на небѣ, имѣетъ небесную природу. А такъ какъ на небѣ все это небесно и божественно, то боги, тамъ пребывающіе, не пренебрегаютъ созерцать и людей и все проч., но пробѣгаютъ всю область и всю совокупность тамъ существующаго (своимъ мысленнымъ

взоромъ), однако покоясь,—не дѣлая для этого никакого движенія.

4. Боги этого неба ведутъ жизнь самую блаженную, потому что истина есть для нихъ мать и кормилица, составляетъ ихъ питаніе и поддержаніе, потому что они созерцаютъ тамъ всѣ вещи, но не вещи, подверженныя происхожденію и тлѣнію, а тѣ, которыхъ сущность вѣчна и неизмѣнна, притомъ созерцаютъ все прочее въ самихъ же себѣ. Это потому, что въ этомъ сверхчувственномъ мірѣ все прозрачно и нѣтъ ни тѣни, ни чего либо такого, что преграждало-бы созерцаніе; вслѣдствіе этого всѣ сущности насквозь проникаютъ взоромъ и видятъ насквозь другъ друга,—свѣтъ тутъ со всѣхъ сторонъ встрѣчается со свѣтомъ, такъ что каждая сущность и въ себѣ самой и въ каждой другой имѣетъ предъ собою и видитъ все прочее; каждая изъ нихъ вездѣ, каждая есть все, и все заключается въ каждой,—вездѣ одинъ необъятный свѣтъ, одно чистое сіяніе: все здѣсь велико, потому что и малое тутъ велико. Тутъ есть свое солнце и всяческія звѣзды, изъ коихъ каждая есть солнце и всѣ вмѣстѣ суть солнце, потому что каждая, свѣтя своимъ собственнымъ свѣтомъ, отражаетъ въ себѣ также свѣтъ всѣхъ прочихъ. Тутъ царствуетъ чистое абсолютное движеніе, ибо причина, его производящая, не есть что либо отвѣтнъ привходящее и его возмущающее; тутъ и покой чистый и абсолютный, потому что сюда не примѣшивается ничто неустойчивое, беспокойное. Прекрасное здѣсь по истинѣ прекрасно, потому что не основывается ни на чемъ другомъ прекрасномъ (а на самомъ себѣ); здѣсь каждая сущность не на другомъ чемъ либо чуждомъ утверждается, какъ на почвѣ, но на себѣ самой, такъ что куда и какъ она ни обращается, всегда встрѣчаетъ саму себя и не есть сама что нибудь иное, чѣмъ занимаемое ею мѣсто, потому что каждая и субстратомъ своимъ имѣетъ умъ, и сама есть умъ (субстанціальная мысль ума—идея). Нѣкоторымъ подобіемъ этого міра можетъ служить даже это нами видимое небо, если представить, что оно все, будучи свѣтовиднымъ, изъ свѣта своего порождаетъ исъ звѣзды и свѣтила. Различіе будетъ только то, что тутъ каждая часть (звѣзда) имѣетъ особое отдѣльное существованіе и не происходитъ каж-

дая изъ совокупности всѣхъ прочихъ, между тѣмъ какъ тамъ въ сверхчувственномъ мірѣ именно каждая часть составляется изъ совокупности всѣхъ, такъ что каждая, будучи частию цѣлаго, есть вмѣстѣ и все цѣлое. На первый взглядъ, пожалуй, и тутъ каждая часть кажется только частию, но для взора проницательнаго, для обладающаго такимъ острымъ зрѣніемъ, какимъ, по смыслу мѣра, обладалъ Ливей, проникавшій будто бы взорами даже во внутренность земли,—каждая часть оказывается также и цѣлымъ.—Миръ этотъ можетъ быть принятъ за символъ того созерцанія, какое имѣетъ мѣсто тамъ—въ сверхчувственномъ мірѣ: оно тамъ непрерывное,—не способное довести созерцающаго ни до утомленія, ни до пресыщенія, такъ какъ не предполагаетъ ни пустоты, по заполненію которой, ни цѣли, по доставленіи которой онъ сказалъ бы себѣ: „теперь довольно“, ни такого многообразія предметовъ, при которомъ бы каждый представлялъ вѣчто совсѣмъ иное, чѣмъ каждый другой и одни изъ нихъ не нравились бы ему именно потому, что другіе нравятся. Напротивъ, всѣ они одинаковы и неизмѣнны. Созерцаніе тутъ не ведетъ къ пресыщенію отъ наполненія, потому что не соединяется съ прискучиваніемъ созерцаемаго, а это опять потому, что каждая сущность чѣмъ дальше смотритъ, тѣмъ больше и тѣмъ яснѣе усматриваетъ свою собственную безконечность въ безконечности всѣхъ прочихъ и такимъ образомъ въ созерцаніи ихъ всегда имѣетъ предъ собою свою собственную природу. Такъ какъ жизнь всѣхъ ихъ есть чистая, то она не есть трудовая, да и какой трудъ можетъ соединяться съ жизнью, которая есть самая полная и совершенная?! Вѣдь, жизнь эта есть всецѣло мудрость, при томъ не та мудрость, которая приобретается посредствомъ разсужденій и изслѣдованій, не та, которая отсутствуетъ въ умѣ и ищетъ ихъ, но та, которая всегда вся была и есть, мудрость самая первая, ни отъ какой другой не происходящая,—мудрость, которая составляетъ самую сущность ума, а не нѣчто въ немъ болѣе позднее, не такъ что сперва умъ, а потомъ мудрость. Поэтому-то нѣтъ и не можетъ быть мудрости еще большей, чѣмъ эта, которая, какъ совершенное,—абсолютное знаніе, всегда соприсуща уму и совмѣстно съ нимъ всегда

появляется, подобно тому какъ подлѣ Зевса всегда находится его Дика (правда, справедливость). Всѣ сущности этого сверхчувственного міра суть какъ бы статуи, которыя самихъ себя созерцаютъ и наслаждаются въ этомъ самосозерцаніи неизреченнымъ блаженствомъ. Величіе и могущество этой премудрости усматривается болѣе всего изъ того, что она производитъ все сущее и содержитъ его въ себѣ, что все истинно-сущее нераздѣльно сопутствуетъ ей и составляетъ одно съ нею, потому что она есть сама сущность—субстанціальная мудрость (а не акциденція, или простая дѣятельность какойнибудь другой субстанціи). Мы не имѣемъ яснаго представленія объ этой премудрости, потому что думаемъ, что все и всякое знаніе достигается лишь въ видѣ теоремъ, да доказательствъ путемъ умозаключенія изъ такихъ или иныхъ посылокъ, между тѣмъ какъ это не вполне справедливо даже относительно нашего человѣческаго знанія. Впрочемъ оставимъ теперь это знаніе въ сторонѣ, чтобы не вступать въ споръ съ защитниками противнаго мнѣнія; но что касается того знанія, которое имѣетъ мѣсто тамъ (въ умѣ высочайшемъ), то уже Платонъ усмотрѣлъ и сказалъ, что „*оно тамъ не есть иное въ иномъ*“¹⁾, хотя не показалъ, какъ это и почему, предоставивъ изслѣдовать и уяснить это намъ, если мы желаемъ достойно носить прозвище его толкователя, и вотъ откуда лучше всего будетъ начать наше изслѣдованіе.

5. Всѣ вещи, которыя происходятъ во времени, будутъ ли это произведенія искусства, или произведенія природы, творить въкая мудрость, которая повсюду заправляетъ ихъ созиданіемъ. Всѣ искусства предполагаютъ, что ктонибудь обладаетъ этою мудростію, а иначе ихъ совсѣмъ не было бы. Но самъ художникъ вникаетъ, всматривается въ ту мудрость, которая при-суща природѣ и сообразуясь съ нею уже творить (свои созданія), а между тѣмъ эта присущая природѣ мудрость вовсе не слугается постепенно изъ теоремъ или доказательствъ, но сразу есть единое цѣлое,—она не изъ множества слагается въ един-

¹⁾ Въ Фейдрѣ 247. Ε—καθ' ὅρα δὲ ἡ ψυχὴ ἐπιστήμην, οὐχ ἡ γένεσις πρόσεται, οὐδ' ἡ ἐστὶ ποὺ ἑτέρα ἐν ἑτέρῃ οὐσίᾳ, ὣν ἡμεῖς νῦν ὄντων καλοῦμεν, ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ ὅ ἐστιν ὄν ὄντως ἐπιστήμην οὐσαν.

ство, а напротивъ свое единство раскрываетъ во множествѣ. Если согласиться, что эта мудрость есть самая первая, тогда довольно и ея одной, какъ такой, которая не происходитъ ни отъ какого другого начала и не содержится въ немъ. Но если признать, что природа обладаетъ разумомъ и сама служить началомъ разума, тогда, спрашивается, откуда она имѣетъ разумъ? Если отвѣтить, что—отъ высшаго начала, тогда и объ этомъ вышемъ можно спросить, откуда оно само и такъ далѣе до такого начала, которое наконецъ будетъ признано не имѣющимъ надъ собою никакого другого высшаго;—только на такомъ началѣ можетъ остановиться и успокоиться наша мысль. Поэтому, когда мы поднимаемся мыслию даже до ума, то и тутъ возникаетъ вопросъ, есть ли онъ производящее начало мудрости, и если да, то почему и какъ это возможно? Вѣдь, если онъ производитъ мудрость, производитъ самъ собою и изъ себя, то это возможно лишь въ томъ предположеніи, если онъ есть сама мудрость. Выходитъ, что истинная мудрость должна быть вмѣстѣ и субстанціей, какъ и обратно, истинная субстанція должна быть мудростию, что съ истинною мудростию нераздѣльна ея субстанціальность, а съ истинною субстанціальностию нераздѣльна ея мудрость. Поэтому, тѣ существа, которыя не представляютъ собою такой субстанціальной мудрости, суть тоже субстанціи, насколько выражаютъ нѣкую произведшую ихъ мудрость, но не суть субстанціи въ строгомъ истинномъ смыслѣ слова, потому что мудрость эта не въ нихъ имѣетъ свое начало. Вотъ почему не слѣдуетъ представлять себѣ, что боги, вообще блаженные обитатели сверхчувственного міра заняты тамъ какими нибудь аксіомами, теоремами, доказательствами: тамъ, вѣдь, вся совокупность мыслимыхъ нами и словесно обозначаемыхъ вещей дана какъ совокупность прекрасныхъ образовъ на подобіе того, какъ мы представляемъ себѣ образы вещей, находящихся въ душѣ мудраго, но не такихъ образовъ, которые-бы представляли собою писанные съ чего нибудь другого снимки, а такихъ, которые суть истинно-сущія вещи. На этомъ-то основаніи уже древніе признавали идеи за истинно сущее, за сущности, субстанціи (*διὸ τὰς ἰδέας ὄντα ἔλεγον εἶναι οἱ παλαιοὶ καὶ οὐσίαις*).

6. Намъ кажется, что мудрецы Египта руководились или совершеннымъ знаніемъ или нѣкимъ природнымъ инстинктивнымъ чутьемъ въ томъ, что, желая дать мудрое выраженіе своимъ представленіямъ о вещахъ, не прибѣгали къ буквамъ, которыя входятъ въ составъ словъ и предложений и указываютъ на тѣ голосовые звуки, посредствомъ которыхъ тѣ и другія выговариваются, но вмѣсто этого дѣлали какъ бы статуи, или рисунки (*ἁγάλματα*) вещей—чертили гіероглифы и имѣли въ святилищахъ для каждаго предмета особый гіероглифъ, особую символическую эмблему, которая выражала его смыслъ и значеніе. Каждый такой гіероглифъ уже и самъ по себѣ, можетъ быть принимаемъ за образчикъ знанія и мудрости египетскихъ жрецовъ, но знанія и мудрости особаго рода, такъ какъ тутъ предметъ предстаётъ созерцанію сразу въ цѣлостномъ синтезѣ всѣхъ своихъ очертаній, не требуя для своего представленія, ни размышленія, ни усилія воли. Но каждый такой эмблематическій образъ потомъ раскрывался въ цѣломъ рядѣ другихъ эмблемъ и разныхъ символическихъ знаковъ, имѣвшихъ цѣлю обозначить всѣ частные моменты его смысла и значенія, и тутъ уже даже рефлексія, соображая причины, почему въ образѣ все расположено такъ, а не иначе, приводитъ къ невольному удивленію глубинѣ замысла и красотѣ его выполненія ¹⁾. Эта мудрость (египетскихъ жрецовъ) тѣмъ собственно удивительна, что, не будучи сама тождественна съ причинами бытія и сущности вещей, однако оказалась способною воспроизводить вещи сообразно съ этими причинами. Что же изъ этого слѣдуетъ? А то, что если міръ чувственныхъ вещей, какъ онъ есть передъ нами, прекрасенъ, хотя для признанія его таковымъ иные требуютъ строгаго доказательства, которое трудно, если не невозможно, то уже прежде всякаго изслѣдованія, безъ всякаго доказательства слѣдуетъ признать, что міръ сверхчувственный, какъ онъ есть, во всей цѣлости своей прекрасенъ. Возьмемъ

¹⁾ Тутъ Плотинъ подъ другими образами и символами (*εἰδωλον ἐν ᾧ αὐτὸ ἐξελκυσμένον καὶ λέγον αὐτό ἐν διαφόρῃ*), объясняющими первилъ, вѣрнѣе всего разумѣть письмо гіератическое, которое жрецы употребляли въ комментаріяхъ къ тому, что начертано было посредствомъ гіероглифовъ.

изъ всего (что можно сказать объ этомъ мірѣ) пока нѣчто одно самое великое и важное, потому что оно примѣнимо ко всему ¹⁾).

7. Такъ какъ мы сразу признаемъ, что эта вся вселенная, какъ она есть предъ нами, произошла отъ иного высшаго начала, то спрашивается,—этотъ Создатель ея, обдумывалъ ли планъ ея прежде созданія, соображалъ ли, что прежде всего нужно образовать шаръ земной и повѣсить его посреди міра, потомъ произвести воды и разлить ихъ по земной поверхности и потомъ уже создать постепенно все, что занимаетъ пространство отъ земли до неба? Приступилъ ли онъ къ созданію живыхъ существъ лишь послѣ предварительнаго обсужденія, какія формы дать каждому роду и виду ихъ, какими внутренними и какими внѣшними органами снабдить ихъ? Начерталъ ли онъ себѣ предварительно планъ мірозданія въ цѣломъ н' въ частяхъ и уже послѣ этого приступилъ къ созданію? Нѣтъ, такое предваряющее обсужденіе въ немъ съ одной стороны невозможно, ибо какъ онъ могъ бы обдумывать то, чего еще не видѣлъ и чего нѣтъ, а съ другой и неумѣстно, ибо если бы онъ творилъ взирая на нѣчто другое, пользуясь другимъ, то это было бы похоже на то, какъ творятъ люди—художники, пользуясь руками и разными инструментами, а это невозможно въ примѣненіи къ нему, потому что и руки, и ноги и все такое есть нѣчто въ сравненіи съ нимъ позднѣйшее. Остается допустить, что чувствennыя вещи имѣютъ теперь бытіе свое (чрезъ него, отъ него) въ чемъ-то другомъ (въ матеріи, какъ въ своемъ субстратѣ) вотъ почему и какъ: такъ какъ онъ, вмѣщающій въ себѣ всю полноту истинно-сущаго, находился (и всегда находится), такъ сказать, въ непосредственномъ содѣйствіи съ этимъ другимъ и ничто раздѣляющее ихъ по срединѣ не стояло, то онъ вдругъ сразу отражается въ этомъ другомъ, проявляетъ въ немъ свой образъ, какъ бы начертываетъ тутъ свой портретъ, частию непосредственно самъ, а частию чрезъ посредство универсальной мірообразующей души, а то и чрезъ

1) Сознаемся, что мы дали скорѣе перифразъ, чѣмъ переводъ всей этой главы,—простой буквальный переводъ ея далъ бы нѣчто не совсемъ складное и удобопонятное. Ср. Россв А. Ф. „Апокалипсисъ и современная наука“ М. 1927 с. 272, и Браунъ М. „Классическая философия“ М. 1904. 446.

посредство индивидуальных душъ,—то или другое тутъ безразлично. Такимъ-то образомъ всѣ вещи (по своей формѣ) отсюда отъ него происходятъ, и понятно, что тамъ въ немъ онѣ имѣютъ несравненно большую красоту, чѣмъ здѣсь, потому что тутъ въ нихъ къ формамъ примѣшивается матерія, а тамъ онѣ существуютъ какъ чистыя формы, или идеи. Этими-то формами, имѣющими свой источникъ тамъ (въ сверхчувственномъ мірѣ, въ умѣ) объята вся наша вселенная отъ начала и до конца во всѣхъ пунктахъ: тутъ матерія принимаетъ прежде всего формы четырехъ элементовъ, потомъ къ этимъ присоединяются другія, а къ тѣмъ еще и еще инныя, и вотъ почему нигдѣ нельзя найти самой матеріи въ чистомъ видѣ, т. е., потому что она вся укрывается подъ этимъ многообразіемъ формъ. Принимаетъ же она всяческія формы потому, что сама по отношенію къ формѣ представляетъ нѣчто самое послѣднее (безформенное), между тѣмъ какъ съ своей стороны творящій принципъ, имѣя предъ собою или точнѣе въ себѣ первообразъ всякой формы, производитъ всѣ формы тихо, безшумно, потому что самъ весь въ существѣ своемъ какъ бы состоитъ изъ сущностей и формъ (изъ субстанціальныхъ идей), производитъ безъ всякаго усилія всю вселенную, потому что и самъ онъ есть своего рода универсъ (идеальнаго міра) и ничто не можетъ ни стѣснять его творческую дѣятельность, ни ограничивать его всемогущую силу и власть надъ всѣмъ. Сами-то себя другъ друга тварныя вещи стѣсняютъ и ограничиваютъ, но онѣ не могли и не могутъ оказывать творчеству его никакого противодѣйствія, потому что онъ самъ есть универсъ. Мнѣ кажется, что если бы мы, люди, были первообразными сущностями, субстанціальными идеями, т. е., если бы субстанціальная творящая идея составляла саму сущность въ каждомъ изъ насъ, тогда и наше творчество все на пути своемъ одолѣвало бы легко, безъ всякаго труда. Впрочемъ, и въ настоящемъ своемъ состояніи человекъ (его духъ, или умъ) творить свой образъ, но образъ совсѣмъ иной, иной природы (свое тѣло, дѣлающее его индивидуумомъ), потому что, становясь такимъ-то опредѣленнымъ индивидуумомъ, онъ тѣмъ самымъ отдѣляется изъ общаго, изъ универса, какъ и наоборотъ, переставши быть индивидуумомъ (по разлученіи съ тѣломъ),

онъ, воспаряетъ, по словамъ Платона, въ горняя и тамъ становится властнымъ надъ вселенной^{х)}; это потому, что, слившись съ универсомъ, дѣлитъ съ нимъ и могущество его.

Все это мы клонимъ вотъ къ чему: мы-то люди, конечно, можемъ задаваться вопросами о томъ, почему земля помѣщена въ срединѣ міра, почему она имѣетъ видъ шара, почему и для чего экваторъ наклоненъ къ эклиптикѣ и т. п.; но изъ этого вовсе нельзя заключать, что и въ высочайшемъ умѣ было и есть нѣчто похожее на эти наши соображенія, что онъ сперва взвѣсилъ, что, какъ и почему должно все быть и уже потомъ рѣшилъ все такъ и устроить; напротивъ, если все въ мірѣ прекрасно устроено, то это единственно только потому, что умъ таковъ, каковъ есть, что природа его такая, а не иная. Творчество высочайшаго ума можетъ быть сравнено съ умозаключеніемъ, но такимъ, въ которомъ заключеніе, выводъ, дается сразу безъ всякихъ посылокъ, показывающихъ его основанія или предшествующія условія; тутъ нѣтъ ничего выводного, никакого предварительно обдуманнаго и послѣдовательно развитаго плана, но все готово сразу прежде всякаго обдумыванія, потому что обдумываніе, разсужденіе, доказываніе, удостовѣреніе—все это суть вещи уже позднѣйшія и низшаго порядка;—единственно потому только, что умъ есть начало всего, имѣющее такую, а не иную природу, онъ опредѣляетъ къ существованію весь этотъ составъ и порядокъ вещей, какой мы видимъ. Поэтому, если вообще слѣдуетъ считать истиннымъ правило, гласящее, что началу нечего искать причинъ, то тѣмъ строже должно соблюдать это правило по отношенію къ тому высшему совершеннѣйшему началу, которое есть вмѣстѣ и начало и конецъ или осуществленная цѣль, ибо существо, которое совмѣщаетъ въ себѣ начало и конецъ, или полное завершеніе, обладаетъ всѣмъ—всею полнотою бытія; оно есть вседовлѣющее, ни въ чемъ не нуждающееся.

8.—Это начало—этотъ высочайшій умъ представляетъ собою самую высшую, первичную красоту; онъ прекрасенъ во всей своей цѣлости, во всемъ своемъ объемѣ, въ которомъ нѣтъ ни одного пункта, которому не была бы присуща такая же красота. И кто могъ-бы отрицать эту красоту ума? Конечно, не тотъ, кто имѣетъ полный умъ, но только или тотъ,

кто лишь нѣкоторою долею его обладаетъ, или совсѣмъ его лишенъ, ибо если не это начало, то какое же другое можно признать за высочайшую красоту? Вѣдь начало, предшествующее даже этому—абсолютно—первое (Первоединый) не имѣетъ нужды даже въ красотѣ (и стоитъ выше красоты). Напротивъ, то, что вслѣдъ за этимъ первымъ началомъ появляется на аренѣ бытія, представляетъ собою дѣйствительно зрѣлище восхищающее своею красотою, потому что это есть зрѣлище идей, формъ, созерцаемыхъ умомъ. Эту мысль и Платонъ хотѣлъ намъ внушить своимъ замѣчаніемъ, что Диміургъ одобрилъ—нашелъ прекраснымъ свое созданіе ¹⁾. Замѣчаніемъ, которое имѣетъ тотъ смыслъ, что удивленіе и одобреніе тутъ относилось не къ иному чему, какъ къ красотѣ первообраза и идеи (τό τοῦ παραδείγματος καί τῆς ἰδέας κάλλος). Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь, когда мы удивляемся красотѣ какой либо копіи, то удивленіе наше относится всегда собственно къ тому образцу, съ котораго она снята, а если кто этого не сознаетъ, то въ этомъ ничего нѣтъ удивительнаго, ибо и влюбленные напримѣръ, да и всѣ, восхищающіеся видимою красотою, не сознаютъ, что они вмѣстѣ съ тѣмъ восхищаются и причиною ея—красотою сверхчувственной, идеальной. А что Платонъ восхищеніе Диміурга своимъ созданіемъ относитъ именно къ первообразу, это усматривается изъ того, что онъ, сказавши о Диміургѣ: „и онъ восхищался своимъ созданіемъ“, прибавляетъ: „ибо онъ рѣшилъ созданіе свое сдѣлать какъ можно болѣе похожимъ на его образецъ“. Когда созданіе называется прекраснымъ и въ то же время признается копіею первообраза, то этимъ, очевидно, дѣлается указаніе на еще высшую первичную красоту первообраза, ибо если бы онъ не обладалъ такою совершеннѣйшею, неизреченною красотою, тогда что другое могло бы обладать болѣею красотою, чѣмъ этотъ видимый міръ? Поэтому, не правы и тѣ, которые слишкомъ порицаютъ и оуждаютъ этотъ міръ; правда лишь то, что онъ настолько несовершенъ, насколько не есть тотъ первообразъ, по которому онъ созданъ.

9.—А что это такъ,—представьте себѣ, что въ этомъ ви-

¹⁾ Въ Тимѣѣ р. 37, С. Д. ὁ γεννησας πατήρ ἡγάσθη τε καί εὐφρανθεῖς ἐστὶ διὰ πολλόν τιμονος πρὸς τὸ παραδείγμα ἐπευθραέν ἀπεργάσασθαι.

димомъ міръ каждое существо, сохраняя особенность своей индивидуальной сущности, сливается воедино со всѣми другими до такой степени, что уже ничто отдѣльно само по себѣ не привлекаетъ вашего взора, но все видится какъ одно слитное единое; вообразите кромѣ того, что это будетъ тогда какъ бы прозрачный, стоящій предъ вашимъ взоромъ шаръ, въ которомъ сразу можно видѣть все, въ немъ заключающееся,—какъ-то солнце, звѣзды, землю, моря, всѣ живыя существа; представивши такимъ образомъ мысленно прозрачный шаръ, заключающій въ себѣ вещи, которыя или движутся, или покоятся, или попеременно то движутся, то покоятся, вы затѣмъ, сохраняя безъ измѣненія видъ этого шара, уничтожьте его массу, удалите изъ него протяженность и вообще всю матеріальность, не уменьшая однако величины его,—и тогда призовите Бога, создавшаго тотъ міръ, образъ котораго вы теперь имѣете предъ своимъ мысленнымъ взоромъ,—призовите, да свидѣтъ онъ сюда,—и онъ единый, но содержащій въ себѣ всѣхъ и вся, свидѣтъ и украсить этотъ міръ всѣми тѣми божествами, которыя всегда въ немъ суть, изъ коихъ каждое содержитъ въ себѣ другія, которыя представляютъ множественность только по своимъ разнообразнымъ силамъ, а на самомъ дѣлѣ составляютъ одно цѣлостное божество, по оной причинѣ, что ихъ многоразличныя силы объемлются единствомъ или что единый Богъ имѣетъ въ себѣ совокупность всѣхъ божествъ, Богъ, который нисколько не умаляется отъ того, но всѣ прочія отъ него происходятъ, именно потому, что всѣ въ немъ-же всегда находятся. Всѣ они существуютъ вмѣстѣ, и хотя каждое изъ нихъ отлично отъ cadaго другого, но это отличіе не соединяется у нихъ ни съ особымъ мѣстомъ въ мірѣ, ни съ особою чувственною формою, такъ какъ въ противномъ случаѣ одно находилось бы здѣсь, другое тамъ, и тогда не могло бы быть и рѣчи объ универсальности, о вездѣсущи божества. Они не представляютъ собою такихъ частей цѣлаго, которыми бы отличались и другъ отъ друга, и отъ всего цѣлаго, ибо присущая цѣлому полнота силы вовсе не разложена, не раздѣлена въ нихъ на множество частей такимъ образомъ, чтобъ величина ея могла быть измѣряема числомъ этихъ частей; напротивъ, вся совокупность ихъ—весь сверхчувственный міръ

представляетъ одну цѣлостную нераздѣльную полноту силы безконечной, неистощимой, всемогущей, почему міръ этотъ необъятенъ между прочимъ и по безконечному множеству своихъ частей. Въ самомъ дѣлѣ, развѣ можно найти и указать гдѣ либо мѣсто, куда бы онъ не проникалъ и гдѣ его вѣтъ?! Нашъ чувственный міръ, правда, тоже великъ, такъ какъ и онъ представляетъ совокупность всевозможныхъ силъ, но онъ былъ бы еще болѣе великъ—настолько, что нельзя было бы ни представить, ни выразить великости его, если бы въ немъ силы не были связаны съ тѣлесностію, и оттого не были ограниченны, малы. Великими, конечно, кажутся намъ силы, присущія огню и другимъ стихіямъ, но онѣ велики, лишь насколько представляютъ образы и подобія той поистинѣ безконечной силы, въ своихъ дѣйствіяхъ сожиганія, разрушенія, истребленія вещей, или же соединенія и созиданія въ нихъ бытія и жизни; но вѣдь онѣ разрушаютъ лишь потому, что и сами подвержены разрушенію, порождаютъ, производятъ вещи лишь потому, что сами происходятъ, производятся. Напротивъ тамъ—въ сверхчувственномъ мірѣ сила всегда тождественна съ самою внутреннею сущностію, а сущность въ свою очередь тождественна съ чистою красотою, ибо что это была бы за сущность, не имѣющая красоты, или красота, лишенная сущности, субстанціальности? Вѣдь для истинной сущности не имѣть красоты значило бы то же, что не быть такою сущностію (т. е., не имѣть ни какого права на существованіе въ мірѣ истинныхъ сущностей, долженствующихъ представлять виды чистой красоты); сущность (т. е., субстанціальное бытіе) лишь потому и желательна, что она тождественна съ красотою, и напротивъ красота сама для себя любезна, служитъ источникомъ восхищенія и наслажденій лишь подъ тѣмъ условіемъ, если она субстанціальна, и нѣтъ ни какой надобности задаваться вопросомъ, которая изъ этихъ двухъ вещей служитъ основою и причиною другой, потому что природа ихъ обѣихъ одна и та же. Поэтому-то (здѣсь—въ чувственномъ мірѣ) для каждой вещи, какъ представляющей собою лишь мнимую сущность, чтобъ быть красивою, а еще прежде чтобъ существовать, необходимо, чтобъ на нее пала тѣнь, и въ ней отразился и напечатлѣлся образъ той истинной красоты, такъ что здѣсь каж-

дая вещь и существуетъ, и красотою обладаетъ всегда лишь настолько, насколько участвуетъ въ красотѣ истинной сущности; каждая вещь чѣмъ больше въ ней имѣетъ участія, тѣмъ болѣе бываетъ совершенна, ибо путемъ этого участія тѣмъ больше усваиваетъ себѣ эту прекрасную сущность.

10.—По этой-то причинѣ даже самъ Зевсъ—этотъ старѣйшій изъ боговъ, какъ началовождь всѣхъ ихъ, первый шествуетъ въ созерцаніи этого сверхчувственного міра, а за нимъ слѣдуютъ другіе боги, демоны и даже тѣ души, которыя способны къ такому созерцанію ¹⁾. Міръ же этотъ появляется имъ вдругъ во всемъ своемъ блескѣ невѣсть откуда, изъ нѣкаго невидимаго мѣста, и съ недостижимой высоты своего горизонта все освѣщаетъ, все наполняетъ сіяніемъ своего свѣта, который, подобно свѣту солнца, ослѣпляетъ смотрящихъ на него снизу, и заставляетъ отворачиваться тѣхъ, которые не могутъ глядѣть на него; однихъ онъ оживляетъ и поддерживаетъ своею силою, когда тѣ глядятъ на него, а другихъ устрашаетъ и тѣмъ болѣе, чѣмъ кто дальше отстоитъ отъ него. Тѣ, которые въ силахъ глядѣть на этотъ свѣтъ, устремляютъ взоръ на него одного—на одинъ и тотъ же пунктъ, однако не всѣ и не всегда видятъ одно и то же, но одинъ всматриваясь видитъ, какимъ свѣтомъ сіяетъ справедливость сама въ себѣ—въ самомъ источникѣ и существѣ своемъ, другой наслаждается созерцаніемъ той мудрости ²⁾, съ которою не можетъ идти ни въ какое сравненіе наша здѣшняя человѣческая мудрость, представляющая лишь слабый образъ ея, между тѣмъ какъ она на все простирается, все обнимаетъ, какъ нѣкая равная всему (т. е., всей совокупности существующаго) величина, и потому усматривается обыкновенно въ концѣ всего тѣми, которые успѣли уже обозрѣть всѣ другія свѣтовосныя сущности. Вотъ какимъ зрѣлищемъ наслаждаются боги—всѣ вмѣстѣ и каждый порознь, да и тѣ души, которыя способны созерцать это зрѣлище, ибо и души могутъ, при желаніи, обозрѣвать отъ начала и до конца и вмѣщать въ себѣ все, что находится

¹⁾ Тутъ Плотинъ считаетъ уже излишнимъ цитовать Платона—Федръ р. 246 Д:—*ὁ μὲν μέγας ἡγεμὼν ἐν οὐρανῷ Ζεὺς πρῶτος πορεύεται, τῷ δ' ἑπεται στρατιὰ θεῶν τε καὶ δαιμόνων...* ἑπεται δὲ ὁ ἀεὶ ἐθέλων τε καὶ δυνάμενος...

²⁾ Также и здѣсь Федръ 247 Е: *καθ' ὅρα μὲν αὐτὴν δικαιοσύνην καθ' ὅρα δὲ αἰσχροσύνην, καθ' ὅρα δὲ ἐπιστήμην τὴν ἐν τῷ ὁ ἑστίν ὃν ὄντως οὖσαν...*

тамъ—въ сверхчувственномъ мірѣ, могутъ кромѣ того и пребывать въ немъ тою своею частию, которая съ нимъ сродна (т. е. умомъ), да и во всей цѣлости своей онѣ пребываютъ здѣсь дотолѣ, пока сами не пожелаютъ удалиться отсюда.

Такъ вотъ что созерцаетъ Зевсъ и тѣ изъ нихъ, которые, слѣдуя за нимъ, пылаютъ любовію къ этому горнему міру. Послѣ всего тутъ предстаетъ взорамъ созерцающихъ сама красота, которая всею полнотою своего блеска сіяетъ во всѣхъ сущностяхъ и во всемъ, что въ нихъ участвуетъ, ибо она блескомъ своимъ освѣщаетъ весь сверхчувственный міръ распространяетъ его даже на тѣхъ, которые созерцаютъ ее и такимъ образомъ дѣлаетъ и ихъ прекрасными, подобно тому какъ это бываетъ съ людьми, взшедшими на вершину высокой горы, гдѣ и земля отъ лучей солнца окрашивается золотистымъ цвѣтомъ и они отъ нея принимаютъ такой же цвѣтъ, съ тѣмъ однако различіемъ, что тамъ цвѣтъ не есть нѣчто внѣшнее, наружное для красоты, но сама красота вся присутствуетъ въ цвѣтѣ и цвѣтъ въ красотѣ, такъ что тутъ все до глубины, насквозь объято свѣтомъ, цвѣтомъ, красотою, между тѣмъ какъ тутъ (на землѣ) окрашиваются въ цвѣта (отъ солнечнаго свѣта) только поверхности вещей. Кто не способенъ чувствовать красоту во всей ея полнотѣ и глубинѣ, тому она представляется какъ нѣчто отвнѣ взорамъ предстающее и видимое; но у кого она проникаетъ и охватываетъ всю душу, тѣ находятъ въ такомъ же восхищенномъ состояніи, какъ опьяненные виномъ или нектаромъ, и тогда они уже не простые зрители ея, а нѣчто большее и лучшее: тутъ предметъ созерцаемый и душа составляютъ уже не двѣ другъ другу внѣшнія вещи, но одно и то же, какъ и вообще при самоуглубленіи и проницательности душа обыкновенно въ самой себѣ находитъ предметъ, который жалаетъ созерцать, и иногда имѣетъ его въ себѣ, даже не сознавая этого ясно. Безъ этого же условія, конечно, душа созерцаетъ красоту внѣ себя, потому что сама жалаетъ ее такимъ образомъ видѣть вслѣдствіе утвердившейся привычки все подлежащее созерцанію считать за внѣшнее. Но слѣдуетъ стараться, чтобы это зрѣлище сверхчувственнаго имѣло мѣсто въ душѣ созерцающаго, чтобы онъ въ созерцаніи сливался воедино съ созерцаемымъ, на подобіе того, какъ вдох-

новенный какимъ нибудь божествомъ—Фабомъ ли-то, или Музой, созерцалъ бы то или другое изъ нихъ въ самомъ себѣ, если только онъ способенъ видѣть въ самомъ себѣ нѣчто божественное.

11.—Когда кто либо изъ насъ, даже не обладающій способностію самоуглубленія и самонаблюденія, удостоивается божественнаго наитія, и видѣнія, то въ это видѣніе онъ все же вноситъ и самого себя и сознаетъ, что его собственный образъ получилъ тутъ большую красоту. Когда же онъ отвлечетъ свое вниманіе даже отъ этого своего образа, какъ онъ ни прекрасенъ, и доведетъ умственное сосредоточеніе до такого чистаго единства, въ которомъ не будетъ уже никакого раздвоенія, тогда онъ весь сольется воедино съ Божествомъ, проникшись всецѣло его молчаливымъ, — безшумнымъ присутствіемъ, которое продолжается столько, сколько онъ снести можетъ и хочетъ. Когда онъ ниспадаетъ опять въ состояніе раздвоенія (раздвоеннаго созерцанія, различающаго объектъ отъ субъекта), но остается при этомъ чистымъ (отъ всякихъ чувственныхъ впечатлѣній), онъ все же остается еще близкимъ къ божеству, какъ и всякій разъ, когда всецѣло обращается къ нему. Вотъ что обыкновенно происходитъ, когда человѣкъ дѣлаетъ такое обращеніе всего себя къ Богу: сначала онъ чувствуетъ, что иное есть онъ самъ, а иное Богъ, но потомъ какъ только онъ погрузится внутрь себя и весь какъ бы скроется и исчезнетъ тутъ, другими словами, коль скоро онъ отрѣшится отъ своего особаго я, боясь не быть отдѣльнымъ и отличнымъ отъ Бога, онъ тѣмъ самымъ избѣгаетъ того, чего боялся—сливается и становится едино съ Богомъ, между тѣмъ какъ доколѣ онъ оставался бы при желаніи зрѣть его, какъ нѣчто иное, отъ себя далекое, конечно и видѣлъ бы его только внѣ себя. Поэтому-то, чья душа желаетъ познать и созерцать Бога, тотъ долженъ напередъ составить себѣ ясную идею или образъ, долженъ напередъ сообразить и взвѣсить, какъ неизмѣримо велико то существо, въ общеніе и единеніе съ которымъ ему желательно вступить, и только тогда съ вѣрою, что въ этомъ единеніи найдетъ высшее блаженство, онъ способенъ будетъ погрузиться въ глубины божественнаго до такой степени, чтобъ быть не простымъ только созерцателемъ, но также предметомъ достойнымъ созерцанія, чтобы самому сіять

свѣтомъ тѣхъ идей, которыхъ родина тамъ—въ божественномъ, сверхчувственномъ мірѣ.

Но, возразятъ намъ, развѣ возможно наслаждаться красотою, не глядя на нее, не видя ея (въ себя, какъ внѣшнюю вещь)?—Конечно, можно видѣть ее и въ себя, но кто разсматриваетъ ее такимъ образомъ, т. е., какъ нѣчто отъ себя отличное, тотъ, понятно, въ своемъ созерцаніи не соединяется, не сливается съ нею въ одно, какъ и зрѣніе, обращенное на внѣшній предметъ или не даетъ намъ зрительнаго воспріятія этого предмета, или если даетъ, то только подъ условіемъ, если въ немъ произошло соединеніе и отождествленіе видящаго съ тѣмъ, что видится. Такое воззрѣніе есть обращенное на самое себя сознаніе, есть самососредоточеніе, которое сознающій субъектъ оберегаетъ отъ такихъ слишкомъ сильныхъ ощущеній, которыя могли бы оторвать его отъ себя. Можно по этому поводу поставить на видъ, что вещи дурныя или вредныя глубже поражаютъ насъ своими впечатлѣніями, но за то сопровождаются лишь слабыми, смутными представленіями именно потому, что послѣднія какъ бы сокрушаются силою первыхъ. Такъ наприм. болѣзнь глубоко насъ поражаетъ и очень волнуетъ (и она же обуславливаетъ спутанность, неясность представленій), а здоровье напротивъ, благодаря своей равномѣрности и тихости, которою оно характеризуется, даетъ ясное представленіе о себѣ (и вообще обуславливаетъ ясность представленій). Тихостію же и покойностію характеризуется здоровье потому, что оно намъ свойственно и составляетъ одно съ нашею природою, тогда какъ болѣзнь не составляетъ нашей существенной принадлежности, есть нѣчто чуждое намъ,—даже противно нашей природѣ, и вотъ почему она ощущается нами всегда глубже, сильнѣе, между тѣмъ какъ подвергаясь ей, мы имѣемъ сознаніе о себѣ и о всемъ своемъ лишь слабое и смутное. Лучше, яснѣе всего мы сознаемъ самихъ себя тогда, когда переживаемое, испытываемое нами составляетъ одно съ нами—съ нашимъ существомъ. Вотъ почему, даже когда рѣчь идетъ о высшемъ сверхчувственномъ, то мы, дойдя до познанія его умомъ, все таки склонны думать, что познаніемъ тутъ не обладаемъ,—думаемъ иногда такъ потому, что обращаемся за справками къ ощущенію, а ощущеніе отвѣчаетъ, что оно ничего такого не ви-

дѣло и не видить; и это правда, потому что оно не видѣло и не увидить никогда ничего подобнаго (сверхчувственного). Это значитъ, что сомнѣнiе тутъ идетъ собственно отъ ощущенiя; но вѣдь видѣвшiй (этотъ сверхчувственный мiръ) есть кто-то совсѣмъ другой, чѣмъ ощущенiе, и для него-то этого другого отрицать видѣнное значило бы отрицать самое себя—свое собственное существованiе, потому что онъ (умъ, или духъ) ни коимъ образомъ не можетъ выйти внѣ самого себя, чтобъ видѣть себя тѣлесными очами.

12. Итакъ, мы показали, въ какомъ смыслѣ онъ (умъ) можетъ созерцать сверхчувственный мiръ, какъ отличный отъ него, и въ какомъ, — какъ однородный съ нимъ. Но такъ ли, или иначе онъ созерцаетъ, — важнѣе всего, что же именно онъ возвѣщаетъ (оттуда, какъ результатъ созерцанiя?). Онъ увѣряетъ, что тамъ Богъ рождаетъ безболѣзненно сына неизреченной красоты, а чрезъ него и все прочее творить и въ немъ же все созданное сохраняетъ безъ всякаго усилiя, что Онъ, въ радости за жизнь своихъ созданий и изъ любви къ нимъ, всѣхъ ихъ къ себѣ же обратилъ, въ себѣ же на своей всемогущей силѣ утвердилъ и затѣмъ наслаждается созерцанiемъ ихъ красоты и сiянiемъ въ нихъ собственного величiя. Изъ числа сiяющихъ красотою созданий, но все же красотою меньшею, чѣмъ какою сiяютъ тѣ, которыя всегда пребываютъ въ лонѣ Отца, сынъ Зевсъ одинъ проявляетъ себя вовнѣ (внѣ идеальнаго мiра—въ чувственномъ мiрѣ) ¹⁾. По его-то образу, какъ образу послѣдняго сына, можно судить о томъ, каковъ его отецъ и каковы пребывающiе въ лонѣ Отца его братья. Не напрасно говорится, что Зевсъ происходитъ отъ такого Отца, ибо онъ съ своей стороны производитъ другой мiръ, тоже прекрасный—насколько этотъ мiръ есть образъ, отпечатокъ красоты, ибо не возможно же, чтобъ образъ красоты и сущности самъ не былъ прекрасенъ. Въ себѣ самомъ и во всемъ Зевсъ воспроизводитъ свой первообразъ и вотъ почему онъ есть носитель и источникъ жизни и сущности, представляющей подражанiе (жизни и сущности Первообраза), онъ обладатель

¹⁾ Здѣсь, какъ и въ другихъ мѣстахъ, Платинъ Зевса отождествляетъ съ мирою душою, Кроносъ же у него есть умъ, а Уранъ—абсолютно первое, высочайшее божество—Первоединный.

и создатель красоты, представляющей образъ красоты первообразной, онъ наконецъ есть образъ вѣчности своего Отца, безъ которой онъ и во всемъ прочемъ не всегда, а только временно, по временамъ былъ бы образомъ, что немислимо такъ какъ онъ есть образъ, не создаваемый искусствомъ, (но рождаемый самою природою), а всякому такому естественному образу свойственно существовать и оставаться такимъ, каковъ есть, дотолѣ, пока существуетъ его первообразъ. Поэтому, заблуждаются тѣ, которые полагають и учать ¹⁾, что между тѣмъ какъ міръ идеальный вѣчно и неизмѣнно существуетъ, міръ чувственный подлежитъ разрушенію, какъ и произошелъ онъ во времени, какъ будто тотъ, кто создалъ его, предварительно обдумывалъ планъ созданія. Впрочемъ, каковъ бы ни былъ образъ его созданія, все равно этимъ людямъ по крайней мѣрѣ лишь то слѣдовало бы уразумѣть и принять въ соображеніе, что пока сіметъ свѣтомъ (красоты и жизни) міръ идеальный, дотолѣ не можетъ погибнуть происходящій изъ него міръ чувственный; послѣдній можетъ и долженъ существовать столько же, сколько и первый; но первый какъ всегда былъ, такъ и всегда будетъ,—если только этими словами можетъ быть выражена истинная сущность дѣла.

13. Богъ же (Кроносъ) представляется связаннымъ на томъ основаніи, что онъ пребываетъ неподвижно и неизмѣнно въ своемъ тождествѣ: господство надъ видимою вселенною онъ предоставилъ своему сыну (Зевсу) по той причинѣ, что ему самому—обладателю и источнику всѣхъ и всяческихъ благъ, не свойственно, оставивъ свое царство въ сверхчувственномъ мірѣ, нисходитъ до владычества въ мірѣ поздѣйшемъ и низшемъ. Такимъ-то образомъ онъ (Кроносъ) съ одной стороны имѣетъ надъ собою отца (Урана), къ которому всегда обращенъ, какъ къ высшему себя, а съ другой стороны имѣетъ подъ собою міръ (чувственный), созданный его сыномъ, и стоитъ въ срединѣ между Отцемъ своимъ, какъ болѣе совершеннымъ, и сыномъ, какъ менѣе совершеннымъ; онъ ниже Отца (Урана), насколько (въ своей природѣ) разсѣкаетъ его единство (на двойство мысленія и бытія, ума и идей), но выше сына, насколько онъ

¹⁾ Тутъ Плотинъ разумѣетъ гностиковъ; имѣетъ въ виду особый трактатъ его противъ нихъ.

(будучи связанъ лишь узами своей собственной чисто-духовной природы) свободенъ отъ узъ низшей природы (которыми связанъ сынъ—мировая душа). Такъ какъ отецъ (Уранъ) выше сына, слѣдовательно выше даже красоты, то сынъ (Кроносъ—умъ) есть сама красота—первая, совершеннѣйшая. Правда, что и душа мировая прекрасна, но онъ еще прекраснѣе, поэтому что она есть только образъ его и обладаетъ отъ него достаточною красотою природы, и увеличиваетъ красоту эту въ той мѣрѣ, въ какой своимъ созерцаніемъ къ нему же обращается, какъ къ своему началу. А если такъ, если мировая душа, или, говоря языкомъ мифологіи, если Афродита прекрасна, то какъ прекрасенъ долженъ быть умъ? Если у души, или Афродиты столько красоты, то сколько ея въ умѣ? Вѣдь, если и у души и у Афродиты красота не есть первоначальная, то спрашивается, отъ кого же та и другая имѣетъ красоту какъ природную, такъ и приобрѣтенную (какъ не отъ ума)? Мы люди тоже прекрасны тогда, когда, зная свою истинную природу, пребываемъ въ ней, сообразуемся съ нею, но теряемъ красоту и становимся безобразны, когда, не зная и не принимая въ соображеніе своего истиннаго существа, ниспадаемъ въ низшую природу (въ низшую форму чисто-чувственной жизни).

Такъ вотъ гдѣ мѣсто самой высшей, полной и чистой красоты, въ сверхчувственномъ мірѣ, а оттуда она свѣтитъ и сюда—къ намъ. Довольно ли этихъ соображеній и размышленій для яснаго представленія этого высшаго міра, или чтобъ сдѣлать представленіе о немъ еще болѣе яснымъ, слѣдуетъ повести къ нему мысль нашу еще по какому нибудь иному пути?

Профессоръ Г. В. Малеванскій.

(Продолженіе будетъ).

ЛИСТОКЪ

ДЛЯ

ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ

15 Сентября

№ 17.

1898 года.

Содержаніе. Высочайшая награда.—Высочайшая отмѣтка.—Опредѣленіе Святейшаго Синода.—Отъ Правленія Харьковскаго Духовнаго Училища.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

Высочайшая награда.

Государь Императоръ, по всеподданнѣйшему докладу Синодальнаго Оберъ-Прокурора, согласно опредѣленію Святейшаго Синода, Всемилостивѣйше соизволилъ въ 11-й день текущаго августа, на награжденіе, за 50-лѣтнюю службу, псаломщика Всѣхсвятской церкви слободы Вирей, Сумскаго уѣзда, Григорія *Ведримскаго*, золотую медалью, съ надписью «за усердіе», для ношенія на шеѣ на Аннинской лентѣ.

Высочайшая отмѣтка.

Отъ Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго, поступило къ Синодальному Оберъ-Прокурору сообщеніе о томъ, что въ память и въ ознаменованіе Священнаго Коронованія Ихъ Императорскихъ Величествъ прихожане Петро-Павловской церкви села Денежникова, Старобѣльскаго уѣзда, на собранныя ими пожертвованія соорудили для приходской церкви колоколь, въ семь въ 72 пуда стоимостью 1250 руб.

На всеподданнѣйшемъ докладѣ Синодальнаго Оберъ-Прокурора о таковыхъ выраженіяхъ вѣрноподданническихъ и религіозно-патріотическихъ чувствъ Его Императорскому Величеству, въ 6-й день іюня 1898 года, благоутодно было Собственноручно начертать: *„Прочелъ съ удовольствіемъ“*.

Опредѣленіе Св. Синода.

За заслуги и пожертвованія по духовному вѣдомству, опредѣленіемъ Святѣйшаго Синода отъ 4—17 февраля 1898 года за № 438, преподано благословеніе Святѣйшаго Синода, безъ грамоты, крестьянину села Ново-Александровки, Старобѣльскаго уѣзда, Стефану *Буту*.

Отъ Правленія Харьковскаго Духовнаго Училища.

Правленіе Харьковскаго духовнаго училища доводитъ до свѣдѣнія о.о. депутатовъ Харьковскаго училищнаго округа, что для предстоящихъ занятій Сѣзда духовенства, имѣющаго быть 21 сентября 1898 года, назначаются слѣдующіе предметы: а) разсмотрѣніе смѣты прихода и расхода суммъ по содержанію училища въ 1899 году; б) разсмотрѣніе вѣнчковыхъ вѣдомостей за 1897 годъ; в) докладъ временно-ревизіоннаго комитета по провѣркѣ экономическаго отчета за 1897 годъ; г) избраніе двухъ членовъ правленія отъ духовенства, за окончаніемъ трехлѣтія, и д) другія текущія дѣла.

Епархіальныя извѣщенія.

Священникъ Воскресенской церкви сл. Булацеловки, Зміевского уѣзда, Тимоѣй *Оминъ*, опредѣленъ на священническое мѣсто къ церкви слоб. Ново-Боровой, Старобѣльскаго уѣзда.

— Священникъ церкви с. Богодарова, Изюмскаго уѣзда, Михаилъ *Феневъ*, опредѣленъ на священническое мѣсто при церкви с. Кочина, Старобѣльскаго уѣзда.

— Окончившій курсъ Духовной Семинаріи, Алексѣй *Червонецкій*, опредѣленъ на священническое мѣсто при церкви Большаго Бурлука.

— Замѣтатель священникъ Архангело-Михайловской церкви с. Ольшаны, Лебединскаго уѣзда, Петръ *Яновскій*, волею Божіею, умеръ 9 августа н. г.

— Діаконъ, состоявшій на псаломщицкой вакансіи при Николаевской церкви зашт. гор. Краснокутска, Богодуховскаго уѣзда, Александръ *Краснокутскій*, перемѣщенъ, согласно прошенію, къ Троицкой церкви с. Котельвы, Ахтырскаго уѣзда, исправляющимъ должность штатнаго діакона, впредь до устроенія.

— Окончившій курсъ въ духовномъ училищѣ, Николай *Мигулинъ*,

опредѣлить на псаломщическое мѣсто при церкви с. Козинки, Волчанскаго уѣзда.

— Окончившій курсъ въ Духовномъ училищѣ, Викторъ *Барабоба*, опредѣленъ на псаломщическое мѣсто при церкви с. Хатней, Волчанскаго уѣзда.

— Утверждены въ должности церковнаго старосты: къ Всѣхсвятской церкви с. Малой Чернетчины, Сумскаго уѣзда, Θεодотъ *Панченко*; къ Вознесенской церкви сл. Котельвы, Ахтырскаго уѣзда, отст. солд. Стефанъ *Тунисъ*; къ Кладбищенской Мироносицкой церкви г. Лебедина мѣщ. Сергѣй *Воскобойниковъ*; къ Петро-Павловской церкви г. Ахтырки крест. Иванъ *Бабичъ*.

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

Содержаніе. Международная конференція мира.—Злобѣйское убійство Австрійской Императрицы.—Успѣхи старокаатолицизма.—Общее собраніе германскихъ католиковъ.—Орденъ Іоаннитовъ.—Отношеніе католическихъ ксендзовъ къ православнои церкви.—Примѣръ самоотверженнаго служенія православнаго пастыря.—Средства религиозно-нравственнаго воздѣйствія на народъ.—О вибогослужбныхъ собесѣдованіяхъ.—Значеніе заботъ объ умноженіи церквей и о внутреннемъ ихъ благополучіи.—Благочинническія бібліотеки.—Необходимость большой осмотрительности при обновленіи церковныхъ вещей.—Къ вопросу объ обезпеченіи народныхъ учителей.—Открытіе памятника Императору Александру II въ селѣ Бѣлый Ключъ.—Выставка въ память Императора Александра II.—Празднованіе повожденія въ древней Руси.—Юбилейное торжество.—Некрологъ.

Государь Императоръ соизволилъ повелѣть Своему министру Иностранныхъ Дѣлъ обратиться къ Правительствамъ всѣхъ государствъ, представители коихъ аккредитованы при Высочайшемъ Дворѣ, съ предложеніемъ созвать конференцію, которая обсудила бы и взыскала бы средства положить предѣлы непрерывнымъ вооруженіямъ и предупредить угрожающія всему міру несчастія войны. Согласно съ этимъ Высочайшемъ повелѣніемъ, министръ иностранныхъ дѣлъ графъ М. М. Муравьевъ 12-го августа вручилъ всѣмъ пребывающимъ въ С.-Петербургѣ представителямъ иностранныхъ державъ слѣдующее правительственное сообщеніе. „Охраненіе всеобщаго міра и возможное сокращеніе тяготѣющихъ надъ всѣми народами чрезмѣрныхъ вооруженій, являются, при настоящемъ положеніи вещей, цѣлью, къ которой должны бы стремиться усилія всѣхъ Правительствъ. Взглядъ этотъ вполне отвѣчаетъ челоуѣколюбивымъ и великодушнымъ намѣреніямъ Его Императорскаго Величества, Августѣйшаго моего Государя. Въ убѣжденіи, что столь возвышенная цѣль соотвѣтствуетъ существеннѣйшимъ потребностямъ и законнымъ вождѣлніямъ всѣхъ Державъ,

Императорское Правительство полагаетъ, что настоящее время весьма благопріятно для изысканія, путемъ международнаго обсуждения, наиболѣе дѣйствительныхъ средствъ обезпечить всѣмъ народамъ истинный и прочный миръ и, прежде всего, положить предѣлъ все увеличивающемуся развитію современныхъ вооруженій. Въ теченіе послѣднихъ двадцати лѣтъ миролюбивыя стремленія особенно твердо укрѣпились въ сознаніи просвѣщенныхъ народовъ. Сохраненіе міра поставлено было цѣлью международной политики. Во имя мира, Великія Державы сплотились въ могучіе союзы. Для лучшаго огражденія мира, увеличивали онѣ въ небывалыхъ доселѣ размѣрахъ свои военныя силы и продолжаютъ ихъ развивать, не останавливаясь ни предъ какими жертвами. Однако, усилія эти не могли пока привести къ благотѣльнымъ послѣдствіямъ желаемаго умиротворенія. Все возрастающее бремя финансовыхъ тягостей въ корнѣ расшатываетъ общественное благосостояніе. Духовныя и физическія силы народовъ, трудъ и капиталъ, отвлечены, въ большей своей части, отъ естественнаго назначенія и расточаются непроизводительно. Сотни милліоновъ расходуются на приобрѣтеніе страшныхъ средствъ истребленія, которыя, сегодня представляясь послѣднимъ словомъ науки, завтра должны потерять всякую цѣну въ виду новыхъ изобрѣтеній. Просвѣщеніе народа и развитіе его благосостоянія и богатства пресѣкаются или направляются на ложные пути. Такимъ образомъ, по мѣрѣ того, какъ растутъ вооруженія каждаго государства, они менѣе и менѣе отвѣчаютъ предпоставленной Правительствами цѣли. Нарушенія экономическаго строя, вызываемыя въ значительной степени чрезмѣрностью вооруженій, и постоянная опасность, которая заключается въ огромномъ накопленіи боевыхъ средствъ, обращаютъ вооруженный миръ нашихъ дней въ подавляющее бремя, которое народы выносятъ все съ большимъ трудомъ. Очевиднымъ поэтому представляется, что, если бы такое положеніе продолжилось, оно роковымъ образомъ привело бы къ тому именно бѣдствію, котораго стремятся избѣгнуть и предъ ужасами котораго заранѣе содрогается мысль человѣка... Положить предѣлъ непрерывнымъ вооруженіямъ и изыскать средства предупредить угрожающія всему міру несчастія—таковъ нынѣ высшій долгъ для всѣхъ Государствъ. Преисполненный этимъ чувствомъ, Государь Императоръ повелѣтъ мнѣ соизволять обратиться къ Правительствамъ Государствъ, Представители коихъ аккредитованы при Высочайшемъ Дворѣ, съ предложеніемъ о созваніи конференціи въ

видахъ обсужденія этой важной задачи. Съ Божьею помощію, конференція эта могла бы стать добрымъ предзнаменованіемъ для грядущаго вѣка. Она слотила бы въ одно могучее цѣлое усилія всѣхъ Государствъ, искренно стремящихся къ тому, чтобы великая идея всеобщаго мира восторжествовала надъ областью смуты и раздора. Въ то же время она скрѣпила бы ихъ согласіе совмѣстнымъ признаніемъ началъ права и справедливости, на которыхъ зиждется безопасность Государствъ и преуспѣяніе народовъ*.

Этотъ призывъ къ всеобщему миру и разоруженію, неожиданно раздавшійся для европейскихъ народовъ съ высоты русскаго Престола, произвелъ какъ въ правительственныхъ сферахъ, такъ и во всѣхъ общественныхъ слояхъ такое впечатлѣніе, которое не поддается описанію. Сердца людей исполнились радостью, съ восторгомъ привѣтствуя великодушный призывъ Государя Императора къ человѣколюбію европейскихъ державъ. Невыразимое впечатлѣніе произвелъ на умы тотъ фактъ, что мощный голосъ Русскаго Царя раздался въ пользу всеобщаго мира и международного разоруженія именно въ такое время, когда европейскіе народы, изнывая подъ бременемъ непосильныхъ жертвъ, безслѣдно поглощаемыхъ продолжающимся изъ-года-въ-годъ усиленными вооруженіями, все громче и громче заявляли о своихъ культурныхъ нуждахъ и потребностяхъ, подавленныхъ военною броней, и молили объ избавленіи ихъ отъ вѣчнаго трепета передъ ужасами всегда возможной войны. Всѣ вліятельные органы берлинской печати посѣщали, по словамъ «Церк. Вѣст.», откликнуться на призывъ Державнаго Повелителя Россіи, стоящей на стражѣ мира во всеоружіи непреборимой мощи.—„Изъ устъ Государя дружественной державы исходитъ призывъ ко всему просвѣщенному человѣчеству съ цѣлью утвердить миръ на такихъ основаніяхъ, которые требовали бы для его охраны меньшихъ жертвъ. Въ Германіи, естественно, всѣ слои народонаселенія будутъ привѣтствовать свѣтлою радостью великодушный починъ Русскаго Царя. миролюбивая германская имперія первая ухватится за протянутую руку и сосредоточитъ всѣ свои усилія на томъ, чтобы обезпечить успѣхъ великодушной идеи всесвѣтнаго мира“. Въ такихъ словахъ можно резюмировать глубоко сочувственные отзывы всей германской печати, единодушно преклоняющейся передъ высокими безкорыстіемъ, человѣколюбіемъ и величіемъ политики Государя Императора. Французскія газеты, обсуждая русское предложеніе, задаются вопросомъ о томъ, какъ быть съ Эльзасомъ и Лотарингіей.

При всеобщемъ разоруженіи, думаютъ онѣ, Франціи придется потерѣть. Согласившись на принятіе русскаго предложенія, она тѣмъ самымъ окончательно отречется отъ Эльзаса-Лотарингіи. Тѣмъ не менѣе газеты всѣхъ партій привѣтствуютъ благородный, великодушный и гуманитарный актъ Русскаго Императора, не сомнѣваются въ томъ, что на конференцію державы уже выразили согласіе. «Figaro» говоритъ, что сообщеніе это вручено адресатамъ болѣе чѣмъ чатыре дня тому назадъ и если-бъ оно встрѣтило отказъ, то не осталось бы въ Императорской канцеляріи. „Radical“ желаетъ успѣха великодушному почину Русскаго Императора, но полагаетъ необходимымъ предварительное рѣшеніе нѣкоторыхъ вопросовъ, къ которымъ французскій патриотизмъ никогда не въ состояніи относиться безучастно. „Siècle“ говоритъ: „Въ виду усиленія военныхъ страстей попытка эта представляетъ высшій интересъ“. „Libre Parole“ безусловно одобряетъ актъ Русскаго Императора. „Voltaire“ говоритъ: франко-русскій союзъ сулитъ то, чего одна Франція не могла совершать, и нынѣ онъ сдерживаетъ свое обѣщаніе. „Eclair“ высказываетъ мысль, что начало двадцатаго столѣтія ознаменуется прекраснѣйшею задачею, какая когда-либо была предложена размышленіямъ народовъ. „Journal des Débats“ полагаетъ, что державы, притомъ наиболѣе заинтересованныя въ дѣлѣ, должны были бы заранѣе быть позондированы, если не формально запрошены. Если, говоритъ газета, Царю удастся его мысль, онъ заслужитъ признательность человѣчества, но сколько представляется этому дѣлу трудныхъ задачъ, не говоря о прошломъ, котораго мы не можемъ забывать. „Jour“ говоритъ: „Правительственное сообщеніе, какъ по духу, такъ и по времени имѣетъ связь съ двойственнымъ союзомъ: это одинъ изъ его прекраснѣйшихъ плодовъ. Можетъ быть, будущее выскажется объ этомъ согласіи, запечатлѣнномъ между двумя великими народами, но мы хотимъ пользоваться радостями постоянного мира, не стрекаясь отъ своихъ законныхъ притязаній“. По словамъ „Patrie“, разоруженіе, чтобы быть искреннимъ и дѣйствительнымъ, должно быть всеобщимъ и должно распространяться какъ на сухопутныя, такъ и на морскія силы; Англія же никогда безъ боя не откажется отъ своего морского превосходства. „Liberté“ въ заключеніе говоритъ: „Встрѣтимъ же эту шагъ, какъ манифестацію величайшей важности, и пожелаемъ, чтобы она не осталась благородной мечтой“. „Temps“ говоритъ: „Смѣемъ надѣяться, что Европа, какъ и Франція, внесетъ въ раз-

смотрѣніе предложенія Царя духъ, согласный тому, которымъ под-
скаzano это предложеніе". Нѣкоторую сдержанность обнаруживать
только въ Англіи, гдѣ, напримѣръ, извѣстный парламентскій дѣя-
тель Чарльзъ Дилль отозвался слѣдующимъ образомъ: „Вопросъ
о сокращеніи флота чрезвычайно затруднителенъ, но если Россія
откажется отъ своей новой морской программы, то это будетъ
имѣть рѣшительное вліяніе на англійскую программу. Что каса-
ется сухопутной арміи, то англійская военная система до того
отличается отъ континентальной, что трудно теперь судить, ка-
кимъ образомъ Англія сумѣетъ сократить индійскую армію. По-
слѣдняя употребляется въ качествѣ полиціи въ Индіи, а англій-
ская армія является только депо для индійской". Стоитъ же ске-
птически высказался и знаменитый бельгійскій специалистъ въ
военномъ дѣлѣ генералъ Вріальмонтъ. По его словамъ, „всеобщее
разоруженіе не можетъ явиться залогомъ продолжительнаго мира.
Желаніе Франціи позвратить Эльзасъ-Лотарингію надолго будетъ
служить угрозою для мира. Желаніе это заставляетъ Германію
прибѣгать къ колоссальнымъ вооруженіямъ, и прочія государства
должны послѣдовать ея примѣру. Уменьшеніе военныхъ расходовъ
значительно увеличить благосостояніе народовъ, но никогда не
будетъ вліять на миролюбивомъ смыслѣ на международныя отношенія".
Несомнѣнно, какъ говорить «Цер. Вѣст.», великій нравственный
и политическій авторитетъ Всероссійскаго Монарха, по мысли ко-
торого созывается конференція, а также солидность указываемыхъ
для нея побужденій, служатъ ручательствомъ за то, что предпо-
лагаемая конференція дѣйствительно состоится и отнесется къ
поставленной для нея задачѣ съ должнымъ вниманіемъ. Къ ка-
кимъ именно заключеніямъ придетъ эта конференція, предвидѣть
это въ настоящемъ случаѣ едва ли возможно. Но, къ какимъ бы
результатамъ она ни пришла, въ данномъ случаѣ пока безраз-
лично. Важна—самая идея такой конференціи. Въ то время, когда
современные христіанскіе народы, повидимому, забыли, что у всѣхъ
нихъ одинъ Отецъ, и одинъ Богъ сотворилъ ихъ, начали вѣроломно
поступать другъ противъ друга (Малах. II, 10), другъ друга угры-
зать и съѣдать, не опасаясь быть истребленными другъ другомъ
(Гал. V, 15), въ это время Самодержавный Владелецъ и Пове-
литель 120 милліоновъ народа,—для котораго не страшны ника-
кіе враги, но котораго страшатся всѣ,—подобно доброму генію,
воззвалъ къ народамъ о мирѣ. Въмѣсто идеала истребленія и уни-
чтоженія людей, которымъ сообразно матеріалистическимъ прин-

циамъ XIX в., особенно грубой теоріи о борьбѣ за существованіе, прониклась литература и политика западно-европейскихъ народовъ. Всероссийскій Христіанскій Монархъ вновь ставитъ на должный пьедесталъ христіанскій идеалъ человѣческой любви, мирную просвѣщеніи и производительнаго труда. Миръ на Израцѣ и спасеніе языковъ! Когда-то въ Ветхомъ Заветѣ пророкъ Ісаія, созерцая судьбы царства Божія на землѣ, предвидѣлъ такой лордакъ взаимныхъ отношеній между народами, когда они перекутъ мечи свои на орада и копыя свои — на серпы, когда не подниметь народъ на народъ мечи, и не будутъ болѣе учиться воевать (Ис. II; 4). Съ того времени прошло 26 вѣковъ. Благодаріи христіанству и развитію просвѣщенія, народы начинаютъ все больше и больше проникаться началами духовной жизни, и хотя еще далеки отъ той ступени духовнаго развитія, которая предносилась созерцанію пророка, тѣмъ не менѣе постоянно приближаются къ ней. Настоящее повелѣніе Государя Императора о созывѣ международной конференціи мира является новымъ сильнымъ толчкомъ для народовъ на пути этого движенія. Войстану „сердце царевъ въ руцѣ Божіей“! И можно съ увѣренностью сказать, что всѣ истинные друзья христіанской цивилизаціи отнесутся къ этой мысли Русскаго Монарха съ горячимъ сочувствіемъ.

— 29-го августа въ Женевѣ совершилось новое злодѣяніе анархистовъ: какой-то италіанскій анархистъ близъ отеля Бораважъ нанесъ императрицѣ Австрійской Елисаветѣ канжалоу ударъ въ сердце. Ударъ былъ смертельный, и несчастная императрица, перенесенная въ гостиницу, вскорѣ скончалась, не приходя въ сознаніе. Это новое, возмущающее душу, злодѣяніе является тѣмъ болѣе чудовищнымъ и непонятнымъ, что престарѣлая императрица Австрійская Елисавета никогда не принимала даже косвеннаго участія въ политикѣ; вся жизнь ея была посвящена благотворенію и добрымъ дѣламъ. Въ особенности въ послѣдніе годы, потрясенная преждевременною кончицею своего сына, кронпринца Рудольфа, и удрученная не только душевными, но и физическими муками, покойная императрица съ сердечнымъ участіемъ относилась къ горю ближняго и помогала страждущимъ всюду, гдѣ только было возможно. Она вела жизнь почти совершенно частнаго человѣка и очень рѣдко проживала въ Вѣнѣ, которая возбуждала въ ней горестныя воспоминанія и вообще въ Австріи, а проводила жизнь въ путешествіяхъ. Дѣто императрица провела въ На-

угеймъ на водахъ, ища облегченія своихъ страданій и изъ Наугей-ма выѣхала въ Швейцарію, гдѣ неожиданно поразилъ ее кинжалъ злодѣя, наконецъ, быть-можетъ, раньше не имѣвшаго даже случая видѣть императрицу. Злодѣяніе могло совершиться тѣмъ легче, что императрица имѣла обыкновеніе совершать свои прогулки пѣшкомъ, въ сопровожденіи лишь одной изъ своихъ дамъ или камергера.

Императрица Елисавета-Амалия-Евгенія, герцогиня Баварская, родилась въ Мюнхенѣ 24 декабря 1837 года и въ 1854 году вышла замужъ за императора Австрійскаго Франца-Иосифа. Отъ этого брака было трое дѣтей: эрцгерцогиня Гизела-Луиза-Марія, находящаяся въ замужествѣ за принцемъ Леопольдомъ Баварскимъ, кронпринцъ Рудольфъ, умершій въ 1889 году, и эрцгерцогиня Марія-Валерія-Матильда-Амалия въ замужествѣ за эрцгерцогомъ Францомъ-Сальваторомъ Тосканскимъ.

Неожиданная смерть императрицы Елисаветы является новымъ страшнымъ ударомъ для престарѣлаго монарха Австро-Венгріи, которому приходилось въ жизни вынести столь много тяжелыхъ испытаній. Да пошлетъ ему Всевышній силы перенести это новое горе!

Нужно надѣяться, что это новое злодѣяніе заставитъ, наконецъ, правительства изыскать средства для борьбы съ шайкой, которая не признаетъ ни человѣческихъ, ни Божіихъ законовъ. «Моск. Вѣд.».

— Старокатолицизмъ, будучи дѣломъ живымъ, имѣя въ своей средѣ видныхъ дѣятелей, по-прежнему движется, дѣйствуетъ. Въ подтвержденіе этого «Цер. Вѣст.» приводитъ слѣдующія статистическія данныя за 1897 г.—Въ Люцернѣ за 1897 годъ было 16 крещеній, 8 браковъ, 16 погребеній, свыше 800 причастниковъ, поступило 68 новыхъ приходскихъ членовъ, 7 членовъ было. Въ Малинѣ (Möhlín): 42 крещеній, 10 браковъ, 37 погребеній, 237 человѣкъ присутствовало на урокахъ Закона Божія, 32 человѣка дѣтей въ первый разъ причащались. Въ Цюрихѣ: 5 новыхъ членовъ поступило въ Общество Помощи (Hülfsverein); расходовъ было 1,072 фр. 45 сент.; доходовъ—1,221 фр. 30 сент. Въ Биемнѣ: 28 крещеній, 3 брака, 10 погребеній, 22 первоприсчастниковъ, 104 человѣка дѣтей на урокахъ Закона Божія, 20 новыхъ присоединеній къ Обществу старокатолической прессы. Въ Шэнненвердѣ: приходскій доходъ увеличился на 2,200 фр. изъ суммъ приходскаго налога; приходскихъ избирателей 120 че-

ловѣкъ, 111 дѣтей здѣсь посѣщали уроки Закона Божіа, было 510 причастниковъ, 20 крещеній, 5 браковъ, 12 погребеній, состоялось 8 публичныхъ лекцій; Общество христіанско-католической молодежи насчитываетъ 27 членовъ. Въ Германіи довольно указать лишь нѣсколько приходовъ. Въ округѣ Баумберга: 17 крещеній, 1 бракъ, 12 погребеній, 13 первоприсвященныхъ, 188 конфирмацій, 682 причастника, 87 дѣтей на урокахъ Закона Божіа. Во Фрейбургѣ въ Врейсгау: 50 новыхъ прихожанъ, 53 дѣтей на урокахъ Закона Божіа; въ теченіе всего 1897 г. было 194 богослуженій, 20 общихъ исповѣдей и причащеній, 294 причастниковъ, 7 крещеній, 4 брака, 8 погребеній. Въ Боннѣ недавно состоялось празднованіе дня 25-й годовщины учрежденія прихода, празднованіе, подавшее поводъ въ трогательнымъ манифестациямъ. Профессоръ Ф. Шудте сдѣлалъ краткій очеркъ исторіи прихода; онъ упомянулъ о множествѣ бывшихъ пожертвованій; такъ, отъ уже умершихъ нынѣ поступило пожертвованій 120,000 марокъ, а отъ еще благополучно-здравствующихъ болѣе 80,000 марокъ; отъ профессора Кнодта 30,000 марокъ, отъ г-жи Дейхманъ 50,000 марокъ, отъ г-жи Гольтгаузъ 40,000 марокъ и т. д. Такимъ образомъ приходъ имѣлъ возможность купить домъ за 80,000 марокъ для больницы и семинаріа; основать домъ для монахинь-сердобольныхъ, пріютъ для сиротъ, дамское благотворительное общество; учредить фондъ Рейкенсъ, фондъ епископальный, фондъ приходскій и т. д. Приходъ насчитываетъ 400 членовъ избирателей. Въ Богеміи: въ Варисдорфѣ: 149 крещеній, 37 браковъ, 105 погребеній; въ Дессендорфѣ: 138 крещеній, 31 бракъ, 88 погребеній; въ Арнсдорфѣ: 55 крещеній, 18 браковъ, 29 погребеній; въ общемъ 130 ново-поступившихъ членовъ, 44 выбывшихъ. Въ Морхенштернѣ: 8 крещеній, 3 погребенія; цифра ново-присоединившихся съ 22 поднялась до 136, и есть основаніе, что эта многочисленная армія присоединяющихся еще болѣе увеличится.

— 21 августа, по словамъ того же журнала, въ Крефельдѣ открылось общее собраніе германскихъ католиковъ. Со времени окончанія церковно-политической борьбы (Kulturkampf) эти собранія потеряли свой прежній жгучій интересъ, но тѣмъ не менѣе заслуживаютъ вниманія, такъ какъ ярко характеризуютъ настроеніе германскихъ клерикальных сферъ. Крефельдское собраніе утвердило, между прочимъ, резолюцію въ пользу возстановленія свѣтскаго могущества папы. Въ этой резолюціи говорится, что обстоятельства все болѣе и болѣе краснорѣчиво свидѣлствуютъ о

необходимости возвратить папскому престолу его территоріальныя владѣнія, такъ какъ свѣтская власть является основнымъ условіемъ свободы и независимости папы въ дѣлѣ управления церковью; всѣ свѣтскіе государи заинтересованы въ восстановленіи свѣтскаго могущества папы, потому что оно усилитъ религію, которая представляетъ собой одинъ изъ главныхъ устоевъ всякаго государства и общества. Въ настоящее время государство и общество повсемѣстно погрязены атеистическими и революціонными идеями, а въ дѣлѣ противоудѣствія имъ освобожденная и усиленная церковь была бы весьма могущественнымъ факторомъ.

— «С. Пет. Дух. Вѣст.» сообщаетъ слѣдующія свѣдѣнія о существующемъ въ настоящее время орденѣ Іоаннитовъ. — 800 лѣтъ тому назадъ въ Іерусалимѣ, при часовнѣ во имя Іоанна Крестителя, основалась община съ пристанищемъ для купцовъ и особенно для больныхъ паломниковъ. Потомъ она преобразовалась въ воинственный рыцарскій орденъ Іоаннитовъ, который переселился въ Бранденбургъ (Пруссія) для распространенія огня и мечемъ христіанства среди окрестныхъ языческихъ племенъ Лявы и отчасти Ливоніи. Съ теченіемъ времени эта миссія само-собой прекратилась, и орденъ потерялъ было смыслъ своего существованія. Возрожденіе его послѣдовало въ 1852—53 годахъ, когда королевскимъ указомъ предписано было дворянству, въ большинствѣ числившемуся въ рядахъ ордена, обратить свою дѣятельность на уходъ за больными и ранеными. Характеръ ордена, нѣкогда убивавшаго и грабившаго, сталъ, такимъ образомъ, совершенно противоположнымъ прежнему. Несмотря на это, дѣятельность ордена въ новомъ направленіи, благодаря богатству рыцарей, процвѣтаетъ. 27 іюня настоящаго года состоялось общее собраніе и торжество ордена и прочитанъ отчетъ о его дѣятельности за минувшій годъ; вотъ нѣкоторыя данныя изъ отчета. Всѣхъ больныхъ и лечебницъ у ордена 48, съ 2,297 кроватями. Больныхъ перебивало въ больницахъ за годъ 14,113, выздоровѣло 10,373, прочіе либо признаны невзлечимыми, либо умерли. На излеченіи къ новому году оставалось 1,402 человѣка. Въ среднемъ, ежедневно на изживеніи ордена лечилось въ больницахъ 1,559 челов. Орденъ имѣетъ больницу и на своей родинѣ, въ Сиріи; тамъ вылечилось 589 больныхъ, приходящихъ же было въ годъ 11,816. — Огромный трудъ ухода за такою массою больныхъ несутъ, помимо врачей, еще діакониссы и такъ-называемыя «служашія сестры». Для образованія умѣлаго персонала діакониссъ и

сестеръ устроено 34 діаконисскихъ дома, гдѣ преподается краткій курсъ медицины и ухода за больными. Жалованья ни діакониссы, ни служащія сестры не получаютъ. Въ настоящее время орденъ имѣетъ уже 1,573 діакониссы и 750 служащихъ сестеръ. Въ случаѣ войны эта солидная армія сестеръ милосердія немедленно же готова слѣдовать за войскомъ для оказанія помощи больнымъ и раненымъ. Въ мирное же время сестры, незанятыя въ больницахъ, трудятся по желанію, при благотворительныхъ учрежденіяхъ приходскихъ или иныхъ, или же предоставляютъ сами себѣ. Въ общемъ, дѣятельность ордена даетъ вѣгладное представленіе о томъ, какую огромную пользу и службу могутъ нести состоятельные классы, часто взыпающіе отъ бедноты и пустоты,—нашлось бы только желаніе и умѣніе организовать.

— Въ газетѣ «Свѣтъ» разсказывается весьма характерный фактъ, который всего лучше свидѣтельствуетъ объ отношеніи католическихъ ксендзовъ къ православной религіи вообще и къ православному обряду въ частности. Въ м. Телеханахъ существуетъ малый, обѣднй костелъ, содержимый на средства небольшого числа католиковъ этого мѣстечка и помѣщика П. Католическаго прихода тамъ нѣтъ, жители приписаны къ приходу города Пинска, и потому ксендза особаго нѣтъ, а пріѣзжаетъ туда раза два въ три мѣсяца ксендзъ изъ Пинска. Въ нынѣшнемъ году пріѣзжалъ молодой викарный ксендзъ. 1-го августа, будучи въ Телеханахъ, онъ, отслуживши въ костелѣ обѣдню, возвращался домой. Проѣзжая возлѣ православной церкви, приблизился къ процессіи, которая шла освящать воду на Оганскій каналъ, по случаю церковнаго праздника 1 августа. Кучеръ—православный, возшій ксендза, держалъ лошадей, снялъ шапку и сталъ креститься, ксендзъ же не только не снялъ шапки, но громко сталъ кричать на кучера погонять лошадей и ѣхать дальше. Лошади тронулись, процессія должна была столпиться въ обѣ стороны и дать мѣсто ксендзу для проѣзда. Всѣ православные растерялись, обратили взоры свои на ксендза, пѣвчіе перестали пѣть. Нѣсколько изъ православныхъ русскихъ мужичковъ, работавшихъ на мѣстномъ стеклянномъ заводѣ, бросились было на повозку ксендза, съ намѣреніемъ, вѣроятно, расклатить съ нимъ, но ихъ удержали. Тотъ-часъ были даны телеграммы губернатору и жандармскому полковнику. Все мѣстечко и окрестности возмущены такимъ поступкомъ ксендза, а его прихожане-католики еще болѣе.

— Среди ридового русскаго духовенства всегда встрѣчались и

ныя встрѣчаются замѣчательные по энергіи и широтѣ дѣятельности служители церкви. Послѣдніе выпуски епархіальныхъ періодическихъ изданій принесли характерныя извѣстія о нѣкоторыхъ изъ такихъ дѣятелей. Въ печатномъ органѣ казанской епархіи, въ сообщеніи о смерти священника села Анатъ-Киряръ, о. Н. С., описывается усерднѣйшее 47-лѣтнее церковно-приходское служеніе этого священника. Приходъ, вверенный его пастырскому попеченію, былъ чувашскій и болѣе чѣмъ на половину состоялъ изъ язычниковъ, поклонявшихся «каремети»; въра православныхъ прихожанъ также часто граничила съ язычествомъ; но ревностный и учительный пастырь, знавшій къ тому же основательно чувашскій языкъ, достигъ того, что его прихожане въ религіозномъ отношеніи стали незнаемы. Напечатанный въ томъ же изданіи некрологъ священника села Убѣева, о. П. С., содержитъ указанія еще болѣе характерныя. Почившій священникъ окончилъ въ 1863 году курсъ ученія въ казанской семинаріи первымъ студентомъ и, вмѣсто предназначавшейся ему академіи, рѣшилъ идти въ глушь иринскаго уѣзда на служеніе полуязыческому народу. Въ февралѣ 1863 года онъ уже священствовалъ въ Убѣевѣ. Его просвѣщенность, глубокая религіозность, горячая любовь къ дѣтямъ природы — чувашамъ и энергичный характеръ — сразу сказались въ его пастырской дѣятельности. Онъ ввелъ глубоко трогательныя торжественныя богослуженія, еще мало прививавшіяся тогда среди чувашскаго духовенства, завелъ совершеніе службъ по отдаленнымъ деревнямъ прихода во время лѣтнихъ постовъ, наглядныя, при посредствѣ картинъ, душевныя бесѣды съ чувашами о вѣрѣ и жизни. Избранный въ 70-хъ годахъ на должность благочиннаго, направляя духовенство на живую пастырскую дѣятельность, онъ старался и о его матеріальномъ благосостояніи, развѣжая по приходскимъ сходкамъ и составляя приговоры о денежномъ окладѣ духовенству вмѣсто мелочныхъ сборовъ, за требоисправленія, и законно отстаивая интересы духовенства, отъ тормозившихъ дѣло стороннихъ сильныхъ лицъ, передъ начальниками губерніи и другими высокими сановниками. Свѣтскіе люди, видя вліяніе о. С., пожелали дать ему дѣло и въ средѣ слоей, и вотъ онъ нѣсколько отрехлѣтій выбирается въ уѣздные гласные земства и губернскіе. Замѣчательная скромность почившаго, не желавшаго, несмотря на предложенія, оставить мѣсто простого сельскаго священника. (Цер. Вѣст. 1884 г. 10-е сент.)

Въ Россіи изысканы въ послѣдніе годы и примѣнены весьма

многія средства религіозно-нравственнаго вліянія на православное населеніе, до тѣхъ поръ не бывшія въ употребленіи, перія ихъ воздѣйствіи духовная жизнь народа во многомъ значительно измѣнилась къ лучшему. Настоупаютъ и мѣстныя духовныя періодическія изданія. Такъ, въ «Перм. Еп. Вѣд.» помѣщено слѣдующее сообщеніе. — «За послѣдніе годы въ пермской епархіи изыскано немало очень важныхъ мѣръ къ поддержанію чистоты нравовъ въ народѣ по духу православной церкви, каковы, напр., открытіе общества святаго Стефана, общества ревнителей православія и въ самое послѣднее время — открытіе крестнаго хода по раскольническимъ приходамъ епархіи съ образомъ покровителя земли Пермской, святаго Стефана, освященнымъ инакомъ сего угодника Божія. Послѣднюю мѣру мы почитаемъ особенно плодотворною. Намъ привелось быть въ числѣ свидѣтелей и очевидцевъ этого церковнаго торжества въ селѣ во время приношенія туда иконъ св. Стефана, епископа пермскаго, и преподобнаго Сергія, радонежскаго чудотворца. Что всякимъ участникомъ этого торжества видно, слышано, пережито и переучувствовано въ эти незабвенныя дни — во всей полнотѣ не описать. Вся громадная толпа народная, встрѣчавшая и сопровождавшая крестный ходъ, была проникнута сияющимъ восторгомъ. Этотъ крестный ходъ оставить глубокой слѣдъ въ религіозно-нравственной жизни приходовъ епархіи». — «Оренб. Еп. Вѣд.», сообщая характеристику духовной жизни населенія одного изъ селъ оренбургской епархіи, между прочимъ, указываютъ слѣдующее: «Подъ вліяніемъ религіозно-нравственныхъ чтеній для прихожанъ, въ связи съ пастырскими поученіями, образовался въ приходѣ кружокъ людей, которые любятъ почитать и поговорить о „божественномъ“; нѣкоторые изъ нихъ въ теченіе прошлой зимы, въ праздничные дни, послѣ обѣда, собирались въ церковную сторожку, гдѣ что-нибудь читали или разсуждали по поводу прочтавшаго; изъ школы посылались имъ въ сторожку «Русскій Паломникъ», «Житія святыхъ» Бахметевой, Аѳонскіе и Троицкіе листки. Нравы прихожанъ стали измѣняться къ лучшему: замѣтно, что нынѣ уже стыдятся шумныхъ попойекъ (кроме, впрочемъ, свадебныхъ), обращеніе мужей съ женами стало мягче, о побоихахъ слышно рѣдко, отношенія родителей къ дѣтямъ не суровы. Доброе вліяніе школы на дѣтей и потомцевъ не подлежитъ сомнѣнію. Не разъ приходилось спрашивать крестьянъ: „вотъ у васъ сыновья обучались въ школѣ; что же, они хуже неграмотныхъ, или лучше? Вѣдь нѣкоторые изъ васъ говорили, что

школа, портить дѣтей, будто бы грамотный работать не будетъ, отчаивать не станетъ и проч. — „Это все пустое“, отвѣчали крестьяне: „дѣти наши работаютъ не хуже другихъ, къ крестьянскому дѣлу способны, насъ не обязываютъ и съ другими живутъ хорошо, въ праздничные дни хорошія внизя намъ нѣтаютъ, — благодаримъ Бога“. — Этотъ, наблюдаемый во многихъ мѣстахъ, подъемъ религиозно-нравственной жизни населенія вызванъ, по мнѣнію «Цер. Вѣстн.», совмѣстнымъ вліяніемъ школы, особенно церковныхъ, и приходскаго духовенства, большинство котораго съ несомнѣннымъ усердіемъ проходитъ свое служеніе, а отдѣльными лица изъ числа какъ священниковъ, такъ и діаконовъ и псаломщиковъ, какъ можно судить по проникающимъ въ духовную, особенно епархіальную, печать достовѣрнымъ свѣдѣніямъ объ ихъ приходскомъ служеніи, обнаруживаютъ при этомъ служеніи поистиннѣ замѣчательную ревность и иногда самоотверженіе.

— Тамбовскія Епарх. Вѣдом. высказываютъ слѣдующія соображенія о внѣбogosлужебныхъ собесѣдованіяхъ. — Согласно словамъ апостола Павла, священникъ не долженъ для проповѣданія слова Божія ограничивать себя ни определеннымъ временемъ, ни мѣстомъ, и ему для этого представляется множество удобныхъ случаевъ во всякое время. Вѣдетъ ли онъ наутствовать больного, онъ бесѣдуетъ со своимъ прихожаниномъ, бываетъ ли въ домѣ прихожанина на поминальномъ обѣдѣ или братномъ пирѣ, онъ опять можетъ наставлять прихожанъ въ истинахъ вѣры и благочестія. Дѣло въ этихъ случаяхъ обыкновенно происходитъ такимъ образомъ. За священникомъ пріѣзжаетъ, напримѣръ, прихожанинъ, чтобы пригласить его къ себѣ въ домъ наутствовать больного. Взявъ все необходимое для наутствованія, священникъ ѣдетъ. Дорогой о чемъ же въ приличіе говорить священнику съ прихожаниномъ, какъ не объ истинахъ вѣры и благочестія? Св. апостолъ Павелъ говоритъ: „всякое слово гнило да не исходитъ изъ устъ вашихъ: но точію еже есть благо къ созданію вѣры, да дастъ благодать слышавшимъ“ (Ефес. IV, 29). Крестьяне же, извѣстно, любятъ послушать и поговорить о чемъ-либо благочестивомъ. И вотъ священникъ начинаетъ: — „скажи мнѣ, другъ, почему ты очень рѣдко ходишь въ храмъ Божій?“ — „Да некогда, батюшка; человекъ я, ты знаешь, малосемейный: то скотину надобно убрать, то на базаръ необходимо съѣздить, — сходить въ храмъ тотъ не остается времени; а то бы и съ радостію“. „Нѣтъ, любезный, твоей охоты ходять въ храмъ Божій изъ твоихъ же

слова я в не вижу. То ты говоришь, что скотинку надо убратъ— это такъ; а то вдругъ говоришь ѣхать на базаръ необходимо. Скотины у тебя, я знаю не много; убратъ ее для тебя одна минута. Ты воть на базаръ ѣдешь, значить, управляешься со скотиной. Значить, ты просто пойти въ храмъ лѣнишься. Значить, ты Бога не любивъ? Смотри, и Господь тебя— можетъ разлюбить (Матѣ. X, 33). Онъ что намъ сказалъ?— прежде нужно заботиться о небесномъ для души, а земное для тѣла придетъ, по Его словамъ, само собой (Матѣ. VI, 33)». Бываетъ и такъ. Священникъ слышалъ, что въ семьѣ, куда онъ ѣдетъ наутствовать, идетъ семейная неурядица, и что эта неурядица всецѣло зависитъ отъ того самаго человека, который прѣхалъ за нимъ, а онъ старшій въ семьѣ сынъ и не хочетъ жить вмѣстѣ съ родителями. И въ этомъ случаѣ добрый священникъ не захочетъ оставить его безъ слова вразумленія и назиданія; но дорогою же, наединѣ съ нимъ, покажетъ ему, какъ онъ заблуждается, оскорбляя своихъ родителей. Наконецъ, похоронилъ священникъ кого-либо изъ прихожанъ; родственники покойнаго приглашаютъ священника въ домъ поминуть покойника. Онъ не долженъ отказываться: во-первыхъ, своимъ отказомъ онъ можетъ обидѣть родственниковъ покойника, а во-вторыхъ и главное, ему представляется здѣсь очень удобный случай о многомъ побесѣдовать со своими прихожанами. Известно, напримѣръ, что крестьяне и на поминальныхъ обѣдахъ, какъ и на свадебныхъ, не воздерживаются отъ вина. Священникъ, пользуясь случаемъ, можетъ дать здѣсь своимъ прихожанамъ приличный урокъ. Но особенно священникъ не долженъ упускать случая побыть съ цѣлю назиданія въ домѣ прихожанина на свадебномъ пирѣ послѣ вѣнчанія. Одинъ священникъ рассказываетъ по этому поводу про себя такой случай: «Не знаю, какъ въ другихъ приходахъ, но въ моемъ, обыкновенно, отъ вѣнца приглашаютъ причтъ въ домъ родителей новобрачнаго отслужить благодарственный Богу молебенъ, а потомъ послѣ молебна предлагаютъ раздѣлить съ ними трапезу. На первыхъ же порахъ моего служенія мнѣ пришлось встрѣтиться въ приходѣ слѣдующее. Послѣ одного повѣнчанія, насъ (причтъ) пригласили въ домъ молодыхъ служить молебенъ. Входимъ въ избу и что же?— встрѣчаемъ тамъ полную непристойность: крики, шумъ, тамъ, слышались пьяные голоса; говорили все разомъ и никто друга друга не понималъ. Очевидно, эту суматоху произвелъ нашъ приходъ. Наконецъ, порядокъ водворили. Мы отслужили молебенъ

и насъ просить „присѣсть“,—мы присѣли. Свадебный „дружокъ“ въ довольно циничной формѣ начинаетъ предлагать для угощенія вино. Я говорю: „благодарю, другъ мой, за угощеніе; не ради угощенія я присѣлъ у васъ, а просто мнѣ хотѣлось побесѣдовать съ вами и поздравить васъ съ новобрачными. А такъ какъ я не пью вина, то и безъ него поздравляю васъ съ радостію, желаю, чтобы новобрачные жили въ любви и согласіи между собой, а также любили и васъ, стариковъ; главное, чтобы они не забывали и дома молиться Богу и какъ можно чаще ходить въ храмъ Божій“. Надо было видѣть изумленіе на лицахъ моихъ прихожанъ, но не отъ словъ моихъ они пришли въ изумленіе, а отъ того заявленія, что я не пью вина. Тутъ ко мнѣ подсаживается довольно подвыпившій крестьянинъ и начинаетъ со мной такой разговоръ. „Какъ, батюшка! ты не пьешь вина? Что же ты за священникъ послѣ этого, коли вина не пьешь?“ Я слушаю. „Стало,—ты не нашъ батюшка. Коли бы ты былъ нашъ, то ты бы съ нами и пилъ. Ну, да погоди, мы тебя обучимъ“. Грустно стало мнѣ, молодому священнику, слушать такую недѣльную и довольно накальную рѣчь моего духовнаго сына; въ виду сего я счелъ необходимымъ показать ему, что если я ихъ священникъ, ихъ пастырь, то, напротивъ, не долженъ пить вина и всячески стараться удерживать и ихъ отъ этого пагубнаго пристрастія. Рѣчь свою повелъ къ нему и къ другимъ находившимся въ домѣ съ большою осторожностію и возможною кротостію и въ самой простой и общедоступной формѣ. Сраженный моимъ простымъ отеческимъ наставленіемъ, собесѣдникъ мой поспѣшилъ отойти отъ меня и съ тѣхъ поръ меня въ приходѣ уже не угощаютъ виномъ. Мало того, послѣ этой бесѣды всему приходу моему стало извѣстно, что молодой батюшка, хотя и не пьетъ вина, а человекъ простой и любитъ говорить съ нашимъ братомъ по просту“. Этотъ разсказъ молодого священника прямо показываетъ, чего хотятъ крестьяне отъ священника: или чтобы онъ пилъ съ ними вино, или чтобы онъ былъ съ ними простъ въ обхожденіи и по возможности наставительно бесѣдовалъ съ ними. Но если первое достойно глубокаго порицанія,—второе должно составлять постоянную и живую заботу каждаго добраго пастыря; хожденіе для удовлетворенія религиозныхъ потребностей въ дома прихожанъ и открываетъ къ тому великое множество случаевъ, только не слѣдуетъ упускать ихъ. Однако не у всѣхъ прихожанъ случаи эти бываютъ одинаково

часто; къ тому же, и бесѣда здѣсь можетъ быть только съ однимъ прихожаниномъ или съ немногими въ одинъ известный разъ. Когда же священникъ выполняетъ апостольское наставленіе поучать прихожанъ во всей его широтѣ? Для этого по правдиннымъ днямъ онъ можетъ вести съ прихожанами нѣбогослужебныя собесѣдованія. Въ этомъ случаѣ нѣрѣдко задаютъ вопросъ: когда священнику удобнѣе вести эти собесѣдованія — послѣ заутрени, до литургіи, или послѣ вечерни, оправдывая его тѣмъ, что вечеромъ прихожане не бываютъ свободны, имъ ничего не стоитъ придти въ это время въ храмъ и послушать бесѣды священника; этимъ временемъ они отвлекаются, кромѣ того, отъ различныхъ игръ, пьянства, разгула и т. п. недостойныхъ развлеченій. Такимъ образомъ крестьяне чрезъ бесѣды будутъ имѣть возможность святить воскресный день согласно Божіей заповѣди. Поидеи, это вѣрно, но на практикѣ такъ не бываетъ. Тѣ же священники говорятъ, что у нихъ на собесѣдованіяхъ послѣ вечерни бываютъ старый да малый. Значить, главная цѣль собесѣдованій въ этомъ случаѣ и не достигается. Отъ самихъ крестьянъ по поводу этого нѣрѣдко приходится слышать: хорошо бы посѣтить бесѣду священника, да неудобно время. Кончатся обѣды не рано, только придешь домой, пообедаешь, отдохнешь, а тамъ ужъ и вечеръ; пойти бы и хорошо на бесѣду, да ужъ не тогда, нужно скотину убирать, а тамъ къ завтрашнему дню къ работѣ подготовиться. Болѣе удобнѣмъ временемъ для нѣбогослужебныхъ собесѣдованій представляются промежуточные часы послѣ заутрени до литургіи. Къ заутренѣ крестьяне ходятъ охотно и въ большомъ количествѣ; тутъ бываетъ и старый и малый, и средняго возраста; значить, священнику открывается возможность бесѣдовать почти со всѣми прихожанами. Задаются далѣе вопросы: какъ вести собесѣдованія. Нѣкоторые священники дѣлаютъ такъ. Заранѣе они выбираютъ изъ книгъ какой-нибудь благочестивый рассказъ, а потомъ читаютъ его собравшимся прихожанамъ. Но это уже не будетъ собесѣдованіе, а просто чтеніе и не можетъ заинтересовать прихожанъ такъ, какъ простая устная бесѣда. Собесѣдованіе должно заключаться по преимуществу въ разсужденіи на какую-либо евангельскую тему примѣнительно къ практической жизни. Такими темами Евангеліе очень обильно и отлично разсуждать на заповѣди закона Божіа, на заповѣди блаженства, молитву Господню и т. п. Хорошо собесѣдованія иллюстрировать какимъ-нибудь рассказомъ изъ житія святыхъ, или притчами Иисуса Христа, или разсказами изъ дѣйствительной

жизни, которыхъ не мало встрѣчается въ періодическихъ изданіяхъ, но отнюдь не вымысломъ. Крестьяне очень любятъ слушать рассказы изъ дѣйствительной жизни, да и не крестьяне только, а и вообще всѣ; одни же разсужденія скоро утомляютъ слушателей. Дополняя свои частныя наставленія прихожанамъ бесѣдами вѣбогослужебными, пастырь недалеко будетъ отъ точнаго исполненія заповѣди св. Апостола: „настояй благовременнѣ и безвременнѣ“.

— «Витеб. Губ. Вѣд.», указывая на чрезвычайную отдаленность сельскихъ церквей, видятъ въ этомъ одну изъ причинъ ослабленія религіозности въ народѣ, что, безъ сомнѣнія, вдвойнѣ печально, такъ какъ церковное богослуженіе является главнымъ элементомъ религіознаго воспитанія народа. „Мужикъ и самъ чувствуетъ,—пишетъ названная газета,—неловкость того, что онъ, когда добрые люди молятся Богу, сидитъ дома на заваленкѣ съ трубкой въ зубахъ, да лѣнь беретъ подняться въ такую даль. Значитъ, ощущается недостатокъ въ количествѣ церквей, къ тому же и церковная обстановка не отличается благолѣпіемъ. Всякій знаетъ, что Богъ на небѣ и въ нашей душѣ, религія въ правдѣ и истинѣ; однако, безъ богослуженія нѣтъ Церкви, безъ вѣшности нѣтъ вѣры. Вездѣ глазъ православнаго человѣка прежде всего ищетъ храмъ, ухо улавливаетъ церковный звонъ. Если это есть—здѣсь настоящая полная жизнь. Церковная вѣшность не дѣлаетъ религію темнѣе и грубѣе, напротивъ, символизируетъ ее и вызываетъ высокія чувства. Ударилъ въ колоколъ—и вы креститесь, слышите красный звонъ—и знаете, что началось богослуженіе; вы рисуете себѣ картину священнодѣйствій, чѣмъ вызывается рядъ религіозныхъ чувствъ. Отдаленный отъ церкви крестьянинъ никогда не слышитъ благовѣста, который можетъ разбудить его спящее чувство. Разъ и другой онъ не былъ въ церкви, въ третій онъ съ болѣе спокойною совѣстью остается дома; потомъ уже начинаетъ гложуть и самая потребность въ церковномъ богослуженіи. Сидитъ дома крестьянинъ, не идеть въ церковь и его дѣти. Отсутствіе церкви—отсутствіе религіознаго воспитанія“. Вотъ почему одною изъ задачъ нашего времени должна быть забота какъ объ умноженіи церквей, такъ и о внутреннемъ ихъ благолѣпіи.

— Великая обязанность духовнаго просвѣщенія народа, возложенная на духовенство, и постоянное возвышеніе общаго уровня образованія въ государствѣ заставляютъ членовъ духовенства въ

теченіе всей своей жизни забототся объ освѣщеніи и дополненіи своихъ школьныхъ знаній. Въ цѣляхъ самообразованія духовенства организуются епархіальныя, благотворительныя и церковныя бібліотеки. Живое дѣло, соотвѣтственно различнымъ обстоятельствамъ, часто требуетъ преобразованія, усовершенствованія. Этой участи не избѣгли благотворительныя бібліотеки. Онѣ, составляя по идѣѣ, прекраснѣйшее учрежденіе, на самомъ дѣлѣ, какъ видно, не всегда достигаютъ своей цѣли, на что было обращено вниманіе послѣднимъ собраніемъ благотворительныхъ Тульской епархіи. По сообщенію «Тул. Еп. Вѣд.», благотворительныя высказались противъ благотворительныхъ бібліотекъ въ томъ видѣ, какъ онѣ существуютъ доселѣ, въ виду неудобствъ пользованія книгами изъ нихъ для лицъ, отстоящихъ часто на значительное разстояніе отъ мѣста жительства благотворительныхъ. Собраніе, не отрицая въ принципѣ сихъ бібліотекъ, желало бы дать имъ нѣсколько иную постановку. Благотворительныя бібліотеки должны состояться не изъ книгъ для чтенія, а изъ книгъ, имѣющихъ справочный и руководительный характеръ по всѣмъ отраслямъ пастырской и церковно-приходской жизни, гдѣ могъ бы всякій найти рѣшеніе разныхъ недоумѣнныхъ вопросовъ, въ чемъ особенно часто нуждаются лица по своимъ служебно-административнымъ и судебнымъ обязанностямъ. При смѣнѣ благотворительныхъ, такія бібліотеки переходить въ ту церковь, священникъ которой назначенъ будетъ новымъ благотворительнымъ, вмѣстѣ съ благотворительнымъ архивомъ и печатью. Такія бібліотеки желательно заводить сейчасъ же во всѣхъ благотворительныхъ округахъ епархіи, на средства, каковыя въ томъ или иномъ видѣ можно собирать съ каждымъ округъ безъ обремененія церкви и духовенства. Вмѣсто бібліотекъ благотворительныхъ въ теперешнемъ ихъ видѣ, желательно развитіе бібліотекъ церковныхъ, на каковой предметъ должны быть обращены $\frac{1}{4}$ к. съ души, какія теперь собираются въ епархіи на выпускъ дешевыхъ брошюръ для раздачи народу (польза этихъ брошюръ, сравнительно съ книгами, была подвергнута сомнѣнію еще на прошлогоднемъ благотворительномъ собраніи), и та сумма изъ церковно-кошелевыхъ средствъ, какая разрѣшена каждой церкви на выпускъ книгъ и журналовъ. При выпускѣ книгъ и журналовъ, между сосѣдними церквами должно быть соглашеніе по поводу того, чтобы эти книги и журналы были по возможности разные; тогда, при возможномъ обмѣнѣ, могли бы ближе и лучше осуществиться цѣли, предполагаемыя благотворительными бібліотеками. Бібліотеками церковными пользуются не

одни члены клира, но и школы и прихожане,—почему онъ и называются церковно-приходскими. Это мнѣніе оо. благочинныхъ мѣстнымъ преосвященнымъ одобрено и утверждено.

— По вопросу о необходимости обезпеченія участи народныхъ учителей при помощи такихъ же пенсій, какими обезпечивается весь чиновный міръ, газета «Русь» пишетъ слѣдующее.—Вопросъ о пенсіяхъ народнымъ учителямъ является однимъ изъ важнѣйшихъ очередныхъ вопросовъ нашего народно-образовательнаго дѣла, отъ разрѣшенія котораго въ значительной мѣрѣ зависятъ успѣхъ послѣдняго. Съ установленіемъ пенсій исчезнетъ одна изъ самыхъ серьезныхъ причинъ, которыя заставляютъ въ настоящее время покидать учительскую дѣятельность многихъ способныхъ даровитыхъ и преданныхъ своему дѣлу учителей. Въ самомъ дѣлѣ, полная необезпеченность какъ самаго учителя, такъ и въ особенности его семьи, которая для нихъ предстоитъ въ случаѣ неспособности учителя продолжать свое занятіе вслѣдствіе старости или болѣзни, невольно заставляетъ многихъ достойныхъ учителей бросать свое дѣло и искать болѣе обезпечивающихъ занятій,—и едва ли можно бросать за это въ нихъ камень. Освобожденіе этихъ достойныхъ тружениковъ народной школы отъ грозной мысли о тѣхъ бѣдствіяхъ, которыя ожидаютъ ихъ и ихъ семья въ будущемъ, устранить для нихъ поводъ оставлять любимое поприще и дать возможность посвятить себя дѣлу народнаго просвѣщенія съ полнымъ спокойствіемъ духа. А сохраненіе для народной школы наиболѣе даровитыхъ ея дѣятелей, нынѣ нерѣдко ее покидающихъ по указанной причинѣ, безъ сомнѣнія, составитъ большія выгоды для успѣха народно-образовательнаго дѣла.

— Въ «Херс. Еп. Вѣдомостяхъ» однимъ изъ священниковъ той же епархіи напечатано слѣдующее сообщеніе.—Недавно по Херсонской епархіи разъѣзжалъ молодой человѣкъ, который занимался золоченіемъ церковныхъ предметовъ. Онъ рассказывалъ, что, получивъ чудесное исцѣленіе отъ какой-то неизлечимой болѣзни во время молитвы предъ чудотворнымъ образомъ Козельщанской иконы Божіей Матери, онъ въ благодарность за это далъ обѣтъ цѣлыхъ четыре года работать своими руками для благоуукрашенія храмовъ Божіихъ; отецъ его былъ золотыхъ дѣлъ мастеромъ; отъ него и онъ научался этому дѣлу и теперь предлагаетъ безплатно золотить и серебрить священные сосуды, кресты, евангелія и другія церковныя вещи; лично себѣ онъ, по его словамъ, не беретъ ни копѣйки, а проситъ лишь дать денегъ на матеріалы, т. е. на покупку ломаннаго золота и серебра и разныхъ кс-

лоть; живетъ же онъ на собственные средства, такъ какъ имѣетъ сотни двѣ дес. собственной земли... Въ подтвержденіе своихъ словъ о безмездномъ золоченіи и серебрениі церковныхъ вещей этотъ молодой человѣкъ представляетъ цѣлую книгу самыхъ одобрительныхъ благодарственныхъ отзывовъ отъ священниковъ Киевской, Полтавской и Херсонской епархіи... Отзывы—несомнѣнно подлинныя, скрѣплены церковными печатами и подписями священниковъ, а иные—и подписями всѣхъ членовъ причта и церковныхъ старостъ. Въ виду такой массы одобрительныхъ свидѣтельствъ, изъ которыхъ нѣкоторые рѣшительно утверждаютъ, что означенный мастеръ въ нашъ вѣкъ эгоизма и черстваго себялюбія представляетъ рѣдкій примѣръ добраго христіанина—подвижника, очевидно, нельзя относиться къ нему, какъ къ обыкновенному ремесленнику и, чтобы не оскорбить его малѣйшимъ недоумѣемъ, приходится во всемъ соглашаться съ нимъ... Осмотрѣвъ вещи, подлежащія золоченію и серебрению, молодой мастеръ говоритъ, что на матеріалы для этого нужно столько-то рублей, получаетъ деньги, покупаетъ матеріалъ и начинаетъ работать. Сравнительно съ той цѣной, какую церкви обыкновенно платятъ золотыхъ дѣлъ мастерамъ, онъ дѣйствительно беретъ недорого, за то и работа его не можетъ быть признана удовлетворительною; по крайней мѣрѣ, мы испытали это на дѣлѣ сами. Онъ золотилъ въ двухъ церквахъ и на другой же день вся его позолота потемнѣла, такъ что нѣкоторыя вещи стали еще хуже, чѣмъ были до золоченія. Прежде чѣмъ приступать къ работѣ, этого мастера просили предварительно показать, сколько именно куплено имъ золота, и сколько золотниковъ его онъ будетъ распускать въ ваннѣ, но онъ не нашелъ удобнымъ исполнить эту просьбу... Во время же работы обнаружилось, что онъ самъ очень мало понимаетъ въ гальванопластикѣ, такъ, напр., онъ говорилъ что у него въ котлѣ (въ который опускались позолочиваемыя вещи) варится электричество и онъ золотитъ, такъ сказать, варенымъ электричествомъ!... Скоро обнаружилось, что молодой мастеръ—довольно подозрительная личность и что онъ вообще очень мало понимаетъ въ работахъ, за которыя онъ берется. Послѣ обнаруженія этого онъ далъ письменное обязательство больше не вводить церкви въ напрасныя расходы своимъ золоченіемъ и серебрениемъ, подѣ опасеніемъ судебной отвѣтственности за неисполненіе этого обязательства. Цѣль настоящей замѣтки—предупредить о.о. настоятелей церквей и церковныхъ старостъ впредъ не довѣрять мнимымъ благодѣтелямъ въ родѣ вышеуказаннаго, а также и ему самому, если

онѣ для своихъ цѣлей снова вздумаетъ собрать цѣлую книгу одоб- рительныхъ отзывовъ отъ знакомыхъ ему священниковъ, напр. подъ предлогомъ потери своихъ бумагъ, а какъ видно изъ его раз- сказовъ, онѣ знаетъ многихъ священниковъ Кіевской, Полтавской и Херсонской епархіи.

Вообще, въ наше время требуется большая осторожность и пре- дусмотрительность въ расходованіи суммъ на поправленіе и обнов- леніе церковныхъ предметовъ, тѣмъ болѣе цѣнныхъ, каковы осо- бенно требующіе золоченія и серебрениа, металлическіе и рѣзные, напр., иконостасныя.

— По сообщенію «Моск. Вѣд.», 18 августа торжественно открытъ па- мятникъ Императору Александру II въ селѣ Вѣлый-Ключъ, Корсун- ского у., Симбирской губ. У крестьянъ Вѣлоключевской волости еще въ 1862 г., вскорѣ по обнародованіи манифеста объ освобожденіи отъ крѣпостной зависимости, возникла мысль выразить свою искреннюю и вѣчную благодарность за эту милость Царя постройкой памят- ника своему Освободителю. Съ этой цѣлью была открыта добро- вольная подписка. Всего собрано около 3.000 руб. и на эту сумму сооруженъ памятникъ. Наканунѣ дни открытія памятника, 17-го августа, прибылъ въ с. Вѣлый-Ключъ преосвященный Никандръ, епископъ симбирскій и сызранскій, котораго торжественно встрѣ- тили въ мѣстномъ храмѣ духовенство, а затѣмъ — карсунскій пред- водитель дворянства, съ мѣстными земскими начальниками, пред- сѣдатель комитета по устройству памятника, нѣкоторые изъ дво- рянъ и множество народа. Въ самый день открытія памятника, предъ литургією, прибылъ исполняющій обязанности начальника губерніи, вице-губернаторъ А. П. Наумовъ. По окончаніи Боже- ственной литургіи, изъ храма, при звонѣ колоколовъ, вышелъ крестный ходъ съ хоругвями и иконами, во главѣ котораго ше- ствовалъ преосвященный Никандръ съ 12 священниками и пред- ставителями администраціи и дворянства. Когда процессія подо- шла къ самому памятнику, звонъ прекратился, и преосвященный обратился къ присутствовавшимъ со словомъ, въ которомъ, ука- завъ на въ высшей степени похвальныя и благородныя побужде- нія къ увѣковѣченію въ памяти народной знаменательнаго исто- рическаго событія и священнаго образа Великаго Освободителя Русскаго православнаго народа, отмѣтилъ затѣмъ важность насто- ящаго торжества вообще и для мѣстнаго населенія, въ частности. Послѣ того было отслужено торжественное молебствіе съ возгла- шеніемъ многолѣтія Государю Императору и всему Царствующему Дому. При возглашеніи затѣмъ вѣчной памяти въ Возѣ почиваю-

щему Императору Александру II, покрывало, скрывавшее монумент Царя-Освободителя, было отдернуто и предъ глазами собравшагося во множествѣ народа предсталъ образъ Императора Александра II, который стоитъ во весь ростъ и держать въ рукѣ фуражку. Присутствовавшіе преклонили колѣна. Тотчасъ же были возложены на памятникъ вѣнки. Затѣмъ произнесено многолѣтіе строителямъ и всѣмъ православнымъ христіанамъ, послѣ чего, крестный ходъ, при звонѣ колоколовъ, возвратился обратно въ храмъ. Памятникъ установленъ на гранитномъ фундаментѣ, на которомъ возвышается нѣ саженъ вышиною мраморный пьедесталъ съ надписью: „Царю-Освободителю и Благодѣтелю Александру II, 1818—1881 г.г., а на верхней части пьедестала обозначенъ годъ постановки памятника—1898. Монументъ чугунный, отполированный графитомъ, такъ—что издали производить впечатлѣніе серебряннаго или сдѣланнаго изъ полированной стали.

— Александровская выставка, открытая 51-го августа въ актовомъ залѣ московскаго коммерческаго училища, въ память Императора Александра II, представляетъ, по словамъ «Моск. Вѣд.», большой интересъ. Краткій каталогъ выставки снабженъ хорошо исполненнымъ портретомъ Царя Освободителя. Выставку украшаютъ бюсты Государи Императора Николая Александровича и Государыни Императрицы Александры Феодоровны. Самымъ полнымъ и интереснымъ отдѣломъ на выставкѣ является тотъ, гдѣ сосредоточены портреты Императора Александра II съ дѣтскихъ лѣтъ и до его кончины. Отдѣлъ открывается портретами предковъ въ Бозѣ почивающаго Государи по прямой линіи, начиная съ Феодора Никитича Романова. Затѣмъ идутъ портреты и иллюстраціи, представляющіе дѣтство, юность, совершеннолѣтіе, бракъ, семейную и частную жизнь Императора Александра II. Портреты Государи чередуются съ портретами его Августѣйшей Семьи. Тутъ же размѣщены разныя иллюстраціи, касающіяся различныхъ событій жизни въ Бозѣ почивающаго Императора. На выставкѣ собрано много иллюстрацій, представляющихъ Священное Коронованіе Императора Александра II. Выставка даетъ возможность ознакомиться съ воспитателями и преподавателями Царя-Освободителя. Такъ, на ней имѣются портреты: перваго воспитателя Императора, Е. К. Мендера, В. А. Жуковскаго, С. А. Юрьевича и другихъ. Среди этихъ лицъ помѣщенъ портретъ Вильгорскаго, который воспитывался вмѣстѣ съ Императоромъ Александромъ II. Много на выставкѣ иллюстрацій, относящихся къ событію осво-

божденія крестьянъ отъ крѣпостной зависимости. На ряду съ изображеніями главныхъ сподвижниковъ и дѣятелей царствованія Императора Александра II размѣщены иллюстраціи, касающіяся великихъ реформъ и событій. Особый отдѣлъ занимаютъ портреты выдающихся личностей на поприщѣ науки, литературы и искусства въ царствованіе Царя-Освободителя. Далѣе собраны манифесты, автографы, медали и другіе предметы, относящіеся къ царствованію Императора Александра II. Между прочимъ, выставлены предметы, доставленные С. А. Юрьевичемъ, внукомъ воспитателя Императора Александра II. Среди нихъ обращаетъ вниманіе солдатскій мундиръ, поднесенный Наслѣднику Цесаревичу Александру Николаевичу въ 1823 году коннымъ Его Императорскаго Высочества полкомъ; первые флигель-адъютантскіе эполеты Наслѣдника Цесаревича, подаренныя Его Высочествомъ своему воспитателю С. А. Юрьевичу; собственноручный рисунокъ Наслѣдника Цесаревича Александра Николаевича, исполненный въ 1835 году, и т. д. Здѣсь же въ витринѣ помѣщенъ автографъ Цесаревича Николая Александровича, содержащій молитву Господню и имѣющій надпись: „5-го октября 1853 года. День Рожденія Сестры Моей Маріи Александровны“. На письмѣ старательно начертана молитва Господня. Кромѣ того, г. Юрьевичемъ доставлены на выставку портреты Императора Александра II, жалованные его дѣду, и табакерка съ портретомъ Наслѣдника Цесаревича, пожалованная С. А. Юрьевичу при рескриптѣ 1851 года по случаю исполнявшагося 25-лѣтія со времени поступленія его къ Наслѣднику Цесаревичу Александру Николаевичу. Ко многимъ портретамъ, иллюстраціямъ и гравюрамъ приложенъ краткій объяснительный текстъ, который облегчаетъ обзорніе выставки. Входъ на выставку бесплатный.

— Модель памятника Императору Александру III, исполненная академикомъ скульптуры А. М. Опекушинымъ и удостоившаяся Высочайшаго обозрѣнія въ историческомъ музеѣ во время пребыванія Ихъ Императорскихъ Величествъ въ Москвѣ, въ настоящее время, какъ сообщаетъ «Прав. Вѣст.», отправлена въ С.-Петербургъ, гдѣ въ ней будутъ измѣнены нѣкоторые детали. На модели въ Воезѣ почившій Императоръ Александръ Александровичъ представленъ возсѣдающимъ на тронѣ Царя Михаила Феодоровича Романова, въ коронѣ, Императорской порфирѣ и мантии, съ державой и скипетромъ въ рукахъ. Фигура съ трономъ поддерживается пьедесталомъ изъ порфира, который, въ свою очередь, покоится на

гранитномъ основаніи шириной въ 20 аршинъ и длиной въ 25 аршинъ. На гранитномъ основаніи предположено устроить по угламъ тумбы, соединяющіяся дубовой гирляндой; на тумбахъ, при скрещеніи сторонъ угловъ—рельефные гербы Дома Романовыхъ, а на сторонахъ угла—государственные гербы; въ каждомъ гербѣ ширина размаха крыльевъ орла проектирована болѣе двухъ аршинъ; высота каждой тумбы такъ же болѣе двухъ аршинъ; такое же разстояніе проектировано между тумбами.

— 1-е сентября, на которое приходится празднованіе памяти св. Симеона Столпника, съ XV по XVIII вѣкъ считалось у насъ на Руси, по примѣру Александрійской церкви, днемъ „новолѣтія“: съ этого дня начинался новый годъ. 1-е сентября 1699 года, Петръ I, по словамъ автора „Дѣяній“ его, „въ послѣдній разъ торжествовалъ, по древнему обычаю своихъ предковъ, начало новаго лѣта и на большой Ивановской площади, сидя на престолѣ въ царской одеждѣ, принималъ отъ патріарха благословеніе, а отъ народа привѣтствіе, и самъ поздравлялъ его съ новымъ годомъ, который въ 1700 г. онъ уже праздновалъ 1-го января“. Въ до-петровскія же времена цари московскіе и „всѣя Руси“ справляли сентябрьское „новолѣтіе“ заодно съ народомъ русскимъ, съ великою торжественностью. День св. Симеона, зачинавшій старое и начинавшій новое лѣто (годъ), а потому и называвшійся днемъ Симеона-Лѣтопроводца, являлся однимъ изъ торжественныхъ дней общенія царя съ народомъ, во множествѣ стекавшимся не только со всей Москвы Бѣлокаменной, но даже и изъ всѣхъ ближайшихъ пригородовъ,—„лицезрѣть пресвѣтлыя царскія очи“ въ стѣны Кремля златоглаваго. Здѣсь изъ-года-въ-годъ совершалось, по нерушиму завѣту старины, „лѣтопровожденіе“ или „дѣйство многолѣтняго здоровья“. „Дѣйство многолѣтія“ начиналось раскатомъ выстрѣла вѣстовой пушки въ Кремлѣ. Это происходило ровно въ полночь. Выстрѣломъ возбуждался жителямъ Бѣлокаменной, а за ними и всей Руси Православной, мигъ наступленія новаго года. Вслѣдъ за выстрѣломъ начиналъ гудѣть большой колоколъ съ колокоelni Ивана Великаго. Кремлевскія ворота распаивались, и „всенародное множество“ наполняло Кремль, чтобы встрѣтить новолѣтіе вмѣстѣ съ государемъ. Царь выходилъ изъ своихъ палатъ въ четвертомъ часу дня (десятомъ утра, по нашему счету). Въ Успенскомъ соборѣ совершалась въ это время патріаршая утрення служба. „Государевъ богомолецъ“ выходилъ, предшествуе-

мый образами и сонмомъ духовенства на западныя двери. На дворѣ церковномъ, передъ вратами, совершалось „патріаршее молитвословіе“, вслѣдъ за которымъ царь благоговѣнно „подходилъ къ Евангелію“ и осѣнялся благословеніемъ патріарха. Затѣмъ, сопровождаемое звономъ „во всѣ колокола съ реутомъ“, шествіе слѣдовало на Ивановскую площадь, между Архангельскимъ и Благовѣщенскимъ соборами. Здѣсь, противъ Краснаго Крыльца, посреди площади, воздвигался обширный номость, выстланный богатыми коврами и огороженный расписною рѣшеткою. По описанію И. Забѣлина („Домашн. быт. русск. царей“), съ восточной стороны этого номоста ставились три наоя съ иконою св. Симеона-Лѣтопроводца—на одномъ изъ нихъ. Возжигались свѣчи въ серебряныхъ предѣ-налойныхъ подсвѣчникахъ. Ставился особый „столець“ для осѣщенія воды. Съ западной стороны устраивались два „мѣста“: государево, обитое червчатымъ бархатомъ и серебряною обьярю (парчю), и патріаршее, крытое персидскимъ ковромъ. Государево мѣсто было подобно трону; оно было вызолочено, расписано красками и имѣло видъ пятиглаваго храма съ одною большою главою посрединѣ и четырьмя малыми—по угламъ; на главахъ, сдѣланныхъ изъ прозрачной слюды, рѣили двуглавыя золоченныя орлы. Подъ колокольный звонъ государь вступалъ на свое „мѣсто“ черезъ створчатыя слюдяныя двери. Звонъ умолкалъ. Близжайшіе столбники поддерживали подѣ-руки государя, прикладываягося на ступеняхъ своего мѣста къ иконамъ. Патріархъ, осѣняя царя крестомъ, вопрошалъ его „о его царскомъ здоровьи“. Духовенство размѣщалось въ это время по обѣ стороны мѣстъ государя и патріарха; свята царская становилась, по чину, по правую сторону государя и за его мѣстомъ. Вся площадь, „по предварительной росписи“, заполнялась еще до выхода государева служилыми людьми въ золотыхъ и другихъ праздничныхъ кафтанахъ. На папѣрти Архангельскаго собора стояли иноземные послы, прѣбавшіе иностранцы, а также посланцы изъ отдаленныхъ русскихъ областей. Ратный строй стрѣльцовъ, съ знаменами, ружьями и въ цвѣтномъ платьѣ, завершалъ величественную картину, окаймленную живой рамою несмѣтной народной толпы. Начиналось молебствіе съ водосвещеніемъ. Митрополиты, архіепископы, епископы, а за ними и все яное присутствовавшее духовенство, по двое подходили и били поклоны передъ царемъ и патріархомъ—на особицу. Осѣняя государя крестомъ, по окончаніи молебнаго пѣнія, патріархъ „здравствовалъ ему рѣчью“, засаничивавшеюся

возгласомъ: „Здравствуй, царь, государь, нынѣшній годъ впереди многія лѣта въ родъ и во вѣки!“ („Древн. Росс. Вивлюэика“, X). Государь, въ отвѣтъ на пространную рѣчь патріарха, кратко благодарилъ своего богомольца. Затѣмъ, государи и патріарха по-очереди поздравляли всѣ духовныя власти, бояре и всѣ сановные люди, кланяясь „большимъ обычаемъ“, т. е. почти до земли. Государь отвѣчалъ на поздравленіе духовенства наклономъ головы, а боярамъ—поздравленіемъ. Послѣ этого, государя поздравляли съ новымъ лѣтомъ всѣ стрѣлцкіе полки; а за ними—весь народъ, бывшій въ Кремлѣ, „многочествовавшій“ царю, „ударяя челою въ землю“, какъ одинъ человекъ. Отвѣтивъ народу поклономъ, приложившись ко кресту и принявъ патріаршее благословеніе, царь шествовалъ въ Благовѣщенскій соборъ къ поздней обѣднѣ, а оттуда—въ свои палаты царскія. Дѣйство поволѣтія заканчивалось. Изъ казны государевой раздавалась въ этотъ день обильная милостыня нищимъ и убогимъ, чтобы всѣ они „молили о многолѣтнемъ здравіи государя царя“. Новое „лѣто“ вступало въ свои права—при облетавшемъ столицу всенародномъ возгласѣ: „Здравствуй, здоровъ будь, на многія лѣта, надежа государь!“

«Прав. Вѣст.»

— 27 іюля 1898 года духовенство 2-го Волчанскаго округа и прихожане Петро-Павловской церкви сл. Печенѣгъ, съ разрѣшенія Его Высокопреосвященства, праздновали юбилей пятидесятилѣтняго служенія въ священномъ санѣ мѣстнаго благочиннаго, протоіерея Петро-Павловской церкви сл. Печенѣгъ, о. Гавріила Діонисіевича Вухавцева.

Г. Д. Вухавцевъ родился 24 марта 1826 г.; въ 1847 г. онъ окончилъ курсъ въ Харьковской Духовной Семинаріи, а въ 1848 г. рукоположенъ во священника къ Николаевской церкви сл. Непокрытой, Харьковскаго уѣзда, гдѣ до него священствовалъ его отецъ. Въ 1862 г. о. Гавріилъ, по прошенію, былъ перемѣщенъ въ сл. Боромлю, Ахтырскаго уѣзда, къ Христо-Рождественской церкви; въ 1863 г. онъ, по прошенію, былъ перемѣщенъ въ сл. Гинеевку, Зміевского уѣзда, къ Рождество-Богородичной церкви, а отсюда въ 1873 г., согласно своей просьбѣ, былъ перемѣщенъ въ сл. Печенѣга, Волчанскаго уѣзда, къ Петро-Павловской церкви, гдѣ и донынѣ состоитъ. Съ 1864 г. о. Гавріилъ проходилъ должность депутата 7-го округа бывшаго Харьковскаго поселенія; тамъ же онъ состоялъ: съ 1866 г. блюстителемъ по преподаванію Закона Божія въ начальныхъ училищахъ, съ 1867 г.—въ должности

катихизатора, а съ 1868 г.—въ должности благочиннаго, каковую проходилъ до 1873 г., до перемѣщенія его въ сл. Печенѣги. Съ 1880 г. единогласно избранный духовенствомъ на должность благочиннаго 2-го Волчанскаго округа, о. Гавріилъ и до сихъ поръ съ честью проходитъ эту должность. Въ настоящее время онъ имѣетъ знаки отличія, начиная съ набедренника до протоіерейскаго сана и ордена св. Анны 3-й степени включительно. Сверхъ того, онъ имѣетъ бронзовый наперстный крестъ на Владимірской лентѣ въ память войны 1853—1855 г.г., знакъ краснаго креста и серебряныя медали, Высочайше установленныя въ намѣть царствованій Императоровъ Николай I и Александра III. Въ 1873 г. духовенство 7-го округа бывшаго Харьковскаго поселенія, при перемѣщеніи о. Гавріила въ Петро-Павловскую церковь слободы Печенѣгъ, Волчанскаго уѣзда, поднесло ему благодарственный адресъ, какъ „мудрому руководителю и умиротворителю“, при исполненіи имъ обязанностей благочиннаго въ означенномъ округѣ. За усердное же преподаваніе Закона Божія въ Печенѣжскомъ начальномъ народномъ училищѣ ему неоднократно была изъявлена особая признательность отъ Волчанскаго училищнаго совѣта. За особенную ревность о. Гавріила, какъ благочиннаго, въ дѣлѣ сохраненія истины православнаго вѣроученія среди появившихся тлетворныхъ sectъ, въ текущемъ году ему изъявлена благодарность отъ Епархіальнаго Совѣта по миссіонерскимъ дѣламъ.

26 іюли, наканунѣ юбилейнаго дня, въ Петро-Павловской церкви сл. Печенѣгъ было совершено торжественное всенощное бдѣніе соборно 8 священниками съ 3 діаконами, при стройномъ пѣніи мѣстнаго хора, а въ самый день юбилея божественную литургію совершилъ о. юбиляръ съ сослуженіи 1 протоіерея о. Северіана (Сулیمی) и 14 священниковъ съ 3 діаконами, при многочисленномъ стеченіи молящихся, между которыми было очень много прибывшихъ изъ окрестныхъ селеній. Всѣхъ молящихся привлекло и рѣдкое торжественное событіе, и то особенное уваженіе, каковымъ пользуется въ округѣ виновникъ торжества. По окончаніи литургіи, когда всѣ священнослужашіе вышли на средину храма и о. юбиляръ сталъ на солеѣ, духовникъ округа, священникъ о. Николай Ястремскій, вынесъ изъ алтаря приготовленный для о. Гавріила духовенствомъ округа золотой наперстный крестъ, украшенный брилліантами, а помощникъ благочиннаго, священникъ о. Іаковъ Поповъ, прочелъ поднесенный окружнымъ духовенствомъ о. Гавріилу

адресъ, проникнутый искренними чувствами глубокой любви, безпредѣльнаго уваженія и благодарности духовенства къ юбиляру, какъ кроткому и попечительному благочинному, добросовѣстному и исполнительному пастырю церкви, доброму и мудрому совѣтнику въ затруднительныхъ случаяхъ жизни, готовому всегда и всякому помочь словомъ и дѣломъ. По прочтеніи адреса, о. юбиляръ принялъ отъ духовника поднесенный наперсникъ крестъ и благоговѣнно возложилъ на себя. При этомъ помощникъ благочиннаго обратился къ юбиляру съ привѣтственной рѣчью, въ коей благодарилъ его за гуманное отношеніе къ духовенству округа, а прихожанамъ юбиляра высказалъ похвалу за ту любовь и уваженіе, съ какими они относились и относятся къ своему приходскому пастырю, достойно цѣня его честное исполненіе пастырскихъ обязанностей. Затѣмъ депутатъ округа, священникъ о. Іоаннъ Діаконовъ, съ произнесенной имъ рѣчи изложилъ общую характеристику пастырской дѣятельности юбиляра, заключивъ свою рѣчь слѣдующимъ къ нему обращеніемъ: „Ваше Высокопреподобіе, Высокочтимый Отецъ Протоіерей!“ „Для воспитанія духовныхъ чадъ своихъ въ правилахъ христіанскаго благочестія, прежде всего Вы сами служили имъ добрымъ примѣромъ истинно христіанской жизни. Какъ благочинный, Вы показали себя по истинѣ благостнымъ начальникомъ, или вѣрнѣе—другомъ подвѣдомаго духовенства. Будучи строгимъ къ самому себѣ, Вы всегда снисходительно относились къ другимъ. Строитивыхъ Вы смирили своею кротостію, а гордыхъ умиляли своимъ смиреніемъ. И въ частной, семейной Вашей жизни Вы также сумѣли „добрыя правити домомъ своимъ“, какъ любящій и любимый супругъ и попечительный отецъ. При всѣхъ же невзгодахъ семейныхъ и горькихъ лишеніяхъ, какія Вамъ пришлось пережить, Вы не падали духомъ, а безропотно, съ христіанскимъ мужествомъ и всецѣлою преданностію волѣ Божіей переносили всѣ испытанія, ниспосланныя Вамъ отъ Бога“. Послѣ этого была произнесена привѣтственная рѣчь священникомъ о. Мануиломъ Цыбулевскимъ, который высказалъ, что если вообще долготѣіе есть особый даръ Божій, то столь продолжительный періодъ времени, какъ пятидесятилѣтіе пастырской дѣятельности юбиляра, есть сугубое знаменіе милости Божіей къ нему, какъ избраннику Божію. Вслѣдъ за тѣмъ къ юбиляру приступилъ предсѣдатель мѣстнаго церковно-приходскаго попечительства, землевладѣлецъ І. А. Дзюбавъ, и, привѣтствуя рѣчью юбиляра, поднесъ ему въ даръ отъ попечительства икону Спасителя

въ сребропозлащенной ризѣ. Послѣ этого представитель отъ прихожанъ, фельдшеръ мѣстной больницы А. А. Прошутинъ, обратился къ о. юбиляру съ краткимъ привѣтствіемъ и поднесъ ему отъ лица прихожанъ икону св. великомученика Пантелеимона въ сребропозлащенной ризѣ, произнесъ краткое слово. Вслѣдъ за этимъ волостной старшина поднесъ о. Гавріилу хлѣбъ—соль и просилъ его принять это, какъ знакъ любви и преданности къ нему его духовныхъ чадъ, пожелавъ ему еще много лѣтъ наставлять своихъ прихожанъ на путь къ вѣчному спасенію. Въ заключеніе подошелъ къ о. юбиляру мѣстный земскій начальникъ А. В. Бабаевъ и, задумчиво привѣтствуя своего духовнаго пастыря, преподнесъ ему цѣнный пастырскій жезлъ, какъ знакъ особаго уваженія отъ интеллигентныхъ прихожанъ юбиляра. О. Гавріилъ, видимо тронутый воздаваемымъ ему чествованіемъ, со слезами на глазахъ обратился ко всѣмъ присутствующимъ въ храмъ съ краткою благодарственною рѣчью. Послѣ этого было совершено благодарственное Господу Богу молебствіе, на которомъ, по прочтеніи Евангелія священникъ о. Василій Роговскій произнесъ рѣчь о церковно-общественной дѣятельности о. Гавріила. По окончаніи церковнаго торжества, всѣ принимавшіе въ немъ участіе, были приглашены въ домъ о. юбиляра, гдѣ его встрѣтили и радостно привѣтствовали малолѣтніе его внуки. Здѣсь была уже приготовлена трапеза для гостей. Къ этому же времени на имя юбиляра были получены письменныя и телеграфныя привѣтствія, которыя всѣ и были доложены собранію присутствующихъ. Письменныя привѣтствія были присланы отъ слѣдующихъ лицъ: 1) отъ бывшаго настоятеля Харьковскаго кафедральнаго собора, протоіерея о. Тимофея Павлова; 2) отъ протоіерея Всѣхсвятской церкви г. Харькова о. Николая Гутникова (бывшаго со служивца юбиляру); 3) отъ священника 30 драгунскаго Ингерманландскаго полка о. Павла Москвина (изъ Чугуева) и 4) отъ учителя 3-й Харьковской гимназіи Д. В. Гутникова. Поздравительныя же телеграммы получены были: отъ протоіерея о. Арсенія Павлова (изъ Волчанска), отъ исправника Ревскаго (оттуда же), отъ предсѣдателя Волчанской уѣздной управы Федосѣева (оттуда же), отъ священника Бондарева (изъ Краснокутска), отъ Жукова (изъ Кременчуга), отъ Лавденковыхъ (изъ Волчанска) и отъ П. Д. Александрова (изъ Харькова). Во время трапезы было произнесено нѣсколько рѣчей какъ духовными, такъ и свѣтскими лицами.

НЕКРОЛОГЪ.

5 августа сего 1898 года, на 84 году жизни, скончался заштатный протоиерей Вознесенской церкви слоб. Береки, Зміевского уѣзда, духовникъ 2 благочинническаго Зміевского округа, о. Василій Лаврайтѣвичъ Тарановскій, прослужившій въ санѣ сельскаго іерейя 58 лѣтъ. Покойный — уроженецъ Харьковской епархіи, сынъ священника слоб. Береки, служившаго около 50 лѣтъ на этомъ приходѣ. По окончаніи полного курса наукъ въ Харьковскомъ Духовномъ Коллегіумѣ въ 1837 году, онъ въ 1839 году, февраля 19, былъ рукоположенъ въ священническій санъ къ Богоявленской церкви слободы Терноваго, Зміевского уѣзда, а въ 1844 году, согласно прошенію, переведенъ на мѣсто своего отца къ слоб. Береку, того же уѣзда, гдѣ и прослуживалъ безпорочно до увольненія за штатъ въ октябрѣ мѣсяцѣ 1897 года.

Состоя приходскимъ священникомъ, о. Василій занималъ и другія должности; такъ, онъ состоялъ духовникомъ округа 45 лѣтъ (съ 1853 года по день смерти), и столько же лѣтъ законоучителемъ и учителемъ школъ народной, переименованной въ послѣднее время въ земскую, и въ 1894 году открытой церковно-приходской.

Занивъ отцовское мѣсто приходскаго священника въ слободѣ Берекѣ, о. Василій до самой кончины никогда не высказывалъ даже желанія перейти на другое мѣсто. Какъ приходскій священникъ, о. Василій пользовался особенною любовью и уваженіемъ своихъ пасомыхъ за свое безкорыстное пастырское служеніе и отеческое къ нимъ отношеніе. Онъ всегда отзывчиво относился къ нуждамъ своихъ прихожанъ и во всѣхъ случаяхъ жизни давалъ имъ необходимыя совѣты и наставленія и оказывалъ свою матеріальную помощь. Во всѣхъ своихъ отношеніяхъ къ прихожанамъ онъ всегда проявлялъ мягкость характера, незлобіе, общительность, привѣтливость и гостеприимность. Виднымъ памятникомъ пастырскихъ трудовъ о. Василія остался устроенный имъ въ сл. Берекѣ обширный каменный храмъ въ память Вознесенія Господня, который по своему устройству можетъ считаться однимъ изъ лучшихъ храмовъ въ уѣздѣ. Храмъ этотъ есть памятникъ, который всегда будетъ говорить дальнѣйшимъ поколѣніямъ сл. Береки, каковъ былъ у нихъ нѣкогда пастырь. Какъ духовникъ округа, о. Василій стоялъ на высотѣ своего званія и духовенства, избравъ его въ это званіе, справедливо выразило этимъ вниманіе къ добрымъ качествамъ его души. Отличаясь необыкновенною скромностію въ поведеніи, простотою и откровенностію въ обращеніи, трудолюбіемъ, усердіемъ, точностію и аккуратностію въ исполненіи пастырскихъ обязанностей, глубокою вѣрою и преданностію воли Божіей, почившій о. Василій былъ весьма споспешителемъ къ немощамъ и недостаткамъ своихъ собратьевъ священниковъ,

духовныхъ чадъ; дѣйствуя въ духѣ истины и братской любви, онъ всегда являлъ себя необыкновенно осторожнымъ и внимательнымъ при врачеваніи душевныхъ ранъ равныхъ ему по сану. Таковъ былъ въ Бозѣ почившій о. Василій какъ пастырь, духовникъ и человѣкъ. И пачальство цѣпило его долговременную и полезную службу и не оставляло его безъ поощренія: онъ получилъ всѣ награды, доступныя сельскому священнику, до ордена Св. Владимира 4 степени включительно. — 7 августа происходило погребеніе о. Василія. Заупокойную литургію совершалъ мѣстный благочинный, въ сослуженіи шести священниковъ. По окончаніи литургіи, подъ предостоятельствомъ протоіерея о. Давида Антонова, бывшаго сослуживца покойнаго, съ участіемъ одного протоіерея, 12 священниковъ и 4 діаконовъ, при пѣніи хора пѣвчихъ, устроеннаго почившимъ, и при большомъ стеченіи прихожанъ, собравшихся отдать послѣдній долгъ своему любимому пастырю, совершено было умиленное отпѣваніе тѣла почившаго, окончившееся въ 3 часа по полудни. Гробъ съ останками почившаго былъ опущенъ въ могилу, вырытую въ церковной оградѣ.

Миръ праху твоему, честный человѣкъ, добрый и прижѣрный пастырь! Да упоковътъ Господь душу твою въ обителяхъ небесныхъ!

ОБЪЯВЛЕНІЯ:

МЕЛИТОПОЛЬСКИМЪ МѢЩАНИНОМЪ

Митрофаномъ Ивановичемъ

ЕВСТРАТОВЫМЪ

ИЗОБРѢТЕННЫ ЗАМКИ ПОДЪ НАЗВАНІЕМЪ:

„РУССКАЯ ЧЕРЕПАХА-НОЧНОЙ СТОРОЖЪ“.

Замки эти весьма прочны, не поддаются взлому и по устройству ихъ механизма не могутъ быть открыты подобраннымъ ключемъ, такъ какъ 3000 замковъ имѣютъ разнообразныя внутренности, и кражи при такихъ замкахъ почти невозможны.

Цѣна замкамъ отъ 16 фунтовъ 9 руб. и до 1 пуда 6 фун. 35 руб.

Съ требованіемъ надобно обращаться въ село Михайловку Таврической губерніи, Митрофану Ивановичу Евстратову.

Открыта подписка на вторую половину 1898 года
на еженедельный, религиозно-нравственный, иллюстрированный
НАРОДНЫЙ ЖУРНАЛЪ

КОРМЧИЙ⁶⁶

(одиннадцатый годъ изданія).

4 рубля за годъ съ пересылкою, 2 рубля 50 коп. за полгода съ пересылкою.

„Кормчій“ одобренъ и рекомендованъ разными вѣдомствами. Адресъ редакціи: Москва, Ордина, д. Бажановой, (квартира протоіерея Скорбященской церкви) „Кормчій“ предназначается для воскреснаго и праздничнаго народнаго чтенія. Въ виду этого программа изданія его носить характеръ общедоступности, какъ въ выборѣ статей для чтенія, такъ и въ формѣ ихъ изложенія. „Кормчій“ имѣетъ главную свою цѣль, какъ показывать и самое названіе, путеводить православнаго христіанина, т. е. указывать ему тотъ истинно добрый путь ко спасенію, который Церковь Православную предназначаетъ для всѣхъ чадъ ея. „Кормчій“ и въ 1898 году издается примѣнялся къ событіямъ недѣли, и такимъ образомъ можетъ служить удобнымъ подспорьемъ для вѣбогослужебныхъ собесѣдованій съ народомъ на весь годъ, въ особенности духовенству; а для мирянъ и христіанскихъ семей благовременнымъ и полезнымъ чтеніемъ въ воскресные и праздничные дни. Кромѣ религиозно-нравственныхъ статей въ журналѣ помѣщается еженедѣльный обзоръ событий текущей жизни, извѣстія и замѣтки и объявленія. Мѣ журналу будутъ упрощаться рисунками религиозно-нравственнаго содержанія съ соответствующими поясненіями въ текствѣ. Въ журналѣ „Кормчій“ принимаетъ участіе

извѣстный Кронштадтскій пастырь отецъ Іоаннъ.

Редакція „Кормчаго“ даетъ своимъ подписчикамъ бесплатное иллюстрированное приложение подъ заглавіемъ: „**Воскресныя поученія по житіямъ святыхъ**“. Пученія рассылаются заблаговременно. Въ ряду другихъ статей въ 1898 году въ Кормчѣмъ печатается „Жизнь современныхъ подвижниковъ благочестія“, „Толкованіе на Апокалипсисъ“ и Катихизическія поученія на символъ вѣры, молитву Господню, заповѣди о блаженствѣхъ и на 10 заповѣдей Закона Божія. Въ редакціи имѣются полныя экзemplы „Кормчаго“ за 1893, 94, 95, 96 и 97 гг. Цѣна 1893 г. (сброш.) 2 р. 50 к., 1894 г. (сброш.) 3 р., 1895 г. (сброш.) 3 р., 1896 г. (сброш.) 3 р., 1897 г. (сброш.) 3 р. съ перес. Въ редакціи имѣется въ продажѣ худож. олеографическая картина: „Молитва Спасителя въ саду Геосиманскомъ“. Цѣна картины 40 коп. съ перес. Листки „Воскресныя поученія по житіямъ святыхъ“ продаются и отдѣльно отъ журнала по 60 к. за 100 безъ перес. и по 80 коп. за 100 съ перес. Есть сброшюрованные листки по 40 коп. съ пересылкой. Наложениемъ платежомъ изданія „Кормчаго“ не высылаются. Редакція, при выпискѣ журнала за прежніе годы, дѣлаетъ скидку 50% съ объявленной цѣны для тѣхъ, которые выписываютъ журналъ сразу за всѣ имѣющіеся въ продажѣ годы; при выпискѣ же не менѣе 10 экзempl. журнала за текущій 1898 г., цѣна за каждый экзemplаръ 3 р. 50 к. вѣсто 4 р.

Протоіерей С. П. Липидевскій.
Священники { І. И. Бухаревъ.
В. П. Гурьевъ.

Редакторы—издатели:

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1898.

№ 18.

СЕНТЯБРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1898.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1898.

№ 18.



802-17
473

СЕНТЯБРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

- Рѣчь, произнесенная въ день Святаго Апостола и Евангелиста Іоанна Бого-
слова. О высшемъ началѣ христіанской любви и благотворительности. Пре-
освященнаго *Амвросія*, Архіепископа Харьковскаго 289—306
- ✓ Ученіе о богодухновенности св. Писанія въ средніе вѣка (продолженіе).
Д. Леонардова 307—329
- ✓ „Ренанъ предъ судомъ науки“ О. Владиміра Гетте. (Переводъ съ франц.).
К. И-на 330—356

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

- ✓ Психологическія основанія религій. *М. Вержболовича* 199—220
- Брамыны въ Индіи. *Іеродіанона Діонисія*. 221—246

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Опредѣленіе Святейшаго Синода.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія
и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

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

1898.

Пісте: вообрен.
Впрою разумываемз.

Евр. XI. 3

Доволено цензурою. Харьковъ, 30 Сентября 1898 года.

Цензоръ Протоіерей Павел Солнцев.

РѢЧЬ

Преосвященнаго Амвросія, Архієпископа Харьковскаго,
въ день Святаго Апостола и Евангелиста Іоанна Богослова ¹⁾.

О высшемъ началѣ христіанской любви и благотворительности.

*Возлюбленніи! возлюбимъ другъ
друга, яко любви отъ Бога есть
(1 Іоан. 4, 7).*

Одно изъ утѣшительныхъ явленій современной жизни во всемъ христіанскомъ мірѣ представляетъ любовь къ ближнимъ, проявляющаяся въ безчисленныхъ и разнообразныхъ видахъ помощи и благотворенія страждущему человѣчеству: въ просвѣщеніи невѣдущихъ истины, во врачеваніи больныхъ, въ призрѣніи нищихъ, въ облегченіи участи осужденныхъ преступниковъ, въ защитѣ гонимыхъ, въ утѣшеніи скорбящихъ и т. п. Всѣ эти движенія и дѣйствія любви вызываются разнообразіемъ бѣдствій нашей земной жизни, а способы облегченія бѣдствій изыскиваются столь же разнообразными благородными склонностями и способностями духа человѣческаго. Но для мыслящаго наблюдателя человѣческой жизни здѣсь представляются два вопроса, трудно разрѣшимые для ума нашего: первый,—гдѣ же общее начало и основаніе страданій человѣческихъ, отъ кото-

¹⁾ Произнесена въ актовомъ залѣ Харьковской Духовной Семинаріи, по случаю храмоваго праздника 26 Сентября.

раго исходитъ все это разнообразіе бѣдствій? Второй, — гдѣ основаніе разнообразныхъ склонностей къ благо-твореніямъ, сообщающее дѣйствіямъ любви большую или меньшую цѣлесообразность и порядокъ? Не входя въ обсужденіе разнообразныхъ философскихъ рѣшеній этихъ вопросовъ, мы, какъ христіане, руководимые Божественнымъ Откровеніемъ, признаемъ единствен-нымъ основаніемъ и причиною бѣдствій человѣческихъ *грѣхъ природенный и произвольный*, развѣдающій и разрушающій всѣ основы и силы человѣческой жизни; а началомъ любви—образъ Божій, напечатлѣнный въ насъ при сотвореніи Создателемъ нашимъ и сохранившійся въ насъ, хотя и въ чертахъ затем-ненныхъ и раздробленныхъ нашими нравственными слабостями и пороками. Итакъ, наши бѣдствія про-исходятъ отъ родоначальника грѣха—*исконнаго чело-вѣкоубійцы діавола* (Іоан. 8, 44), а цѣлебныя дѣйствія любви—отъ Бога Спасителя нашего. *Возлюбленни!* говоритъ Апостоль любви, *возлюбимъ другъ друга, яко любви отъ Бога есть.*

Итакъ, Богъ есть начало и источникъ любви. По другому изреченію Св. Іоанна Богослова—„Богъ есть любовь“ (8), т. е. сама Любовь—самосушая, всесовер-шенная, безконечная. И такъ какъ Богъ есть Творецъ міра, такъ какъ всѣ свойства сотворенныхъ Имъ су-ществъ, составляющія ихъ достоинства и красоту, да-рованы Имъ изъ безконечной полноты Его совершенствъ, то и любовь, какъ способность и сила, сообщена Имъ же каждому созданію въ его мѣру и согласно съ цѣ-лію его бытія: тварямъ разумнымъ—сознательная, не-разумнымъ—инстинктивная. Съ удивительною попечи-тельностью Богъ внушаетъ намъ эту истину, чтобы мы поняли и приняли движеніе и направленіе къ намъ Его любви и отвѣчали ей данною намъ способностію

любить, и въ союзѣ любви съ Нимъ обрѣли наше вѣчное блаженство. Онъ называетъ Себя Отцемъ нашимъ, научаетъ насъ обращаться къ Нему, какъ къ Отцу, въ молитвѣ со всѣми нашими нуждами, и непостижимую для умовъ сотворенныхъ полноту и силу Своей любви Онъ явилъ намъ въ ниспослании Сына Своего Единороднаго для спасенія нашего: *такъ возлюби Богъ міръ* (человѣчество), *яко и Сына Своего Единороднаго далъ есть, да всякъ вѣруй въ Онъ, не погибнетъ, но имать животъ вѣчный* (Іоан. 3, 16). И за эту жертву, данную Имъ для спасенія нашего, Онъ ничего отъ насъ не требуетъ, кромѣ любви къ Нему и другъ къ другу: *возлюбимъ Господа Бога твоего всѣмъ сердцемъ твоимъ, и всею душою твоею, и всѣмъ умомъ твоимъ, и всею крѣпостію твоею.... и ближняго своего, яко самъ себе* (Марк. 12, 30, 31). Что же для Бога всесовершеннаго и всеблаженнаго можетъ составлять любовь къ Нему нашихъ слабыхъ и немощствующихъ душъ?—Удовлетвореніе Его собственной любви къ Его созданіямъ при видѣ ихъ участія въ блаженной жизни съ Нимъ,—подобно испытываемой нами радости о счастіи нашихъ дѣтей: *радость будетъ на небеси о единѣмъ грѣшникѣ кающемся* (Лук. 15, 7). И Сынъ Божій говоритъ Отцу Своему предъ своими страданіями: „нынѣ къ Тебѣ иду и сіе говорю въ мірѣ, чтобы они имѣли въ себѣ радость Мою совершенную“ (Іоан. 17, 13).

Только изъ этого высочайшаго начала любви правильно опредѣляются и изъясняются источникъ и свойства нашей любви и богоугодные способы проявленія ея въ дѣлахъ благотворительности.

По новѣйшимъ философскимъ ученіямъ источниками любви къ ближнимъ признаются: прирожденная намъ склонность и расположеніе къ людямъ, чувство справедливости въ раздѣлѣ благъ житейскихъ, и наконецъ

взаимныя выгоды, доставляемыя отъ однихъ людей другимъ разнообразными природными ихъ способностями и трудами. Матеріалисты учатъ, что человѣкъ есть „стадное животное“ и находитъ свою безопасность и удобства для жизни только въ обществѣ себѣ подобныхъ. Но при опытныхъ наблюденіяхъ оказывается, что въ царствѣ животныхъ законы природы соблюдаются вѣрно и постоянно въ теченіе тысячелѣтій; между тѣмъ какъ въ родѣ человѣческомъ высшіе законы природы—нравственные, а затѣмъ и низшіе—физическіе, нарушаются непрестанно изъ вѣка въ вѣкъ возрастающими и умножающимися пороками и преступленіями. Потому наше „человѣческое стадо“, вопреки даннымъ ему законамъ, постоянно представляетъ печальныя явленія грубаго эгоизма и своекорыстія, лжи и обмана, безсердечія и жестокости, насилія и грабежа, хищеній и убійствъ, такъ что только усилія вѣншей власти и кары закона подерживаютъ въ немъ порядокъ. Очевидно, что въ немъ скуденъ естественный источникъ любви, что этотъ источникъ загрязняется нашими пороками и изсушается страстями; онъ требуетъ очищенія и восполненія. Это и достигается возрожденіемъ нашей природы благодатію Христовою, возстановленіемъ силъ и способностей данныхъ намъ при сотвореніи и восполненіемъ недостающаго благодатію Божіею. вмѣстѣ съ возстановленіемъ нашихъ душевныхъ силъ—ума и воли,—и любовь истинная даруется сердцу нашему отъ Бога, по слову Апостола: *любы Божія изліяся въ сердца наша Духомъ Святымъ, даннымъ намъ* (Рим. 5, 5). Отсюда происходятъ въ насъ, руководимыя ученіемъ и примѣромъ Христовымъ: безкорыстіе, самоотверженіе, безмездные труды и страданія для блага ближняго, уступка собственныхъ правъ въ пользу другихъ, терпѣніе обидъ, всепрощеніе, молитва за враговъ и пр.

Итакъ, внутренняя теплота нашей любви сохраняется и возрастаетъ въ пламень огненной ревности о благѣ ближнихъ до пожертвованія для нихъ своею жизнію только въ общеніи съ Богомъ при непрестанномъ притокѣ ея изъ безконечной полноты Его всеживотворящей любви.

Отъ любви Божіей сообщается намъ любовь, *какъ чувство*, влекущее насъ къ участию въ жизни ближнихъ нашихъ и къ служенію ихъ благу и счастію; отъ нея же даруются и *средства* для воплощенія этого чувства въ дѣлахъ благотворенія. Мы сами ничего своими силами для потребностей собственныхъ и ближнихъ нашихъ создать не можемъ: все, что имѣемъ, — Божіе и отъ Бога намъ даруется. Поэтому мы не должны отдѣлять себя отъ Бога, и какъ себя самихъ, такъ и ближнихъ нашихъ должны ставить подъ покровъ любви Божіей. Повелѣвая помогать нуждающимся, Онъ обѣщалъ давать намъ на это средства и увеличивать ихъ по мѣрѣ нашего усердія къ благотворенію. Еще ветхозавѣтнымъ членамъ церкви было сказано: *иже дастъ убогимъ, не оскудѣетъ, а иже отвращаетъ око свое, въ скудости будетъ мнози* (Притч. 28, 28); *весь день милуетъ и взаимъ даетъ праведный и сѣмя его во благословеніе будетъ*, говоритъ Псалмопѣвецъ (Пс. 36, 26). А Господь Иисусъ Христосъ обѣтованіе Божіей помощи благотворителямъ выразилъ съ особенною ясностью и силою: „давайте, и дастся вамъ: мѣрою доброю, утрянною, нагнетенною и переполненною отсыплютъ вамъ въ лоно ваше; ибо какою мѣрою мѣрите, такою же отмѣрится и вамъ“ (Лук. 6, 38). А достоинство милости ни Господь опредѣляетъ не количествомъ и цѣнностію ея, а любовію и соотвѣтствіемъ ея съ состояніемъ благотворящаго, какъ оцѣнилъ лепту вдовицы (Мар. 2, 44). Начинай благотворить, если ничего не имѣешь, воз-

ромъ состраданія, словомъ любви, личнымъ трудомъ; давай самое малое отъ своихъ скудныхъ средствъ, но постоянно, какъ говоритъ Псалмопѣвецъ,—*весь день*, и съ теченіемъ времени, день за день, незамѣтно будешь возрастать твое благосостояніе: сохранится здоровье, миръ и счастье семьи, будутъ успѣхи въ образованіи и нравственномъ развитіи дѣтей, ниспошлется благословеніе Божіе на всѣ труды твои, и не замедлитъ возвышеніе тебя самаго въ обществѣ по состоянію и служебнымъ отличіямъ. Наблюдайте за опытами жизни христіанской и вы увидите своими глазами исполненіе Божіихъ обѣтованій и увѣруете въ этотъ нравственный догматъ ученія Христова.

Изъ того же начала любви Божіей исходитъ и указаніе вѣрнаго, находящагося въ рукахъ нашихъ, источника для общественной благотворительности, и этимъ указаніемъ разрѣшается неразрѣшимый для великихъ ученыхъ вопросъ—„объ уничтоженіи нищенства“. Во-первыхъ, Евангеліе даетъ намъ знать, что это притязаніе на совершенное уничтоженіе нищенства—напрасное, и что всѣ наши усилія къ уничтоженію нищихъ, какъ ни будутъ замысловаты, не достигнутъ цѣли: слишкомъ велика эта задача для слабыхъ силъ человѣческихъ. И слово Господне останется навсегда истиннымъ и неотмѣннымъ: *всегда нищія имате съ собою* (Мат. 26, 11), потому что никогда совершенно не истребится грѣхъ въ родѣ человѣческомъ, и потому не переведутся люди слаборожденные, больные, малоумные, расточительные, порочные и въ своихъ порокахъ неисправимые. Уничтоженіе нищенства—вопросъ, какъ нынѣ говорятъ, „міровой“, и разрѣшеніе его посилено только всемогущему Богу-Промыслителю. Его-то и разрѣшаетъ намъ Іисусъ Христосъ съ ясностію и простою чистой истины. Онъ раздѣляетъ нищихъ на не-

вольныхъ, поработенныхъ грѣхомъ и его послѣдствіями,—и добровольныхъ, пріемлющихъ на себя подвигъ добровольной нищеты, умѣренности, воздержанія, смиренія и простоты жизни: *блаженни нищии духомъ, яко тѣхъ есть царство небесное* (Матѣ. 5, 3). Эта добродѣтель духовной нищеты въ христіанскомъ ученіи опредѣляется однимъ словомъ: „смирennemудріе“. Въ ней заключается средство вѣчнаго спасенія, въ ней же и неисчерпаемое богатство средствъ для благотворенія. У каждаго изъ насъ, при смирennemудріи, останется отъ расходовъ на себя и свою семью нѣчто и для нищихъ, такъ какъ и сострадательные нищіе дѣлятъ другъ съ другомъ милостыню; а у людей богатыхъ—и большая часть расходовъ можетъ быть сокращена съ великимъ прибыткомъ для нуждающихся. Современная жизнь, съ ея новыми потребностями и удобствами, роскошью, тщеславіемъ, прихотливыми произведеніями и сооружеціями во имя развитія и поощренія искусствъ,—поглощаетъ милліоны, назначаемые Промысломъ Божиимъ для бѣдныхъ. Соціалисты исказили это божественное ученіе, замѣнивъ добровольную нищету для Бога и ближнихъ—насилъственнымъ отнятіемъ состоянія у богатыхъ подъ предлогомъ справедливости въ раздѣлѣ имуществъ, получающимъ характеръ ограбленія. Но если вы обладаете значительнымъ состояніемъ, или только не бѣдны,—разсуждайте о себѣ *смиренно*, и найдете для себя достаточнымъ домъ безъ лишнихъ украшеній, столъ безъ изысканныхъ блюдъ, одежду безъ щегольства, пріемъ гостей и число служителей безъ тщеславія, воспитаніе дѣтей безъ причудъ и извѣженности;—и вы удивитесь, какъ много останется у васъ для бѣдныхъ. Не пожалѣте подѣлиться съ ними спасительными сбереженіями,—и разбогатѣете больше. Въ искушеніяхъ и недоумѣніяхъ

подкрѣпляютъ себя вѣрою въ безконечную любовь Божию и надеждою на промышленіе о васъ Божіе,—и вы будете бодрѣе и твердѣе въ своемъ образѣ жизни. Безъ этого всемірнаго и неизсякающаго источника благотворительности по многочисленнымъ городамъ, нынѣ украшающимся съ роскошью, среди великолѣпія зданій, блестящихъ экипажей и нарядныхъ жителей всегда будутъ бродить, а при преслѣдованіи, прокрадываться, нищіе и калѣки. Расточая безъ нужды миллионы и урывая бѣднымъ копѣйки, мы никогда не уменьшимъ нищенства. Труднымъ кажется людямъ нашего вѣка это самоограниченіе и добровольная нищета, при общемъ стремленіи къ наслажденіямъ и при слѣпой вѣрѣ въ прогрессъ, или въ безостановочное, самодвижущееся возрастаніе благосостоянія человѣчества. Но Іисусъ Христосъ нигдѣ не сказалъ, что легко совершается дѣло нашего вѣчнаго спасенія и устроеніе всемірнаго земнаго счастья человѣчества; напротивъ, Онъ упредилъ своихъ учениковъ: „входите тѣсными вратами, потому что широки врата и пространенъ путь, ведущіе въ погибель и многіе идутъ ими; потому что тѣсны врата и узокъ путь, ведущіе въ жизнь, и немногіе находятъ ихъ“ (Матѣ. 7, 13—14). *Многими скорбми подобаетъ намъ внити въ царствіе Божіе*, говоритъ Апостолъ Павелъ (Дѣян. 14, 22).

Какъ однимъ словомъ св. Іоаннъ Богословъ указываетъ истинный источникъ христіанской любви, такъ однимъ же словомъ опредѣляетъ и истинныя ея свойства: *Богъ любви есть и пребывалъ въ любви въ Бозѣ пребываетъ и Богъ въ немъ пребываетъ* (1 Іоан. 4, 16). Усвоеніе умомъ божественной истины, опущеніе сердцемъ таинственнаго дѣйствія въ насъ Божіей благодати, *печаль по Бозѣ*, (2 Кор. 7, 10) или сознаніе нашего недостойнства предъ Богомъ и жажда духовнаго

очищенія и усовершенствованія, *радость о Господи* (Пс. 32, 1) при созерцаніи Божіихъ совершенствъ и безчисленныхъ Божіихъ намъ благодѣлій,—что все это значить, какъ не пребываніе Бога въ насъ и насъ въ Богѣ? При такомъ настроеніи духа мы понимаемъ, что Богъ *не мой только* Отецъ, но и всѣхъ людей, не только вѣрующихъ, но и невѣрныхъ, что Онъ желаетъ собрать въ Свое блаженное царство, какъ Отецъ въ свое семейство, всѣхъ Своихъ дѣтей и радоваться ихъ блаженству. Отсюда происходитъ христіанское *братолюбіе* (Рим. 12, 10), выражающееся въ стремленіи дѣлиться съ другими нашими благами духовными и вещественными. И чѣмъ полнѣе сердце любовію, которая въ существѣ едина, какъ въ направленіи къ Богу, такъ и къ ближнимъ, тѣмъ обильнѣе, какъ вода изъ переполненнаго сосуда, она разливается во всѣ стороны; и какъ благовоспитанное дитя, сохранившее чистоту сердца, принимая отъ родителей подарки или снѣди, дѣлится ими съ своими братьями и сестрами: такъ и христіанская душа, пріемля дары отъ Бога, съ любовію сообщаетъ ихъ другимъ, зная, что и ихъ Богъ любить, что и они имѣютъ право на Его милость и нуждаются въ ней. Отсюда происходитъ первое высшее свойство христіанской любви,—это ея способность любить ближнихъ въ Богѣ и для Бога, т. е. въ удовлетвореніе любви Его къ человѣкамъ, и любить ихъ какъ дѣтей Божіихъ и соучастниковъ нашего призванія къ блаженству въ Богѣ. По этому Іисусъ Христосъ вторую заповѣдь закона о любви къ ближнимъ называетъ *подобною первой*—о любви къ Богу (Марк. 12, 31), такъ какъ исполняющій эту вторую заповѣдь чрезъ посредство ближнихъ приближается къ Богу, подобно тому какъ исполняющій первую входитъ непосредственно въ общеніе съ Нимъ. Отсюда происходитъ, возгрѣваемая

любовію и сопровождаемая милостынею, великая сила молитвы благотворителей за себя и за ближнихъ, привлекающая милость Божию не только на живыхъ людей, но и на усопшихъ нашихъ братій, съ несомнѣнною надеждою на прощеніе ихъ согрѣшеній и упокоеніе за гробомъ. Изъ этихъ основаній изъясняется и дивное обѣтованіе особаго благоволенія Божія къ служителямъ любви на всеобщемъ судѣ Его за то, что они послужили Христу въ лицѣ меньшей Его братіи (Мѡ. 25, 34). И это совершенно согласно съ ученіемъ христіанскимъ о правдѣ Божіей, такъ какъ истинная любовь, по ученію Апостола Павла, есть „совокупность совершенствъ“ (Кол. 3, 14); въ ней вѣра въ Бога и Его обѣтованія, — трудъ для ближнихъ, сомоотверженіе, воздержаніе, смиреніе, терпѣніе и пр., какъ это и объясняетъ св. Апостоль Павелъ въ изображеніи прекрасныхъ свойствъ истинной любви: „любовь долготерпитъ, милосердствуетъ, любовь не завидуетъ, любовь не превозносится, не гордится, не безчинствуетъ, не ищетъ своего, не раздражается, не мыслитъ зла, не радуется неправдѣ, а сорадуется истинѣ; все покрываетъ, всему вѣритъ, всего надѣется, все переноситъ, — любовь никогда не перестаетъ“ (1 Кор. 13, 4—8). Съ другой стороны, не обѣщается помилованіе на судѣ грѣшникамъ не являющимъ въ себѣ добродѣтелей свойственныхъ любви: *судъ безъ милости не сотворимъ милости*, говоритъ св. Апостоль Іаковъ; *хвалится милость на судъ* (Іак. 2, 13), какъ то видимъ и въ предъизображеніи Іисусомъ Христомъ послѣдняго суда и слышимъ гласъ Его къ стоящимъ ошуюю: *идите отъ Мене проклятіи во огнь вѣчный* (Матѡ. 25, 41).

Изъ этого ученія Слова Божія объ истинныхъ началахъ и свойствахъ христіанской любви ближайшимъ образомъ опредѣляются и объясняются и всѣ соглас-

ные и несогласные съ волею Божіею способы благотворенія.

Во-первыхъ, ясно, что безъ религіи, или вѣры въ Бога—нѣтъ и не можетъ быть истинной благотворительности. Она теряетъ свою высшую цѣль и достоинство. Если мы заботимся только о тѣлесныхъ нуждахъ бѣдныхъ, то любовь наша къ нимъ немного превышаетъ попеченіе о животныхъ безсловесныхъ, которыхъ любители часто содержатъ съ большею заботливостію, чѣмъ людей, даже признавая ихъ животными высшаго разряда. Но если съ заботами объ ихъ тѣлесныхъ нуждахъ не соединяется попеченіе объ ихъ нравственномъ усовершенствованіи,—напоминаніе о любви къ Богу благодѣющему имъ чрезъ благотворителей, объ очищеніи грѣховъ, о вѣчной жизни, гдѣ нѣтъ ни печали, ни воздыханія, то для чего имъ жить? Стоитъ ли труда протянуть на нѣсколько лѣтъ жизнь людей не способныхъ ее поддерживать? Если, по ученію матеріалистовъ, они падаютъ въ борьбѣ за свое существованіе,—то пусть и падаютъ; безъ нихъ просторнѣе будетъ на свѣтѣ тѣмъ, которые эту борьбу выдерживаютъ. Таковъ долженъ быть послѣдній выводъ изъ матеріализма относительно бѣдныхъ. Для нихъ и жизнь, хотя и облегчаемая пособіями, безрадостна и тосклива, потому что, смотря на богатыхъ и обезпеченныхъ, они считаютъ себя обойденными и обиженными судьбою и къ самымъ благотворителямъ не чувствуютъ искренней любви и благодарности, всегда желая для себя большаго, чѣмъ получаютъ. Ихъ оставляютъ жить для плоти и питаютъ ихъ плоть; а Господь Иисусъ Христосъ говоритъ: „духъ животворитъ; плоть не пользуется ни мало“ (Іоан. 6, 63). Иное дѣло, когда даютъ имъ понять, что они не брошены, потому что заботятся о нихъ братія ихъ во Христѣ, сами для нихъ

претерпѣвающіе лишенія, что бѣдность постигаетъ ихъ не безъ воли Божіей, что для нихъ открытъ доступъ къ Богу Промыслителю, на Котораго уповаютъ христіане, что терпѣніе лишеній со смиреніемъ обратится для нихъ въ заслугу предъ Богомъ и пріобрѣтетъ имъ воздаяніе въ вѣчной жизни. Понятно, что при такихъ условіяхъ легче переносится бѣдность и попеченіе о бѣдныхъ получаетъ истинную цѣну предъ Богомъ и человѣчествомъ.

Такъ какъ этотъ родъ благотворенія не превышаетъ, по своему нравственному достоинству, кормленія животныхъ, и явно противорѣчить не только ученію христіанскому, но и всѣмъ здоровымъ философскимъ понятіямъ о достоинствѣ человѣка, то не трудно понять его несообразность. Но есть нынѣ пріемы въ дѣлахъ благотворенія, представляющіе такое сплетеніе и смѣшеніе плотскихъ и земныхъ интересовъ съ духовными и нравственными, что отрицать совершенно эти пріемы нельзя, а отдѣлить въ нихъ чистое зерно отъ прилипшей къ нему шелухи—трудно. Можно, вопреки примѣру Христа Спасителя, „переломить трость надломленную и угасить искру тлѣющую во льнѣ“ (Мѣ. 12, 20). Въ опредѣленіи достоинства каждаго изъ частныхъ родовъ благотворительности должны быть для насъ руководителями не столько разсужденія нашего неустойчиваго и спорливаго разума, сколько христіанское чувство, воспитанное въ насъ нашею православною вѣрою,—и совѣсть, проникнутая страхомъ Божиимъ. По этому, чтобы наша благотворительность была вѣрна основнымъ ея началамъ, указаннымъ намъ ученіемъ Христовымъ, мы должны къ каждому ея виду прилагать вопросъ: соотвѣтствуетъ ли онъ любви Божіей къ намъ и чистой любви нашей къ Богу, иначе сказать: можетъ ли Богъ въ дѣлахъ нашихъ видѣть *Свою*

радость и можемъ ли мы чрезъ дѣла своей любви къ ближнимъ восходить къ блаженному общенію съ Нимъ?

Къ высшему роду благотвореній относится прежде всего образованіе, по церковному выраженію—*милостыня духовная*, имѣющая цѣлю научить истинѣ невѣдущаго ея. Эта милостыня нынѣ ревнителями образованія раздается и готовится въ такомъ обиліи, что даже превышаетъ требованія нуждающихся. Спѣшатъ учить всѣхъ, не соразмѣряя ученія ни съ своими силами, ни съ готовностію и способностями учениковъ. И наибольшую ревностію въ этомъ дѣлѣ отличаются именно люди, преслѣдующіе плотскіе житейскіе интересы. У нихъ двѣ цѣли: во-первыхъ,—общая между цѣлыми народами—распространять цивилизацію, содѣйствовать прогрессу человѣчества; во-вторыхъ, частная,—давать каждому человѣку въ получаемомъ имъ образованіи средства трудиться для общей житейской пользы и добывать себѣ *кусокъ хлѣба*. Съ христіанской точки зрѣнія не трудно видѣть, какъ мало даетъ угоднаго Богу научное образованіе, направляемое единственно къ цѣлямъ матеріальнымъ, къ устроенію только внѣшняго благосостоянія, безъ попеченія о внутреннемъ благоустройствѣ душъ человѣческихъ, которое одно можетъ обезпечить прочность и истинную пользу всѣхъ научныхъ пріобрѣтеній и усовершенствованій. Мы видимъ нынѣ своими глазами и въ Западной Европѣ и у себя дома, какъ образованіе, оторванное отъ христіанской вѣры, не созидаетъ новыхъ основаній человѣческаго совершенства и счастія, а разрушаетъ древнія, положенныя предшествовавшими намъ поколѣніями, болѣе чѣмъ мы вѣрными завѣтамъ Христовымъ въ ученіи и жизни. Поэтому, если къ народу христіанскому хотять привлечь любовь и благоволеніе Божіе и сдѣлать его мощнымъ нравственною силою и способнымъ

ко всѣмъ родамъ совершенства, нужно менѣе ухищряться въ расширеніи сферы научнаго знанія и утонченныхъ способовъ развитія всѣхъ естественныхъ способностей человѣка, отъ головы до ногъ,—а больше заботиться о пробужденіи въ новыхъ поколѣніяхъ вышнихъ силъ духа, стремленія къ нравственной чистотѣ, къ приобрѣтенію твердости воли въ борьбѣ со зломъ и въ побѣжденіи препятствій къ добродѣтели, чтобы они могли быть достойными любви Божіей и въ ней находить свое благо. Если положить на вѣсы, съ одной стороны, по Апостолу, *тѣлесное обученіе, мало полезное*, а съ другой—*благочестіе, на все полезное и имѣющее обтѣованіе живота нынѣшняго и грядущаго* (1 Тим. 4, 8); то ясно, что нужно усиливать, и въ чемъ дѣлать уступки: пожертвовать ли наукѣ благочестіемъ народа, или ограничить стремленіе къ естественному многознанію, чтобы дать просторъ и свободу христіанской наукѣ и нравственнымъ упражненіямъ. Скучна духовная милостыня, раздаваемая *еллинскимъ* образованіемъ, сухъ и горекъ *кусокъ хлѣба*, сообщаемый молодымъ людямъ, заключаемымъ въ тѣсномъ умственномъ кругозорѣ специальностей, безъ открытія имъ просвѣта и простора въ область святой вѣры и духовной жизни. Таковъ же кусокъ хлѣба, обѣщаемый нынѣ и образованнымъ дѣтямъ, съ современнымъ многознаніемъ угрожающимъ расхищеніемъ ихъ христіанскаго здравомыслія, сердечной вѣры, горячности, любви, скромности и нравственной чистоты. Велика будетъ міровая заслуга нашего православнаго народа, если онъ подъ руководствомъ своей вѣры, хранимой въ чистотѣ первыхъ вѣковъ христіанства его церковію, отыщетъ въ своихъ памятникахъ утраченную нынѣ нами тайну совмѣщенія пламенной вѣры во Христа съ обширною ученостію, какою обладали великіе Отцы нашей церкви и ученики ихъ.

Въ нашъ вѣкъ получила особенно большое развитіе *общественная* благотворительность. При всемъ убѣжденіи въ достоинствѣ и пользѣ принципа сосредоточенія многихъ силъ для одного задуманнаго благаго дѣла, нельзя не замѣтить, что этотъ способъ благотворенія нынѣ въ образованномъ мірѣ, и особенно у насъ, обнаруживаетъ нѣкоторыя стороны, непримиримыя съ чистымъ ученіемъ христіанскимъ о милостынѣ. Во-первыхъ, благотворительныя общества и братства нынѣ перемѣшались со многими учрежденіями и кружками, составляемыми для цѣлей вовсе не благотворительныхъ, а ремесленныхъ, хозяйственныхъ и даже для развлеченій и увеселеній,—и все ихъ множество объявляетъ притязанія на имя добраго дѣла и радѣнія о пользѣ ближняго, своеобразно повимаемой. Въ этомъ крайнемъ размвоженіи обществъ и кружковъ теряется истинное понятіе о милостынѣ и заслоняются прихотливыми учрежденіями истинно благотворныя и даже великія христіанскія общества. При этомъ развлекаются во всѣ стороны средства благотворенія и утомляются благотворители. Потомъ, безпрестанно появляются *новыя идеи* благотворительнаго характера, изобрѣтаемыя учредителями обществъ, иногда примѣшивающими личные честолюбивые виды къ своимъ идеямъ и предпріятіямъ. Идеи являются *модными*, не имѣющими глубокаго нравственнаго значенія и не дающими учрежденіямъ надлежащей прочности и укрѣпленія въ сознаніи и сочувствіи истинныхъ друзей человечества. Такія учрежденія чахнутъ на глазахъ нашихъ и обречены внутреннимъ безсиліемъ на умираніе. Далѣе,—учредители новыхъ заведеній заранѣе дѣлаютъ къ нимъ обширныя приготовленія, постройки, приспособленія, надѣясь на большіе сборы отъ ожидаемыхъ членовъ общества, и не находя ихъ въ достаточномъ числѣ, оказываются въ затрудни-

тельномъ положеніи, а иногда и въ опасности потерпѣть неудачу и возненавидѣть собственное дѣло. Отсюда происходитъ эта *суета благотворительности*, лишающая ее характера спокойной, мирной, твердой и нравственно возвышающей добродѣтели. Затѣмъ, эта публичность дѣятельности, эти собранія, эта молва устная и печатная трудно мирится съ заповѣдію Спасителя: „когда творишь милостыню,—не труби передъ собою, какъ дѣлають лицемѣры, а подавай такъ, чтобы лѣвая рука твоя не знала что дѣлаетъ правая“ (Матѣ. 6, 2, 3). Наконецъ, слышны и сѣтованія добрыхъ благотворителей на то, что большею частію съ однихъ и тѣхъ же лицъ дѣлаются непрестанные поборы на множество разныхъ учрежденій; а менѣе ревностные ко благу ближняго считаютъ себя совершенно исполнившими заповѣдь о любви къ ближнимъ, когда доставятъ въ разныя общества свои членскіе взносы. Они поэтому освобождаютъ себя отъ личнаго труда для бѣдствующихъ, иногда даже близкихъ и родныхъ. Положеніе смутное и не естественное. Только возвращеніе нашего общества къ чистому христіанскому образу мыслей и къ исполненію общихъ обязанностей благочестія можетъ указать исходъ изъ этого запутаннаго положенія великой добродѣтели.

Но истинное *нечестіе*, какъ порожденіе ложно поставленной добродѣтели, представляютъ такъ называемыя *благотворительныя увеселенія*. Много о нихъ было написано, много было высказано справедливаго имъ порицанія, и въ духовной, и въ свѣтской литературѣ,—но они не прекращаются; потому что не исправляется образъ мыслей нашего образованнаго общества о высшемъ званіи христіанина, объ его духѣ и обязанностяхъ. Любители этого способа благотворенія не знаютъ даже того, что, по здравому смыслу, изъ зла не происходитъ добра,

изъ веселья и пляски не рождается состраданія къ человѣческимъ бѣдствіямъ. „Не собираютъ, сказалъ Господь, съ терновника виноградъ и съ репейника смоквы“ (Матѳ. 7, 16). Они забыли и думать о томъ, что благотворитель дѣлаетъ дѣло Божіе, что онъ замѣняетъ Самаго Бога, являясь во имя Его съ милостынею къ бѣдствующему, и что Богъ называетъ Себя „должникомъ Его“ и уготовляетъ ему воздаяніе въ будущей жизни (Притч. 19, 17). Они, называясь христіанами, не помнятъ о томъ, что Христосъ Спаситель благотворилъ человѣчеству въ великомъ дѣлѣ нашего искупленія трудами, молитвами *съ воплемъ крѣпкимъ и слезами* (Евр. 5, 7),—уничужденіемъ, страданіями и крестною смертію, и намъ, христіанамъ, во всѣхъ добрыхъ дѣлахъ „оставилъ примѣръ, дабы мы шли по слѣдамъ Его“ (1 Петр. 2, 21). Вдумайтесь во все это и потомъ прислушайтесь къ тому, какъ восклицаютъ эти благотворители:—„Какое жалкое семейство! хотя бы спектакль въ пользу его устроить!“ Для христіанскаго чувства противны и возмутительны такіа рѣчи и душевныя расположенія.

Говорятъ: „да, во всемъ образованномъ мірѣ приняты благотворительныя увеселенія“. Правда,—но это-то особенно и жалко. И всемірный обычай не дѣлаетъ заблужденія истиною и порока добродѣтелію. Было время, когда весь міръ поклонялся вмѣсто Бога тварямъ и идоламъ, и просвѣщеннѣйшіе народы классическаго міра не только исповѣдывали, но и защищали языческую религію, но вѣра Христова побѣдила этотъ міръ и ниспровергла язычество. Кто можетъ изъ христіанъ, кромѣ утратившихъ совершенно здравый разумъ, сказать, что желательно возстановить язычество и упразднить христіанство? Также долженъ смотрѣть и на вторженіе въ жизнь христіанскую вредныхъ об-

чаевъ и каждый истинный христіанинъ: не отдать же на поруганіе прекраснѣйшую изъ христіанскихъ добродѣтелей, хотя бы и всѣмъ міромъ усвоенному безумію.

Никто и никогда изъ великихъ христіанскихъ пастырей и учителей не находилъ возможнымъ скоро искоренять утвердившіеся обычаи; а уничтожить всемірныя заблужденія не обѣщалъ и Самъ Іисусъ Христосъ. Но не только мы, служители церкви, обязаны возвѣщать истину въ упованіи, что благодатию Божіею она принесетъ свой плодъ, но и всѣ члены церкви обязаны, какъ братья, возвращать другъ друга съ ложныхъ путей на путь правый. Св. Апостоль Іаковъ предлагаетъ всѣмъ христіанамъ такое трогательное увѣщаніе: „братія, если кто изъ васъ уклонится отъ истины, и обратитъ кто его, пусть тотъ знаетъ, что обратившій грѣшника отъ ложнаго пути его спасетъ душу отъ смерти, и покроетъ множество грѣховъ“ (Іак. 5, 19. 20). А святыи Апостоль Павелъ оставилъ всѣмъ намъ наставленіе, которое мы не устанемъ повторять: „не сообразуйтесь съ вѣкомъ симъ, но преобразуйтесь обновленіемъ ума вашего, чтобы вамъ познавать, что есть воля Божія, благая, угодная и совершенная“ (Рим. 12, 2).

Учение о богодухновенности св. Писанія въ средніе вѣка.

ОТДѢЛЪ VII*).

Учение о богодухновенности св. Писанія во время процвѣтанія схоластики (XIII—XIV).

Въ лицѣ Альберта Великаго, Фомы Аквината и Дунса Скота научно-богословскій методъ среднихъ вѣковъ достигаетъ своего высшаго расцвѣта. Въ XIII—XIV вѣка схоластика сказала свое послѣднее и окончательное слово, чтобы затѣмъ склониться къ постепенному, но вѣрному упадку, подъ влияніемъ новыхъ научныхъ движеній. Догматъ о богодухновенности въ это время подвергся болѣе обстоятельному и глубокому изученію.

Уже Ансельмъ Кентерберійскій склоненъ былъ къ рефлексіи надъ понятіемъ о вдохновеніи (*inspiratio*), въ смыслѣ внутренняго откровенія ¹⁾. Петръ Ломбардъ уже дѣлаетъ рѣшительное различіе между вѣчнымъ исхожденіемъ св. Духа (*processio Spiritus Sancti*) и временнымъ вдохновеніемъ (*inspiratio*), которое сообщалось видимо апостоламъ и невидимо всѣмъ христіанамъ ²⁾. У Альберта Великаго, а главнымъ образомъ у Фомы Аквината учение о вдохновеніи вступаетъ въ новую стадию развитія.

Альбертъ Великій (1280) рассуждаетъ о вдохновеніи довольно кратко. Онъ смотритъ на св. Писаніе, какъ на источ-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1898 г., № 17.

¹⁾ Объ этомъ см. Möhler, *Gesammelte Schriften*. Seit 52. Граціанъ также свидѣтельствуетъ о высшемъ характерѣ св. Писанія, о безошибочности и превосходствѣ надъ сочиненіями епископовъ. (См. cap. 5—8, Д. IX).

²⁾ Albert Magnus *Summa theolog.* Tract. I quest. I.

никъ вѣрнѣйшихъ и несомнѣнныхъ теологическихъ знаній. Слово Божіе есть также твердое основаніе универсальной науки, и оно превосходитъ всякое философское знаніе именно тѣмъ, что утверждается на вдохновеніи св. Духа. Ему не причиняетъ ущерба то обстоятельство, что св. Писаніе часто употребляетъ поэтическіе формы и обороты рѣчи, такъ какъ и они въ свою очередь произошли отъ божественной мудрости. Никогда, поэтому, не должно сомнѣваться въ словахъ священнаго текста. Что касается толкованія, то Альбертъ различаетъ въ св. Писаніи четыре рода смысла: историческій, аллегорическій, тропологическій и анагогическій. Главнымъ и основнымъ онъ считаетъ смыслъ историческій (*litteralis*), такъ какъ на немъ, какъ на фундаментѣ, утверждаются всѣ другіе ¹⁾).

Знаменитый ученикъ Альберта Великаго, Тома Аквинатъ касался вопроса о вдохновеніи по различнымъ поводамъ и образомъ въ его отношеніи къ ученію о благодати, какъ *gratia gratis data*. Нельзя, конечно, назвать ученіе Тома Аквината систематическимъ, но у него ставятся въ тѣсную связь понятія: вдохновеніе (*inspiratio*) и пророчество (*prophetia*). Онъ учитъ о вдохновеніи, именно какъ о дѣятельности Божества, производящей пророческій даръ, а такъ какъ пророчество разсматривается съ различныхъ точекъ зрѣнія, то въ этомъ и заключается одна изъ причинъ, почему въ новѣйшее время многіе изъ западныхъ богослововъ несогласны въ пониманіи отдѣльныхъ выраженій Тома.

Аквинатъ указываетъ пять признаковъ, отличающихъ истинное пророчество отъ ложнаго: во первыхъ, Божественное Откровеніе превосходитъ естественныя силы человѣческаго познанія; во вторыхъ, оно соединяется съ разумнѣемъ сообщаемыхъ истинъ; слѣдовательно, Навуходоносора, который не понималъ дарованнаго ему откровенія, нельзя назвать пророкомъ; въ третьихъ, истинный пророкъ не такъ твердо помнитъ о предметахъ видѣній, чѣмъ какъ о предметахъ реальныхъ; въ четвертыхъ, онъ долженъ понимать богооткровеніе съ такою

¹⁾ Opera. Lyon, 165 I. T. XVII. tract. I, quaest. V memb. II et memb. III. IV.—Unde *litteralis sensus primus est, et in ipso fundantur tres alii sensus spirituales.*

достоверностью, чтобы могъ подтвердить его разумными доводами; наконецъ, въ пятыхъ, долженъ имѣть рѣшимость проповѣдывать Божественное откровеніе людямъ ¹⁾). Посредникъ (medium), который сообщаетъ пророку увѣренность для отличенія Божественнаго Откровенія отъ естественныхъ произведеній его фантазіи и вообще отъ всякаго безсознательнаго обмана, называется *Омою* иногда „пророческимъ“, а иногда божественнымъ „свѣтомъ“ ²⁾). Этотъ свѣтъ сообщаетъ духу вдохновеннаго лица не только смыслъ и значеніе образовъ, но также и полную увѣренность въ ихъ божественномъ происхожденіи. А такъ какъ актъ вдохновенія по своему существу (quoad substantiam) есть явленіе сверхъестественное, то и природа человѣка, по ученію Аквината, можетъ располагаться къ воспріятію его только пассивно. Въ этомъ смыслѣ будто бы и можно говорить о натуральномъ расположеніи духа: противоположное настроеніе уничтожается въ душѣ пророка благодатію Божіею, а необходимое сообщается при самомъ вдохновеніи ³⁾). Нельзя, конечно, признать подобныя сужденія правильными, такъ какъ богодухновенность ни въ какомъ случаѣ не насилуетъ, не подавляетъ индивидуальныхъ способностей человѣка, но скорѣе возвышаетъ и усовершенствуетъ ихъ.

Какъ гениальный систематикъ, Аквинатъ и самую дѣятельность Божества въ откровеніи разсматриваетъ съ трехъ точекъ зрѣнія ⁴⁾). Она проявляется, во-первыхъ, въ сообщеніи знаній о сверхъестественномъ мірѣ, и это, по терминологіи Аквината, есть пророчество (prophetia) въ тѣсномъ смыслѣ; во-вторыхъ, — въ выраженіи этихъ истинъ въ словѣ, для чего также необходима сверхъестественная способность; въ-третьихъ, онъ объемлетъ и самую дѣятельность пророковъ и служить къ удостоверенію самаго ученія: это — дары чудесъ. Три указанная рода дѣятельности Божества въ совокупности называются *Омою* пророчествомъ (prophetia) въ обширномъ значеніи этого

¹⁾ Comment. in Hebr. cap. I lect. I.

²⁾ II II dae, quaest. 174. art. II — quaest. de prophetia articul III. (Summa theologiae).

³⁾ De proph. disp. XII. art. III; Summa theologiae.

⁴⁾ II, II quaest. 171. art. 1 cap. Точно также смори: Contr. gentil. Lib. III. cap. 15+ и слав. Quaest. de verit. XII, artic. 13 cap.

слова, такъ какъ пророчество преимущественно и главнымъ образомъ (*primo et principaliter*) состоитъ въ познаніи (*in cognitione*). Однако, сверхъестественное познание не есть только простая дѣятельность разума: оно необходимо предполагаетъ нѣкоторое возвышеніе духа къ воспринятію божественнаго (*intentio mentis ad percipienda divina*) ¹⁾. Очевидно, такое опредѣленіе вдохновенія слишкомъ обще и неопредѣленно точно такъ же, какъ и другое, что „вдохновеніе обозначаетъ нѣкоторое возбужденіе извне“ (*inspiratio significat quandam motionem ab exteriori*) ²⁾. Въ этихъ основныхъ положеніяхъ Аквината скрывается и ближайшее опредѣленіе откровенія или просвѣщенія, дарованнаго св. писателямъ.

Обозначивъ пророческое вдохновеніе, какъ скоропреходящій временный актъ божественнаго просвѣщенія (*lumen per modum cuiusdam passionis vel impressionis transeuntis*), въ противоположность постоянному и нравственному (*lumen per modum formae permanentis*) ³⁾, указавъ границы пророчества ⁴⁾, Аквинатъ далѣе указываетъ различіе между вполнѣ яснымъ богооткровеніемъ и такъ называемымъ пророческимъ инстинктомъ (*instinctus propheticus*). Въ первомъ случаѣ пророкъ имѣетъ совершенную увѣренность въ сообщаемыхъ истинахъ, во второмъ—происходитъ только нѣкоторая несовершенная ступень откровенія, когда оно не достигаетъ еще полной ясности въ сознаніи вдохновеннаго лица ⁵⁾. Впрочемъ, хотя пророческій свѣтъ (*lumen propheticum*) просвѣщаетъ души пророковъ временно, а не постоянно, въ умѣ ихъ всегда остается извѣстная воспримчивость къ повторенію духовнаго просвѣщенія.

Съ психологической стороны, пророческое состояніе есть нѣкотораго рода представленіе о вещахъ (*acceptatio sive repraesentatio rerum*) и, съ другой стороны, сужденіе о представляемомъ (*judicium de rebus repraesentatis*). Представленія происходятъ въ пророческомъ духѣ по божественному откровенію троякимъ образомъ: чрезъ посредство внѣшнихъ чувствъ

¹⁾ II. II. quaest. 171. artic. I; object. et ref. 4.

²⁾ I, II. quaest. 68. art. 1 in cap. Справ. I, quaest. 27, art. 4 cap.

³⁾ II. II. quaest. 171 artic. 2 in corpor.

⁴⁾ Ibidem artic. 3, 4.

⁵⁾ Ibidem artic. 5.

(*formae* или *species sensibiles*), чрезъ дѣятельность воображенія (*formae imaginariae*) и чрезъ духовное познаніе (*formae intelligibiles*) ¹⁾. Этому тройному способу дѣятельности Божества соотвѣтствуетъ двойной способъ внутренняго созерцанія пророковъ: чрезъ разумъ и образы, параллельный двумъ первымъ, и чрезъ чисто-духовное созерцаніе, соотвѣтствующій третьему. Послѣдній способъ есть самый высшій, и именно онъ былъ свойственъ пророкамъ, почему они и говорятъ къ народу, какъ бы отъ лица самаго Бога: „такъ глаголетъ Господь“ ²⁾. Этимъ способомъ также была сообщена сверхъестественная мудрость апостоламъ и Соломону, и на немъ основываетъ Фома и самое вдохновеніе.

Самый пророческій свѣтъ (*lumen propheticum*), по Аквинату, былъ сообщаемъ пророкамъ частью для объясненія видѣнія, частью для познанія естественныхъ истинъ въ откровеніи, частью для практическаго сужденія и рѣшенія ³⁾. На вопросъ, всегда ли пророки понимали сообщаемыя имъ сверхъестественныя истины, Фома, на основаніи различія между яснымъ откровеніемъ и пророческимъ инстинктомъ, отвѣчаетъ въ первомъ случаѣ утвердительно, во второмъ отрицательно ⁴⁾. Здѣсь опять—крайность, такъ, какъ отсюда не далеко до предположенія, что пророкъ иногда могъ быть безсознательнымъ, какъ бы механическимъ орудіемъ св. Духа, а не одушевленнымъ и разумнымъ сокровищемъ Его. По связи рѣчи, Фома Аквинатъ ставитъ далѣе вопросъ, имѣло ли преимущество или нѣтъ познаніе, даруемое пророкамъ чрезъ образныя представленія и чисто духовныя формы (*visiones intellectuales et imaginariae*), предъ тѣмъ, которое сообщалось только чрезъ умственное видѣніе (*visio intellectualis*). Блаженный Иеронимъ въ прологѣ къ пророческимъ книгамъ называетъ собственно пророками тѣхъ, которые имѣли умственные и образныя видѣнія (*visiones intellectuales et imaginariae*), и отличаетъ ихъ отъ агиографовъ, писавшихъ по вдохновенію Святаго Духа (*ex inspiratione Spiritus Sancti*) и слѣдовательно имѣвшихъ только умственное видѣніе (*visio intellectualis*). Отсюда вытекало,

1) II. II. quaest. 173, artic. 2 c.

3) II. II. quaest. 173, art. 2 c.

2) II. II. quaest. 174, art. 11.

4) Ibidem, artic. 4 c.

какъ слѣдствіе, то положеніе, что откровеніе посредствомъ формъ разума и представленія съ большимъ правомъ можетъ быть названо пророчествомъ, чѣмъ вдохновеніе агіографовъ ¹⁾. Въ противоположность блж. Іерониму, Ёома Аквинатъ старается дать болѣе точное, по его мнѣнію, опредѣленіе вдохновенія ²⁾. Прежде всего онъ доказываетъ, что изъ одного названія нельзя еще заключать къ высшему внутреннему значенію самаго предмета. Поэтому и образное видѣніе (*visio imaginaria*) не дастъ еще преимущества на имя „пророкъ“ однимъ лицамъ предъ другими, имѣвшими только умственное видѣніе (*visio intellectualis*). Последнее строго нужно отличать отъ простого умственного просвѣщенія (*lumen intellectuale*), съ помощью котораго вдохновенные люди познавали только натуральныя истины въ сверхъестественномъ свѣтѣ. Духовное, умственное просвѣщеніе (*lumen intellectuale*) несовершеннѣе, ниже видѣнія образнаго (*visio imaginaria*). Какъ первое сообщалось составителямъ агіографовъ, такъ последнее пророкамъ. Однако и агіографамъ, хотя они писали о естественныхъ истинахъ, все же подавалось божественное просвѣщеніе, т. е., по терминологіи Аквината, „*lumen propheticum*“. У нихъ поэтому такъ же, какъ и у пророковъ, было сознаніе божественнаго вдохновенія.

Въ харисмѣ сверхъестественнаго познанія, по системѣ Аквината, заключается даръ слова (*locutio*). Имъ пользовался св. Духъ для внѣшняго выраженія откровенія, благодаря ему было возможно сообщеніе сверхъестественныхъ истинъ другимъ ³⁾. Какъ въ общее понятіе пророческаго откровенія входитъ просвѣщеніе св. писателей, такъ подъ „*gratia gratis data*“, даруемой для сообщенія откровенія, разумѣется у Ёомы даръ языковъ и слова, премудрости и вѣдѣнія. Въ связи съ этимъ, возникаетъ вопросъ, говорили ли на всѣхъ языкахъ апостолы, получившіе сверхъестественный даръ слова? Аквинатъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ въ утвердительномъ смыслѣ ⁴⁾. Но здѣсь онъ наталкивался на возраженіе: глосса на посланіе

¹⁾ II. II. quest. 174. artic. 2 object. 3.

²⁾ Ibidem ref. 3. Cnfr. Quaest. de verit. XII. De proph. art. 12 Cfr. Ibidem ad. 10.

³⁾ II. II. quaest. 176.

⁴⁾ Ibidem artic. I.

къ евреямъ ¹⁾ доказываетъ, что ап. Павелъ, обладая даромъ языковъ, на своемъ родномъ языкѣ писалъ съ большимъ изяществомъ и искусствомъ, чѣмъ на чужихъ. Посланіе къ евреямъ написано на еврейскомъ языкѣ и отличается большимъ краснорѣчіемъ, чѣмъ другія посланія того же апостола, написанныя на греческомъ. Это нисколько неудивительно, такъ какъ каждому вообще человѣку свойственно лучше говорить и писать на отечественномъ языкѣ, чѣмъ на другихъ. Рѣшеніе этого возраженія можетъ служить доказательствомъ, что Аквината отнюдь нельзя причислять къ сторонникамъ вербальной теоріи вдохновенія. Исходя изъ словъ апостола, что, „каждому дается проявленіе Духа на пользу“ (I Кор. XII, 7), Ома заключаетъ, что апостолы были наставлены въ языкахъ всѣхъ народовъ настолько, насколько этого требовали интересы вѣры. Относительно же родного языка, точно такъ же, какъ и пріобрѣтенныхъ чрезъ человѣческое искусство украшеній рѣчи, апостолы состояли подъ общими законами человѣческаго индивидуальнаго развитія. Дары премудрости и вѣдѣнія также простирались не на всѣ вѣтви человѣческаго знанія, а только на часть ихъ, имѣвшую непосредственное отношеніе къ религиознымъ вопросамъ.

По содержанію область пророчества простиралась прежде всего на откровеніе будущихъ событій, а по объему—на все вообще божеское и человѣческое, духовное и тѣлесное. Изъ этого, однако, не слѣдуетъ, что пророкамъ свойственно было всевѣдѣніе. Ихъ познанія ограничивались только тѣмъ, что сообщалось имъ чрезъ божественное откровеніе. По мнѣнію Аквината—даже не безусловно необходимо, чтобы пророкъ совершенно проникалъ въ то, о чемъ онъ предсказывалъ ²⁾.

Отъ пророчества въ тѣсномъ смыслѣ Аквинатъ отличаетъ вдохновеніе св. авторовъ, составившихъ агіографы, т. е., по его словоупотребленію книги историческія и дидактическія. Къ нимъ относятся опредѣленія, какія даетъ Аквинатъ о всемъ вообще св. Писаніи безъ ограниченія. Авторъ св. Писанія есть собственно Богъ (*auctor sacrae scripturae est Deus*) ³⁾. Въ

¹⁾ Ibidem artic. I object. I u refut. I.

²⁾ II, II. quæst. 174, art. II.

³⁾ Summa theol. I, quæst. I. art. X.

Его власти—не только примѣнять слова къ выраженію вещей, что можетъ дѣлать и человѣкъ, но даже и самымъ предметамъ усвоить болѣе основательное, глубокое значеніе. „Лучъ Божественнаго Откровенія“, говоритъ Аквинать, „не уничтожается чрезъ чувственныя формы рѣчи, въ которыя оно облекается, но пребываетъ въ своей истинѣ. Мысли, въ которыхъ оно находится для себя выраженіе, не остаются только въ образахъ, но возвышаются къ духовному значенію“¹⁾. Первое и главное слѣдствіе такого божественнаго происхожденія есть то, что въ буквѣ св. Писанія не можетъ быть ничего ложнаго, наоборотъ: всему Писанію должно вѣрить, какъ непреложному слову Божію.

Съ большимъ воодушевленіемъ разсуждаетъ Тома Аквинать о непогрѣшимости и безошибочности св. Писанія и объ обязанности всякаго христіанина вѣровать въ это²⁾. Въ содержаніи св. Писанія Тома различаетъ то, что относится къ вѣрѣ прямо и преимущественно (*directe et principaliter*) и то, что имѣетъ отношеніе непрямое и посредственное (*indirecte et secundario*). Перваго рода истины имѣютъ догматическій характеръ, какъ напримѣръ, что Богъ есть одинъ по существу и троиченъ въ лицахъ. Второго рода истины не имѣютъ непосредственнаго отношенія къ вѣрѣ: таковы, напримѣръ,—историческія истины и факты, что патріархъ Авраамъ имѣлъ двухъ сыновей, что мертвый ожилъ отъ прикосновенія къ костямъ Елисея и пр. Отрицаніе этихъ истинъ, однако можетъ быть опасно для вѣры. Если, напримѣръ, кто-либо скажетъ, что Самуиль не былъ сыномъ Елканы (1 Цар. I, 1), то изъ этого слѣдовало бы, что Писаніе ложно, а это противорѣчитъ вѣрѣ³⁾. Конечно, такого рода свободныя сужденія не составляютъ еще ереси, если не установлена связь ихъ съ догматомъ. Когда же они очевидно противорѣчатъ вѣрѣ, то уже по одному этому составляютъ ересь. Тома Аквинать, слѣдовательно, простираетъ непогрѣшимость не только на религіозную, но и на историческую, фактическую сторону Библии, что совершенно—правильно. Конечно, многія научныя истины св.

¹⁾ Summa theol. I в II.

²⁾ I. quaestio 32; articul. 4.

³⁾ Ibidem articulum IV.

Писанія, на примѣръ, историческія, хронологическія, географическія, археологическія и другія, не относятся прямо къ вѣрѣ, но все-же онѣ предлагаются въ связи съ основными истинами и служатъ къ объясненію ихъ. На этомъ именно основывается то положеніе, что не все содержаніе св. Писанія вдохновлено именно въ смыслъ непосредственнаго Божественнаго Откровенія. Многіе св. писатели, особенно составители историческихъ книгъ, говорятъ о такихъ вещахъ, о которыхъ они знаютъ изъ своего личнаго человѣческаго опыта и обыкновеннымъ человѣческимъ разумомъ ¹⁾. Однако, даже тогда, когда агиографы, въ противоположность пророкамъ, отъ своего лица рассказываютъ о событіяхъ, ими видѣнныхъ, все же они говорятъ по божественному вдохновенію, „съ помощью божественнаго свѣта“, который и предохранялъ ихъ отъ ошибокъ ²⁾.

Заслуживаетъ упоминанія также другой указанный Аквинатомъ принципъ непогрѣшимости св. Писанія. Божественное происхожденіе св. книгъ не требуетъ непременно, чтобы слова и поступки упоминаемыхъ въ Библии святыхъ мужей были сами по себѣ вполнѣ истинны и нравственно добры. Иное дѣло, когда св. люди выступаютъ въ Библии, какъ образцы религіозной жизни, какъ на примѣръ, Авраамъ, Іаковъ, и однако о нихъ говорится, что они лгали ³⁾. Это, повидимому, противорѣчитъ истинности Бога и св. Писанія, а потому Аквинатъ старается уничтожить это противорѣчіе, хотя употребляетъ при этомъ способъ неправильный и напоминающій крайности аллегоризма Оригена ⁴⁾. При своей твердой увѣренности въ томъ, что ложь не можетъ быть приписана св. людямъ, онъ всё наиболѣе трудныя мѣста св. Писанія объясняетъ въ мистическомъ или пророческомъ смыслѣ. Іаковъ, на примѣръ, называетъ себя первороднымъ и требуетъ правъ первородства. По Аквинату, слова его нужно понимать въ томъ смыслѣ, что въ будущемъ языческіе народы должны быть избраны, вмѣсто отверженныхъ іудеевъ.

¹⁾ II. II quæst. 174, art. II. Quorum plures loquebantur frequentius de his, quæ humana ratione cognosci possunt.

²⁾ Ibidem: (Loquebantur) non quasi ex persona Dei, sed ex persona propria, cum adjutorio tamen divini luminis.

³⁾ II. II quæst. 110. articul. 3; object 3. ⁴⁾ Ibidem refut.

Изъ вдохновенія св. Писанія еще не слѣдуетъ, что всѣ упоминаемые въ немъ законы имѣютъ божественный авторитетъ ¹⁾. Если бы это было такъ, тогда слова ап. Павла: „епископъ долженъ быть одной жены мужъ“ (I Тим. III, 2), имѣли бы значеніе неизмѣннаго правила, чего однако не случилось. Церковь, по ученію Аквината, не можетъ отмѣнять только тѣ законы, которые принадлежатъ или къ праву естественному, или къ членамъ вѣры. Относительно же другихъ законовъ Церкви предоставлены какъ право законодательства, такъ и необходимая сила разрѣшенія.

Непогрѣшимости св. Писанія, повидимому, противорѣчитъ то, что въ нѣкоторыхъ книгахъ, какъ напримѣръ, во псалмахъ встрѣчаются проклятія, несогласныя съ любовью къ ближнимъ ²⁾. Аквинатъ полагаетъ, что подобныя выраженія могутъ быть толкуемы трояко; а именно: въ смыслѣ или угрозъ грѣшникамъ, или желанія, чтобы явилась правда Божія, или же, наконецъ, въ смыслѣ просьбы, чтобы была прощена вина грѣха ³⁾. Свободныя цитаты св. писателей изъ другихъ книгъ нисколько не говорятъ противъ непогрѣшимости св. Писанія. „Въ томъ, что въ евангеліяхъ и другихъ св. Писаніяхъ слова многихъ лицъ цитуются въ различной формѣ нѣтъ ни какой лжи“ ⁴⁾.

На форму св. Писанія, по Аквинату, имѣла вліяніе индивидуальность св. писателя, какъ человѣка. Мы видѣли уже, что болѣе изящный и утонченный стиль посланія къ евреямъ оный объясняетъ національнымъ происхожденіемъ апостола языковъ ⁵⁾. Употребленіе въ св. Писаніи фигуръ и метафоръ нисколько не противорѣчитъ цѣли и происхожденію его, такъ какъ тѣ и другія одинаково полезны и необходимы для человѣка, а происходящая отъ нихъ нѣкоторая темнота рѣчи устраняется послѣ необходимыхъ разсужденій.

Возможность и дѣйствительность многоразличнаго смысла Слова Аквинатъ основываетъ на томъ, что виновникъ св. Писанія есть собственно самъ Богъ, который можетъ выражать

¹⁾ In suppl. II. quaest. 66 artic. 5.

³⁾ Ibidem. ad 3.

²⁾ II. II. quaest. 25. articul. 6 sub num. 3. ⁴⁾ II. II. quaest. 110. artic. III.

⁵⁾ Commentar. in ep. ad. Hebr. praef. Ideo magis ornate potuit loqui in idiomate suo, quam in aliquo alio.

свои мысли не только чрезъ слова, но и чрезъ вещи. Въ первомъ случаѣ получается смыслъ буквальный (*sensus litteralis*), во второмъ—духовный (*sensus spiritualis*). Послѣдній основывается на буквальномъ и въ свою очередь подраздѣляется на три рода: аллегорическій, моральный и анагогическій. Фома Аквинатъ допускаетъ возможность и многообразнаго буквального смысла (*multiplex sensus litteralis*), хотя трудно рѣшить относилъ ли онъ его или нѣтъ къ существу вдохновенія. Окончательное рѣшеніе этого вопроса едва-ли возможно, въ виду того, что ученіе и практика Аквината въ толкованіи св. Писанія весьма часто противорѣчатъ другъ другу. Даже самыя теоретическія убѣжденія его нерѣшительны: въ то время, какъ при толкованіи начальныхъ словъ Бытія, онъ вмѣстѣ съ Августиномъ утверждаетъ, что каждое выраженіе Писанія можетъ быть объясняемо троякимъ образомъ¹⁾, въ другихъ мѣстахъ²⁾, даже въ своей „*summa theologiae*“³⁾ онъ выставляетъ теорію, несогласную съ допущеніемъ многообразія въ буквальномъ смыслѣ.

Какое важное значеніе, впрочемъ, по примѣру своего учителя Альберта Великаго, придаетъ Аквинатъ буквальному смыслу, сравнительно съ другими, видно изъ слѣдующаго: вмѣстѣ съ Августиномъ онъ считаетъ именно буквальный, а не аллегорическій смыслъ средствомъ къ доказательству истины. Даже выраженія, имѣющія троякій духовный смыслъ, по мнѣнію Аквината, не содержатъ въ себѣ ничего необходимаго для вѣры, что бы въ другихъ мѣстахъ не было выражено зъ буквальномъ смыслѣ. Точно также и въ притчахъ, содержа-

¹⁾ I quaest. 46; articul. 3 c. Смотра также уречіе о „*multiplex sensus litteralis*“ въ *De potentia Dei* quaest. 4 articul. I. Nec aliquis ita Scripturam ad unum sensum cogere velit, ut alii sensus, qui in se veritatem continent, penitus excludantur: hoc enim ad dignitatem Scripturae pertinet.... Unde non incredibile, Moysi et aliis sacris scriptoribus hoc divinitus esse concessum, ut diversa vera, quae homines possunt intelligere, ipsi cognoscèrent et sub una serie literae designarent, ut sic quilibet eorum sit sensus auctoris. Unde si etiam aliqua vera ab expositoribus sacrae Scripturae literae aptentur, quae auctor non intellexit, non est dubium, quin Spiritus Sanctus intellexit, qui est principalis auctor divinae scripturae. Unde omnis veritas, quae salva literae circumstantia potest divinae Scripturae aptari, est ejus sensus.

²⁾ Quodlib. VII quaest. 6. art. 14. 15. 16.

³⁾ I quaest. I artic. 10.

щихся во многихъ св. книгахъ, конечная цѣль есть не самая фигура, но буквальное собственное значеніе ея.

Іоаннъ Дунсъ Скотъ (1308), по обширному образованію и остротѣ ума, приближавшійся къ своему знаменитому противнику Аквинату, даетъ понятіе о вдохновеніи св. книгъ по существу въ одинаковыхъ чертахъ. Подобно Аквинату, Дунсъ Скотъ доказываетъ необходимость Божественнаго Откровенія, выраженнаго въ св. Писаніи. Для возвращенія на путь истины и разума многочисленныхъ еретиковъ, извращавшихъ смыслъ св. Писанія, онъ предлагаетъ восемь средствъ, которыя служить въ то же время признаками Божественнаго Откровенія. Эти средства суть слѣдующія: предсказаніе пророковъ, согласіе св. Писанія, авторитетъ его составителей, тщательность лицъ, принимавшихъ Божественное Откровеніе, согласіе его содержанія съ разумомъ, невозможность въ немъ отдѣльных ошибокъ и, наконецъ, блескъ чудесъ ¹⁾. Что касается третьяго средства, а именно авторитета человѣческихъ составителей св. книгъ (scribentes), то Дунсъ Скотъ придаетъ ему преимущественное значеніе: Книги св. Писанія или произошли отъ тѣхъ авторовъ, которымъ они приписываются, или не произошли. Въ первомъ случаѣ будетъ противорѣчіемъ утверждать, что св. писатели могли лгать и въ то же время говорить: „такъ глаголетъ Господь“, потому что св. писатели всегда осуждаютъ ложь, особенно касательно истинъ вѣры и благочестія. Нельзя принять, и второе предположеніе: св. писанія не были и не могли быть подложными, а писатели не были введены въ заблужденіе. Богъ не можетъ быть ложнымъ свидѣтелемъ, не говоря уже о томъ, что, обнаруживая св. Писанія, Онъ доказываетъ истину его такими дѣлами, которыя Ему преимущественно свойственны, а именно чудесами.

Св. Писаніе имѣетъ четыре рода смысла: анагогическій, тропологическій, аллегорическій и буквальный. Буквальный смыслъ есть самый важный, такъ какъ въ немъ заключаются

¹⁾ Praenuntiatio prophetica, scripturarum concordia, auctoritas scribentium, diligentia recipientium, rationabilitas contentorum, irrationabilitas singulorum errorum, ecclesiae stabilitas, miraculorum claritas. Duns Scoti opera T. V. Lyon 1639.—Prologi quaest. II. pag. 41.

и на немъ основываются всѣ другіе. „Если въ одномъ мѣстѣ св. Писанія“, говоритъ Дунсъ Скотъ,—„смыслъ его не буквальный, то онъ буквальный въ другомъ, и если какая-либо часть Писанія имѣетъ различные смыслы, то цѣлое Писаніе, однако, имѣетъ всѣ эти смыслы, точно такъ же, какъ и буквальный“¹⁾. Нѣкоторыя книги, напр. книги Ветхаго Завета, весьма часто темны и прикровенны, но однако не въ такой степени, чтобы нельзя было понять какъ того, что скрывается подъ буквою, такъ и того, что выражено вполне ясно. Одновременно способствуетъ благоговѣнію какъ фигуральная рѣчь Ветхаго Завета, такъ и выразительныя, ясныя изреченія Новаго.

Хотя св. Писаніе главнымъ образомъ говоритъ намъ о томъ, что безусловно необходимо человѣку въ его земной жизни, однако оно касается и другихъ истинъ имѣющихъ второстепенное значеніе. Конечно, все, о чемъ сообщаетъ намъ библейскій авторитетъ, безусловно истинно, но нельзя сказать наоборотъ: чтобы было не истинно то, о чемъ въ св. книгахъ не говорится. „Много чудесъ и знаменій“, говоритъ Іоаннъ, писмоводитель (secretarius) Христа, „совершилъ Іисусъ, которыхъ не записаны въ этой книгѣ“²⁾. Следовательно, многія истины не записаны въ Писаніи съ полною выразительностью, хотя по значенію и содержатся въ немъ, какъ заключенія въ послѣдкахъ. Изслѣдовать и раскрывать эти истины есть обязанность толковниковъ и ученыхъ³⁾.

Схоластическая теологія не могла долго удержаться на той высшей ступени, до которой она достигла, благодаря Аквинату, Дунсу Скоту и Альберту Великому. Въ то время какъ каждый средневѣковый богословъ считалъ своею главною задачею—указать значеніе другъ для друга основныхъ истинъ

* 1) Prologi quaest. III. pag. 94. Quicumque sensus in una parte scripturae non est literalis, in alia parte est literalis; et ideo licet aliqua pars scripturae habeat diversos sensus, tamen tota scriptura habet omnes sensus istos pro sensu literalis.

2) Lib. sentent. I. dist. 26 quaest. unica.

3) Loc. cit. pag. 63. Unde multae veritates necessariae non exprimuntur in scriptura, etsi ibi virtualiter contineantur, sicut conclusiones in principiis, circa quarum investigationem utilis fuit labor expositorum et doctorum. Prologi quaest. II.

теологіи и философіи и доказать ихъ существенное согласіе, —впослѣдствіи среди самой схоластики образуются два постепенно все болѣе и болѣе расходящіеся направленія: теологическое—ѳомистовъ и философское—скотистовъ. Но ни споры ѳомистовъ и скотистовъ, ни противорѣчія номинализма и реализма не могли привести такой практически-религіозной пользы наукѣ и обществу, которая соотвѣтствовала бы затратамъ учености, труда и остроумія схоластиковъ. Общая почва, на которой двигались всѣ эти разнообразныя направленія средне-вѣковой науки, была именно св. Писаніе, вдохновенное Богомъ и объясненное на основаніи преданія и церковно-учительскаго авторитета. Правда, многіе изъ позднѣйшихъ схоластическихъ богослововъ касались понятія о вдохновеніи только поверхностно и бѣгло, за то теперь болѣе рельефно выступаетъ глубоко-жизненное и рѣшающее значеніе вдохновеннаго Писанія въ дошедшихъ отъ того времени проповѣдяхъ. Въ нихъ, соотвѣтственно ихъ цѣли, преимущественно возвышается практическое значеніе Библии.

Кондрать Брундемсеймъ (1321) въ одушевленныхъ выраженіяхъ восхваляетъ слово Божіе и указываетъ на него, какъ на образецъ для всѣхъ проповѣдниковъ, такъ какъ оно идетъ на встрѣчу многоразличнымъ потребностямъ религіозной жизни. Въ словахъ Господа, какъ бы на богатомъ пиршествѣ, предлагается преизобильный источникъ небеснаго блаженства, изъ котораго насыщаются одинаково какъ совершенные, такъ и несовершенные христіане. Ученые проповѣдники, при возвѣщеніи Слова Божія, должны поэтому обращать особенное вниманіе на свойства слушателей и по состоянію и обстоятельствамъ ихъ предлагать и самый хлѣбъ жизни и святой проповѣди. Иначе должно говорить, съ церковной каюедры, грѣшникамъ и кающимся, иначе къ идущимъ впередъ, иначе къ близкимъ къ совершенству, —но всѣмъ этимъ многоразличнымъ потребностямъ одинаково удовлетворяетъ неисчерпаемо-глубокое содержаніе богодухновеннаго Писанія ¹⁾.

Петръ Авреоль (1322), извѣстный теологъ изъ ордена міноритовъ и противникъ ѳомистовъ, составилъ введеніе въ кни-

¹⁾ См. А. Linsenmayer: Geschichte der Predigt, in Deutschland. 1886. Seit 379.

ти св. Писанія, выдержавшее нѣсколько изданій. Здѣсь онъ въ мистическомъ духѣ разсуждаетъ о содержаніи, дѣленіи и значеніи отдѣльных частей Библіи ¹⁾. Если въ Писаніи, разсуждаетъ Авреоль, говорится: „придите и взойдемъ“ (Исаія, II, 3), то этимъ возбуждается вниманіе благочестивой души. Это выраженіе, очевидно, имѣетъ фигуральную форму, такъ какъ далѣе прибавляется: „на гору Господню, въ домъ Бога Іаковлева“. Полнота спасительнаго ученія и божественной благодати возвышается здѣсь открыто въ словахъ упованія: „научитъ Онъ насъ своимъ путямъ“ (Ис. II, 3). Всякая истина св. Писанія, поэтому, имѣетъ отношеніе или къ горѣ Сіону, т. е., къ божественной природѣ, или къ Веелію, т. е., къ воспринятому Богомъ человѣческому естеству, или къ Синаю, т. е., всему міру созданному, или къ масличной горѣ, т. е., будущему суду, или къ горѣ Ливану, т. е., къ нравственному поведенію человѣка, или къ Галаадъ, т. е., всемогуществу Божію, или, наконецъ, къ Моріа, т. е., совершенству праведниковъ ²⁾. Св. Писаніе также подобно той святой горѣ, которая нѣкогда пламенѣла огнемъ и предъ которой остановились въ благоговѣйномъ изумленіи Мойсей и народъ Израильскій. Оно подобно также горѣ Сіону, покрытой Ермонской росой, о которой радостно поетъ Давидъ въ псалмахъ: „какъ хорошо и какъ пріятно жить братьямъ вмѣстѣ“ (Псал. 132, 1) ³⁾. О, жаждущая спасенія душа, ты насыщаешься пріятною сладостью св. Писанія и услаждаешь себя его росой, не является ли оно поэтому для тебя какъ бы горой безопасности, на которой ты видишь палатку величія Божія ⁴⁾? Подобно Григорію Великому, Авреоль въ другихъ мѣстахъ сравниваетъ св. Писаніе съ священною палаткою, домомъ Божіимъ, прорицалищемъ и купительнымъ алтаремъ, изъ котораго Богъ говорилъ Мойсею и давалъ отвѣты сынамъ Израиля.

Для вѣрнаго пониманія св. Писанія необходимо основатель-

1) Compendium liter. census totius bibliae. Münch. Staatsbibl. 134.

2) Loc. cit. Artic. II.

3) Loc. cit. Super: Venite ascendamus.

4) Loc. cit. O studiosa anima, quae scriptura sacra inebriaris dulcedine, quae ipsius epularis deliciis, quae illius irrigiis oblectaris, nonne videtur tibi scriptura quidam mons protectivus, cum conspicias in ea centubernium dei majestatis?

ное знакомство съ мірскими науками. Все, что говорится въ такъ называемыхъ физическихъ наукахъ о положеніи разныхъ мѣстъ (географія), о природѣ животныхъ, растений и минераловъ (зоологія, ботаника и минералогія) служитъ къ объясненію св. Писанію; кромѣ того, необходимо также знаніе исторіи язычниковъ, механики, геометріи, поэзіи и физики ¹⁾.

При вдохновеніи всѣхъ вообще четырехъ евангелій, они однако различаются по своему содержанію, и это различіе Авреолъ объясняетъ особыми цѣлями cadaго изъ нихъ. Матей хотѣлъ показать, что Христосъ былъ общанъ въ законѣ, Іоаннъ, что Онъ есть Сынъ Божій, Лука, что Онъ есть Спаситель людей, Маркъ, что Онъ истинный Богъ и Господь всего. У всѣхъ, однако, евангелистовъ одинаково изображается Христосъ, какъ человекъ, жившій и дѣйствовавшій предъ глазами своихъ учениковъ и іудейскаго народа. Слѣдовательно, четыре евангелія различаются между собою не по четыремъ субъектамъ, но по четыремъ предикатамъ въ одномъ и томъ же субъектѣ.

Апокалипсисъ не есть произвольное откровеніе какого-либо частнаго человека, но совершенно подлинное, что доказывается авторитетомъ четырехъ свидѣтелей: Иисуса Христа, Бога Отца, апостола Іоанна и ангела. Уже въ первой главѣ, имѣющей значеніе предисловія, находится указаніе не только на содержаніе, но даже и на дѣйствительность и пользу этого Откровенія въ словахъ: „блаженъ, читающій и слушающій слова пророчества сего“ (Апок. 1, 3). Въ той же главѣ указывается и на общую цѣль откровенія: оно обращено не къ какой-либо отдѣльной церковной общинѣ, но къ семи церквамъ Малой Азіи (1, 11), и даже весьма многое въ немъ относится ко всей вообще Церкви Христовой.

Конечная цѣль закона, какъ и вообще божественнаго Писанія, есть любовь ²⁾.

Довольно подробно разсуждаетъ объ отношеніи богодухновеннаго Писанія къ цѣлому содержанію христіанской вѣры

¹⁾ Loc. citat. Articuli. II.

²⁾ Loc. citat. Initium. Finis quidem praecepti et totius scripturae divinae caritas est.

Оккамъ (1343). Прежде всего онъ твердо устанавливаетъ слѣдующее положеніе: всякій, кто утверждаетъ, что гдѣ-либо, въ какой-либо части Новаго или Ветхаго Завета говорится ложное, уже по одному этому долженъ быть признанъ еретикомъ. Именно по этой причинѣ въ древней церкви были осуждены еретики манихеи, которые отвергали весь Ветхій Заветъ и только отчасти принимали Новый. Нѣкоторыя истины вѣры не содержатся ясно и выразительно (*explicite*) въ св. Писаніи, но однако легко могутъ быть выведены изъ простого и буквального содержанія его. Такого рода истины необходимы для спасенія, и принимать ихъ должно съ несомнѣнною вѣрою ¹⁾. Истины, касательно которыхъ христіанину не предоставлена свобода вѣрить иначе, Оккамъ дѣлитъ на пять классовъ. Къ первому классу онъ относитъ истины, ясно и отчетливо выраженные въ св. Писаніи или же такія, которыя можно вывести изъ него съ необходимостью. Истины второго класса церковь получила отъ апостоловъ или чрезъ преданіе, или чрезъ писанія благочестивыхъ христіанъ; въ Писаніи онѣ не выражены ясно.

Къ извѣстнымъ словамъ блаж. Августина: „я не повѣрилъ бы евангелію, если бы меня не побуждала къ этому достовѣрность церкви“, Оккамъ прибавляетъ слѣдующее. Церковь была предметомъ вѣры прежде, чѣмъ св. Писаніе, потому что она обнимала всю массу людей, жившихъ отъ времени пророковъ и апостоловъ до настоящей поры. Хотя никто не можетъ сомнѣваться въ евангеліяхъ, однако цѣлое всегда больше части. Авторитетъ церкви больше и выше авторитета евангелій, такъ какъ составители ихъ были только частными лицами церкви ²⁾.

Марсилій Падуанскій, (1343), находившійся подъ вліяніемъ Оккама и бывшій главнымъ образомъ по политическимъ со-

¹⁾ Dialogus Lib. II cap. II. Multae sunt veritates catholicae et fidem sapientes catholicam, quae nec in divinis scripturis habentur explicite, nec ex solis contentis in eis possunt inferri: quibus tamen fidem indubiam explicitam vel implicitam adhibere est necessarium ad salutem.

²⁾ Loc. cit. pag. 402. Dial. Lib. I cap. IV. Ecclesia ergo, quae majoris auctoritatis est, quam evangelista, est illa ecclesia, cujus auctor evangelii pars esse dignoscitur. Non est autem mirum, si major est auctoritas totius, quam partis.

ображеніямъ противникомъ папства, разсуждаетъ о вдохновеніи св. Писанія въ своемъ сочиненіи „Defensor pacis“. Хотя люди не могли заслужить вѣчнаго блаженства, чрезъ простое исполненіе закона Моисея, все же Богъ, по своему безконечному малосердію, даровалъ имъ этотъ законъ, такъ какъ Господь всегда, со времени грѣхопаденія, желалъ возвысить и исправить человѣческій родъ. Для той же цѣли Онъ чрезъ своего Сына Иисуса Христа, Который есть въ одно и то же время истинный Богъ и истинный человѣкъ, при единствѣ Лица, даровалъ людямъ евангельскій законъ, содержащій въ себѣ предписанія, но что нужно вѣровать христіанину и что дѣлать для спасенія. Сначала Господь Самъ училъ этому закону устно, и доказывалъ его Своимъ примѣромъ, а уже впоследствии онъ былъ преданъ писмени евангелистами. Цѣль этого была та, чтобы даже въ отсутствіи апостоловъ люди могли найти путь къ вѣчному спасенію. Для наученія этому закону и раздаянія предписанныхъ въ немъ таинствъ, въ христіанскомъ обществѣ поставлены опредѣленные лица, облеченныя іерархическимъ достоинствомъ ¹⁾. Безусловно необходимо для спасенія вѣровать въ каноническія писанія. При объясненіи ихъ, должно слѣдовать буквальному и ясному смыслу въ тѣхъ случаяхъ, когда нѣтъ нужды въ мистическомъ толкованіи; а гдѣ нельзя избѣжать нѣкотораго рода мистицизма, тамъ слѣдуетъ выбирать наиболѣе вѣроятное мнѣніе потому, что не только обыкновенные толковники, но даже отцы церкви часто расходятся другъ съ другомъ въ пониманіи нѣкоторыхъ выраженій Слова Божія ²⁾. Съ своей стороны, Марселій Падуанскій, когда требуется доказать какое-либо положеніе, ссылается обыкновенно не только на св. Писаніе, но и на отцевъ церкви. Если же изъ какого-либо мѣста св. Писанія уже сдѣланъ рѣшительный выводъ, одобренный какимъ-либо вселенскимъ соборомъ, то его должно принимать какъ самое вдохновенное Писаніе ³⁾.

Николай Лира (1349), принадлежавшій къ ордену францисканцевъ, а впоследствии достигшій сана кардинала, довольноно

¹⁾ Defensor pacis I. I. cap. 6 у Goldast'a. Monarchia. II pag. 161.

²⁾ Defensor. pacis. liber II. cap. 28. ³⁾ Defen. pacis Liber III cap. 2.

обстоятельно разсуждаетъ о вдохновеніи св. Писанія въ предисловіи къ извѣстному сочиненію „*Postillae perpetuae*“, которое можно разсматривать какъ нѣкотораго рода введеніе въ св. Писаніе. Кардиналъ Лира извѣстенъ своими попытками преобразовать вырождавшуюся схоластику и снова возвратиться къ историко-грамматическому толкованію Библіи. Его замѣчательными комментаріями пользовался даже Лютеръ, такъ что враги реформатора въ послѣдствіи въ насмѣшку выражались о немъ: „*Si Lyra non lyrasset, Lutherus non saltasset*“.

Ученіе Николая Лира о вдохновеніи св. Писанія не есть что-либо вполне самостоятельное, такъ какъ оно основывается на ученіи Тома Аквината. Св. Писаніе, учить Николай Лира, превосходитъ всякое другое писаніе не только потому, что говорить о возвышеннѣйшихъ предметахъ, но также и потому, что предлагаетъ самую высшую ступень званія о путяхъ Божественнаго Откровенія, такого знанія, въ которомъ не можетъ быть ничего ложнаго ¹⁾. При своемъ неоспоримомъ превосходствѣ, св. Писаніе содержитъ въ себѣ всѣ формы теоретической и практической мудрости и ведетъ насъ къ вѣчному благу и вѣчной жизни, которыя составляютъ конечную цѣль Божественнаго Откровенія. Пророки и апостолы передали намъ это писаніе по откровенію св. Духа и, слѣдовательно, главный виновникъ его (*principalis auctor*) есть Богъ. Изъ этого происходитъ то преимущество св. книгъ, что подъ одною буквою онѣ содержатъ многообразный смыслъ, такъ какъ во власти Бога не только употреблять слова для обозначенія предметовъ, что можетъ дѣлать и человѣкъ, но и самими предметами пользоваться для обозначенія другихъ предметовъ. На этомъ основаніи Лира различаетъ въ св. Писаніи четыре рода смысла по слѣдующей схемѣ:

*Littera gesta docet, quod credas allegoria,
Moralis, quod agas, quo tendas anagogia* ²⁾).

Три послѣдніе рода можно объединить подъ однимъ названіемъ: мистическій, или духовный смыслъ, но притомъ такъ, что всѣ они предполагаютъ буквальный смыслъ, какъ свое

¹⁾ Migne. Ser. lat. T. 113, p. 27. Prolog. ad Valafr. Strab.

²⁾ Migne Ser. lat. T. 113 pag. 28.

основаніе. Какъ постройка, лишенная фундамента, клонится къ паденію, такъ точно не соответствуетъ своей цѣли и должно быть отвергаемо мистическое толкованіе, противорѣчащее буквѣ. Если кто желаетъ имѣть успѣхъ въ занятіяхъ св. Писаніемъ, онъ долженъ необходимо начинать съ буквальнаго смысла: только изъ него, а не изъ мистическаго смысла можно получать разъясненіе всевозможныхъ сомнѣній. Необходимо, однако, имѣть въ виду, что во многихъ мѣстахъ Писанія, напримѣръ въ притчахъ, собственный смыслъ есть параболическій, который здѣсь, поэтому, можетъ быть названъ буквальнымъ. Слѣдовательно, хотя св. Писаніе во всемъ его объемѣ имѣетъ всѣ четыре вышеуказанные смысла, однако о каждой его части въ отдѣльности этого сказать нельзя ¹⁾).

При обращеніи къ еврейскому оригиналу часто возникаетъ опасность оттого, что многія мѣста, особенно мессіанскія, извращены іудеями. Однако, тамъ, гдѣ этого нѣтъ, такое обращеніе не только безопасно, но даже весьма благотворно и полезно ²⁾).

Въ средніе вѣка иногда высказывались довольно здравыя сужденія о формѣ, содержаніи, буквѣ и смыслѣ св. Писанія. Порча латинскаго текста и ограниченная доступность текстовъ греческаго и еврейскаго приводили многихъ западныхъ богослововъ къ признанію, что самое богодухновенное содержаніе св. Писанія должно стоять выше всѣхъ колебаній его внѣшней формы. Эта истина нашла для себя выраженіе въ девятнадцатой книгѣ апологетическаго труда архіепископа Рихарда Армага (1859): „Contra Armenos“. Здѣсь говорится, что различія въ буквѣ Библии какъ въ основномъ текстѣ, такъ и въ переводѣ нисколько не уничтожаютъ достовѣрности самаго содержанія библейской вѣры ³⁾. Къ сожалѣнію, это весьма важное догматическое положеніе не подверглось со стороны Армага обстоятельному выясненію и доказательству.

Нидерландецъ Гергардъ Гроотъ (1384) былъ основателемъ

¹⁾ Loc. cit. T. 113. p. 33. Sciendum autem, quod licet sacra scriptura habeat quadruplicem sensum praedictum, hoc tamen non est in qualibet sui parte. Prolog. in moralit.

²⁾ T. 113 pag. 80—Prolog. II.

³⁾ Объ этомъ сморити: Kaulen. Geschichte der Vulgata Seit 293.

религіознаго общества „братъевъ и сестеръ общественной жизни“¹⁾, въ которомъ занятія св. Писаніемъ стояли на первомъ планѣ. Съ величайшею ревностью Гроотъ настаивалъ на благоговѣйномъ пользованіи св. Писаніемъ и не менѣе заботился объ умноженіи и распространеніи списковъ его. Свои познанія онъ считалъ недостаточными, хотя непрерывно занимался изученіемъ св. Писанія. Горячая любовь къ слову Божію и древнимъ рукописямъ побуждала его къ ревностному собиранію первоисточниковъ христіанской древности²⁾, а работа братъевъ на домахъ состояла преимущественно въ списываніи рукописей³⁾. Гроотъ полагалъ, что св. Писаніе и другія религіозныя книги должны быть хорошо переписываемы и тщательно сохраняемы, чтобы принести пользу многимъ. Даже за столомъ, въ домахъ братъевъ, постоянно что-либо говорилось или читалось отъ писанія⁴⁾. По убѣжденію Гроота, изученіе св. Писанія и твореній отцовъ Церкви должно происходить совмѣстно: только при этомъ условіи можно вѣрно понимать слово Божіе. Своимъ братьямъ онъ даетъ совѣтъ читать сначала евангелія, какъ наиболѣе доступныя для уразумѣнія, потомъ творенія отцовъ Церкви и, наконецъ, посланія ап. Павла. „Корень твоего занятія и зеркало жизни составляютъ прежде всего евангелія, такъ какъ въ нихъ находится жизнь Іисуса Христа, потомъ жизнеописанія и изреченія отцовъ, потомъ посланія ап. Павла и исторія апостоловъ“⁵⁾. Изъ подобныхъ выраженій Гергарда Гроота можно заключать, что представленіе о немъ, какъ предтечѣ лютеранскаго ученія о словѣ Божіемъ, не вполне справедливо.

На спасительное и просвѣщающее дѣйствіе на читателей богодухновеннаго Писанія указываетъ далѣе составленный въ Ирландіи въ концѣ XIV столѣтія сборникъ религіозно-нравственнаго содержанія, (подъ заглавіемъ „Lebar Brekk“), древ-

1) Delprat: Die Bruderschaft des gemeinsamen Lebens, deutsch von Moh-nike. Leipzig. 1840.

2) Ullman: Reform vor der Refor. Band II p. 68.

3) Preger W. Beiträge zur Geschichte der relig. Bewegung in den Nieder-landen in der Hälfte des 14. Jahrh. München. 1894. Seit 8 и 9.

4) Ullman: Reform. vor der Reform. Band. II p. 72.

5) Ibidem. pag. 68.

нѣйшій и лучшій источникъ по исторіи ирландской Церкви. „Къ благороднѣйшимъ дарамъ св. Духа“, говорится въ немъ, „принадлежитъ св. Писаніе, чрезъ которое просвѣщается невѣдѣніе, получаетъ утѣшеніе всякая земная скорбь, воспламеняется духовный свѣтъ и укрѣпляется немощь. Чрезъ св. Писаніе устраняется изъ церкви ересь и расколъ, разрѣшаются споры и разногласія. Всѣмъ состояніямъ церкви оно подаетъ совершенный совѣтъ и удаляетъ сѣти сатаны и порока отъ каждаго вѣрующаго. Оно есть какъ бы мать и ласковая кормилица для всякаго, кто погружается въ его изученіе“¹⁾.

Гергардъ Церболтъ въ 1397 году писалъ по вопросу, позволено ли читать книги св. Писанія въ переводахъ на національные языки. Вопросъ этотъ, вопреки одностороннему пристрастію католической церкви къ латинскому тексту Вульгаты, получилъ окончательное разрѣшеніе со времени реформациі. Но уже въ XIV вѣкѣ Церболтъ разрѣшалъ его въ томъ смыслѣ, что чтеніе св. книгъ въ переводахъ возможно, но только подъ условіемъ, чтобы эти переводы не содержали въ себѣ никакихъ ересей и ошибокъ. Кромѣ того, они должны быть написаны ясно и вразумительно, не должны отличаться отъ первоисточниковъ ни по способу выраженія, ни по содержанію. Этими требованіямъ, по мнѣнію Церболта, не удовлетворяютъ многія книги, въ которыхъ таинственно и загадочно говорится о догматахъ воплощенія, о жизни и смерти Іисуса Христа. Съ другой стороны, нѣкоторыя части Библии, какъ напр. книги ветхозавѣтныхъ пророковъ и Апокалипсисъ, не вполне доступны пониманію простыхъ вѣрующихъ, по самой глубинѣ своего содержанія и таинственности своихъ образовъ. Книги религіознаго содержанія не должны отступать также отъ ученія св. отцевъ церкви (a libris sanctorum). Въ противномъ случаѣ, при необычномъ образѣ выраженій и необычномъ содержаніи, онѣ могутъ, вмѣсто пользы, принести вредъ, особенно простымъ вѣрующимъ, не способнымъ обсудить ихъ по существу, но принимающихъ только внѣшнюю букву ихъ. Поэтому Гергардъ Церболтъ вполне присоединяется къ словамъ блаж. Іеронима:

¹⁾ A. Bellesheim: Geschichte der kathol. Kirche in Irland. Band I. 1890. Seit 611.

„относительно св. Писанія допускаются разсужденія ученыхъ мужей, но только такихъ, которыхъ вѣра испытана. Тебѣ нѣтъ надобности отыскивать золото среди сора, но изъ многихъ перловъ—нужно избрать одинъ“¹⁾).

Изъ представленныхъ свидѣтельствъ нетрудно видѣть, что въ XIII—XVI вѣкахъ западная теологическая наука неизмѣнно стремилась обосноваться на св. Писаніи, какъ вдохновенномъ словѣ Божиѣмъ. Несмотря на постоянныя религіозныя смуты, вызванныя злоупотребленіями папъ и ихъ куріи, всюду на западѣ замѣчается потребность не только въ теоретическомъ знаніи св. Писанія, но главнымъ образомъ въ проведеніи его началъ въ жизнь и въ пользованіи имъ, при религіозномъ общеніи съ Богомъ. Въ этомъ именно смыслѣ главнымъ образомъ оправдывается сужденіе одного новѣйшаго ученаго о всѣхъ духовныхъ стремленіяхъ того времени: „Въ средніе вѣка разсуждалось главнымъ образомъ о передачѣ и усвоеніи общепризнанныхъ и предложенныхъ въ каноническомъ текстѣ истинахъ“²⁾.

Д. Леонардовъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Preger Wilh. Beiträge zur Geschichte der religiös. Bewegung in den Niederlanden in der 2 Hälfte des 14 Iahrhun. München. 1894. Seit 54—61.

²⁾ F. Paulsen: Die deutschen Universitäten. 1893. Band I (Lexis).

„РЕНАНЪ ПРЕДЪ СУДОМЪ НАУКИ“

О. ВЛАДИМІРА ГЕТТЕ.

(Или опроверженіе на выдуманную Э. Ренаномъ жизнь
Исуса Христа).

(Продолженіе *).

V.

Ренанъ, кажется, хотѣлъ, посредствомъ своихъ противорѣчивыхъ мнѣній о евангеліяхъ св. Матѳея и св. Марка, приготовить себѣ нѣсколько лазеекъ, чтобы съ честью и величіемъ выйти изъ всѣхъ затрудненій, которыя могли бы встрѣтиться ему. Поэтому онъ прежде всего доказываетъ, что эти творенія не принадлежатъ тѣмъ писателямъ, коихъ носятъ имена онъ попытался даже доказать это *формулами*, коими обозначаются эти творенія теперь: евангеліе по Матѳею, по Марку и пр.; онъ основывается не на текстѣ Папія, а на *нѣсколькихъ отрывочныхъ словахъ* этого текста, чтобы доказать, что первоначальныя заглавія этихъ твореній по Матѳею и по Марку не были тѣми *формулами*, которыми ихъ обозначаютъ теперь.

На основаніи этихъ мнимыхъ доказательствъ онъ заключаетъ, что евангелія св. Матѳея и св. Марка не дошли до насъ такими, какими были составлены этими апостольскими мужами первоначально; что евангеліе св. Матѳея содержало только *изреченія* или *речи*; а евангеліе св. Марка было лишь сборникомъ *разказовъ и повѣствованій о личности* (стр. XXI). Но Ренанъ не можетъ насъ убѣдить въ томъ, будто исключительно такимъ характеромъ отличались эти двѣ рукописи: ибо нигдѣ

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1898 г., № 17.

не нашелъ доказательствъ на то, чтобы рѣчи и изреченія (λογία) св. Матѳея не были соединены съ фактами. Съ другой стороны, онъ не остался вѣрнымъ тексту Папія, даже приведенному имъ самимъ, когда сказалъ, что евангеліе св. Марка было лишь сборникомъ *фактовъ*; потому что къ этимъ *фактамъ* Папій присоединяетъ и слова (λοϋθεντὰ ἢ πραχθεντὰ).

Итакъ, въ двухъ евангеліяхъ, св. Матѳея и св. Марка, нашъ академикъ не нашелъ внутреннихъ доказательствъ, опровергающихъ ихъ подлинность. Онъ признается даже, что характеръ, усвоенный этимъ твореніямъ Папіемъ, соотвѣтствуетъ тому, что мы находимъ въ нихъ теперь (стр. XVIII).

Онъ долженъ былъ бы добросовѣстно признаться, что евангелія, обозначенныя подобнымъ образомъ Папіемъ, сохраняли свои *первоначальныя заглавія* въ теченіе многихъ вѣковъ. Но онъ не могъ сдѣлать этого признанія, не разрушая самой основы своей теоріи. Поэтому онъ проходитъ молчаніемъ этотъ важный и рѣшающій фактъ; и не обращая вниманія на *искаженіе* текста Папія, онъ *еще и переводитъ его дурно* и снова *искажаетъ*, лишь бы доказать, будто евангеліе св. Матѳея было *переводимо* различнымъ образомъ; будто евангеліе св. Марка содержало одни рассказы или факты, и этимъ путемъ усваиваетъ себѣ возможность сказать, будто *факты* св. Матѳея перешли въ рукопись Матѳея, какъ рѣчи Матѳея перешли въ рассказы Марка. Онъ не задумался надъ тѣмъ, что если бы это было такъ, то въ настоящее время можно было бы *передѣлать* эту работу смѣшенія, которая была совершена въ теченіе перваго вѣка. Но обратите вниманіе на рѣчи, приводимыя св. Матѳеемъ, и вы увидите, что ихъ невозможно отдѣлять отъ фактовъ; прочитайте внимательно факты, передаваемые св. Маркомъ, и вы увидите, что они совершенно будутъ непонятны *безъ речей*. Наконецъ сравните факты и рѣчи, приводимые св. Матѳеемъ и св. Маркомъ, и вы съ перваго же раза убѣдитесь, что эти факты и эти рѣчи, обладая въ общемъ тождественнымъ характеромъ, какъ это и должно было быть по необходимости, запечатлѣны и своимъ собственнымъ характеромъ, который до такой степени отличаетъ ихъ одно отъ другаго, что исключаетъ всякую идею о смѣшеніи.

Для какой же цѣли Реванъ старался поколебать такимъ образомъ подлинность первыхъ евангелій, совершенно признавая ихъ? Въ самомъ дѣлѣ онъ признаетъ то, что, по его мнѣнію, „не подлежитъ сомнѣнію, что *весьма рано* рѣчи Іисуса были заключены въ письма, на арамейскомъ языкѣ; что *весьма рано также* были записаны Его замѣчательныя дѣла“ (стр. XXI). Съ другой стороны, онъ признаетъ такъ же, что *рѣчи* были собраны Матеемъ, а *дѣла* Маркомъ. Наконецъ, онъ соглашается, что *измышленная* имъ работа смѣшенія писаній Матфея и Марка была совершена въ теченіе перваго вѣка.

Итакъ нельзя упрекать Ревана въ положительномъ отрицаніи подлинности первыхъ евангелій; но нельзя равнымъ образомъ сказать и того, будто онъ признаетъ эту подлинность. Онъ постарался только набросить туманъ на этотъ вопросъ, съ тѣмъ, чтобы въ случаѣ надобности имѣть возможность опровергать враждебные упреки, направленные противъ него, и чтобы въ туманѣ, которымъ онъ окуталъ себя, приготовить себѣ средство для проведенія слѣдующей основной идеи своей теоріи: къ первоначальнымъ повѣствованіямъ и рѣчамъ были примѣшаны басни и легенды. Итакъ Реванъ охотно соглашается признать два первыхъ евангелія, но подъ условіемъ избирать изъ нихъ рассказы и рѣчи, удобныя для него, а остальное отвергать во имя *легенды*. Вотъ подлинный мотивъ руководившій имъ чрезъ всю его низкопробную эрудицію и противорѣчивыя положенія.

Послѣдуемъ же за нимъ въ изложеніи этой обоюдной теоріи.

Мы видѣли, что онъ допускаетъ, что два первые евангельскія творенія были составлены *весьма рано*; что первенствующие христіане цѣнили только эти творенія и желали имѣть ихъ полными, и что именно ради этого они слили одно евангеліе съ другимъ; и наконецъ, что это сліяніе было окончено къ 100 году.

Такова *первая сторона* теоріи.

А вотъ теперь другая:

„Тексты первыхъ евангелій не были установлены и утверждены догматически“ (стр. XXI). „Этимъ твореніямъ не при-

давали важнаго значенія; и консерваторы, подобные Папію, открыто предпочитали имъ устное преданіе“ (*тамъ-же*). Отсюда происходила незначительность авторитета, которымъ пользовались евангельскіе тексты въ теченіи *ста пятидесяти лѣтъ* (стр. XXII). „Безъ малѣйшаго стѣсненія, къ нимъ“ дѣлали прибавки, различнымъ образомъ комбинировали ихъ и пополняли одни посредствомъ другихъ (*тамъ-же*). „Бѣднякъ, который имѣлъ лишь одну книгу, желалъ, чтобы она содержала все, что ему было по сердцу. Одолжали другъ другу эти маленькія книжечки; каждый записывалъ на поляхъ своего экземпляра слова и притчи, находимыя имъ въ другомъ экземплярѣ, особенно трогавшія его. *Самое прекраснѣйшее въ мірѣ произведеніе* такимъ образомъ вышло изъ переработки темной и совершенно народной. *Ничья редакція не имѣла безусловной важности*“.

Сравните эту вторую часть теоріи Ренана съ первою, и покажите намъ средство согласить ихъ между собою.

Если насъ спросятъ теперь, на какихъ доказательствахъ Ренанъ обосновываетъ свои идеи, то мы очень затруднились бы указать ихъ, потому что онъ не представляетъ никакихъ. Мы поняли бы это умолчаніе Ренана, если-бы онъ не имѣлъ въ своемъ распоряженіи никакого положительнаго довода противъ своей системы; такъ какъ тогда онъ пользовался бы полною свободою при изложеніи своихъ особенныхъ идей. Но въ виду свидѣтельствъ, которыя съ первыхъ христіанскихъ вѣковъ утверждаютъ, что евангелія дошли до насъ такими, какими были написаны тѣми, коихъ носятъ имена,—мы не можемъ не смотрѣть на умолчаніе Ренана иначе, какъ на лицемѣрный замыселъ противъ истины.

Сто разъ было доказано, что: 1) *во все времена и во всехъ частныхъ христіанскихъ церквахъ* всегда признавали подлинными твореніями *одинаковую редакцію* и обозначали ее подъ общимъ названіемъ евангелій. Съ перваго вѣка можно находить положительныя доказательства этого; и такое преданіе продолжается безъ перерыва, подтверждаясь подлинными сочиненіями Павтена, Оригена, Климента Александрійскаго, Иринея, Иустина и другихъ писателей первыхъ вѣковъ. Всѣ со-

гласны въ отношеніи къ этому важному пункту. 2) Всѣ эти писатели совершенно отличаютъ *творенія апостольскія* отъ другихъ произведеній, появившихся подъ именемъ апостольскихъ и непризнанныхъ подлинными.

Послѣ ученыхъ трудовъ, обнародованныхъ по этому предмету, мы могли бы безъ труда щегольнуть большою ученостію. И вотъ почему мы не можемъ повѣрить, чтобы Ренанъ не зналъ *обоихъ неоспоримыхъ фактовъ* этихъ, нами указанныхъ. Какимъ же образомъ случилось, что онъ не удостоилъ даже упоминанія о нихъ? Мы должны думать, пока намъ не докажутъ противнаго, что нашъ *ученый* мужъ призналъ болѣе благоразумнымъ не вѣдаться въ столь важный споръ, въ которомъ онъ, конечно, потерпѣлъ бы поражение. Легче измыслить красивыя фразы, чѣмъ разсуждать о текстахъ, и въ особенности, легче доказывать будто они говорятъ о томъ, о чемъ они не говорятъ. По этому Ренанъ удовольствовался ссылкой, какъ бы мимоходомъ, на св. Іустина, у котораго будто бы были *Апостольскія Записи*, отличныя отъ тѣхъ, которыми мы теперь владѣемъ (стр. XXII).

По поводу этого увѣренія мы можемъ предложить нашему противнику два вопроса: 1) Откуда онъ знаетъ, что *Апостольскія Записи*, о которыхъ говоритъ св. Іустинъ, были отличны отъ тѣхъ, которыми мы обладаемъ?—Онъ не унижается до представленія доказательствъ этого. 2) Какъ произошло то, что св. Іустинъ не обладалъ текстами такими, какими обладаемъ мы теперь, такъ какъ этотъ святой жилъ во второмъ вѣкѣ? Самъ же Ренанъ признаетъ, что „около 100 года всѣ книги Новаго Завѣта почти установлены были въ томъ видѣ, въ какомъ мы ихъ читаемъ“ (стр. IV). Правда, чрезъ нѣсколько страницъ онъ ставитъ уже цифру 150 вмѣсто 100, безъ сомнѣнія, для того, чтобы его читатели не затруднились въ выборѣ цифръ; да наконецъ и св. Іустинъ померъ не раньше 163 года. Слѣдовательно, тексты были установлены или въ ту или въ другую, указанную Ренаномъ эпоху. На какомъ же основаніи онъ утверждаетъ, что они еще не были установлены? Развѣ св. Іустинъ приводитъ тексты, отличные отъ нашихъ? Нѣтъ, и Ренанъ позаботился предупредить, что „не

имѣть ни какой надобности приводить ихъ *буквально*“ (стр. XXIII). Тогда откуда же онъ знаетъ, что текстъ, который имѣлъ предъ своими глазами св. Іустинъ, отличался отъ нашего, въ особенности, когда онъ самъ признаетъ, съ другой стороны, что еще до смерти св. Іустина тексты были установлены въ томъ видѣ, въ какомъ мы обладаемъ ими теперь?

Трудно намъ понять эти противорѣчія *ученаго мужа*, столь самоувѣренно и смѣло ополчающагося противъ того, предъ чѣмъ миллионы людей въ теченіи восемнадцати вѣковъ благоговѣнно преклонялись.

Прежде, чѣмъ перейдемъ къ разбору того, что Ренанъ измыслилъ относительно евангелія св. Іоанна, замѣтимъ два признанія его, которыя потомъ помогутъ намъ опѣнить логику писателя. Первое признаніе состоитъ въ томъ, что евангеліе есть *прекраснѣйшее въ мірѣ произведение* (стр. XXII); а второе признаніе содержится въ слѣдующихъ выраженіяхъ, которыя мы приводимъ буквально: „кто не видитъ цѣнности документовъ, составленныхъ такимъ путемъ изъ дорогихъ воспоминаній, наивныхъ разсказовъ первыхъ двухъ христіанскихъ поколѣній, *проникнутыхъ еще сильнымъ впечатлѣніемъ, которое произвелъ на нихъ славный Основатель*, и которое *повидимому* надолго пережило Его“.

Такимъ образомъ, по системѣ самаго Ринана, евангеліе, *прекраснѣйшее въ мірѣ произведение*, было составлено по живымъ воспоминавіямъ двухъ первыхъ поколѣній христіанъ, то есть, въ первомъ вѣкѣ. Замѣтимъ хорошо эти два признанія.

Да позволить намъ почтенный академикъ не оставить безъ замѣчанія и послѣднихъ словъ приведеннаго нами его выраженія. Слово *повидимому* въ особенности производитъ здѣсь прекрасный эффектъ. Мольеръ не погнушался бы имъ, если бы захотѣлъ насмѣшить, разсуждая о столь серьезномъ предметѣ. Въ самомъ дѣлѣ, достаточно прочитавъ нѣсколько страницъ изъ исторіи первенствующей церкви, чтобы понять, что здѣсь литературная ловкость измѣнила нашему краснорѣчивому академику. Когда христіанское общество преисполнено было воспоминаній объ Иисусѣ Христѣ; когда при имени Его падаютъ идола, когда всѣ народы провозглашаютъ Его Богомъ; когда

умирающее древнее язычество тщетно ищетъ обновленія, упиваясь кровію мучениковъ; когда Божественный Распятый гонитъ предъ Собою (языческихъ) боговъ отъ Ганга до пустынь Африки, изъ глубины Аравіи до туманныхъ острововъ Британіи,—Ренанъ спокойно говоритъ намъ, что сильное впечатлѣніе, произведенное имъ, *повидимому* пережило Его!.. Признайтесь же, г. Ренанъ, что христіанское общество только и жило Христомъ, что оно все было во Христѣ, что слова Учителя были отпечатлѣны въ сердцахъ всѣхъ; что воспоминаніе о Его дѣлахъ были почитаемы и прославляемы, какъ праздники; что священныя книги, повѣствующія объ этомъ, были умственною и нравственною пищею всѣхъ христіанъ; всѣ они желали не разставаться съ священными книгами даже въ могилѣ. Таково апостольское преданіе. Когда, послѣ гоненій, открыли могилу Варнавы, этого славнаго спутника св. Павла, то на груди его нашли евангеліе св. Маттея, такое же, какое мы имѣемъ теперь, и написанное на драгоценномъ деревѣ. Такое же точно твореніе Павленъ нашелъ въ Индіи, во второмъ вѣкѣ. Всѣ христіане чтли его, равно какъ почитали и другія апостольскія книги до такой степени, что не желали перемѣнить въ нихъ ни одного слова. Всѣ христіанскія общества, въ самыхъ пустынныхъ странахъ, не бывшихъ въ сношеніяхъ между собою, имѣли эти священныя книги; ихъ находили повсюду *одинаковыми* и повсюду ихъ окружали *одинаковымъ* почитаніемъ. И вотъ въ виду этого великаго и всемірнаго преданія, *этой христіанской жизни*, Ренанъ такъ хладнокровно говоритъ намъ, что *впечатлѣніе*, произведенное Иисусомъ Христомъ, *повидимому* сохранялось! И въ виду именно *такой тождественности* святыхъ евангелій отъ востока до запада, отъ юга, до сѣвера, во всѣхъ странахъ міра, Ренанъ говоритъ намъ о сліяніи и видоизмѣненіи священныхъ текстовъ!

Уничтожьте же прежде всю исторію, и тогда предлагайте намъ подобную теорію.

VI.

Какого мнѣнія держится Ренанъ относительно подлинности евангелія отъ св. Іоанна? Вотъ вопросъ, весьма трудный для рѣшенія; такъ какъ писатель держится *повидимому* двухъ противоположныхъ мнѣній.

Прежде всего онъ удивляется тому, что Папій не говоритъ ни одного слова о *Жизни Иисуса*, написанной Иоанномъ (стр. XXIV). Нѣсколько далѣе (стр. XXVI) онъ говоритъ: „Первое посланіе, приписываемое св. Иоанну, несомнѣнно написано тѣмъ же писателямъ, какъ и четвертое евангеліе, и Папій признаетъ это посланіе написаннымъ Иоанномъ“. Отсюда Ренанъ долженъ былъ бы заключить, что писателемъ четвертаго евангелія былъ Иоаннъ. Но нѣтъ, онъ оставляетъ вопросъ подъ сомнѣніемъ. Справедливо ли однако же, что Папій, принадлежавшій къ церкви Азійской, гдѣ память о св. Иоаннѣ, сохранилась болѣе, чѣмъ гдѣ-либо, никогда не говорилъ о евангеліи св. Иоанна? Чтобы быть точнымъ, Ренанъ долженъ былъ бы лишь утверждать, что онъ не говоритъ о немъ въ нѣсколькихъ строкахъ, приведенныхъ для насъ историкомъ Евсевіемъ. А потому законно ли утверждать безусловнымъ образомъ, что онъ вовсе не говорилъ о немъ, коль скоро мы не обладаемъ всѣми его твореніями и коль скоро онъ не упоминаетъ о немъ въ нѣсколькихъ строкахъ, дошедшихъ до насъ? Евсевій могъ имѣть основаніе привести лишь то, что Папій сказалъ о Маркѣ и Маттеѣ, въ отношеніи къ которымъ нѣкоторые члены Азійской церкви питали, быть можетъ, менѣе уваженія, чѣмъ къ ихъ великому и возвышенному апостолу. Что же касается того, что Папій могъ говорить вообще объ Иоаннѣ и его твореніяхъ, то Евсевій не имѣлъ надобности приводить этого; потому что каждый зналъ, что этотъ святой мужъ принадлежалъ къ церкви, оказывавшей особенное почитаніе возлюбленному апостолу Спасителя.

И такъ Ренанъ весьма дурно судить, заключалъ по одному частному мѣсту, въ которомъ Папій не говоритъ о евангеліи св. Иоанна, къ безусловному умолчанію этого писателя относительно этого евангелія. Нашъ малологичный противникъ могъ выводить это заключеніе тѣмъ менѣе, что онъ самъ признаетъ, что Папій принималъ за твореніе Иоанна первое посланіе, извѣстное подъ его именемъ; и что это посланіе очевидно принадлежитъ тому же писателю, какъ и евангеліе. Эта очевидность принуждаетъ и самого Ренана признать, что съ первыхъ вѣковъ евангеліе отъ св. Иоанна считалось произведеніемъ апо-

стола, коего носитъ имя. „Никто не сомнѣвается, говорить онъ, что около 150 года четвертое евангеліе существовало и было усвоено св. Іоанну. Подлинныя тексты св. Іустина, Аонасія, Татіана, Теофила Антіохійскаго, Иринея показываютъ, что во все это время это евангеліе употреблялось при всѣхъ спорахъ и было пробнымъ камнемъ при *развитіи догмата*“ (стр. XXVI).

Вмѣсто слова *развитіе*, Ренантъ лучше воспользовался бы словомъ *утвержденіе*. Ибо писатели, коихъ имена онъ приводитъ, пользовались евангеліемъ ев. Іоанна для утвержденія христіанскаго догмата, опровергаемаго еретиками, а не для *развитія*.

Быть можетъ, вы думаете, что въ виду этого первоначальнаго преданія, существовавшаго *повсюду*, отъ начала второго вѣка, Ренантъ не осмѣлится утверждать, что четвертое евангеліе не принадлежитъ ев. Іоанну? Не обманывайтесь. Каждый знаетъ, что для установленія *какого либо факта* надобно привести свидѣтельства. Ренантъ приводитъ нѣкоторыя, но онъ судитъ вопреки этимъ свидѣтельствамъ и заключаетъ, что писатель четвертаго евангелія только *выдавалъ себя за апостола Іоанна* (стр. XXVII). „Если же, присовокупляетъ онъ (*тамъ-же*), это твореніе не принадлежитъ дѣйствительно апостолу, то надобно допустить подлогъ, въ которомъ писатель признавался лишь предъ самимъ собою“.

Всегда одинъ и тотъ же пріемъ у нашего противника. Евангеліе это можетъ принадлежать св. апостолу Іоанну, но все же оно не принадлежитъ ему. Свидѣтельства, содержащіяся въ этомъ писаніи, и все преданіе первыхъ вѣковъ доказываютъ, что четвертое евангеліе принадлежитъ св. Іоанну, но писатель только выдавалъ себя за апостола Іоанна и былъ поборникомъ *своего интереса*!.. Какъ будто бы св. апостолъ Іоаннъ могъ имѣть надобность отстаивать свой интересъ!! Изъ всѣхъ противорѣчій и недомолвокъ Ренана съ полною ясностію открывается лишь то, что евангеліе св. Іоанна было написано (по мнѣнію Ренана) частію подъ диктовку этого апостола, и что побужденіемъ для св. старца продиктовать живымъ голосомъ свое повѣствованіе была зависть къ Петру, которому усвоили слишкомъ большую важность въ прочихъ евангеліяхъ.

На чемъ основывается Ренанъ, утверждая *эти факты*? Воображеніе краснорѣчиваго писателя, безъ сомнѣнія, прекрасно и граціозно, но можно ли основательно утверждать, будто оно можетъ служить достаточно сильнымъ доказательствомъ для опредѣленія природы *факта*, который совершился восемнадцать вѣковъ тому назадъ, въ особенности если фактъ стоитъ въ противорѣчій съ единодушнымъ свидѣтельствомъ писателей касавшихся эпохи, когда фактъ этотъ произошелъ, и когда писатели повѣствуютъ о немъ совершенно иначе, чѣмъ нашъ краснорѣчивый противникъ?

Но самое евангеліе св. Іоанна не представляетъ ли внутреннихъ доказательствъ противъ себя? Ренанъ уѣбруетъ и въ этомъ: „какимъ образомъ, говоритъ онъ, рядомъ съ свѣдѣніями точными, по которымъ такъ хорошо узнается свидѣтель—очевидецъ, можно находить рѣчи совершенно отличныя отъ рѣчей Маттея“ (стр. XXIV)?—Это такъ легко объяснить себѣ, что едва можно понять, почему Ренанъ спрашиваетъ *объ этомъ*? Св. Іоаннъ писалъ послѣ св. Маттея. Маттеемъ не изложилъ всѣхъ рѣчей Іисуса Христа. Іоаннъ хотѣлъ восполнить ихъ, воспроизведя тѣ, которыя продиктовала его память. Но эти рѣчи содержатъ тоже ученіе, какое находится у св. Маттея; и вотъ почему никто не имѣетъ права говорить будто они совершенно *различны*; они только *различаются по формѣ*, такъ какъ не суть тѣ же рѣчи и были произнесены при различныхъ обстоятельствахъ. Что труднаго здѣсь для пониманія? Бурдалу написавъ шестнадцать томовъ проповѣдей. Если бы какой либо слушатель его по своимъ воспоминаніямъ сначала издалъ только восемь томовъ, то развѣ другой не имѣлъ бы права издать восьми остальныхъ? Имѣли ли бы право утверждать тогда, что изданіе послѣдняго не подлинно, такъ какъ издатель изложилъ проповѣди не тождественныя съ проповѣдями его предшественника? Но именно таково разсужденіе Ренана въ отношеніи къ св. Маттею и св. Іоанну.

Но евангеліе св. Іоанна содержитъ „особенныя страницы, въ которыхъ сказывается догматическій интересъ, *свойственный редактору*“ (стр. XXIV). Эти послѣднія слова—преувеличеніе. Редакторъ не имѣлъ догматическаго интереса, исклю-

чительно *свойственнаго* ему. Евангеліе св. Іоанна не содержитъ въ себѣ ничего, что оправдывало бы подобное предположеніе. Но въ немъ же сказывается *догматическій интересъ*? Это утвержденіе истинно, только оно не принадлежитъ Ренану, который понялъ бы его природу и основаніе, если бы хотя немного болѣе изучилъ христіанскихъ писателей первыхъ вѣковъ. Онъ понялъ бы тогда, что св. Іоаннъ написалъ свое евангеліе въ отвѣтъ еретикамъ, которые признавали себя болѣе глубокомысленными, чѣмъ обыкновенные вѣрующіе, и которые вообще называли себя *гностиками*. Если бы Ренанъ жилъ въ эту эпоху, то, безъ сомнѣнія, онъ былъ бы *гностикомъ* и не захотѣлъ бы унижить своего генія до общенародныхъ вѣрованій. Отсюда *гностики* разсуждали превратно о божеской и человѣческой природѣ Іисуса Христа; одни признавали Его тѣло бытіемъ чисто фантастическимъ и видѣли въ немъ лишь сторону божественную; другіе отвергали божественность и видѣли, какъ видѣть теперь и Ренанъ, лишь сторону человѣческую, хотя смотрѣли на нее гораздо болѣе въ возвышенномъ смыслѣ, чѣмъ нашъ знаменитый членъ Академіи надписей и изящной литературы. Святой Іоаннъ во время своей старости видѣлъ эти соблазнительныя притязанія со стороны *гностиковъ*; Онъ возвысилъ свой голосъ и заговорилъ въ качествѣ послѣдняго изъ живыхъ апостоловъ Господа; онъ изложилъ свои воспоминанія; онъ представилъ ученіе Учителя о Его личности, одаренной двойною природою—божескою и человѣческою; и такимъ образомъ напередъ отвѣтилъ Ренану, отвѣчая *гностикамъ*.

Именно это и не понравилось нашему краснорѣчивому противнику, который дошелъ до того, что заподозрилъ добросовѣстность повѣствователя (*стр. XXIV—XXV*). И при всемъ томъ Ренанъ, вѣрный своимъ приемамъ, не приводитъ никакого доказательства въ подтвержденіе столь обиднаго обвиненія, брошеннаго въ лице писателя, который возлежалъ на персяхъ Іисуса и котораго всѣ христіане всегда признавали источникомъ истины. Въ виду такого незаслуженнаго оскорбленія, невольно хочешь потребовать отъ Ренана строгаго отчета. Но мы этого не сдѣлаемъ; пожалуй еще скажутъ, что мы сами клеветаемъ на Ренана; и что его личность болѣе

священна, чѣмъ личность возлюбленнаго апостола Иисуса Христа. Да наконецъ и стоитъ ли придавать важность оскорбленію, которое скорѣе роняетъ оскорбителя, чѣмъ святого и великаго апостола, которому оно нанесено.

Итакъ Ренанъ находитъ у св. Іоанна рѣчи, которыхъ нѣтъ у св. Матвея; онъ подмѣчаетъ въ четвертомъ евангеліи догматическую цѣль; онъ предполагаетъ, что находитъ здѣсь *идеи, чуждыя Иисусу, тенденціозную работу*, но не представляетъ доказательствъ; онъ усматриваетъ здѣсь уроки отвлеченной метафизики, и отсюда заключаетъ, что это евангеліе не было написано св. Іоанномъ, хотя, со второго вѣка и даже спустя лишь нѣсколько лѣтъ послѣ смерти этого апостола, во всѣхъ христіанскихъ церквахъ смотрѣли на это евангеліе, какъ на написанное самимъ Іоанномъ.

Ренанъ провозглашаетъ, что его изслѣдованія *важны*; мы же доказали, что они *ничтожны*, и его положенія никакъ не могутъ быть оправданы. Итакъ, мы спрашиваемъ, могутъ ли оскорбленія или положенія голословныя, изслѣдованія пустыя, даже *оптскія*, имѣть большую силу, чѣмъ положительныя свидѣтельства современниковъ,—свидѣтельства тѣхъ людей, которые жили съ Іоанномъ, которые собственными глазами видѣли его пишущимъ и которые говорили о евангеліи отъ св. Іоанна, какъ о произведеніи, составленномъ отъ начала до конца святымъ и великимъ апостоломъ.

Въ подтвержденіе своихъ измышленій относительно намѣреній и чувствъ св. евангелиста Іоанна, Ренанъ ссылается въ примѣчаніи на мѣсто изъ Папія, приведенное нами выше по поводу евангелиста Марка. Ему желательно видѣть въ этомъ мѣстѣ, *въ этой благосклонной критикѣ*, слѣдующую заднюю мысль: ученики Іоанна нѣчто понимали лучше, чѣмъ евангелистъ Маркъ. Ренанъ обладаетъ глазами весьма зоркими, которые открываютъ ему отгѣнки, никѣмъ незамѣченные, пока не явилась школа, называющая себя христіанскою, не будучи таковой. Въ выдержкѣ изъ Папія она видитъ, что *священникъ Іоаннъ* ¹⁾ отдаетъ справедливость вѣрности и точности Марка,

¹⁾ Ренанъ не хочетъ переводить греческаго слова *presbyteros*; поэтому онъ называетъ священника Іоанна *presbyteros Ioannes*. Онъ приписываетъ мѣсто о Маркѣ Аристону или *пресвитеру Іоанну*, Евсеій же приписываетъ его послѣднему. Почему Ренанъ позволяетъ себѣ сомнѣваться въ этомъ?

хотя этотъ евангелистъ писалъ на основаніи повѣствованій Петра, а не на основаніи того, что самъ видѣлъ и слышалъ, Только это можно находить въ текстѣ. Но если съ Ренаномъ предположить, что восточныя церкви болѣе цѣнили евангеліе отъ св. Марка, чѣмъ евангеліе отъ св. Іоанна, то что будетъ слѣдовать изъ этого? Ужели то, что св. Іоаннъ питалъ чувства гордости и зависти къ Петру, какъ это желательно Ренану? Поистинѣ, слѣдствіе не представляется намъ вытекающимъ изъ посылки.

Но св. Іоаннъ излагаетъ незначительныя подробности, не содержащіяся у другихъ евангелистовъ, и этимъ доказываетъ, что онъ лучше другихъ зналъ все; кромѣ того, онъ любилъ называть себя послѣднимъ изъ живыхъ, *очевидцемъ—свидѣтелемъ* (стр. XXVIII). Прежде всего, онъ не называетъ себя *послѣднимъ изъ живыхъ очевидцемъ—свидѣтелемъ*; въ мѣстахъ, приведенныхъ Ренаномъ въ примѣчаніи, св. Іоаннъ довольствуется заявленіемъ, что онъ былъ только *свидѣтелемъ* того, о чемъ разсказалъ. Поэтому предположенія нашего ученаго *ложное*. Если бы ученый академикъ былъ знакомъ съ исторіею первыхъ временъ христіанства, то онъ зналъ бы, что св. Іоаннъ былъ послѣднимъ въ живыхъ изъ *двенадцати апостоловъ*, но не изъ всѣхъ свидѣтелей дѣлъ Іисуса Христа. А если бы внимательно прочиталъ мѣста, на которыя указываетъ, то онъ вѣроятно понялъ бы ихъ, и былъ бы свободенъ отъ усвоенія св. апостолу Іоанну историческихъ ошибокъ, которыя всецѣло принадлежать ему самому.

Но св. Іоаннъ вѣдаетъ ли въ своемъ евангеліи въ незначительныя подробности по мотиву приписываемому ему Ренаномъ? Конечно, нѣтъ. Во всякомъ случаѣ было бы столько же разумно думать, что св. Іоаннъ, желая восполнить трехъ первыхъ евангелистовъ, руководился совершенно простымъ мотивомъ—сообщить нѣкоторыя свѣдѣнія, которыя у нихъ не встрѣчаются. Зачѣмъ предполагать мотивъ гордости и зависти, когда можно найти мотивъ столь простой и столь законный? Что сказалъ бы Ренанъ, если бы о немъ судили съ подобною же суровостію и если бы въ его сочиненіяхъ находили самыя низкія чувства? Достаточно имѣть слабое желаніе, и въ са-

мой его книгѣ можно находить доказательства противъ него болѣе сильныя, чѣмъ какія онъ направляетъ противъ св. Іоанна; и эти доказательства были бы тѣмъ болѣе сильны, что его личность (да будетъ это сказано съ должнымъ уваженіемъ къ нему) не можетъ быть сравниваема съ личностію апостола Іоанна, ни въ нравственномъ отношеніи, ни въ умственномъ.

По тому высокому, съ которымъ Ренанъ разсуждаетъ о святѣмъ и возвышенномъ апостолѣ, очевидно, что онъ признаетъ самого себя человѣкомъ гораздо выше *этого галилейскаго рыбака*; но мы просимъ у Ренана позволенія не соглашаться съ его мнѣніемъ о важности, которую онъ усваиваетъ себѣ самому, и въ большой мѣрѣ предпочитаемъ предъ нимъ св. Іоанна и по возвышенности мыслей, и по глубинѣ его чувствованій. Въ послѣдствіи мы будемъ имѣть случай доказать, что наше мнѣніе о немъ весьма основательно, и что сравнительно съ орломъ Ефесскимъ нашъ академикъ представляется очень жалкимъ.

Онъ не понялъ ни характера евангелія отъ св. Іоанна, ни цѣли, одушевлявшей его, ни мотивовъ, управлявшихъ писателемъ. Онъ *предположилъ въ немъ видоизмѣненія*, противорѣчія съ другими евангелистами, но онъ не доказалъ ничего. Онъ даже не указалъ *ни на одно* изъ нихъ въ своемъ Введеніи; онъ идетъ впередъ, утверждаетъ вкривъ и вкосъ, выставляетъ себя непогрѣшимымъ, не имѣющимъ надобности представлять доказательства; онъ хочетъ, чтобы ему вѣрили простые смертные безъ всякихъ доказательствъ.

Конечно среди этихъ простыхъ смертныхъ, которые его читаютъ, существуетъ громадное число столь мало осторожныхъ, что повѣрятъ ему на слово, но существуютъ также и такіе, которые слѣдятъ за нимъ внимательно, въ намѣреніи потребовать отъ него отчета во всѣхъ его утвержденіяхъ. Мы принадлежимъ къ числу послѣднихъ; вотъ почему мы останавливаемъ его на каждомъ шагѣ, требуя доказательствъ.

Евангеліе св. Іоанна, говоритъ онъ, *представляетъ намъ очеркъ жизни Іисуса*, который значительно отличается отъ *очерка синоптиковъ* (стр. XXIX). Ренанъ называетъ синоптиками три первыхъ евангелія, не желая выражаться просто-

народно. Въ чемъ же *очеркъ* св. Іоанна *отличается* отъ очерка *синоптиковъ*? Отличается ли онъ по смыслу, *противоположному* имъ, или же эти различія стоятъ въ противорѣчій между собою? Ренанъ не счелъ удобнымъ предложить себѣ этотъ вопросъ, который однако же имѣетъ свою важность. Можно отличаться *по формѣ*, не отличаясь *по существу*; это понятно всѣмъ.

Св. Іоаннъ „влагаетъ въ уста Іисуса рѣчи, коихъ тонъ, слогъ, приемы и *ученіе* не имѣютъ *ничего общаго* съ *логиками*, изложенными въ синоптикахъ“ (*тамъ-же*). Ренанъ представилъ ли, хотя бы одно единственное доказательство въ подтвержденіе этого положенія? Нѣтъ! Онъ только замѣняетъ его рѣзкими выходками: „Въ этомъ второмъ отношеніи (вѣроятно, въ отношеніи къ ученію) различіе такъ велико, что остается дѣлать рѣшительный выборъ. Если бы Іисусъ говорилъ, какъ излагаетъ Маттеей, то Онъ не говорилъ бы такъ, какъ излагаетъ Іоаннъ. Между двумя авторитетными твореніями ни одинъ критикъ не можетъ колебаться и не будетъ колебаться“ (*тамъ-же*).

Мы преподадимъ Ренану, что въ нѣдрахъ христіанства были лучшіе *критики*, критики болѣе ученые, чѣмъ онъ; лучше его знавшіе и священныя книги, и первоначальныя христіанскіе памятники, и семетическіе языки, которыми онъ такъ прославился посредствомъ нѣкоторыхъ теорій, заимствованныхъ имъ въ Германіи. Эти критики не только не колебались, какъ онъ говорить, въ выборѣ между синоптиками и св. Іоанномъ, но даже признавали совершенное тождество ихъ ученія. Этимъ рѣчамъ, признаваемымъ имъ, Ренаномъ, „столь жесткими, столь неловкими (стр. XXXIII), столь метафизическими, а по тону часто столь ошибочными и неодинаковыми (стр. XXXIV), столь недостойными челоуѣка *со вкусомъ*“ (*тамъ-же*) и столь отличными отъ *прекрасныхъ бесѣдъ*, которыя Іоаннъ слышалъ на берегу Генисаретскаго озера (стр. XXXI), этимъ рѣчамъ *ученые* критики удивлялись и не находили тѣхъ недостатковъ, о которыхъ онъ распространяется на нѣсколькихъ страницахъ, написанныхъ съ такими претензіями и софизмами. Приведенные имъ въ примѣчаніи тексты рѣшительно не мѣшали

имъ имѣть это мнѣніе. Въ самомъ дѣлѣ, они безусловно не доказываютъ ничего. Мы представимъ нѣсколько примѣровъ. Чтобы доказать, что св. Іоаннъ имѣлъ намѣреніе подтвердить какой либо тезисъ, и этимъ производить *странное впечатлѣніе*, онъ указываетъ на тексты, въ которыхъ св. Іоаннъ заявляетъ, что онъ видѣлъ то, о чемъ повѣствуетъ, и что онъ написалъ объ этомъ для того, чтобы его читатели вѣрили его свидѣтельству (стр. XXX). Онъ утверждаетъ, что послѣдняя глава евангелія Іоанна прибавлена позже.—Мы согласны съ этимъ.—Но кѣмъ прибавлена? Кто сказалъ нашему критику, что не Іоанномъ? Это легко доказать на основаніи самой этой главы.—По Ренану, *многія мѣста* св. Іоанна носятъ на себѣ слѣды *помаровокъ и поправокъ* (стр. XXXII). Въ подтвержденіе онъ ссылается на гл. VI, ст. 2 и 22, и на гл. VII, ст. 22. Приведемъ одно изъ этихъ мѣстъ.

„1. Послѣ сего пошелъ Іисусъ на ту сторону моря Галилейскаго, въ окрестности Тиверіюды.

„2. За Нимъ послѣдовало множество народа, потому что видѣли чудеса, которыя Онъ творилъ надъ больными.

„3. Іисусъ взойшелъ на гору, и тамъ сѣлъ съ учениками Своими“ (Іоан. VI, ст. 1—3).

Замѣтень ли въ этихъ стихахъ слѣдъ поправокъ или помаровокъ? Іисусъ идетъ на другую сторону Галилейскаго моря, народъ слѣдуетъ за Нимъ. Чтобы уединиться отъ народа, Онъ восходитъ на гору съ Своими учениками. Вотъ, по моему мнѣнію, разсказъ, въ которомъ все связано. Во всѣхъ книгахъ можно видѣть слѣды такихъ помаровокъ и поправокъ, если пожелаютъ видѣть ихъ въ этомъ текстѣ св. Іоанна.

Другія мѣста, указанные Ренаномъ, не представляютъ лучшихъ доказательствъ. Поэтому онъ и не приводитъ ихъ. Онъ только указываетъ на нихъ въ примѣчаніи, въ надеждѣ, безъ сомнѣнія, что читатели вполне повѣрятъ ему.

Что же касается общаго тона рѣчей, приведенныхъ св. Іоанномъ, то Ренанъ опустилъ изъ виду одно очень простое и однако же очень естественное соображеніе, которое дало бы ему понять это различіе тона, такъ сильно поразившее его. Соображеніе это есть слѣдующее: рѣчи, содержащіяся въ трехъ первыхъ

евангеліяхъ, вообще суть общедоступныя наставленія множеству народа, слѣдовавшему за Іисусомъ; между тѣмъ какъ рѣчи, сохраненныя Іоанномъ, по большей части суть дружественныя бесѣды Іисуса съ Своими апостолами. Если бы Ренанъ, въ видахъ своей теоріи, совершенно понятной, не старался бы оставить въ тѣни это соображеніе, столь простое и столь отвѣчающее всѣмъ его реторическимъ умствованіямъ; если бы его преднамѣренность, тоже понятная, позволила ему сопоставить въ четырехъ евангеліяхъ рѣчи, то общедоступныя, то дружественныя: то онъ убѣдился бы, что эти рѣчи, произнесенныя при различныхъ обстоятельствахъ, обладаютъ однимъ общимъ характеромъ, совершенно опредѣленнымъ и доказывающимъ, что они происходили изъ одного и того-же источника.

Но у Ренана были свои причины унижать евангеліе отъ св. Іоанна. Мы не разъ будемъ указывать на это. Онъ хотѣлъ увѣрить своихъ легковѣрныхъ читателей, что невозможно оспаривать эти коренныя различія въ евангеліяхъ, и этимъ путемъ хотѣлъ усвоить себѣ право дѣлать выборъ въ этихъ повѣствованіяхъ. Но эти различія не существуютъ; если догматическій тонъ Ренана можетъ обмануть нѣкоторыхъ читателей, то мы не принадлежимъ къ числу ихъ и совершенно не расположены вѣрить нашему академику на слово. Легко говорить тономъ *наставника*, но не такъ то легко навязывать свой авторитетъ тѣмъ, которые имѣютъ обыкновеніе читать серьезно и хладнокровно разслѣдовать каждое утвержденіе. Скажемъ даже Ренану: чѣмъ болѣе его утвержденія будутъ рѣзкими, тѣмъ болѣе мы будемъ подвергать ихъ разслѣдованію. Мы будемъ недовѣрчивы, какъ только услышимъ отъ него такія, напримѣръ, выраженія: „Сомнѣваюсь, чтобы можно было назвать дѣйствительною жизнію Іисуса такое произведеніе, въ которомъ приняты были бы въ соображеніе рѣчи Іоанна, усвоенныя Іисусу“ (стр. XXXIII). Съ давнихъ поръ мы употребили много времени на глубокое и при томъ сравнительное изученіе четырехъ евангелій, и можемъ увѣрить Ренана, что не болѣе трудно принимать въ соображеніе рѣчи, приводимыя св. Іоанномъ, какъ и рѣчи, находящіяся у Маттея. Поэтому его сомнѣніе намъ представляется горделивымъ

до смѣшнаго, и мы докажемъ ему, что это такъ, слѣдя за его мнимыми повѣствованіями жизни Іисуса.

Ренану, особенно желательно было доказать учительное различіе между евангеліемъ отъ св. Іоанна и тремя остальными евангелистами, которыхъ онъ съ нѣкоторыми мастерами учености называетъ *синоптиками*. Мы тщательно изслѣдовали доказательства, на которыхъ онъ основываетъ эту идею, и нашли ихъ такими жалкими, что по истинѣ трудно разсуждать о нихъ серьезно.

Сначала, какъ съ первымъ и главнымъ доказательствомъ, мы встрѣчаемся съ *убѣжденіемъ* самаго Ренана. Оно можетъ имѣть большую силу для другихъ; но что касается насъ, то мы признаемъ его лишь на столько, на сколько оно опирается на положительные доводы. Въ слѣдствіе этого, мы просимъ позволенія не принимать въ расчетъ убѣжденія краснорѣчиваго академика надписей и изящной литературы, пока онъ не удостоитъ снизить до подтвержденія его чѣмъ либо положительнымъ.

Если желаютъ поставить въ противорѣчіе одного писателя съ тремя остальными, то для этого есть весьма простое средство; надобно только привести изъ одного и изъ другихъ противорѣчивые тексты. Сдѣлалъ ли это Ренанъ? Нѣтъ. Въ такомъ случаѣ онъ ничего не доказалъ. А когда писатель утверждаетъ это бездоказательно, то подвергается той опасности, что читатели будутъ смотрѣть на него, какъ на *гордеца*, требующаго довѣрія на слово, или какъ на *человѣка предубѣжденнаго*, который желаетъ преподавать только то, что согласно съ его теоріею, не стараясь знать истинно или ложно его ученіе; или будутъ смотрѣть на него, какъ на *человѣка недобросовѣстнаго*, который, зная хорошо, что не можетъ доказать своего положенія, однако же *во что бы то ни стало* доказываетъ его; потому что для него его идея выше истины.

Впрочемъ Ренанъ попытался представить одно доказательство въ подтвержденіе своего мнѣнія о мнимо существующихъ противорѣчіяхъ между св. Іоанномъ и другими евангелистами. Приведемъ его буквально. „Очевидно, говоритъ онъ, что записывая рѣчи, писатель (четвертаго евангелія) руководился не

своими воспоминаніями, но довольно монотоннымъ движеніемъ своей мысли. Совершенно новый языкъ сказывается въ немъ, — языкъ, о которомъ синоптики не имѣютъ ни малѣйшей идеи (Міръ, Истина, Живнъ, Свѣтъ, Тѣма и пр.). Если бы когда нибудь Иисусъ говорилъ такимъ языкомъ, не имѣющимъ въ себѣ ничего еврейскаго, ничего жидовскаго, ничего талмудическаго, если смѣю такъ выразиться, то какимъ образомъ лишь одинъ изъ Его слушателей могъ сохранить эту тайну? (стр. XXXV).

Такимъ образомъ, св. Іоаннъ лишь одинъ сохранилъ метафоры: *Міръ, Истина, Жизнь, Свѣтъ, Тѣма*; три остальныхъ евангелиста не знаютъ ихъ.

Мы же утверждаемъ, что первые три евангелиста пользовались тѣми же самыми словами, и въ томъ же самомъ смыслѣ, какъ и св. Іоаннъ. Нашъ противникъ не удостоилъ насъ доказать то, что онъ утверждаетъ. Мы же не обладаемъ столь маистерскими притязаніями и постараемся доказать подлинными текстами то, на что указываемъ. У св. Матвея читаемъ, что Иисусъ, бесѣдуя съ Своими апостолами, говоритъ имъ: „Вы *свѣтъ* міра. Не можетъ укрыться городъ, стоящій на верху горы. И, зажегши *свѣчу*, не ставятъ ее подъ сосудомъ, но на подсвѣчникѣ, и свѣтитъ всѣмъ въ домѣ. Такъ да свѣтитъ *свѣтъ* вашъ предъ людьми, чтобы они видѣли ваши добрыя дѣла, и прославляли Отца вашего небеснаго“ (Мѡ. гл. V, ст. 14 и дал.). Объясняя Свою притчу о сѣмени, Иисусъ такъ выражается у св. Матвея (гл. XIII, ст. 37 и слѣд.): „Сѣющій доброе сѣмя есть Сынъ человѣческій. Поле есть *міръ*; доброе сѣмя, это сыны царствія; а плевелы, — сыны лукаваго“.

Міръ принимается здѣсь въ смыслъ всѣхъ людей, въ смыслъ *человѣчества*, какъ и въ вышеприведенномъ текстѣ. Но слово это обозначаетъ и дурную часть человѣчества, *сыновъ нечестія*, въ слѣдующемъ другомъ стихѣ: „Горе *міру* отъ соблазновъ“ (Мѡ. гл. XVIII, ст. 7).

„Свѣтильникъ для тѣла есть око. Итакъ, если око твое будетъ чисто, то все тѣло твое будетъ свѣтло. Если же око твое будетъ худо, то все тѣло твое будетъ темно. Итакъ, если

свѣтъ, который въ тебѣ, тьма; то какова же тьма? (Мѡ. гл. VI, ст. 22 и слѣд.).

Св. Матѳей приводитъ слѣдующія слова пророка Исаи: „Народъ, сидящій во тьмѣ, увидѣлъ свѣтъ великій, и сидящимъ въ странѣ и тѣни смертной возсіялъ свѣтъ“ (Мѡ. гл. IV, ст. 16).

Тотъ же евангелистъ повѣствуетъ, что враги Иисуса подослали къ Нему шпіоновъ, которые обратились къ Нему съ слѣдующими словами: „Учитель! мы знаемъ что Ты справедливъ, и истинно пути Божію учишь“ (Мѡ. гл. XXII, ст. 16).

Св. Матѳей, какъ очевидно, усволяетъ словамъ: *истина, міръ, свѣтъ, тьма* тотъ же прямой или метафизическій смыслъ, какъ и св. Іоаннъ; такимъ же образомъ употребляетъ и слово *жизнь*. „Пространствъ путь, говоритъ Иисусъ у этого евангелиста, ведущій *въ погибель*! и узокъ путь, ведущій *въ жизнь*“ (Мѡ. гл. VII, ст. 13, 14). „Если рука твоя, или нога твоя соблазняетъ тебя; отсѣки ихъ и брось отъ себя: лучше тебѣ войти *въ жизнь* безъ руки, или безъ ноги, нежели съ двумя руками и съ двумя ногами быть ввержену въ *огонь вѣчный*“ (*тамъ-же*, гл. XVIII, ст. 8). „Если хочешь войти *въ жизнь вѣчную*, сказалъ Иисусъ вопрошавшему Его человѣку, соблюди заповѣди“ (*тамъ-же*, гл. XIX, ст. 17).

Мы могли бы доказать текстами св. Марка и св. Луки, что эти евангелисты пользовались тѣми же словами и въ томъ же смыслѣ, какъ и св. Матѳей, въ смыслѣ употребительномъ у св. Іоанна. Но мы ограничимся первымъ евангелистомъ, потому что онъ, по мнѣнію Ренана, *наиболѣе еврейскій, наиболѣе жидовскій, наиболѣе талмудическій*. Само собою понятно, что мы употребляемъ эти выраженія въ соответствии съ его языкомъ, но не одобряемъ ихъ. Выраженіе *талмудическій* намъ представляется даже лишеннымъ смысла. Поэтому мы спрашиваемъ Ренана, какимъ образомъ въ евангеліи, которое онъ называетъ *наиболѣе талмудическимъ, наиболѣе еврейскимъ*, находятся выраженія, которыя, по нему, не имѣютъ *ничего жидовскаго, ничего талмудическаго*; на какомъ основаніи онъ позволяетъ себѣ утверждать, что эти выраженія не находятся у св. Матѳея, когда они дѣйствительно встрѣчаются

у него, и приводятся въ томъ же смыслѣ, какъ и въ евангеліи отъ св. Іоанна?

Мы соглашаемся безъ затрудненія, что они встрѣчаются въ евангеліи св. Іоанна чаще, чѣмъ въ другихъ евангеліяхъ. И это зависѣло отъ слѣдующей простой причины: четвертое евангеліе есть болѣе другихъ *учительное*, болѣе *богословское*. Въ церкви христіанской всегда усвоили этотъ характеръ евангелію св. Іоанна, и писателя его поэтому прозвали *Богословомъ*. Св. Іоаннъ болѣе всего распространяется по вопросамъ учительнымъ по той, признаваемой всѣми причинѣ, что противопоставлялъ первымъ еретикамъ истинное ученіе, какое узналъ отъ своего Учителя; между тѣмъ какъ первые евангелисты имѣли цѣлю лишь назиданіе вѣрующихъ повѣствованіемъ о дѣлахъ Іисуса Христа и о нѣкоторыхъ Его словахъ, выражавшихъ главныя Его наставленія. Поэтому нѣтъ ничего удивительнаго, что св. Іоаннъ чаще другихъ пользовался извѣстными *богословскими* выраженіями; но эти выраженія, обозначающія: *истинное ученіе, заблужденіе, враги истины, обладаніе истинною и благомъ* были извѣстны и тремъ первымъ евангелистамъ, которые употребляли ихъ въ томъ же смыслѣ, какъ и св. Іоаннъ.

Наконецъ, по своему обыкновенію, Ренанъ, попытавшись положительнымъ образомъ доказать, что евангеліе отъ св. Іоанна находится въ рѣзкомъ противорѣчій съ тремя первыми и превознесши *синоптические* евангелія превыше *Іоанновскихъ* преданій, соглашается, что лица, составлявшія, по нему, *школу* Іоанна, „лучше знали внѣшнія обстоятельства жизни Основателя, чѣмъ *группа* лицъ, коихъ воспоминанія составили евангеліе *синоптическое*. Она (эта школа) обладала,—именно о пребываніи Іисуса Христа въ Іерусалимѣ,—данными, которыми другіе не обладали. Приверженцы этой школы признавали Марка *біографомъ* *посредственнымъ* и создали *теорію* для объясненія его пробѣловъ“. Чтобы имѣть право выражаться подобнымъ образомъ, Ренанъ ссылается на приведенный уже нами текстъ Папія. Но въ этомъ, выше приведенномъ нами текстѣ, *нѣтъ ни одного слова*, которое могло бы подтверждать подобное предположеніе. „Нѣкоторыя мѣста Луки, про-

должасть Ренанъ, въ которыхъ слышится какъ бы эго *Иоанновскихъ преданій*, не были въ концѣ концовъ чѣмъ-то совершенно неизвѣстнымъ для остального христіанскаго общества (семейства)" (стр. XXXVI). Это очень вѣроятно. Нашъ ученый противникъ, приводящій въ примѣчаніи нѣкоторыя аналогичныя частности у евангелистовъ св. Луки и св. Іоанна, могъ бы продолжить свое сравненіе гораздо дальше. Поступая такимъ образомъ, онъ пришелъ бы къ слѣдующему выводу: преданія, называемыя имъ *Иоанновскими*, суть тѣ же, что и преданія Маттея, Марка и Луки; что четыре евангелія имѣютъ *тождественную* основу; что они восполняютъ другъ друга; и что четыре евангелиста, пиша отдѣльно и соответственно съ воспоминаніями различныхъ свидѣтелей, были согласны въ отношеніи къ фактамъ и къ ученію не потому, что держались въ частности такой или иной теоріи, а потому что излагали преданіе *всеобщее*, завіщанное всѣмъ христіанскимъ церквамъ различными апостолами, ихъ основателями. И это преданіе оказалось одинаковымъ повсюду; потому что всѣ апостолы и апостольскіе мужи проповѣдывали только то, что признавали *истиннымъ*.

Но Ренанъ имѣлъ свои причины не доводить сравненія до конца. Онъ хотѣлъ только предварительно бросить нѣсколько неопредѣленныхъ идей, чтобы потомъ предоставить себѣ право избирать то, что ему удобно въ четырехъ евангеліяхъ. Поэтому онъ заключаетъ: „Полагаю, что этихъ поясненій будетъ достаточно, чтобы въ теченіи моего разсказа видѣть причины побудившія меня отдавать предпочтеніе тому или другому изъ четырехъ руководителей, которыми мы обладаемъ при изложеніи жизни Іисуса“ (стр. XXXVII). Кто найдетъ поясненія Ренана *достаточными*, тотъ, конечно, будетъ не въскательнъ къ его логикѣ и наукѣ. Нѣсколько фразъ высокоумныхъ и противорѣчивыхъ, нѣсколько текстовъ, дурно понятыхъ и еще хуже истолкованныхъ, рѣшительно не содержащихъ того, что въ нихъ предполагаютъ находить, вотъ, по нашему мнѣнію, все, что можно находить во введеніи Ренана.

Такимъ образомъ, онъ рѣшительно не доказалъ, что имѣетъ право выбирать у того или другаго евангелиста то, что согласнo съ его теоріею.

VII.

Нашъ академикъ оканчиваетъ свои соображенія о св. Іоаннѣ и о *двухъ* первыхъ евангелистахъ слѣдующими словами: „Въ итогѣ, я признаю за *подлинныя четыре* каноническія евангелія“ (стр. XXXVII). Онъ не говорилъ еще о евангеліи отъ св. Луки, но, безъ сомнѣнія, имѣлъ намѣреніе высказать о немъ свое мнѣніе. Поэтому и предполагаетъ, что уже разсуждалъ о *трехъ синоптикахъ* прежде, чѣмъ сталъ говорить о евангеліи отъ св. Іоанна. Впрочемъ, читатель ничего не теряетъ отъ этой забывчивости; ибо, судя по вышеприведенному заключенію, писатель возвратится къ четыремъ евангеліямъ, и тогда и св. Лука не остается забытымъ.

Эта безпорядочность *Введенія* Ренана, составляетъ, безъ сомнѣнія, художественный приѣмъ, который простыми смертными, какъ мы, не можетъ быть достаточно оцѣненъ.

Но возвратимся къ его заключенію. Правда ли, что нашъ противникъ признаетъ, какъ онъ заявляетъ, четыре каноническія евангелія за *подлинныя*? Прежде всего, какой смыслъ соединяетъ онъ съ этимъ словомъ? Когда его употребляютъ для характеристики какой либо древней рукописи, то оно означаетъ, что эта рукопись принадлежитъ писателю, коего имя она носитъ на себѣ. Но Ренанъ старался доказать, что Матѳей, Маркъ и Іоаннъ не были составителями евангелій, нынѣ приписываемыхъ имъ, и что ихъ *подлинныя* повѣствованія подпали въ первомъ вѣкѣ такимъ видоизмѣненіямъ, что на нихъ нельзя уже смотрѣть, какъ на ихъ собственное твореніе. Такимъ образомъ, онъ старался доказать, что евангелія не суть *подлинныя*, а заключаетъ тѣмъ, что допускаетъ ихъ *подлинность*.

Мы не понимаемъ хорошо подобнаго приѣма сужденій; мы видимъ здѣсь рѣзкое противорѣчіе. Поэтому можно думать, что осторожный писатель не осмѣливался открыто отрицать подлинность четырехъ евангелій въ виду безчисленныхъ и неопровержимыхъ доказательствъ, подтверждающихъ ее; но, съ другой стороны, хотѣлъ набросить тѣнь на этотъ великій фактъ, чтобы предоставить себѣ право избирать изъ этихъ повѣствованій то, что согласуется съ его теоріей.

Такая свобода заключеній не можетъ нравиться никому. Или евангелія подлинны, или не подлинны. Если они подлинны, то признайте это во всѣхъ отношеніяхъ; потому что всѣ евангелія запечатлѣны однимъ и тѣмъ же характеромъ. Если же они не подлинны, то скажите это открыто, а главное, доказайте. Но доказать это трудно. Здѣсь дѣло идетъ не о книгахъ почти неизвѣстныхъ, находившихся въ употребленіи только среди нѣкоторыхъ ученыхъ, среди нѣкоторыхъ посвященныхъ. Съ перваго вѣка христіанской церкви, вся эта церковь, на Востокъ и на Западъ, обладала четырьмя евангеліями въ такомъ же видѣ, въ какомъ они существуютъ и теперь; ихъ повсюду признавали произведеніями писателей, коихъ имя они носятъ; и считали *святотатствомъ* перемѣнить въ нихъ хотя бы одно слово. Если бы какой либо человѣкъ, если бы даже какая либо частная церковь попытались совершить въ нихъ самую легкую перемѣну, то вся церковь высказала бы противъ этого самый энергическій протестъ.

Общественная жизнь съ перваго вѣка была весьма развита въ христіанской церкви. Надобно всецѣло не знать ея исторію, чтобы возбудить въ себѣ малѣйшее сомнѣніе въ этомъ отношеніи. Церковь не имѣла того темнаго періода, тѣхъ временъ броженія, какія встрѣчаются въ началѣ различныхъ гражданскихъ обществъ и представляютъ тысячи баснословныхъ подробностей. Христіанское общество сразу является въ полной зрѣлости и въ полномъ блескѣ съ первыхъ годовъ; она тотчасъ же пріобрѣтаетъ всемірное вліяніе и его дѣйствіе обнаруживается отъ предѣловъ Индіи до острововъ Британіи и отъ пустынь Африки до береговъ Сѣвернаго моря. Въ этихъ безчисленныхъ общинахъ, возникшихъ одновременно, находятъ четыре евангелія, какія мы имѣемъ, какъ основаніе всякаго ученія, какъ пищу для религіозной жизни. Въ виду этого неопровержимаго факта, надобно признать, что евангелія *подлинны* въ полномъ смыслѣ этого слова; то есть, что ихъ первая редакція не была и не могла быть видоизмѣнена; и если по теоретическому предубѣжденію не хотять допустить этого заключенія, то надобно усомниться въ подлинности всѣхъ древнихъ писаній и вѣдаться въ самый безусловный историче-

скій скептицизмъ. Въ самомъ дѣлѣ, нѣтъ ни одного древняго писанія, въ какомъ бы то ни было родѣ, которое отличалось бы большимъ характеромъ подлинности и неповрежденности, чѣмъ четыре евангелія; ни одно, подобно имъ, не сдѣлалось извѣстнымъ во всѣхъ частяхъ міра; ни одно, подобно имъ, не сдѣлалось *началомъ жизни* безпредѣльнаго общества, — началомъ, проникшимъ во всѣ народы и во всѣ общественныя сословія.

Но мы поставили бы этотъ безусловный скептицизмъ, упорно закрывающій глаза предъ свѣтомъ, выше теоріи лицемѣрной и непоследовательной, которая говоритъ: евангелія не суть подлинныя, но я признаю ихъ подлинными. Къ чему въ наше время подобныя нелогическія уступки? Ахъ, Боже мой! Если вы не хотите быть христіаниномъ, кто заставляетъ васъ говорить, что вы христіанинъ? Если въ вашихъ глазахъ Іисусъ Христосъ есть обольститель, злоупотребившій легковѣріемъ народа, чтобы выдать Себя за Сына Божія, то такъ и говорите. Кто вамъ помѣшаетъ эго сказать? Но не стройте однихъ лишь предположеній, будто Онъ былъ такимъ, дѣлая изъ Него *утонченнаго (délicat) раввина*, когда Онъ не былъ ни утонченнымъ, ни раввиномъ.

Итакъ Ренанъ не допускаетъ *подлинности* четырехъ евангелій, хотя и говоритъ объ этой подлинности. Да наконецъ онъ и самъ признается въ этомъ въ слѣдующихъ выраженіяхъ, высказанныхъ имъ послѣ вышеприведенныхъ словъ: „Всѣ они (четыре евангелія), говоритъ онъ, *по моему мнѣнію*, относятся *къ первому вѣку* и *почти* принадлежать тѣмъ писателямъ, коимъ усвояются; но ихъ *историческое значеніе весьма различно*“. На слѣдующей страницѣ (стр. XXXVIII) онъ утверждаетъ, что *подлинность* евангельскихъ повѣствованій *неодинакова*.

Выше мы видѣли, что Ренанъ признаетъ евангелія результатомъ работы сліянія. Вѣрующіе, желая имѣть полное повѣствованіе, смѣшивали, напримѣръ, рѣчи, изложенныя Маттеемъ, съ фактами, переданными Маркомъ. Какимъ же образомъ, послѣ этого, можно признать, что евангелія *почти принадлежатъ тѣмъ писателямъ, коимъ ихъ усвояютъ*? На чемъ это нашъ тонкій академикъ могъ бы обосновать свое *почти*? Въ

дѣлѣ подлинности нельзя допускать ни *почти*, ни *неравенства*. То или другое писаніе или подлинно или неподлинно.

Мы видѣли, кромѣ того, что нашъ мудреный писатель признаетъ евангелія эхомъ воспоминаній свидѣтелей очевидцевъ жизни Иисуса Христа. Какимъ же образомъ, послѣ этого, можно допускать, будто такое или иное евангеліе имѣетъ большее или меньшее *историческое значеніе*? Кто сообщилъ Ренану точныя свѣдѣнія о личномъ характерѣ Матѳея, Петра или Іоанна? Кто ему сказалъ, что такой то писатель ошибся, а такой то другой сказалъ правду?

Въ виду этихъ вопросовъ Ренанъ присвоилъ себѣ полную свободу. Фразами, вытекавшими изъ подъ его пера, онъ любитъ до забвенія доказать то, что онъ утверждаетъ,—до того, что не видитъ, что фразы, самыя красивыя, не имѣютъ ни малѣйшаго значенія, коль скоро не выражаютъ чего либо истиннаго. Кажется, что Ренанъ не можетъ даже понять, что отъ него могутъ потребовать отчета въ его фразахъ. Во имя своей академической непогрѣшимости онъ утверждаетъ поэтому, что Матѳеи *очевидно заслуживаетъ довѣрія наибольшаго относительно рѣчей* (стр. XXXVII); что же касается фактовъ, то среди нихъ можно встрѣчать *легенды, намѣченные довольно слабо* (стр. XXXVIII). Въ доказательство этого положенія онъ указываетъ въ примѣчаніи на чудесныя повѣствованія о рожденіи Иисуса Христа, на предательство Іуды, и на предпочтеніе оказанное іудеями Варнавѣ предъ Иисусомъ. Учительнымъ тономъ онъ отсылаетъ читателя къ Марку для сравненія. А это значитъ: Маркъ началъ свое евангеліе съ изображенія общественной дѣятельности Иисуса Христа и ничего не говоритъ о Его рожденіи, слѣдовательно, повѣствованіе Матѳея *шатко*. Но если, какъ утверждаетъ въ другомъ мѣстѣ Ренанъ, повѣствованія Марка слиты съ *логіями* Матѳея, такъ какъ можно дѣлать сравненіе между фактами, рассказанными Матѳеемъ, и фактами, изложенными Маркомъ? Первый долгъ однако же писателя состоитъ въ томъ, чтобы быть, по крайней мѣрѣ, согласнымъ съ самимъ собою. Итакъ евангеліе св. Матѳея, какъ ни достоверно въ отношеніи къ рѣчамъ, не является таковымъ въ отношеніи къ фактамъ, по мнѣнію Ренана. Въ вознаграж-

деніе за это, св. Маркъ въ высшей степени достовѣренъ въ отношеніи къ фактамъ.

Но такъ какъ факты, рассказанные св. Маркомъ, почти всѣ встрѣчаются у св. Матеея при однихъ и тѣхъ же обстоятельствахъ, то отсюда съ очевидностію слѣдуетъ, что одинъ столько же достовѣренъ, какъ и второй. Нашъ писатель не замѣтилъ этого слѣдствія, вытекающаго изъ его положенія. Но такъ какъ, съ другой стороны, рѣчи, приведенныя св. Матееемъ, подлинны, по его же словамъ, то отсюда слѣдуетъ, что и факты и рѣчи подлинны, даже на основаніи принциповъ новой экзегетики.

Что же касается св. Луки, то Ренанъ, забывшій до сихъ поръ поговорить о немъ, предположивши, что онъ ужъ высказалъ свое мнѣніе о немъ, захотѣлъ загладить свою забывчивость пространнымъ разсужденіемъ объ исторической важности этого творенія. Разберемъ въ подробности всѣ его нападки.

К. И—нъ.

(Продолженіе будетъ).

ПСИХОЛОГИЧЕСКІЯ ОСНОВАНІЯ РЕЛИГІИ.

Религія составляет живой и всеобщій фактъ въ исторіи человѣчества. Она неизмѣнно сопровождаетъ каждый народъ по всѣмъ ступенямъ его исторической жизни, видоизмѣняясь съ измѣненіемъ понятій, правовъ и историческихъ обстоятельствъ, но всегда оставаясь неизблемою въ своихъ основаніяхъ и тождественною въ своемъ бытіи. Развитие образованности, очищая и преобразуя религіозныя представленія, не уничтожало самой религіи, всегда составлявшей необходимый моментъ въ міроисторическомъ развитіи человѣчества. Эта всеобщность религіи, не говоря уже о внутреннемъ содержаніи ея, сама по себѣ съ очевидностью показываетъ, что есть въ человѣческомъ духѣ вѣчная и неотравимая потребность религіозной вѣры, основанная на существенныхъ свойствахъ самой его природы. Коренясь въ этой послѣдней и проникая ее всецѣло, религія удовлетворяетъ какъ теоретическимъ запросамъ человѣческаго духа, давая завершеніе его міровоззрѣнію, такъ и нравственнымъ потребностямъ человѣка, обезпечивая ему спокойствіе и счастье въ условіяхъ его земной жизни. Въ самомъ дѣлѣ, человѣкъ въ своемъ земномъ бытіи поставленъ въ водоворотѣ постоянно смѣняющихся явленій жизни, то благоприятныхъ и полезныхъ для него, то неблагоприятныхъ и вредныхъ. Въ интересахъ своего спокойствія и блага, онъ нуждается въ увѣренности, что смѣна земныхъ явленій не коснется его существа и разрушительная сила ихъ не уничтожитъ его личности; ему нужно знать, что онъ есть

нѣчто большее, чѣмъ исчезающая въ общемъ потокѣ жизни волна, или простая вещь міра среди другихъ вещей. Съ другой стороны, ради успѣха своей нравственной дѣятельности человѣкъ нуждается въ увѣренности, что требованія совѣсти и нравственного долга не только обязательны, но и удобоисполнимы—вопреки всѣмъ препятствіямъ со стороны внѣшняго міра и его собственной грѣховной природы. Необходима также ему увѣренность и въ томъ, что высшій разумный порядокъ вещей, господствующій въ мірѣ, не есть пустая мечта, а подлинная реальность, имѣющая свою опору въ святой и всемогущей волѣ. Короче, человѣкъ нуждается въ восполненіи своей бѣдной и обуреваемой многими превратностями жизни—черезъ живое общеніе съ верховною міроуправляющею силою, которая содержитъ и живитъ его, освобождая притомъ отъ подавляющей зависимости отъ внѣшняго міра. Такое восполненіе и даетъ намъ религія. Она говоритъ намъ о самоцѣнности нашего существа въ глазахъ Того, Кто правитъ міромъ по своей волѣ,—указываетъ условія мира нашей совѣсти, говоритъ о совершенствѣ нашихъ нравственныхъ стремленій, о сохраненіи нашей личности отъ уничтоженія по разрушеніи тѣла; она же указываетъ намъ какъ наше назначеніе, такъ и средства къ достиженію его.

Но если религія составляетъ коренную потребность человѣка и, какъ такая, отличается характеромъ всеобщности и необходимости, то и человѣкъ, въ свою очередь, способенъ къ религіи. Онъ въ своемъ собственномъ внутреннемъ существѣ носитъ задатки религіознаго общенія съ Богомъ и ощущаетъ Его воздѣйствіе, какъ непосредственный фактъ своей внутренней жизни—раньше всякаго обнаруженія рефлексіи, раньше всякаго религіознаго мышленія и дѣйствованія. Еще прежде, чѣмъ открыться себѣ въ качествѣ познающаго существа, душа ощущаетъ въ себѣ элементы сверхъестественнаго разумаго порядка и обнаруживаетъ смутно чувствуемую потребность къ исканію Бога. Но коренясь въ самой глубинѣ внутренняго существа человѣка, религія не выдѣляетъ для себя какой-либо особой духовной способности, а обитаетъ тамъ, гдѣ всѣ способности духа сочетаются въ непосредственное единство,—именно

въ глубинѣ нашего самосознанія. Раскрываясь затѣмъ въ опредѣленныхъ представленіяхъ и проявляясь для сознанія, она требуетъ участія всѣхъ силъ и способностей человѣческаго духа. Такъ, она становится предметомъ познанія со стороны своего объективнаго содержанія (Ср. I. 17, 3); она есть дѣло воли какъ со стороны вызывающихъ ее потребностей и стремленій, такъ и со стороны своего обнаруженія въ религиозныхъ дѣйствіяхъ и обрядахъ и въ исполненіи воли Божіей вообще (I. 7, 17); наконецъ, она есть дѣло сердца какъ со стороны субъективной увѣренности человѣка въ истинѣ своего исповѣданія, такъ и со стороны своего обнаруженія въ сильныхъ и глубокихъ чувствованіяхъ, доставляющихъ человѣку блаженство, радость и миръ (Гал. 4, 15; Римл. 14, 17). Такимъ образомъ, религія есть въ одно и то же время знаніе, хотѣніе и чувствованіе, потому что она есть дѣло всего внутренняго человѣка, — есть основа его личной жизни.

Задача психологіи по отношенію къ религіи состоитъ въ томъ, чтобы указать первоначальный внутренній источникъ религіи и выяснить, что въ самой природѣ человѣка и его отношеніяхъ къ міру побуждаетъ его искать Бога и общенія съ Нимъ, а равно показать, отъ какихъ условій зависитъ наша увѣренность въ объективной истинѣ религіи, или что то же — бытіи Божіемъ. Рѣшеніе двухъ указанныхъ вопросовъ и составить содержаніе дальнѣйшаго изложенія.

I.

Субъективный источникъ религіи.

На основаніи свидѣтельства историческаго опыта, удостоверяющаго всеобщность и необходимость религіи въ человѣческомъ родѣ, а равно на основаніи многочисленныхъ наблюденій надъ духовною жизнью вообще, не подлежитъ сомнѣнію, что религія не есть что-либо внѣшнее по отношенію къ нашему существу, а служить выраженіемъ коренной потребности нашего духа, составляетъ его внутреннюю жизнь. Никакія внѣшнія воздѣйствія не могли бы возбудить въ человѣчествѣ столь всеобщихъ и необходимыхъ, чисто религиозныхъ отноше-

ній къ Богу, если бы условія для этого не были даны въ самомъ духѣ человѣка. Въ самомъ дѣлѣ, если даже разумѣть подъ религіей совокупность, или систему извѣстныхъ свѣдѣній о Богѣ, то и этихъ послѣднихъ человѣкъ не могъ бы получить изъ наблюденія только условнаго и ограниченнаго міра. Самое большее, къ чему человѣкъ могъ бы придти на основаніи познанія вѣшняго міра, это была бы вѣра его въ бытіе Божіе, признаніе Его первою причиною міра и самаго человѣка, или абстрактная мысль о Богѣ. Но въ этомъ чисто гносеологическомъ принципѣ не заключалось бы еще никакого необходимаго основанія къ признанію такой причины личнымъ Существомъ, а тѣмъ болѣе изъ него не могло бы возникнуть живаго отношенія къ предмету вѣры, или религіи въ собственномъ смыслѣ. Мало того если бы человѣкъ призналъ Бога не только первою причиною міра, а и ближайшею причиною различныхъ явленій міра, непосредственно касающихся его, то и въ такомъ случаѣ у него могъ бы явиться только призракъ религіи: онъ сталъ бы бояться бога страшныхъ явленій и молить его о пощадѣ, а бога полезныхъ явленій—благодарить и просить о новыхъ благодѣяніяхъ, но при этомъ онъ необходимо стремился бы къ освобожденію себя отъ подчиненнаго отношенія къ міру и къ господству надъ нимъ, а съ культурнымъ развитіемъ неизбѣжно порвалъ бы и всѣ отношенія къ Богу ¹⁾). Наоборотъ, для возникновенія живаго религіознаго отношенія къ Богу—человѣку необходимо сознать свою личную связь съ Богомъ въ самомъ процессѣ своей дѣйствительной жизни, необходимо познаніе себя и своей внутренней природы.

И дѣйствительно, безпристрастное психологическое наблюденіе показываетъ, что религія, по своему потенціальному бытію, существуетъ въ нашемъ духѣ уже ранѣе обнаруженія дѣятельности его высшихъ силъ. Она дана намъ нераздѣльно съ нашимъ духомъ и коренится въ самомъ существѣ послѣдняго. Въ глубинѣ собственного духа человѣкъ сознаетъ, какъ бы ощущаетъ бытіе Первоисточника всего существующаго, чувствуетъ влеченіе къ Нему, желаетъ жить Его жизнію, про-

¹⁾ Ср. Прав. Соб. за 1898 г., кн. 2, стр. 218.

никается Его духомъ и силами и только въ этой высшей жизни находить себѣ успокоеніе. Самое стремленіе къ Божеству первоначально выражается въ формѣ основнаго, присущаго человѣку влеченія къ достиженію счастья. Обращаясь впервые къ самому себѣ, человѣкъ чувствуетъ и сознаетъ себя существомъ ограниченнымъ, несовершеннымъ, какъ бы подавленнымъ въ своемъ бытіи, не имѣющимъ той полноты жизни, какая желательна для него. Въ своей личной жизни, не смотря на разнообразіе жизненныхъ явленій и нерѣдко ихъ захватывающій интересъ, человѣкъ испытываетъ нѣкоторое недовольство, какъ будто остается для него что-то невыполненнымъ; душѣ его присуще смутное чувство неисполненности нѣкоторыхъ ея тайныхъ движеній. Отсюда естественно возникаетъ въ немъ стремленіе къ торжеству надъ своею ограниченностью, къ проявленію большей полноты жизни сравнительно съ настоящимъ его состояніемъ, иначе—влеченіе къ полному и совершеннѣйшему благу жизни. Это стремленіе къ высшему благу, или къ возможно большому проявленію идеальной полноты бытія, есть существенная черта человѣка въ отличіе его отъ животнаго. Но темное предчувствіе, что такого блага нѣтъ въ окружающемъ человѣка условномъ и ограниченномъ мірѣ, и равно и сознаніе недостижимости его одними собственными силами, побуждаютъ человѣка искать вѣи міра высшей, полной и совершенной въ своемъ бытіи безграничной силы, или такого самосущаго, владѣющаго абсолютною полнотою бытія Блага жизни, которое могло бы оказать помощь ему въ его стремленіи къ достиженію высочайшаго жизненнаго блага. Эта потребность въ бытіи всесовершеннаго блага жизни, владѣющаго полнотою бытія, и есть то зерно, изъ котораго происходитъ религія. Въ самомъ дѣлѣ, уже самое влеченіе человѣка къ всесовершенному благу жизни и исканію послѣдняго есть въ сущности стремленіе его къ Первоисточнику жизни, носителю и подателю всякаго блага, а слѣдовательно—въ своей основѣ есть религіозное влеченіе ¹⁾).

¹⁾ Конечно, субъективная потребность въ бытіи Божества, исходящая изъ недостижимости основнаго влеченія нашего къ благу жизни, не есть еще послѣднее рѣшеніе вопроса о происхожденіи религіи. Такъ какъ самъ человѣкъ не есть

Съ другой стороны, самая возможность влеченія чловѣка къ Первоисточнику жизни необходимо и естественно обуславливается только родствомъ духа конечнаго съ духомъ абсолютнымъ. И дѣйствительно, слово Божіе учить, что Богъ создалъ чловѣка по образу своему, или отобразилъ, отпечатлѣлъ Себя въ ограниченномъ духѣ. Но какъ образъ Божій, чловѣкъ не могъ бы быть таковымъ, не могъ бы быть отраженіемъ Бога, если бы не имѣлъ непосредственно сознанія своего Первообраза, не сознавалъ Того, Кого онъ отраженіе, или несовершенная копія. Психологическое изслѣдованіе, въ свою очередь, показываетъ, что религіозное сознаніе чловѣка неотъемлемо отъ его живаго, личнаго сознанія и составляетъ его неизмѣнный и существенный моментъ; сознавая себя, чловѣкъ вмѣстѣ съ тѣмъ достигаетъ сознанія бытія Божія, въ которомъ и находитъ разгадку своего личнаго существованія. Процессъ возникновенія этого сознанія таковъ. Уже при первомъ обращеніи къ самому себѣ и своей духовной сущности, чловѣкъ начинаетъ замѣчать, что природа его личности оказывается идеальной по отношенію къ даннымъ условіямъ его существованія. Такъ, онъ необходимо сознаетъ себя свободною причиною и цѣлью своихъ произвольныхъ дѣйствій. На самомъ же дѣлѣ его жизнь всецѣло опредѣляется внѣшними условіями его физическаго существованія. Стремясь утвердить себя въ качествѣ свободной причины и цѣли для себя, онъ въ дѣйствительности существуетъ какъ простая вещь физическаго міра и необходимо подчиняется всеобщимъ законамъ физическаго существованія; чувствуя въ себѣ высокіе порывы и идеальныя стремленія, онъ нерѣдко сознаетъ подавляющую зависимость отъ внѣшняго міра. Возникаетъ такимъ образомъ противорѣчіе между личнымъ сознаніемъ чловѣка и физическими условіями его жизни: чловѣкъ чувствуетъ неотступно какую-

начало самого себя, то понятно, что я религія, какъ одно изъ явленій его духа, имѣетъ свое послѣднее основаніе въ той творческой силѣ, которой обязанъ чловѣкъ своимъ бытіемъ, своею жизнью. Но раскрытіе и обоснованіе этого положенія о сверхъопытномъ источникѣ религіи есть дѣло философіи, а мы должны выслѣдить лишь, какъ изъ указаннаго нами условія, влеченія къ счастью, раскрывается религіозное сознаніе чловѣка (Ср. І. Петропавловскаго—Религія вообще и христіанство въ частности. М. 1888 г., стр. 36).

то роковую ошибку въ себѣ, является для себя загадкою и затрудняется понимать, зачѣмъ онъ существуетъ подѣ формою разумной и свободной личности, а не простой вещи міра, если онъ связанъ въ своихъ дѣйствіяхъ механическою причинностью и долженъ подчиняться физической необходимости. Въмѣстѣ съ тѣмъ, съ развитіемъ самосознанія человѣкъ непосредственно убѣждается въ томъ, что подлинною личностью, полагающею себя, какъ свободную причину и цѣль для себя, можетъ быть только безусловное бытіе. Только безусловно сущее можетъ всецѣло опредѣляться собою, а потому и есть самосущая, свободная и всемогущая, иначе—полная личность ¹⁾. Съ другой стороны, указанное нами противорѣчіе самосознанія и жизни пробуждаетъ въ человѣкѣ сознаніе въ себѣ двоякаго бытія: условнаго, дѣйствительно принадлежащаго ему, и свободного отъ всякихъ условій, выражаемаго идеальною природою его личности. Человѣкъ въ самомъ себѣ начинаетъ непосредственно сознавать дѣйствительное бытіе двухъ разныхъ міровъ: чувственнаго, и сверхчувственнаго, физическаго и духовнаго. Въмѣстѣ съ тѣмъ, первоначальная загадочная для него форма его идеальной, разумносвободной личности проявляется: въ ней онъ видитъ и сознаетъ дѣйствительное отображеніе въ себѣ безусловнаго бытія и дѣйствительную непринадлежность его себѣ. Различая въ себѣ два противоположныхъ элемента, ограниченность и идеальность своей природы, человѣкъ сознаетъ себя личностью условною, опредѣленною и установленною въ своемъ бытіи творческою силою Личности абсолютной; индивидуальность его, какъ форма душевнаго бытія, является его сознанію какъ божественное запечатлѣніе, созидающее душу въ личность ²⁾.

Такимъ образомъ, самымъ процессомъ своего самосознанія человѣкъ приводится къ признанію объективнаго существованія Бога. Предметно выражая въ себѣ реальную связь условнаго и безусловнаго бытія, человѣкъ непосредственно убѣж-

¹⁾ Права. Соб. 1898 г., кн. I, стр. 122.

²⁾ Герасимовъ. Философія сознанія бытія безконечнаго. М. 1898 г., стр. 60. — Но это отраженіе Божества въ духѣ человѣка не есть причастность его божественной природѣ. Послѣдняя, отражаясь въ душѣ въ чистотѣ своего бытія, остается безконечно-далекою отъ нел, безмірно превосходящею все сущестующее.

дается въ объективной реальности послѣдняго, какъ дѣйствительно отображаемаго въ природѣ его личности, а себя самого утверждаетъ, какъ реальный образъ безусловнаго бытія, даннаго въ ограниченныхъ условіяхъ человѣческаго существованія. Онъ и не можетъ мыслить себя самого въ природномъ содержаніи своей личности, не прибѣгая для этого къ мышленію бытія Божія. Только въ этомъ бытіи человѣкъ находитъ опору и смыслъ своей личной жизни; послѣдняя уже не представляется ему чѣмъ-то ненужнымъ, непонятнымъ, какою-то игрою бессознательныхъ силъ природы, а напротивъ, является ему имѣющею внутренній смыслъ и глубокое значеніе. Въѣсть съ тѣмъ, это богознаніе, свидѣтельствуя человѣку о внутреннемъ, хотя бы и безгранично-отдаленномъ родствѣ его съ духомъ абсолютнымъ, служитъ глубочайшею основою живого и дѣятельнаго, трепетно—радостнаго и полнаго надежды, хотя еще и безотчетнаго, стремленія человѣка къ Божеству. Здѣсь уже можно видѣть начало того религіознаго отношенія человѣка къ Божеству, корень котораго скрывается въ глубинѣ самосознанія, а первымъ обнаруженіемъ котораго служитъ неудовлетворенность человѣка земными и временными благами и исканіе вѣчнаго блага.

Богосознаніе, съ логическою необходимостью вытекающее изъ дѣйствительныхъ фактовъ самосознанія,—въ частности, изъ противорѣчія между условнымъ бытіемъ человѣка и безусловнымъ характеромъ его личности, первоначально выражается въ формѣ идеи Бога, обычно почитаемой врожденною человѣку. Эта идея стоитъ въ прямой связи съ самосознаніемъ человѣка, съ идеею его личности. Она есть собственно составная часть процесса самосознанія человѣка, логически необходимая, а потому и неустраняемая. Самая врожденность ея можетъ быть понимаема въ смыслѣ подлиннаго отраженія безконечной Сущности въ идеальной природѣ человѣческой личности. Сознаніе же ея возникаетъ въ человѣкѣ изъ сознанія себя самого, какъ реального образа совершеннѣйшей личности, бытіе Которой совпадаетъ съ безусловнымъ содержаніемъ ея самосознанія. Обнаруживаясь въ самые первые моменты въ видѣ простаго чувства безконечнаго, а равно въ видѣ безотчетнаго

стремленія къ Божеству, какъ источнику и подателю всякаго блага, эта идея проясняется все болѣе и болѣе съ развитіемъ сознанія; затѣмъ, при участи фантазіи, она выражается въ различныхъ образахъ безконечнаго существа и наконецъ, подъ вліяніемъ рефлектирующей дѣятельности разсудка, достигаетъ степени яснаго и опредѣленнаго представленія о Богѣ. Фактический матеріалъ для этого мы находимъ въ непосредственномъ содержаніи собственнаго самосознанія. Такъ, въ познаніи самого себя, какъ личности, человѣкъ съ достовѣрностью познаетъ, что идея безконечнаго и безусловнаго бытія не есть простое абстрактное понятіе, получаемое путемъ отрицанія чувственнаго содержанія мысли, а дѣйствительное опредѣленіе природы самосущей личности. Наоборотъ, при отсутствіи субстанціальнаго бытія такой Личности, ея собственная личность была бы такъ же невозможна въ своемъ реальномъ бытіи, какъ невозможно отображеніе въ зеркалѣ такого предмета, который вовсе не существуетъ. Далѣе, мы знаемъ, что человѣческая личность полагаетъ себя въ сознаніи, какъ свободное бытіе для себя, какъ самостоятельную причину и цѣль своихъ дѣйствій. Здѣсь также мы находимъ положительное содержаніе для мышленія о сверхчувственномъ бытіи. Такъ, полагая себя въ самосознаніи, какъ опредѣленное, ограниченное и единое существо, мыслящее и дѣйствующее произвольно, или какъ личность конечную и духовную, человѣкъ тѣмъ самымъ, по основному закону своей мысли, вызываетъ въ себѣ идею личности безграничной и безконечной и противопоставляетъ себѣ содержаніе этой идеи, какъ реально и внѣ его сущее. Вмѣстѣ съ тѣмъ, сознавая свою ограниченность и зависимость отъ внѣшнихъ условій, человѣкъ съ достовѣрностью познаетъ, что подлинною личностью можетъ быть только безусловное бытіе, обладающее могуществомъ свободной причины и достоинствомъ подлинной цѣли. Сознаніе реальнаго бытія такой Личности, самосущей и неограниченной, всесовершенной и свободной, въ какихъ бы представленіяхъ и понятіяхъ оно ни выражалось, — антропоморфическихъ, или раціональных, — всегда и на всѣхъ ступеняхъ развитія человѣческаго сознанія остается неизмѣннымъ содержаніемъ идеи Бога. Такимъ образомъ, къ предста-

вленію безусловной Личности человѣкъ приходитъ одновременно съ познаніемъ самого себя подъ формою личности.

Какъ религіозное сознаніе имѣетъ свою психологическую основу въ личномъ самосознаніи человѣка, такъ точно въ этомъ же источникѣ имѣетъ свою основу и нравственное сознаніе. Притомъ, если первое сообщаетъ личной жизни человѣка твердую опору и истинный смыслъ, то послѣднее служитъ основою фактическаго, живаго и дѣятельнаго отношенія человѣка къ Божеству, указываетъ ему путь истинной и добродѣтельной жизни. Иначе говоря, идеальная природа личности человѣка, раскрывающаяся для него въ самосознаніи, служитъ единымъ и общимъ источникомъ какъ теоретической, такъ и практической стороны религіи. Это единство источника обусловливаетъ самую тѣсную и взаимную связь обѣихъ. Въ самомъ дѣлѣ, живое сознаніе бытія Божія является не просто элементомъ познанія, равносильнымъ прочимъ его элементамъ, а и необходимо воздѣйствуетъ на самую духовную сущность человѣка. Видя въ себѣ отраженіе высочайшаго Духа и сознавая себя въ качествѣ реальнаго образа Божія, человѣкъ находитъ свою истинную жизнь въ жизни по образу Божію и стремится къ дѣйствительному подобію съ Богомъ, какъ Первообразомъ своей личности. Самая мысль о Богѣ служитъ основою нравственнаго закона. Только чрезъ нее вся нравственная борьба человѣка со зломъ, постоянное стремленіе къ усовершенствованію — съ цѣлью возможно большаго раскрытія духовныхъ дарованій, а равно и самыя показанія совѣсти, получаютъ непроходящій, вѣчный смыслъ. Мало того, самое стремленіе къ безконечному саморазвитію возможно только при предположеніи абсолютнаго Существа, вложившаго въ насъ идею нашего бытія и постоянно побуждающаго насъ къ ея осуществленію. Прочія религіозныя и нравственныя идеи опредѣляются различными условіями и интересами жизни человѣка. Такъ, живое стремленіе къ богоподобію говоритъ человѣку о его несовершенствѣ; а сознаніе несовершенства вызываетъ форму религіи, какъ благоговѣйнаго поклоненія Богу, или богопочитанія. Сознаніе собственной малости пробуждаетъ въ человѣкѣ чувство смиренія, а въ связи съ сознаніемъ безконечныхъ ми-

лостей Божіихъ создаетъ такое настроеніе, изъ котораго возникаетъ для человѣка нравственная потребность живой любви къ Богу и смиреннаго поклоненія Ему. Религіозное сознаніе виновности человѣка необходимо дополняется чувствованіями—страха предъ Богомъ и желаніемъ оправдаться предъ Нимъ¹⁾).

Далѣе, если самосознаніе человѣка, какъ общая основа всякаго его познанія и убѣжденія, неразрывно связано съ богосознаніемъ, или религіознымъ сознаніемъ, то въ такой же связи съ послѣднимъ стоитъ и міросознаніе. Не будучи въ состояніи мыслить о себѣ безъ того, чтобы съ этимъ не соединялась и мысль о Богѣ, мы не можемъ мыслить и о мірѣ въ отрѣшеніи отъ идеи о Богѣ. Такъ, и въ области внѣшняго міра мы ощущаемъ присутствіе той же самосущей и всесовершенной Личности, отраженіе Которой создаемъ въ идеальной природѣ собственной личности. Это ощущеніе присутствія Божества въ мірѣ сопровождается въ первый моментъ такимъ же двойственнымъ впечатлѣніемъ, какимъ характеризуется и пробужденіе нашего личнаго сознанія. Прежде всего внѣшняя природа, свѣтлая и прекрасная, могучая и величавая, съ недолимою силою влечетъ къ себѣ человѣка, доставляя ему высокое эстетическое наслажденіе. Съ другой стороны, отдаваясь созерцанію красотъ природы, человѣкъ вмѣстѣ съ бозкорыстнымъ наслажденіемъ ими испытываетъ непонятное ему волненіе грусти. Онъ сознаетъ свое одиночество и какъ бы потерянность въ спокойно-прекрасномъ и безмѣрно-величавомъ мірѣ. Великое и непостижимое въ мірѣ съ неотразимою силою влечетъ къ себѣ человѣка, какъ нѣчто родственное ему, но въ то же время далекое и недоступное ему. Стремясь найти въ основѣ міроваго бытія сущность, способную понимать его, человѣкъ обращается къ причинѣ, произведшей міръ, и съ этою цѣлью вопрошаетъ природу,—старается проникнуть въ ея тайную гармонию и внутреннее единство силъ. Тутъ-то онъ начинаетъ постигать незримое и сверхчувственное въ бытіи міра, замѣчаетъ слѣды высочайшей премудрости и дѣйствія всемогущей и всеблаготворной воли. Вмѣстѣ съ тѣмъ, въ созерцаніи кра-

¹⁾ Прав. Соб. 1898 г., кн. 2, стр. 233.

соть природы онъ чувствуетъ себя связаннымъ чрезъ свою душу съ безконечнымъ бытіемъ, испытываетъ на себѣ его воздѣйствіе и еще живѣе сознаетъ идеальную природу своей личности. Сознавая же себя объектомъ вышняго воздѣйствія и живую духовную единицу, человѣкъ достигаетъ свѣтлаго умиротворенія въ познаніи Божіей премудрости и благодати. Такимъ образомъ, уже простое созерцаніе природы возводитъ мысль человѣка къ Богу, какъ Первоисточнику и виновнику всего существующаго. Возникающее затѣмъ философское созерцаніе міра въ самой сущности своей есть религиозное созерцаніе, ибо чрезъ познаніе идеальной основы міра душа наша постигаетъ въ мірѣ сверхчувственное и возносится къ сознанию предвѣчнаго бытія Божія ¹⁾.

Въ свою очередь, чрезъ идею Бога мысль человѣка проникается сознаниемъ духовной гармоніи міра и вдохновляется пониманіемъ прекраснаго строя бытія.

Итакъ, душа въ самомъ существѣ своемъ религіозна и не можетъ не представлять Бога. Какъ существо высоко-идеальное, вся сущность котораго состоитъ въ томъ, что оно въ себѣ сознаетъ то, что воздѣйствуетъ на него, по есть *онъ* его, душа, возвышаясь до степени разума, и въ личномъ сознаніи и въ міросознаніи, какъ бы непосредственно созерцаетъ безконечную личность, а подъ вліяніемъ рефлектирующей дѣятельности мышленія доводитъ свои созерцанія до ясныхъ и отчетливыхъ представленій о Богѣ.

II.

Основная форма религій.

Религія не есть только непосредственный фактъ нашей душевной жизни, но имѣетъ своимъ существеннымъ моментомъ и твердую увѣренность человѣка въ объективной истинѣ ея содержанія. Она и не мыслима безъ предположенія въ ней безусловной истины и всецѣло держится на вѣрѣ въ ея ученіе. Отсюда вѣра и есть основная форма религій. Эта вѣра можетъ быть понимаема, какъ такой внутренній жизненный процессъ, въ которомъ все наше существо,—чувствованіе, зна-

¹⁾ Философіи сознанія бытія безконечнаго—Герасимова. М. 1898 г., стр. 2—7.

ніе и хотѣніе, — сливается съ предметомъ вѣры, образуя твердую увѣренность въ его бытіи¹⁾. Вѣра обычно является сознанию въ готовомъ видѣ, въ цѣльномъ процессѣ, — но она складывается изъ отдѣльныхъ моментовъ и при тѣхъ же условіяхъ, при какихъ создаются и другія наши непосредственныя убѣжденія. Во всякомъ случаѣ, основанія религіозной вѣры должны быть общими съ основаніями нашей увѣренности во всякой другой истинѣ и въ бытіи какого-угодно предмета. Психологія же говоритъ намъ, что первичнымъ основаніемъ всякой нашей увѣренности, сопровождающей истинное познаніе, служить непосредственное воспріятіе предмета, удостоверяющее для насъ какъ его бытіе, такъ и способъ его существованія, его свойства и особенности. Этотъ способъ удостовѣренія вытекаетъ изъ самой природы нашей познавательной дѣятельности и настолько привыченъ намъ, что мы ссылаемся на него, какъ на послѣднее основаніе истинности своего познанія. Что мы видѣли, слышали, переживали непосредственно, тому и сами вѣримъ непоколебимо, въ томъ стараемся убѣдить и другихъ. Конечно, при этомъ предполагается, что мы сами вѣрно восприняли предметъ и точно поняли его смыслъ и значеніе. Если же въ этомъ возможно какое-либо сомнѣніе, то мы стараемся провѣрить свои воспріятія новымъ обращеніемъ къ предмету, а равно и сравненіемъ своихъ впечатлѣній съ наблюденіями другихъ людей, послѣ чего окончательно удостоверяемся въ истинѣ нашихъ представленій, какъ опредѣляемыхъ самымъ существомъ вещи, или факта. Если таковы условія достовѣрности всякаго нашего познанія, то очевидно и религіозная вѣра должна опираться на томъ же привычномъ для насъ основаніи. Является лишь вопросъ: существуютъ ли такіа воспріятія, которыя удостовѣряли бы для насъ бытіе Божіе, и такого ли они свойства, чтобы на нихъ религіозная вѣра могла обосновать свою субъективную увѣренность въ этой истинѣ? Положительный отвѣтъ на этотъ вопросъ даетъ намъ самый фактъ всеобщности религіи въ человѣческомъ родѣ, ея вѣчная жизненность въ человѣческомъ духѣ и неизгладимое,

1) Лютардъ. Апологетика, стр. 98.

всегдашнее стремленіе послѣдняго къ живому общенію съ Божествомъ,—спирающіяся на такихъ именно перцепціяхъ. Такъ, уже чувствованіе *должнаго* и его обнаруженіе въ голосъ совѣсти, лежащее въ самомъ существѣ человѣческаго духа, какъ выраженіе его назначенія, указываетъ намъ на высшую самосознательную сущность, на высшее этическое Существо, вложившее его въ насъ,—а слѣдовательно, хотя и косвеннымъ образомъ заключаетъ въ себѣ перцепцію чувствованія бытія Божія. Религіозное чувство, въ первоначальной своей формѣ являющееся какъ чувство безконечнаго, гораздо непосредственнѣе обнаруживаетъ предъ нами бытіе Божіе. Въ этомъ убѣждаютъ насъ самыя условія его возникновенія и развитія. Такъ, безспорно, что возбужденіе религіознаго чувства не можетъ происходить извнѣ; само по себѣ оно не имѣетъ ничего родственнаго во внѣшнемъ мірѣ и внѣшнемъ опытѣ. Не можетъ также вытекать оно и изъ простаго размышленія, или рефлектирующей надъ данными опыта дѣятельности разсудка, потому что послѣдняя, хотя и можетъ прояснять, исправлять и очищать существующія уже религіозныя воззрѣнія, но не можетъ ни вновь создать ихъ, ни оживить, или усилить религіозное чувство. Остается, поэтому, признать одно: самое возбужденіе религіознаго чувства, равно какъ и возникающая на почвѣ его религіозная идея, могутъ основываться только на непосредственномъ Божественномъ воздѣйствіи на нашъ духъ, или что то же—происходитъ только изъ глубины собственной внутренней жизни души, вѣсколько она проистекаетъ отъ Самаго Бога, какъ своего источника. Иначе сказать: религіозное чувство, какъ и богосознаніе, возникаетъ изъ самой природы человѣка, богоподобной по существу, совершенно независимо отъ воздѣйствій внѣшняго міра. Сердцу нашему присуще природное стремленіе къ живому общенію съ Божествомъ,—присуща потребность чувствовать себя связаннымъ со всемогущимъ и безконечнымъ Существомъ, и только самая эта связь и непосредственное общеніе и служить источникомъ религіознаго чувства и тѣмъ родникомъ, откуда оно получаетъ свою животворную силу. Вслѣдствіе такого происхожденія своего, религіозное чувство является выраженіемъ непосредственнаго откровенія

Божества въ человѣческомъ духѣ и служить основаніемъ и условіемъ дальнѣйшаго истиннаго богопознанія. Безъ него невозможно было бы ни пониманіе объективно даннаго откровенія въ словѣ Божіемъ, ни открытіе и познаніе свойствъ Божества изъ разсмотрѣнія твореній. И такъ, только въ собственномъ духѣ человѣка прямо и непосредственно открывается ему объектъ религіи—Божество, обуславливая тѣмъ самымъ какъ возникновеніе религіознаго чувства, такъ и самую увѣренность въ бытіи Божіемъ.

Психологическая возможность такого откровенія Божества въ религіозномъ чувствѣ подтверждается общими условіями развитія чувствованій. Такъ, психологія учитъ, что всякое чувствованіе по своей субъективной сторонѣ есть прежде всего состояніе самочувствованія души; но кромѣ этого оно имѣетъ и объективную сторону, или предметный характеръ; оно есть чувствованіе, вызванное извѣстнымъ предметомъ, и потому заключаетъ въ себѣ чувственную перцепцію этого предмета. Согласно съ общимъ психологическимъ закономъ и религіозное чувство, будучи не только состояніемъ самочувствованія души, а и въ нѣкоторомъ родѣ чувствомъ воспріятія, заключаетъ въ себѣ извѣстное объективное содержаніе и является такимъ образомъ источникомъ религіозной идеи и подтвержденіемъ ея истинности. Отсюда, съ одной стороны, весь процессъ возникновенія въ душѣ идеи безконечной Личности называется, по аналогіи съ чувственнымъ воспріятіемъ, чувствомъ безконечнаго, чувствомъ Божества, а съ другой,—человѣкъ, непосредственно воспринимая и созерцая въ себѣ безконечную Личность, знаетъ непосредственно же и безъ всякихъ доказательствъ ея бытіе. Притомъ, религіозная идея, и выражаясь первоначально въ религіозномъ чувствѣ человѣка и подкрѣпляясь непосредственнымъ ощущеніемъ Божества въ духѣ, поставляетъ человѣка въ живыя и непосредственныя отношенія къ Божеству, пробуждаетъ въ немъ неискоренимое и глубокое влеченіе къ высочайшему Существу и порождаетъ въ немъ твердую и неискоренимую увѣренность въ Его бытіи. Эта увѣренность, основанная на перцепціи чувствомъ непосредственнаго воздѣйствія Божества на душу, предшествуетъ всякимъ доказательствамъ

бытія Божія и по существу—независима отъ нихъ. Въ самомъ дѣлѣ, никакое доказательство, уясняющее необходимость мыслить предметъ извѣстнымъ образомъ, невозможно безъ представленія о томъ, что оно хочетъ доказать. Оно только излагаетъ несомнѣнность и очевидность представленія, но послѣднее должно уже существовать равнѣ доказательства. Отсюда и всѣ доказательства бытія Божія, уясняя несомнѣнность этой истины въ логической формѣ, не доказываютъ первоначальнаго происхожденія идеи Бога, иначе,—основнаго условія нашей религіозной вѣры. Они даютъ только подтвержденіе и удостовѣреніе въ томъ, что уже было дано субъективно въ нашемъ духѣ.

Что касается самаго способа воздѣйствія Божества на душу, обусловливающаго возникновеніе религіознаго чувства, то, по мнѣнію большинства мыслителей, нѣтъ надобности въ какомъ либо особомъ актѣ со стороны Бога. Его творческая и промыслительная дѣятельность; проявляясь въ постоянномъ споспѣшествованіи тварямъ въ ихъ бытіи и дѣятельности обнаруживается какъ во всей внѣшней природѣ, такъ и въ фактахъ внутренней жизни человѣка, вызывая въ его душѣ особую аффекцію, какъ состояніе ея самочувствованія, въ которомъ заключается и чувствованіе Божества. Возможность такого воздѣйствія, а равно и воспріятія его человѣкомъ, не только не противорѣчитъ психологическому опыту, но и подтверждается имъ. Такъ напримѣръ, при помощи возникающихъ въ насъ чувствованій симпатіи и антипатіи мы обыкновенно воспринимаетъ внутреннимъ образомъ психическія состоянія другихъ людей, а доводя ихъ затѣмъ до яснаго сознанія, можемъ образовывать и объективныя представленія о психическихъ качествахъ людей. Здѣсь, такимъ образомъ, проявляется непосредственное воздѣйствіе одного духовнаго существа на другое. Подобнымъ образомъ и религіозное чувство можетъ возникать изъ воздѣйствія Божества на душу человѣка, причемъ самое это воздѣйствіе, соотвѣтственно существу Божію, можетъ быть только безусловнымъ и непосредственнымъ. Это воздѣйствіе, какъ отличное отъ дѣйствія на наши чувственные органы предметовъ внѣшнихъ, притомъ свободное, поскольку исходить отъ Существа личнаго и духовнаго, можетъ быть на-

звано откровеніемъ естественнымъ,—въ отличіе отъ положительнаго и историческаго. Въ собственномъ самосознаніи и религіозномъ чувствѣ человекъ постоянно и непосредственно воспринимаетъ это воздѣйствіе, созерцаетъ безконечную Личность и знаетъ непосредственно, безъ всякихъ доводовъ, о ея бытіи. Возможность такого воспріятія и созерцанія легко можетъ быть объяснена аналогіей. Теплый лучъ свѣта освѣщаетъ и согрѣваетъ цвѣтокъ. Если бы цвѣтку было свойственно сознаніе, онъ, конечно, ощущалъ бы въ себѣ это претворяющее тепловое воздѣйствіе свѣтовыхъ лучей, сознавалъ бы, что вся его жизнь и красота зависятъ отъ благодатнаго ихъ тепла и видѣлъ бы въ нихъ нѣчто близкое себѣ, благодѣтельное, творческое. Такъ и въ душѣ, призванной къ бытію Божественною силою, теплится вѣчно незримое ощущеніе этой силы, благословившей ее къ бытію.

Изъ сказаннаго ясно, что душа въ собственномъ самоощущеніи ясно сознаетъ реальность безконечнаго бытія и непосредственно ощущаетъ сущность воздѣйствующаго на него Божества. Идея Божества, воспринятая въ непосредственномъ ощущеніи, какъ цѣлостномъ душевномъ актѣ, становится навѣки неотъемлемымъ достояніемъ души и не нуждается для своей провѣрки въ какихъ-либо критеріяхъ очевидности. Какъ коренящаяся въ самой природѣ нашего духа и выражающаяся въ сильныхъ и живыхъ религіозныхъ чувствованіяхъ, она—то и составляетъ твердую почву для нашей религіозной вѣры, ея надежную и неизблемую опору. Притомъ, никакая другая теоретическая увѣренность не можетъ быть такъ непосредственна и тверда, какъ эта; ни одна не можетъ быть такъ доступна всякому человеку, ни одна не зависитъ такъ мало отъ измѣнчивыхъ мнѣній времени. Эта непосредственность вѣры имѣетъ то безспорное преимущество предъ раціональнымъ знаніемъ, что многіе милліоны людей, для которыхъ недоступны высокія ступени научнаго мышленія и теоретическія доказательства, подъ условіемъ одной лишь неиспорченности сердца и истинной жажды познанія живаго Бога, могутъ постигать Его. Вообще, истина бытія Божія также принимается сердцемъ человека простаго и необразованнаго, какъ

и сердцемъ ученаго философа, а затѣмъ уже проясняется сознаниемъ каждаго по мѣрѣ его умственного развитія и духовныхъ дарованій. Въ данномъ случаѣ находитъ свое полное подтвержденіе то ученіе слова Божія, что „Богъ хочетъ всѣмъ человѣкамъ спастися и въ разумъ истины прийти (I Т., 2, 4). Съ другой стороны, такъ какъ высочайшія истины религіи предлагаются въ формѣ удобопріемлемой столько же для простыхъ людей, сколько и для людей высокообразованныхъ, и такъ какъ для усвоенія ихъ всѣмъ нашимъ существомъ требуется только чистота и непорочность сердца, то отсюда ясно, что религіозныя истины часто могутъ быть сокрыты отъ мудрецовъ и легко открываются простой вѣрой младенцевъ¹⁾).

Однако, религіозное чувство, непосредственно удостоверяющее для насъ бытіе Божіе и потому служащее субъективною основою религіозной вѣры, въ своемъ непосредственномъ видѣ не составляетъ еще содержанія религіознаго сознанія. Въ немъ еще нѣтъ представленія о существѣ Божіемъ, а только перцепція Его бытія, подобно тому, какъ и въ чувственномъ ощущеніи первоначально перцепируется только бытіе реального предмета, но не различается его характеръ. Перцепція бытія Божія въ чувствѣ только постепенно возвышается до сознательнаго представленія—посредствомъ различенія ея содержанія отъ содержанія другихъ перцепцій. Самое развитіе ея въ представленіе подчиняется общимъ условіямъ развитія психическихъ фактовъ. Какъ и всякое чувственное ощущеніе есть самоощущеніе души и перцепція вѣшняго предмета, иначе говоря—заключаетъ въ себѣ субъективный и объективный элементъ, такъ и религіозное чувствованіе имѣетъ въ себѣ двѣ стороны: перцепцію безконечнаго бытія и перцепцію опредѣленія собственной

¹⁾ Кажущееся отсутствіе религіознаго чувствованія и идеи Бога у нѣкоторыхъ людей не служитъ возраженіемъ противъ ихъ всеобщности и природности нашему духу. Само по себѣ религіозное чувствованіе можетъ быть только тихою и слабою аффекціей души, легко подавляемою другими ощущеніями и чувствованіями, къ которымъ отвлекаетъ насъ различающая дѣятельность сознанія. При томъ, если даже воспріятіе объектовъ вѣшняго міра невозможно безъ живаго вниманія къ нимъ, то тѣмъ болѣе безъ напряженной и глубокой внимательности невозможно сознаніе бытія Божія. Будучи скрытымъ въ самой глубинѣ души, оно можетъ быть пробуждено жизненнымъ опытомъ и тогда проявляется вдругъ съ замѣтною силою, тѣмъ и доказываетъ свое бытіе.

сущности человѣка чрезъ Бога. Съ объективной стороны свѣдѣтельствуя о бытіи Божіемъ, оно доставляетъ намъ возможность различенія конечнаго и безконечнаго и обуславливаетъ развитіе идеи послѣдняго до сознательнаго представленія, вполне соотвѣтствующаго первоначальной опредѣленности чувствованія Бога. Самое образованіе представленія совершается лишь при содѣйствіи и одновременномъ развитіи субъективной стороны религіознаго чувствованія. Послѣднее же, какъ чувство близости Бога и живой связи съ Нимъ, выражается прежде всего въ чувствѣ благоговѣнія. Существенными элементами этого послѣдняго являются: радостный трепетъ предъ безмѣрнымъ величіемъ Божества, чувство зависимости отъ Бога и—возвышенія къ Нему, внутреннее влеченіе къ единенію съ Нимъ и любовь къ Нему. Сообразно съ этими элементами основнаго религіознаго чувства развиваются и представленія о существѣ Божіемъ: о Его абсолютномъ могуществѣ, духовности и всесовершенствѣ, такъ какъ указанныя частныя религіозныя чувствованія только къ такому Существу и могутъ относиться,—только Имъ и могутъ возбуждаться.

Сложностью религіознаго чувства и разнообразіемъ его элементовъ объясняется и тотъ психическій фактъ, что оно у различныхъ племенъ и народовъ, въ зависимости отъ различныхъ степеней ихъ духовнаго развитія, а равно временныхъ и мѣстныхъ условій, обнаруживаетъ различныя оттѣнки. Въ-стѣ съ тѣмъ, глубина и сложность религіознаго чувства и его коренное значеніе въ жизни человѣческаго духа требуетъ,—особенно при ограниченности его познавательныхъ способностей и поврежденности человѣческой природы,—для возвышенія предчувствія Божества въ дѣйствительное познаніе Бога помощи сверхъестественнаго откровенія, которое и составляетъ теперь постоянный объективный факторъ истиннаго богопознанія. Но это положительное откровеніе само предполагаетъ въ человѣкѣ предрасположеніе и способность къ усвоенію его содержанія, а это и дано въ естественномъ богосознаніи и непосредственномъ ощущеніи Божества.—Есть также и другія объективныя условія, содѣйствующія проясненію религіознаго чувства и усиленію нашей вѣры. Такъ, природа

внѣшняя, съ особенною ясностью открывающая премірную причинность въ мірѣ, отображаетъ всемогущество Божіе,—исторія воздѣлываетъ Его господство, всѣ области научнаго изслѣдованія направляются къ той высотѣ, гдѣ обитаетъ Богъ. Своеобразно также переплетаются религіозныя впечатлѣнія съ многоразличными жизненными явленіями, которые особенно сильно потрясаютъ нашу душу. Такъ, предотвращенная опасность, достигнутая цѣль, успѣхъ выполненнаго предпріятія—побуждаютъ насъ къ благодарности Высочайшему Существу и Промыслителю; болѣзненное разочарованіе, горестная потеря, жизненные бѣдствія, служатъ поводами къ серьезному самоуглубленію и самоиспытанію, обращающимъ нашу мысль къ Божеству. Иногда совершенно случайныя событія приводятъ человѣка къ постиженію Бога. Напримѣръ, тяжкая болѣзнь, приковывающая человѣка къ постели и отрѣшающая его отъ жизни, ея тревогъ и смутъ, открываетъ его сознанію вѣдѣніе иного, несравненно болѣе чистаго и свѣтлаго міра, нежели земной путь заботъ и страданій. Потому-то такъ часто болящій, уже приговоренный къ смерти и оплакиваемый близкими, получаетъ чистое душевное успокоеніе, ту ясность душевнаго прозрѣнія, въ которой угасаютъ всѣ страхи смерти и въ душу льется тихій свѣтъ безконечнаго бытія. Иногда также душа наша изнемогаетъ въ скорби, предвидя торжество зла, но затѣмъ неожиданно ощущаетъ въ себѣ новый энергичный призывъ къ борьбѣ, и вновь въ душѣ загорается вѣра въ правду міра; душа съ ясностію сознаетъ лживость человѣческихъ стремленій, начинаетъ съ новою силою жаждать только Бога съ Его вѣчною правдою и истиною и, напрягая всю свою энергію, нобѣждаетъ зло¹⁾. Вообще, различныя жизненныя явленія многообразно возводятъ насъ къ мысли о Богѣ и укрѣпляютъ нашу религіозную вѣру,—но первоначальный источникъ ея коренится въ самомъ существѣ человѣческаго духа, созданнаго по образу Божію и потому неизмѣнно влекущагося къ Богу, какъ своему Первоисточнику.

Происхожденіемъ религіи изъ коренныхъ потребностей че-

¹⁾ Герасимовъ. Философія сознанія бытія безконечнаго. М. 1898 г., стр. 72—73.

ловѣческаго духа объясняется и то вліяніе, какое она оказываетъ на всѣ сферы жизни и особенно на міросозерцаніе человѣка. Религія неизмѣнно бросаетъ свой свѣтъ на міровыя проблемы и порождаетъ метафизику, опредѣляемую ея же характеромъ, или содержаніемъ. Въ самомъ дѣлѣ, что побуждаетъ человѣка искать первой причины міра? Очевидно въ его сердцѣ должно быть предчувствіе этой причины, которое побуждаетъ человѣка къ такому исканію. Притомъ, никакого міровоззрѣнія нельзя образовать безъ представленія о различныхъ дѣлахъ бытія, а этихъ послѣднихъ нельзя оправдать безъ признанія высшаго Божественнаго ума и силы; иначе—міръ представлялъ бы собою безконечную цѣль причинъ и цѣлей, не находящую нигдѣ завершенія. Наконецъ, только при предположеніи внутренняго источника религіозной вѣры возможно примиреніе двухъ противоположныхъ, характеризующихъ ее, признаковъ—необходимости и свободы. Она необходима по требованіямъ нашей внутренней, этической природы, но есть и дѣло свободы—со стороны нашего личнаго усвоенія ея истинъ и слѣдованія имъ. Она безусловно опредѣляетъ наши представленія, а нашу волю—условнымъ образомъ, насколько мы сами хотимъ повиноваться ей.

Въ заключеніе необходимо сказать о взаимоотношеніи нашего самосознанія и религіознаго чувства, изъ которыхъ первое является источникомъ религіозной идеи, а второе основаніемъ нашей вѣры въ Бога. При единствѣ духовной природы человѣка это—не два различныхъ источника религіи, а одинъ—въ своихъ различныхъ проявленіяхъ. Какъ самосознаніе первоначально проявляется въ формѣ самоощущенія, или чувствѣ собственнаго бытія человѣка, такъ и религіозное чувство, помимо своего субъективнаго элемента—самочувствованія,—заключаетъ въ себѣ и объективный элементъ—перцепцію бытія Божія. Сообразно съ этимъ и религіозная идея первоначально является въ формѣ чувства безконечнаго бытія, а перцепція бытія Божія въ религіозномъ чувствѣ даетъ содержаніе для болѣе опредѣленнаго представленія о Богѣ, возвышающагося затѣмъ до сознательной и опредѣленной религіозной идеи. Но и самосознаніе и чувство раскрываются одновременно и па-

параллельно, проникая другъ друга. Притомъ въ общихъ случаяхъ дѣятелемъ является единый духъ нашъ, стремящійся возвести къ ясному и раздѣльному понятію то, что первоначально дано въ слитности и въ цѣльномъ процессѣ. Отсюда становится яснымъ, что чувство, которое по общему для чувствованій закону, должно само обусловливаться представленіемъ, является источникомъ для послѣдняго. Мѣсто представленія здѣсь первоначально занимает простая аффекція нашей души со стороны сверхчувственного бытія.

М. Вержоловичъ.

БРАМИНЫ ВЪ ИНДІИ.

(Очеркъ вѣроученія браминства въ связи съ вліаніемъ на жизнь его послѣдователей).

Родоначальники нынѣшнихъ индійцевъ или индусовъ-арійцы, потомки Іафета ¹⁾, народъ съ бѣлой кожей и черными волосами, обитали первоначально, по наиболѣе вѣроятному предположенію ²⁾, на открытыхъ равнинахъ Средней Азіи, при источникахъ Окса и Аксарта, въ мѣстности называемой Памирь. Отсюда они начали постепенно разселяться въ разныя стороны,—и часть ихъ около тридцатаго столѣтія до Р. Х. спустилась въ область рѣки Инда и мало по малу завоевала ее ³⁾. Здѣсь побѣдители—арійцы съ теченіемъ времени смѣшались съ побѣжденными темнокожими туземцами и образовали новое племя, получившее отъ страны (Индіи) наименованіе индійцевъ или индусовъ. О религіи и вообще древнѣйшей исторіи арійцевъ, обитателей Памира, мы не имѣемъ почти никакихъ свѣдѣній. Что касается индусовъ, то они, по своимъ религіознымъ воззрѣніямъ, о которыхъ можно почерпнуть свѣдѣнія изъ ихъ священныя книгъ ⁴⁾, были языч-

¹⁾ А. Вильевъ. Современное состояніе вопроса о значеніи расовыхъ особенностей Семитовъ, Хамитовъ и Іафетитовъ для религіознаго развитія этихъ группъ народовъ. Москва 1881 г. стр. 31 - 37.

²⁾ Архим. Хрисановъ. Религія древняго міра въ ихъ отношеніи къ христіанству. Т. I. СПб. 1873 г. стр. 168; Н. Карфень. Введеніе въ курсъ исторіи древняго востока. СПб. 1887 г. стр. 40 и мн. др.

³⁾ Н. Тумасовъ. Исторія древняго міра. СПб. 1888 г. стр. 43.

⁴⁾ Сборникъ священныя книгъ индійцевъ, написанныхъ въ различныя періоды времени, называется „Веды“ (знаніе) и состоятъ изъ четырехъ отдѣловъ: Ригъ—Веда, Ягуръ—Веда, Сама—Веда и Атарва—Веда.

ники—политеисты. Основною чертою ихъ религіи было обоготвореніе силъ природы. Это иначе и не могло быть, говорить Ле-Бонъ, въ странѣ подобной Индіи, гдѣ явленія природы исполнены такого величія, красоты и роскоши, что подавляютъ собою простые, робкія и вѣрующія души. Солнце, вѣтеръ, рѣки, горы, даже растенія призывались индусами, какъ божественныя силы. Движеніе солнца казалось человѣку изумительнымъ чудомъ; прелестная заря, смѣняющіяся времена года, мягкія сумерки—всѣ эти явленія поражали ихъ,—и они населяли свой Олимпъ толпою боговъ, различныя свойства которыхъ описаны ихъ поэтами. Огонь подъ именемъ „Агни“ было одно изъ главныхъ индусскихъ божествъ. Выше его ставился иногда только „Индра“—царь неба, божество по преимуществу воинственное. Агни—творецъ боговъ и жизни. Индра—великій творецъ міра. Но дѣла людей судить „Варуна“. Около Индры группируется безчисленное множество боговъ, раздѣляющихъ съ нимъ власть. Это—„Маруты“, боги урагана и молній, податели дождей. Индусы обоготворяли также „Сирію“, солнце, „Вишну“¹⁾ и др. Такимъ образомъ, религія индусовъ, называемая религіей Ведъ, представляла изъ себя натуралистическій политеизмъ. Впрочемъ, индусскій политеизмъ уже въ тотъ древнѣйшій періодъ времени носилъ на себѣ пантеистическую окраску. Характернымъ свойствомъ индійскаго мировоззрѣнія всегда было „единство“, соверпаніе всего въ общемъ, цѣломъ, (что выражалось въ смѣшеніи и отождествленіи боговъ²⁾). Это природное, такъ сказать, тяготѣніе индійцевъ къ единству постепенно усиливалось въ теченіе долговременнаго пребыванія ихъ на Индѣ, подъ вліяніемъ бытовыхъ условій страны. Наконецъ, когда индійцы около пятнадцатаго столѣтія до Р. Х. переселились въ роскошную и плодотворную долину рѣки Ганга, это ихъ стремленіе къ „единству“, развившись до крайности, разрѣшилось идеалистическимъ пантеизмомъ, пантеистическимъ обожаніемъ при-

¹⁾ Сто великихъ людей. Издан. А. С. Суворина. Книга I. Будда, стр. 35—36. СПб. 1894 г.

²⁾ Религіи древняго міра. Т. I, стр. 183—203.

роды. Такъ древняя религія Ведъ смѣнилась новой религіей, извѣстной подъ именемъ Браманства или Браминства ¹⁾).

Эта постепенная переработка индійскаго религіознаго міросозерцанія совершилась, какъ мы сказали, главнымъ образомъ подъ вліяніемъ бытовыхъ условій страны.

Роскошная тропическая природа, говоритъ профессоръ Милославскій, возбуждала въ поселенцахъ изъ болѣе умѣренныхъ странъ иной кругъ представленій и мыслей. Въмѣсто непріятныхъ и обнаженныхъ пустынь, однообразныхъ зеленыхъ луговъ, на которыхъ паслись стада, или мирныхъ полей, на которыхъ арійскія племена въ потѣ лица доставали свой хлѣбъ, индійцы увидѣли въ новой странѣ другіе ландшафты. Дѣйствительный лѣсъ, скрывавшій въ своей мрачной и прохладной чащѣ тысячи разнообразнѣйшихъ формъ жизни, закрывалъ даже свѣтлаго Индру; чрезъ густолиственные вершины банановъ и пальмъ не могъ провзкнуть лучъ полуденнаго солнца. За спокойствіемъ нѣжащей, теплой атмосферы наступала страшная и величественная борьба стихій, когда тропическіе громовые раскаты при ослѣпительномъ блескѣ молніи соединялись съ ревомъ бури и потоками тропическихъ ливней. Среди роскошныхъ и величавыхъ декорацій своихъ поселеній, въ виду заоблачныхъ горныхъ вершинъ, многоводныхъ рѣкъ, окруженный со всѣхъ сторонъ богатой и быстро развивающей растительностію, исполинскими деревьями и сѣтью причудливыхъ листьевъ, ползучихъ и чужеродныхъ растений, изящныхъ лианъ и орхидей человекъ видѣлъ, что вмѣстѣ съ нимъ живетъ цѣлый міръ удивительно разнообразныхъ животныхъ, и что все это разнообразіе растительныхъ и животныхъ формъ тѣснилось, двигалось вокругъ него, исчезало и измѣнялось въ прихотливыхъ сочетаніяхъ, блестящихъ образахъ и пестрыхъ цвѣтахъ. Предъ нимъ пробѣгали, пролетали и пресмыкались свирѣпыя и кроткія, отвратительныя и граціозныя созданія.

Вольно и невольно индійцы испытывали неотразимыя и настоятельныя впечатлѣнія отъ всего окружающаго, — и могущественная жизнь тропической природы сильно возбуждала на-

¹⁾ Браминство получило свое названіе отъ имени Верховнаго Существа „Брахма“ или „Брама“ ирибе — „Брахмъ, Брамъ“ — великое.

родный духъ къ углубленію въ ея тайны. Движеніе, звукъ, свѣтъ, теплота, электричество, энергія химическихъ процессовъ,—вся жизнь представляла въ разнообразіи своихъ формъ неисчерпаемую творческую силу и вызывала болѣе развитыхъ индійцевъ, именно жрецовъ, къ созерцанію и глубокому размышленію. Въ быстрой смѣнѣ явленій возникновенія и исчезанія, жизни и смерти, проходили ясныя черты величія, порядка и гармоніи; въ законосообразномъ круговоротѣ явленій пульсировала единая цѣлостная жизнь всей природы. Естественно, что путемъ созерцанія и размышленія индійскій народъ отгадалъ, что надъ всѣми планетно-стихійными богами, какихъ онъ доселѣ зналъ, возвышается единое всепроникающее начало. Отъ простыхъ ощущеній и наблюденій мысль устремлялась къ отысканію послѣдней причины, лежащей за явленіями, чтобы познать въ разнообразіи единство, въ игрѣ силъ — законъ, въ явленіи — прочность. Такимъ образомъ, изъ религіознаго сознанія индійцевъ пробуждалось философское стремленіе проникнуть въ смыслъ и сущность вещей и явленій,—стремленіе, какъ скрытая теплота, всегда присущее въ человѣческомъ духѣ. Это философское настроеніе и развитіе постоянно поддерживали и возвращали тѣ впечатлѣнія, которыя индійцы получали въ долинахъ Ганга.—Съ другой стороны, богатая природа освобождала ихъ отъ заботы и труда о своемъ пропитаніи; на каждомъ шагу она подносила богатые дары,—и человѣкъ былъ какъ бы ея гостемъ. Изобиліе жизненныхъ средствъ, добываніе которыхъ не требовало особеннаго труда со стороны человѣка, и знойный климатъ, располагающій къ восточной лѣни, способствовали къ созерцанію и углубленію индійца въ самого себя, сначала, быть можетъ, лѣнивому, но потомъ живому, мало по малу переходившему въ смѣлый полетъ мысли и восточной фантазіи. Чѣмъ пестрѣе были образы, которыми природа занимала и наполняла вниманіе индійцевъ, чѣмъ сильнѣе она возбуждала чувство и мысль, тѣмъ сильнѣе было философское стремленіе отыскать источникъ и основаніе всего существующаго. За матеріей и явленіемъ, которыя непосредственно дѣйствовали на чувства, для мыслящаго и созерцающаго духа открывался таинственный источникъ

жизни, за вѣншей стороны всего видимаго видѣлось существованіе внутренней, не матеріальной и невидимой стороны. Индійцы замѣтили, что вся природа какъ будто дышетъ единымъ духомъ жизни, живетъ какъ великое одушевленное цѣлое,—и стремленіе, въ высшей степени естественное у неразвитого человѣка, видѣть во всѣхъ окружающихъ предметахъ живую душу, у индійцевъ возводилось уже къ высшей инстанціи созерцанія и обобщенія. Для нихъ казалось очевиднымъ, что во всей природѣ разлитъ духъ, все животворящій и самодвижущійся въ различныхъ формахъ бытія. Какъ въ самомъ человѣкѣ вся вѣншая сторона его жизни зависѣла отъ проникающей его духовной силы, такъ и во всей природѣ философское созерцаніе открывало какъ основу и источникъ ея жизни міровую душу, проникающую матерію и вызывающую происходящія въ ней явленія ¹⁾.

Эта душа міра—великій Брахмъ или Брамъ. Брамъ есть нераздѣльная цѣлость и полнота всего и всякаго существованія. Разнообразные виды и формы бытія—это разнообразныя деревья, а онъ—цѣлый лѣсъ; разнообразныя проявленія жизни—это волны моря, а онъ—само море. Онъ есть цѣлое міра, универсъ, взятый въ своемъ общемъ, нечастичномъ бытіи. Все частичное, множественное ему противоположно. Это единое и нераздѣльное бытіе и есть истинное бытіе,—оно одно устойчиво, неизмѣнно, вѣчно; все другое, отличное отъ него, неустойчиво и преходяще. Измѣненія міра его не касаются.—Какъ чистый кристаллъ остается прозрачнымъ, не смотря на то, что окрашенъ въ красный цвѣтъ; такъ Брамъ сохраняетъ свое чистое, неизмѣнное бытіе. Эта постоянная цѣлость бытія, это вѣчное тожество—есть бытіе дончайшее, невидимое, неудобимое. Въ немъ нельзя различать никакихъ признаковъ бытія;—само въ себѣ оно безъ всякаго вида, цвѣта, тона, безъ частей и безъ движенія, безъ всякой величины и измѣренія, безъ всякихъ свойствъ. Въ немъ нѣтъ ни добродѣтели, ни порока, ни знанія. Брамъ свободенъ отъ рожденія и смерти; ничего не

¹⁾ П. Милославскій. Древнее языческое ученіе о странствованіяхъ и переселеніяхъ душъ и слѣды его въ первые вѣка христіанства. Казань, 1878 г., стр. 54—57.

было прежде него и ничего нѣтъ послѣ него. Въ немъ, или у него, нѣтъ ни тѣла, ни чувствъ, ни воздуха, ни ээира. Для него нѣтъ ни добра, ни зла. Онъ не имѣетъ никакого вида. Онъ подобенъ чистому пространству, ничѣмъ не наполненному. Его нельзя даже мыслить, или вѣрнѣе—его можно и нельзя мыслить въ одно и то же время,—онъ ни мыслимъ, ни немислимъ. Брамъ есть пустота и притомъ величайшая. Но это бытіе безъ всякихъ свойствъ и проявленій есть вмѣстѣ съ тѣмъ полнота и сущность всякаго бытія—и матеріальнаго и духовнаго. Брамъ есть безбрежное море міровой жизни, безпредѣльное, безграничное. Все явное и скрытое одинаково заключено въ этомъ безграничномъ, тончайшемъ ээирѣ бытія. Онъ обнимаетъ собою и небо, и землю. Онъ безъ всякаго вида,—и имѣетъ безчисленное множество видовъ; онъ древнѣе, чѣмъ все древнее. Онъ огонь и солнце; онъ и воздухъ, и луна, и воды; онъ Господь всего. Онъ уста и глава всякаго созданія,—онъ все наполняетъ собою. Тысячеголовый и тысячеглазый—Брамъ обнимаетъ всю вселенную и живетъ во всѣхъ сердцахъ. Онъ есть то, что есть, что было и что будетъ. Онъ есть вѣчный разумъ, незнающій раздвоенія, вѣчный покой; сила, все проникающая, но ни съ чѣмъ не смѣшивающаяся. Онъ есть душа и сердце міра; онъ—альфа и омега бытія, его первое и послѣднее; все изъ него исходитъ и все въ него возвращается; онъ невидимое въ видимомъ,—онъ небытіе въ бытіи и бытіе въ вебытіи. Онъ корень и основа всякой жизни. Онъ, какъ лучъ свѣта, проникаетъ жизнь міра; онъ—дыханіе вселенной, онъ ея сущность и сила ¹⁾).

Міръ исходитъ изъ Браны, какъ рѣка изъ источника, какъ дерево изъ зерна, какъ волна изъ моря, какъ огонь изъ угля, какъ нить изъ шелковичнаго червя. Какъ одинъ и тотъ же мѣсяцъ отражается въ безчисленныхъ струяхъ, такъ и Брамъ въ предметахъ земного міра. Какъ благоуханіе заключено въ цвѣтахъ, золото въ камнѣ, масло въ сезамѣ, такъ и всѣ вещи кроются жемчужной понизью въ душѣ міра ²⁾). Жизнь выли-

¹⁾ Религія древняго міра. Т. I, стр. 207—209.

²⁾ М. Каррьеръ. Искусство въ связи съ общимъ развитіемъ культуры и идеалы человечества. Перев. Е. Корша. Москва, 1870 г. Т. I, стр. 342.

вается изъ бога тысячею каналами. Мiръ—это самъ богъ въ явленiи, это другая, видимая сторона въ жизни самого же божества, — это бытiе определенное, частичное, подвижное, выродившееся изъ общаго, безформеннаго, неподвижнаго бытiя¹⁾. Но если природа представляется только раскрытiемъ, истеченiемъ, ступенiемъ чисто-духовнаго бытiя, и разнообразiе ея не подлинно, не реально, то самъ собою возникаетъ вопросъ, какъ же единое дошло до множественности и развернулось въ вещественный разнообразный мiръ? „Какъ изъ несущаго, скажемъ, словами толкованiй на Веды, родилось сущее, какъ это могло быть?“. Это, говорятъ намъ, только игра со стороны Брамъ:

„Есть несмѣтное число мирозданiй, созданий и разрушенiй;

Какъ-бы играя творитъ все это Вѣчный Божество безъ перерыва и

Брамъ производитъ мiръ при посредствѣ, или въ соединенiи съ таинственною „Майя“, которая побудила его выйти изъ свойственнаго ему вѣчно-божественнаго и неизмѣннаго бытiя. Эта Майя въ Богѣ есть какое-то загадочное, темное начало, окружающее Вѣчнаго и пущающее его къ творенiю, даже болѣе — „блудница обольщающая Вѣчнаго“. Она обольщаетъ Вѣчнаго призраками неистиннаго бытiя, и въ этомъ—тайна происхожденiя вселенной. Майя—это призрачная одежда, въ которую облеченъ Вѣчный. Въ ней источникъ обольщенiя для божества, въ ней скрыто чародѣйство. Мiръ произвела игра этой Майя, т. е., призрачные образы, которые увлекаютъ и обольщаютъ Вѣчнаго. Никогда неизмѣняющееся, божественное бытiе, подобное чистому кристаллу, чрезъ Майя стало поверженнымъ въ безпокойство. Всеблудный впалъ въ наведенный на него „непотребною Майею“ сонъ, сталъ видѣть грезы. Какъ на морѣ въ солнечный день являются призраки, такъ Вѣчный призрачно раздѣлился на эфиръ, солнце, землю. Итакъ, мiръ есть фантазмагорiя Вѣчнаго, производитъ его желанiе видѣть тѣ призраки, которыми онъ окруженъ,—стремленiе выйти отъ

¹⁾ Религии древняго мiра, I, 230.

²⁾ Искусство въ связи съ общимъ различiемъ культуры. . . т. I, стр. 344.

отрѣщеннаго бытія, въ которомъ оныя пребываетъ ¹⁾. Слѣдовательно, міръ, въ своемъ явленіи, есть продуктъ отрѣшенія божества отъ его истинной, божественной жизни. По мѣрѣ раскрытія божества въ міръ, его собственная сущность болѣе и болѣе самоотрицается. Порядокъ постепеннаго происхожденія существъ есть постепенное умаленіе божественной славы, постепенное овеществленіе невещественной сущности, постепенное осложненіе простѣйшаго начала жизни, постепенная реализація идеи или понятія.—Вѣчный и Невзмѣнный, создавая міръ, уклонился отъ своей истинной, ему свойственной жизни, впалъ въ заблужденіе. Можно сказать болѣе,—совершилъ преступленіе. Созданіе міра—это грѣховная прелесть со стороны божества ²⁾.—Итакъ, міръ явился вслѣдствіе заблужденія, происшедшаго въ Брамѣ,—и эта ошибка божества есть причина всѣхъ страданій на землѣ; вслѣдствіе нея, міръ въ самомъ существѣ своемъ есть ничтожество, несовершенство, зло ³⁾.]

Какъ всѣ существа проистекли изъ Брамъ, такъ всѣ они и должны возвратиться къ нему и въ него. Рѣки и потоки жизни текутъ изъ моря божественной сущности, чтобы снова слиться съ этимъ моремъ,—сложныя формы жизни являются затѣмъ, чтобы снова обратиться въ простѣйшій видъ бытія. Божество есть сила, производящая и вмѣстѣ поглащающая, поглощающая въ себя свои созданія.

Жизнь міра есть круговоротъ явленій и—ничего болѣе. Божество есть источникъ міровой жизни, но оно-же и сила, уничтожающая въ себѣ жизнь. Постоянно изливается изъ него токъ жизни и постоянно возвращается въ него обратно ⁴⁾. Брамъ есть то, „изъ чего всѣ существа исходятъ, чѣмъ родясь живутъ, въ чемъ умираютъ и во что опять входить,—познаніемъ и блаженствомъ“ ⁵⁾.—На этомъ воззрѣніи основывается ученіе о „переселеніи душъ“. Если только Брамъ есть

¹⁾ Религія древняго міра. Т. I, стр. 240—241.

²⁾ Тамъ-же стр. 245.

³⁾ А. Мензисъ. Исторія религій. Перев. съ англійск. М. Челинской, СПб. 1897 г. стр. 269.

⁴⁾ Религія древняго міра. Т. I, стр. 284.

⁵⁾ Lassen; привед. у Г. Вебера. Всемирная Исторія, Т. I. перев. съ нѣмца. В. Игнатова и Н. Зуева. СПб. 1860 г. стр. 312.

истинная сущность всякой жизни, если только въ соединеніи съ нимъ возможно найти дѣйствительное и прочное счастье; то исчезновеніе индивидуума въ Брамъ, — „слитіе капли съ океаномъ“ есть спасеніе и послѣдняя цѣль всякаго стремленія на землѣ, есть блаженство, котораго жаждетъ тварь. — Этого исчезновенія однако можно достигнуть не иначе, какъ совершенно скинувъ съ себя все нечистое и вещественное; оттого вся жизнь природы есть не что иное, какъ постепенное восхожденіе отъ несовершеннаго къ болѣе совершенному, какъ постоянный процессъ очищенія. — Отсюда, смерть составляетъ переходъ изъ низшей ступени на высшую, пока духъ не достигнетъ той степени чистоты и потери всего тѣлеснаго, которая дѣлаетъ возможнымъ переходъ его въ душу міра. „Многообразнымъ мракѣмъ покрыты онѣ (т. е. души) въ возмездіе за ихъ дѣла; всѣ онѣ сознаютъ цѣль, одарены чувствомъ радости и страданія; исходя отъ Бога и достигая этой цѣли, страдаютъ теперь онѣ здѣсь въ ужасномъ морѣ бытія, постоянно грязнущаго въ порокахъ“¹⁾. Это странствованіе душъ заключается въ постепенномъ то возвышеніи, то пониженіи ихъ, смотря по предъидущей жизни, въ длинной цѣпи воплощеній въ растение, въ животное, въ человѣка, въ божество. Въ книгѣ Ману установлены законы, по которымъ души, обладающія добрыми качествами, приобретаютъ божественную природу, тогда какъ души, которыя управляются только своими страстями, принимаютъ вновь человѣческій образъ и, наконецъ, души, погруженныя во мракъ зла, понижаются до степени животныхъ. Такимъ образомъ, рядъ переселеній души идетъ въ нисходящемъ порядкѣ отъ боговъ и святыхъ чрезъ ряды высшихъ аскетовъ, браминовъ, нимфъ, царей и министровъ къ актерамъ, пьяницамъ, птицамъ, пиясунамъ, мошенникамъ, слонамъ, лошадямъ, судрамъ, варварамъ, дикимъ звѣрямъ, змѣямъ, червямъ, насѣкомымъ и неодушевленнымъ предметамъ. — Въ наказаніе за преступленія, совершенныя въ прежней жизни, людямъ посылаются уродливости; человѣкъ, воровавшій пищу, будетъ страдать отъ несваренія желудка, клеветникъ будетъ

¹⁾ Тамъ-же, стр. 312—313.

имѣть гнилое дыханіе, конокрадъ будетъ хромать; въ наказаніе за свои дѣла, люди будутъ возрождаться идіотами, слѣпыми, глухими, нѣмыми, уродами и будутъ предметомъ презрѣнія для добродѣтельныхъ людей. Тотъ, кто прелюбодѣянiемъ обезчестилъ своего духовнаго отца, кто развѣвродится въ видѣ травы, куста, пресмыкающагося, птицы, живущей падалю, хищнаго звѣря. Воръ, укравшій цвѣтную одежду, овощи или духи, слѣдующая соответственно съ тѣмъ красной куропаткой, павлиномъ или вухолы. Словомъ, „смотря по душевному настроенію, въ которомъ человекъ совершаетъ тотъ или другой поступокъ, онъ получитъ плоды того-то образъ существа, надѣленнаго тѣми или другими качествами“¹⁾.—Такъ за убійство брамина, —одно изъ самыхъ тяжкихъ преступленій,—назначается переселеніе въ тѣло собаки, осла, кабана. Браминъ, употребляющій спиртные напитки, переселяется въ тѣло червя, въ насекомое, или птицу, —за прелюбодѣйство законъ угрожаетъ переселеніемъ въ дикое расценіе, за воровство лошади — въ тигра, жены — въ медвѣдя,²⁾ Укравшій мяса возродится коршуномъ, хлѣба — крысой. Кто не очистился отъ своихъ грѣховъ, тотъ при своемъ возрожденіи носитъ на своемъ тѣлѣ ихъ неизгладимые признаки. За тѣлесныя проступки душа человека по смерти переходитъ въ бездушную вещь, за грѣхи рѣчи — получаетъ видъ какой-нибудь птицы, или четвероногаго животнаго, за грѣхи духа возрождается въ низшихъ человѣческихъ классахъ. За жестокость душа переходитъ въ хищнаго звѣря; кто ударитъ брамина съ намѣреніемъ и во гнѣвѣ, хотя стебелкомъ травы, тотъ послѣ вѣковыхъ страданій снова двадцать одинъ разъ проявляется на свѣтѣ въ тѣлѣ какого-нибудь низкаго животнаго. Кто убиваетъ и ѣстъ животное, не подавая отъ него милостыни, долженъ столько разъ умирать на сивильственной смертію и вновь возрождаться, сколько волосъ на головѣ убитаго животнаго,³⁾ и т. д. Наоборотъ, кто отдаетъ нищему поле, тотъ по возрожденіи получить то-же терри-

1) В. Г. Тилгоръ. Первобытная культура. Перев. съ англійск. подъ редакц. Корольевскаго. Т. II. СПб. 1897 г. стр. 82—83. Это аттѣвѣтѣ аттѣвѣтѣ

²⁾ Религiи древняго міра. Т. I, стр. 348.

³⁾ Древнее языческое ученіе о странств. и пересел. душъ, стр. 82—84.

торіальное вознагражденіе; кто отдаетъ хижину, получить дворецъ; кто даетъ лампу, получить зоркость ¹⁾ и т. п.

Своеобразное, теоретическое ученіе браминовъ сопровождалось соотвѣстственными практическими послѣдствіями. Оно повлияло на всѣ стороны духа индійцевъ, отразилось на всей ихъ жизни, на всѣхъ ихъ воззрѣніяхъ,—въ частности: на взглядахъ и отношеніяхъ къ окружающей ихъ внѣшней природѣ, на жизни семейной, общественной и государственной, наукѣ, искусствѣ и, что всего важнѣе, на ихъ нравственномъ развитіи.

По индійскому воззрѣнію, какъ замѣчено выше, „вся природа какъ будто дышетъ единымъ духомъ жизни, живетъ какъ великое, одушевленное цѣлое, по всей природѣ какъ-бы разлитъ духъ, все животворящій и самодвижущійся въ различныхъ формахъ бытія“. Съ этой точки зрѣнія всѣ предметы и существа міра суть только видоизмѣненія и проявленія этой единой міровой субстанціи, міровой души, или Брами. Поэтому, всѣ созданныя существа имѣютъ одну и ту-же духовную сущность. Всѣ они имѣютъ свою долю въ первоначальной душѣ, и чрезъ всѣ ихъ проходитъ одинъ и тотъ-же потокъ жизни, имѣющій свой источникъ въ Брамѣ, различіе обнаруживается только лишь въ формѣ, во внѣшнемъ явленіи, въ степени приближенія къ духу міра ²⁾. Такъ естественно пришли индійцы къ тому заключенію, что вся вселенная населена душами одного рода, что существеннаго различія между богами, людьми, животными и проч. нѣтъ: души во всѣхъ однѣ и тѣ-же и отличаются онѣ одна отъ другой только временной, матеріальной формой ³⁾.—Животныя, по мнѣнію индійцевъ, имѣютъ такъ-же душу, какъ и человѣкъ; а такъ-какъ съ животными явленія жизни и смерти, здоровья и болѣзни раздѣляютъ и растенія, то индійцы и растеніямъ приписали внутреннее сознаніе и чувство радости и боли ⁴⁾.—Деревья и растенія для индійца „братья и сестры, для ихъ чувства они живыя существа; растенія „плачутъ, просятъ у нихъ пить“ ⁵⁾.—Мало

¹⁾ Тамъ же, стр. 82.

²⁾ Веберъ. Всемирная Исторія. Т. I, стр. 313.

³⁾ Древнее физическое ученіе о странств. и пересел. душъ... стр. 85.

⁴⁾ Первобытная культура. Т. II, стр. 50.

⁵⁾ Религія древняго міра. Т. I, стр. 354.

того, индійцы, наконецъ, стали вѣрить въ существованіе отдѣльной души или духа въ палкѣ, камнѣ, оружіи, лодкѣ, нищѣ, одеждѣ, укрѣпленіяхъ и другихъ предметахъ, которые кажутся намъ не только неодушевленными, но даже безжизненными ¹⁾).

Развитію и распространенію такого взгляда на природу способствовало еще браминское ученіе о душепереселеніи, по которому, какъ мы знаемъ, душа человѣка, по смерти „пожиная плоды прошедшихъ дѣйствій“, то возвышается, то понижается въ длинной цѣпи воплощеній въ растеніе, въ животное, въ человѣка, въ божество, прежде чѣмъ достигнетъ сліянія съ Брамомъ. И кто, напримѣръ, сегодня сбросилъ тѣло наскѣкомаго, птицы, или обезьяны, тотъ можетъ завтра возродиться и возвратиться въ человѣческое тѣло. Поэтому, индійцы видятъ въ каждой твари, отъ червяка и змѣи до тигра и слона, себѣ подобныхъ. О каждомъ существѣ они могли сказать себѣ: „мы были тѣмъ-же, чѣмъ вы,—и вы будете тѣмъ-же, чѣмъ мы“ ²⁾.—Съ этой точки зрѣнія отдѣльныя особи природы—животныя, растенія и проч. были для индійца воплощеніями человѣка, часто, быть можетъ, близкаго, родственнаго ³⁾.—Такимъ именно воззрѣніемъ на природу объясняется и своеобразное отношеніе къ ней индійцевъ. Отсюда именно происходитъ необыкновенно кроткое, въ однихъ случаяхъ вѣжное, въ другихъ почтительное обращеніе индійцевъ съ животными ⁴⁾. Они всячески стараются избѣгать убійства какого-нибудь животнаго существа. Въ самомъ дѣлѣ, въ каждомъ тигрѣ, слонѣ, или муравьѣ могла обитать душа друга, или родственника ⁵⁾. Мы встрѣчаемъ въ законахъ Ману строгое запрещеніе убивать животныхъ, даже малѣйшихъ наскѣмыхъ, особенно безцѣльно. На одному животному не дѣлай вреда. Убійцѣ животнаго угрожалось и адомъ, и исключеніемъ изъ касты. Животныя могли быть убиваемы только для жертвы богамъ ⁶⁾. Даже къ жизни вредныхъ животныхъ человѣкъ долженъ былъ отно-

¹⁾ Первобытная культура. Т. II, стр. 52.

²⁾ Древнее языческое ученіе о странств. и пересел. душъ.... стр. 85.

³⁾ Религіи древняго міра. Т. I, стр. 349.

⁴⁾ Московскія Вѣдомости. 1872 г. № 23.

⁵⁾ Древнее языческое ученіе о странств. и пересел. душъ.... стр. 85—86.

⁶⁾ Религіи древняго міра. Т. I, стр. 353.

ситься съ уваженіемъ,—и за невольное убіеніе животнаго назначались тяжелыя эпитиміи¹⁾. Изъ уваженія къ человѣческимъ душамъ, обитающимъ въ животномъ мірѣ, брамины воспрещали народу употребленіе мясныхъ яствъ²⁾. Законъ этотъ нарушался только сектантами Шивы. Мясо ѣлось только жертвенное, или освященное при религіозныхъ церемоніяхъ³⁾.—Изъ животныхъ почитались обезьяны и змѣи⁴⁾. Предметомъ особеннаго религіознаго уваженія служила корова, какъ символъ плодородія и тихой угодливой жизни въ мірѣ, какъ подательница питательнаго молока и нужнаго для жертвъ масла⁵⁾. Браминъ не могъ касаться коровы неумытыми руками. Онъ не могъ оскорблять ни учителя, ни отца, ни коровы⁶⁾. Корову преимущественно приносили въ даръ браминамъ и часто умирали, схватясь за хвостъ коровы⁷⁾, съ цѣлю облегчить переходъ въ жизнь будущую⁸⁾. Вообще за животными въ Индіи былъ большой уходъ. То же почти и въ отношеніи къ растеніямъ, вырывать или вырубать которыя особенно безъ цѣли,—строго воспрещалось. Нарушитель подвергался религіозному покаянію. Пустынники и отшельники, жившіе съ одною природою, всегда описываются, какъ люди полные сочувствія къ ней⁹⁾. И въ настоящее время, говоритъ Тэйлоръ, у послѣдователей браминства можно найти совершенно ясныя примѣры обожанія какъ священныхъ животныхъ, такъ и божествъ, воплощенныхъ въ животныхъ, носящихъ ихъ образъ, или избравшихъ ихъ своимъ символомъ. Священную корову не только щадятъ, но и видятъ въ ней божество, въ честь котораго ежегодно совершаются особые празднества и которому благочестивый индусъ ежедневно кланяется и молится, принося свѣжей травы и цвѣтовъ¹⁰⁾. Въ нѣкото-

1) Сто великихъ людей. Книга I, стр. 41.

2) Веберъ. Всемирная Исторія. Т. I, стр. 315.

3) Религіи древняго міра. Т. I, стр. 354.

4) Тамъ же.

5) Веберъ. Всемирная Исторія. Т. I, стр. 315.

6) Религіи древняго міра. Т. I, стр. 354.

7) Первобытная культура. Т. II, стр. 49.

8) Архіеписк. Сергій. Бесѣды объ основныя истинахъ св. православной вѣры. Владиміръ, 1893 г. стр. 160.

9) Религіи древняго міра. Т. I, стр. 354.

10) Первобытная культура. Т. II, стр. 283—284.

рыхъ мѣстахъ Индіи и доселѣ заботятся не только о здоровыхъ, но и о больныхъ животныхъ, и устраиваютъ для нихъ даже лѣчебницы ¹⁾. Впрочемъ индійцы умѣютъ обходить законъ, воспрещающій убіеніе и яденіе животныхъ въ виду того, чтобы не причинить страдствующимъ душамъ какой либо боли. Когда сіамскій мясникъ, говоритъ Тэйлоръ ²⁾, наперекоръ предписаніямъ закона, убиваетъ быка, то, прежде чѣмъ рѣзать его, онъ имѣетъ любезность упрасивать его духъ искать болѣе счастливое мѣсто пребыванія ³⁾.

Отношеніе индійцевъ къ животному и растительному царствамъ представляется съ перваго раза очень почтеннымъ, симпатичнымъ и привлекательнымъ; но оно теряетъ цѣну при мысли о равнодушіи къ человѣку, на счетъ снисхожденія и любви къ которому оно развивалось. Священное животное въ Индіи цѣнилось болѣе, чѣмъ человѣкъ низшихъ кастъ ⁴⁾. Индійцы въ этомъ случаѣ подобны евангельскому богачу, у котораго псы были сыты; между тѣмъ нищій—Лазарь лежалъ у воротъ, умирая.

Болѣе пагубнымъ образомъ браминское ученіе отразилось въ воззрѣніяхъ индійцевъ на жизнь міра вообще и, въ частности, на собственно-человѣческую жизнь. Если міръ, въ своемъ явленіи, есть, какъ думали индійцы, продуктъ отрѣшенія божества отъ его истинной, божественной жизни, если божество, создавая міръ, совершило преступленіе; то естественно, міръ, вся жизнь міра, какъ уже и сказано, есть ничтожество, несовершенство, зло въ самомъ корнѣ. Міръ и всѣ существа въ немъ произошли только затѣмъ, чтобы страдать. Міръ вообще и, въ частности, человѣкъ явились на свѣтъ по закону, то недоразумѣнію; лучше было-бы, если бы они совершенно не существовали. Жить и страдать—для индійца—понятія тождественныя. Жизнь есть печальная драма, въ которой соверша-

¹⁾ Э. Пименова. Міръ животныхъ въ очеркахъ и картинахъ. Приложение къ журн. „Всходы“. СПб. 1897 г. стр. 29.

²⁾ Первобытная культура. Т. II, стр. 46.

³⁾ Къ подобной же уловкѣ прибѣгаютъ и наши калмыки—ламарты. Калмыкъ, прежде чѣмъ заколотъ, напр. барана, шепчетъ ему на ухо пожеланіе возродиться въ какомъ-либо высшемъ существѣ.

⁴⁾ Религіи древняго міра. Т. I, стр. 354.

еть свою игру Вѣчный; она сама въ себѣ есть уже источникъ зла и мученій. Мірѣ только фантомъ, мечта. Все тщетно, все ничтожно въ атомѣ круговоротѣ бытія. Два смертнаго исчезаютъ, какъ „продающая капля воды на лотосовомъ листѣ“, какъ влага, иссушаемая солнечнымъ жаромъ. „Я, ты, весь міръ и все въ мірѣ поглощено будетъ всесокрушающимъ временемъ“. Глубокоскорбную лѣснь влагаетъ Магабарата въ уста брамина, постигнутаго несчастьемъ. „Жизнь есть только страданіе; кто живетъ, тотъ не можетъ не страдать“¹⁾. Печальный взглядъ индѣйцевъ на жизнь поддерживался и ученіемъ о „переселеніи душъ“. Въ глазахъ иудусовъ, говоритъ Мензисъ, страданіе во сто кратъ усиливалось мрачнымъ представленіемъ о связи его съ прошедшимъ и будущимъ. Съ одной стороны, то, что приходилось выносить человѣку, было результатомъ поступковъ, совершенныхъ во многихъ предыдущихъ жизняхъ, проведенныхъ въ суетномъ бѣдствіи желанія²⁾. „Какою виною я навлекла на себя гоненье такое?“ сѣтуетъ Дамаанти. Кому я дѣломъ, иль словомъ, иль мыслию зло приключила? Звать въ прежней жизни была я преступна; за то и въ теперешней должно мнѣ до гроба страдать“³⁾. Буше рассказываетъ, что когда онъ находился въ тюрьмѣ въ Тарколамѣ, одинъ изъ начальниковъ страны, питавшій къ нему сочувствіе, обратился къ нему съ слѣдующими словами: „вотъ вы все не вѣрите въ переселеніе душъ,—можете ли вы отрицать его теперь? Я знаю, что вы съ юныхъ лѣтъ были саніасъ (т. е., совершенный, святой человѣкъ), вели строгую жизнь пустытника, никому не дѣлали зла, всѣмъ указывали путь къ спасенію. За что же вы теперь томитесь въ этой мрачной тюрьмѣ? Безъ сомнѣнія, не за грѣхи настоящей жизни, а за тѣ, которые вы слѣзали въ прошлой“⁴⁾. Съ другой стороны, предъ индійцемъ раскрывалась грустная перспектива того, что смерть не окончитъ его страданій, но что онъ будетъ снова и снова рождаться, чтобы снова страдать, пока будетъ продолжаться желаніе⁵⁾. Съ этой

1) Тамъ же, стр. 249.

2) Мензисъ. Исторія религіи, стр. 285.

3) Тамъ и Дамаанти (поэма), V.

4) Древнее лическое ученіе о странств. и пересел. душъ... стр. 64.

5) Мензисъ. Исторія религіи, стр. 285.

точки зрѣнія отдѣльное бытіе было ничтожествомъ, а жизнь міра—странствованіемъ. Покой-же послѣ этого странствованія—полное исчезновеніе въ обществѣ. „Все, и земля, и океанъ, и боги, должно исчезнуть; неужели смертный не исчезнетъ? Брамъ—начало и конецъ всего“¹⁾.

Такое воззрѣніе на жизнь, какъ на печальную драму, какъ на сонъ, въ продолженіе котораго насъ обольщаютъ грезы, призраки, усынило индійцевъ, разслабило, сдѣлало ихъ вялыми, равнодушными и апатичными къ себѣ самимъ и ко всему окружающему. Это тѣмъ болѣе было для нихъ удобно, такъ какъ тропическая природа избавляла ихъ отъ усиленныхъ заботъ о насущномъ хлѣбѣ. Такое бездѣльное прозябаніе индійцевъ убило въ нихъ, прежде всего, умственную жизнь и дѣятельность. Еще къ идеальному, отвлеченному знанію индійцы стремились и сдѣлали успѣхи въ математикѣ, особенно въ философій; но науки практическія у нихъ находились въ пренебреженіи. Естествознаніе не имѣло научнаго значенія, потому что сама по себѣ вышняя природа представлялась индійцу совершеннымъ ничтожествомъ, за которыми скрывалось истинное бытіе—Брамъ, къ познанію котораго одного только индѣецъ и стремился. Свѣдѣнія индійцевъ въ астрономіи были скудны, да и тѣ заимствованы отъ другихъ народовъ. Въ химіи и минералогіи индійцы не сдѣлали почти ничего. Изъ практическихъ знаній у нихъ наиболѣе была развита медицина, но и то вопреки теоретическимъ религиознымъ воззрѣніямъ, а—не согласно съ ними. Въ самомъ дѣлѣ, если жизнь есть ничтожество, страданіе, то зачѣмъ, спрашивается, ее и поддерживать на горе и слезы себѣ? Если лучше было-бы намъ не родиться на сей свѣтъ, то, родившись, не лучше-ли скорѣе умереть?—Но естественное чувство состраданія къ несчастіямъ ближнихъ, пораженныхъ страшными болѣзнями, брало верхъ надъ холодными разсужденіями браминской логики,—и сами брамины являлись не жрецами только, но и медиками, и врачебное искусство стало въ связь съ религиозными занятіями.—Въ особенно печальномъ состояніи

¹⁾ Религія древняго міра. Т. I, стр. 349.

находилась у индійцевъ исторія. Это и понятно. Индійцы мало цѣнили жизнь и мало жили дѣятельною жизнью: поэтому, они не имѣли исторіи и не оставили почти никакихъ историческихъ трудовъ¹⁾. По полнѣйшему отсутствію въ нихъ историческаго чутія, говоритъ Келлогъ, съ самыхъ древнихъ временъ и до сихъ поръ индійцы стоятъ гораздо ниже всякаго другого цивилизованнаго народа въ мірѣ. У нихъ никогда не было заботы о томъ, чтобы вести и сохранять точныя записи объ историческихъ событіяхъ и лицахъ, даже такихъ, которые имѣли великое вліяніе на ихъ исторію²⁾.—Только искусство было развито у индійцевъ, особенно—поэзія; но и она, соотвѣтственно общему религиозному воззрѣнію, проникнута меланхолическимъ взглядомъ,—въ ней преобладаетъ всегда грустный тонъ, который только убивалъ и безъ того угнетеннаго индѣйца.

Политическая жизнь индійскаго народа была очень не сложна и не блестяща опять вслѣдствіе того-же печальнаго взгляда на жизнь. Для индѣйца, какъ извѣстно, земная жизнь и дѣятельность всего менѣе отвѣчаетъ идеалу жизни,—его мысль и чувство постоянно стремятся за ея предѣлы—въ иную, предполагаемую, фантастическую область.—Поэтому, въ Индіи—государственной и гражданской жизни, въ полномъ смыслѣ этого слова, почти не было³⁾. Это—съ одной стороны.—Съ другой,—развитію общественной жизни и гражданственности мѣшало кастовое раздѣленіе народа.—У индійцевъ было четыре касты. Первую, высшую касту составляли брамины (или жрецы), вторую—кшатрии (или воины), третью—вайси (земледѣльцы, ростовщики, купцы); наконецъ, четвертую касту составляли судры, самые низкіе изъ людей. Это кастовое раздѣленіе народа сформировалось постепенно—исторически, но оно было освящено религіей и исходило изъ теоретическаго религиознаго ученія.—Всѣ предметы и существа міра, по извѣстному уже намъ индійскому воззрѣнію, суть только проявленія и видоизмѣненія Брама,—и одни изъ нихъ чище и ближе стоятъ

¹⁾ Тамъ-же, стр. 358 и далѣе.

²⁾ С. Г. Келлогъ. Буддизмъ и Христіанство. Перев. О. С. Орнатскаго. Кіевъ 1894 г. стр. 20.

³⁾ Религія древняго міра. Т. I, стр. 170, 315.

къ Брамъ, другіе—далѣе отъ него.—На этомъ основывалось индійское ученіе о трехъ родахъ или областяхъ бытія, что нашло себѣ примѣненіе и по отношенію къ человѣку.—Касты, по этому воззрѣнію, стали составлять различныя ступени развитія Брама.—Изъ своихъ устъ, учили индійцы, Брамъ сотворилъ брамина, изъ руки—кшатрія, изъ бедра—вайсія, изъ ноги—судра¹⁾.—Браминъ—это представитель Брама, представитель идеальнаго, божественнаго бытія; кшатрія—это представитель міра дѣятельности и страсти; вайсія—низшей стороны жизни, матеріи, которая есть отрицаніе истинной жизни. Что же касается судръ, то они—люди безъ всякихъ правъ и значенія²⁾.—Ученіе о душепереселеніи оправдывало и болѣе укрѣпляло кастическую разрозненность. Онъ говорило, что касты суть степени той чистоты и достоинства, какихъ достигла душа на своемъ возвратномъ пути къ мировой душѣ. Судры, поэтому, могли признаваться отъ природы лишенными и способностей, и силъ, чтобы встать въ уровень съ классами, получающими возроденіе³⁾. Брамины, наоборотъ, по самой природѣ выше ихъ, потому что выше были въ предшествовавшихъ формахъ бытія⁴⁾.—Положеніе браминовъ было особенно высоко. Никогда, говоритъ Ленорманъ, теократія не ставила себя такъ высоко надъ человечествомъ, какъ въ браминствѣ. Между всѣми существами, говорится въ законахъ Ману⁵⁾, первыми считаются существа одушевленные; между существами одушевленными—тѣ, кои живутъ разумомъ; люди—первыя между разумными существами; брамины—первыя между людьми. „Рожденіе брамина есть вѣчное воплощеніе справедливости. Браминъ, явившійся на свѣтъ, занялъ первое мѣсто на этой землѣ; верховный повелитель всѣхъ существъ онъ долженъ наблюдать за сохраненіемъ сокровища законовъ“.—Браминъ, достигшій десятилѣтняго возраста, и кшатрія, дожившій до ста лѣтъ, должны быть разсматриваемы какъ отецъ и сынъ;—и

1) Ф. Ленорманъ. Руководство къ древней исторіи востока до персидскихъ войнъ. Пер. И. Команина. Кіевъ, 1879 г. Т. II, стр. 411.

2) Религія древняго міра. Т. I, стр. 277.

3) Первыя три касты назывались дважды рожденными.

4) Религія древняго міра. Т. I, стр. 349.

5) Законы Ману—сводъ индусскихъ гражданскихъ и политическихъ законовъ.

изъ двухъ ихъ отецъ—браминъ¹⁾. Но насколько высоко было положеніе браминовъ, настолько же низко и печально было положеніе судръ.—Всякій индусъ долженъ былъ искать себѣ жены въ своей кастѣ, или, въ крайнемъ случаѣ, въ кастѣ низшей. Но женившійся на судрѣ отлучался отъ своей касты, считался опозореннымъ, подвергался всеобщему презрѣнію въ этомъ мірѣ и вѣчнымъ мукамъ въ будущей жизни. Всякое потомство отъ смѣшанныхъ браковъ причислялось къ судрамъ.—Судры могли вступать въ бракъ съ судрами же.—Всякія сношенія съ судрами строго воспрещались законами. Струя чистой воды, переставъ течь въ твердыхъ, гранитныхъ берегахъ, потеряла-бы свою чистоту въ тинѣ огромнаго болота....—Судра долженъ былъ слѣпо подчиняться брамину. Онъ не имѣлъ права накоплять богатства, ибо это было-бы оскорбленіемъ брамину. Если судра осмѣливался поднять руку на члена высшей касты, то ему отрѣзывали руку; если онъ ударялъ его ногою, ему отрѣзывали ногу. За оскорбленіе лица изъ высшей касты словомъ, судръ вонзали въ горло раскаленный кинжалъ. За неосторожное слово брамину—ротъ и уши судры заливались горячимъ масломъ. Тѣ, кто вступалъ въ сношеніе съ судрой, т. е., сядившійся съ нимъ за одинъ ужинъ или на одно сидѣніе, считался самъ судрой, не говоря уже о тѣхъ, кто сталъ-бы приносить жертвы, или читать священныя книги вмѣстѣ съ судрой, или же вздумалъ-бы породниться съ этой кастой²⁾. Такъ велико было различіе между браминами и судрами.—Даже между вайсіями раздѣленіе по различнымъ ремесламъ со временемъ породило замкнутыя, на подобіе кастъ, корпораціи, гдѣ повелѣвалось закономъ или обычаемъ вступать въ бракъ только съ женщинами, принадлежащими къ одному и тому же цеху, и ремесло передавать сыновьямъ по наслѣдству.—Раздѣленіе индійскаго народа мало по малу успѣло дойти до чудовищной крайности,—и всѣ безъ сопротивленія и ропота подчинялись кастовому игу уже и потому, что рожденіе въ томъ или другомъ классѣ людей, какъ сказано выше, спокойно принималось за опредѣленіе Божіе,—и лучшая-ли или худшая

1) Руководство къ древней исторіи востока . . . Т. II, стр. 447.

2) Сто великавъ людей. Кн. I, стр. 38—39.

кому доставалась доля, видѣли въ этомъ судьбу, которую всякій заслужилъ своими поступками въ прежней жизни; это—фатализмъ, который неминуемо довелъ-бы до бессмысленнаго самоотреченія, если-бы каждое поприще жизни принималось не за что иное, какъ за единственный путь ко спасенію. Это жестокое иго съ своими оскорбительными и гнетущими уставами и обычаями, не могло не истребить въ низшихъ сословіяхъ народа всякое самосознаніе, всякую радость, всякую энергію и не создать жизни бѣдствій и гнета, въ которой смерть считается выигрышемъ. Вотъ почему чувство индѣйца проникнуто глубокимъ уныніемъ и молчаливою, женственною горестію ¹⁾.

Особенно печально и пагубно браминское ученіе отразилось на нравственномъ развитіи индѣйскаго народа.—При отрицательномъ взглядѣ на жизнь міра, нравственная жизнь индѣйца не могла имѣть живого и дѣятельнаго характера.—Весь міровой процессъ, по индѣйскому воззрѣнію, вѣдь есть только иллюзія, смутный и запутанный сонъ, проходящій въ умѣ Брами, который одинъ только реалевъ. Міръ въ дѣйствительности только призрачный міръ;—и истинная мудрость, единственное спасеніе людей состоитъ въ сознаніи этого и въ томъ, чтобы жить согласно съ этимъ сознаніемъ. Мудрый человекъ долженъ смотрѣть съ полнымъ равнодушіемъ на міръ, который, какъ онъ сознаетъ, есть иллюзія; этотъ міръ ничего не можетъ представить для него, онъ самъ ничѣмъ не можетъ быть для міра; міръ заставляетъ его испытывать постоянное сожалѣніе, что онъ (міръ) существуетъ, и жаждать его исчезновенія.—Практическій выводъ изъ признаваемого индѣйцемъ положенія вещей, прежде всего, отрицательный—человекъ не долженъ вообще допускать, чтобы міръ вліялъ на него, а затѣмъ, положительный—человекъ долженъ стремиться соединиться съ Брамомъ.—Отрицательная задача исполняется отрѣшеніемъ духа отъ всякихъ предметовъ и наполненіемъ его однимъ общимъ и абсолютнымъ, а также—запрещеніемъ прилѣпляться къ чему-бы-то-ни было земному, уничтоженіемъ желанія и ка-

¹⁾ Веберъ. Всемірная Исторія. Т. I, стр. 308—309.

кого-бы-то-ви было волненія по поводу мірскихъ дѣлъ.—Положительная задача достигается посредствомъ умственного процесса, помощью котораго духъ возвращается къ внутреннему „я“ и проявляетъ его такимъ, какъ оно есть, свободнымъ отъ всякихъ мыслей и привязанностей (квіетизмъ).—Эти упражненія не могутъ быть названы нравственными; гдѣ все иллюзія, тамъ нравственность исчезаетъ. Тамъ нѣтъ ни добра, ни зла, ни старанія вызвать добро и уменьшить зло. Міръ осужденъ не за то, что онъ дуренъ, а за то, что существуетъ. Энергія, при другихъ вѣрованіяхъ отдаваемая на нравственную борьбу, здѣсь выражается въ аскетической дисциплинѣ, помощью которой отдѣльная личность думаетъ избѣгнуть міра въ томъ видѣ, въ какомъ онъ существуетъ. Добрыхъ дѣлъ нѣтъ,—и хорошо только воздерживаться отъ всякихъ дѣлъ; нѣтъ иного благого дѣла, кромѣ сохраненія духа свѣтлымъ и недоступнымъ всякому смущенію и униженію; преслѣдуется одна цѣль—спасеніе личности¹⁾).

Такимъ образомъ въ браминствѣ прямо проповѣдывалась нравственная бездѣятельность: тупое равнодушіе ко всему, видимое довольство окружающимъ, слѣпое терпѣніе, гордая самососредоточенность. Все это—такія свойства, которыя близко граничатъ съ нравственной апатіей. Чисто-нравственного характера они не имѣли и не могли имѣть. Идея духа и духовной жизни повмалась, какъ простое отрицаніе дѣйствительной жизни и дѣятельности.—Все это при томъ было слѣдствіемъ сильнаго, страстнаго развитія чувственныхъ стремленій, выше которыхъ толпа ничего и не знала. Въ Индіи часто въ одномъ и томъ-же лицѣ совмѣщались обѣ эти крайности, т. е., и чувственная страсть, и слѣдовавшее за нею разочарованіе и равнодушіе къ жизни²⁾.—Слѣдствіемъ такого раздвоенія было то, что чувственныя наслажденія у индійцевъ шли о—бокъ съ строгимъ отреченіемъ отъ всего мірскаго; или каяться въ лѣсу, или покоиться у женской груди³⁾.

„Живи ты у Ганга рѣки, северну грѣховъ омывающей,
или у южной груди, красотою тебя обаяющей“³⁾.

1) Мензисъ. Исторія религіи, стр. 270.

2) Религія древняго міра. Т. I, стр. 350.

3) Искусство въ связи съ общими развитіемъ культур.... Т. I, стр. 385.

Народное нравственное чувство въ Индіи все было привязано къ чувственному и вѣшному, — богатство, долги дѣи, чувственныя наслажденія — вотъ цѣль жизни. „Будемъ ѣсть и пить, ибо завтра умремъ“. — Самыя-то представленія индійскія о загробномъ существованіи были таковы, что они ни сколько не поощряли къ нравственной жизни и дѣятельности. Въ самомъ дѣлѣ, сознание того, что я страдаю не за настоящіе грѣхи, не за грѣхи, совершенные мною теперь, а когда-то давно — въ предыдущихъ воплощеніяхъ, только ослабляло нравственную энергію чловѣка; а мысль, что результаты моихъ настоящихъ дѣяній обнаружатся въ послѣдующемъ воплощеніи, дѣлала индійца совершенно индифферентнымъ въ нравственномъ отношеніи, такъ какъ онъ видѣлъ, что за его дѣла получить возмездіе и будетъ нести наказаніе, или получить награду не онъ, а кто-то другой, тотъ, — въ образѣ кого въ слѣдующемъ перерожденіи воплотится онъ, или точнѣе — его „качта“, т. е. послѣдствіе его словъ, мыслей и поступковъ ¹⁾. Самый аскетизмъ индійскій не имѣлъ нравственнаго значенія. Онъ происходилъ не изъ любви чловѣка къ Богу, какъ въ христіанствѣ ²⁾; и не изъ желанія дать побѣду духу надъ плотію, а — изъ взгляда на всѣ отношенія чувственнаго міра, какъ на „оковы духа“, на самое тѣло, какъ на „темницу души“. Цѣль индійскаго аскетизма не приспособить движенія тѣла къ жизни духа, какъ его орудіе, чего требуетъ христіанство, а — убить тѣло. Средствами къ этому служили отшельничество и всякаго рода самобичеванія и самоистязанія, что все представляетъ изъ себя не что иное, какъ медленное самоубійство. Желая посвятить себя отшельнической жизни и стать аскетомъ, обыкновенно, удалялся въ лѣсную пустыню. Здѣсь онъ забывалъ обо всемъ, что было вокругъ него, волосамъ на головѣ, бородѣ и ногтямъ предоставлялъ волю расти, сколько угодно; жизнь свою проводилъ въ молчаливой тишинѣ и, при маломъ и рѣдкомъ употребленіи пищи, при постахъ и

¹⁾ Души въ смыслѣ самостоятельной духовной субстанціи браминство и буддизмъ не признаютъ.

²⁾ Объ этомъ въ браминствѣ не можетъ быть и рѣчи, ибо тамъ нѣтъ Бога — Отца, сотворившаго міръ по благодати своей, а есть божество, владѣющее въ блудѣ, печальнымъ слѣдствіемъ котораго было явленіе міра.

бичеваніи, и непрерывномъ святомъ созерцаніи, умиралъ для тѣла и всѣхъ чувствованій. Практическія покаянія и самоистязанія, которыми отшельникъ старался закалить тѣло противъ всякой боли и внѣшняго впечатлѣнія, были изумительнаго свойства и со временемъ усиливались въ строгости. „Кающийся долженъ валяться на землѣ, или весь день стоять на пальцахъ, или, попеременно, то вставать, то опять садиться. Въ знойное время года онъ долженъ сидѣть въ жарѣ четырехъ огней, подъ жгучимъ солнечнымъ лучемъ; въ дождь—мокнути нагой подъ облачными потоками; въ холодное время года—носить мокрое платье. Отъ постепенно усиливаемой жестокости истязаній да истощится его смертное вещество. Такъ онъ долженъ жить, пока его смертное тѣло не разрушится, а душа не соединится съ Брамомъ ¹⁾. Въ концѣ концовъ, индійскій аскетизмъ дошелъ до болѣзненности въ жизни буддистскаго святого, который съ отвращеніемъ принимаетъ пищу изъ своей кружки для милостыни, какъ непріятное лѣкарство;—который одѣвается въ погребальныя пелены, взятые съ кладбища, или покрываетъ себя безобразной одеждою, какъ будто повязкой для прикрытія язвы, и смотритъ на смерть, ожидающую его впереди, какъ на избавленіе отъ печалей жизни;—котораго высшая надежда состоитъ въ томъ, что послѣ неопостижимо-длиннаго ряда послѣдовательныхъ существованій онъ найдетъ, наконецъ, въ совершенномъ уничтоженіи и небытіи, убѣжище даже отъ небесной жизни ²⁾.

Не только жизнь отшельниковъ была обставлена такими строгими правилами, но и всякій вообще индеецъ долженъ былъ соблюдать множество самыхъ мелочныхъ правилъ, имѣвшихъ своею цѣлью предохранить исполнителя отъ всякихъ оскверненій, мѣшающихъ его соединенію съ Брамомъ. Вопросъ о нечистотѣ и средствахъ очищенія занималъ важное мѣсто въ законахъ Ману. Индѣецъ, по законамъ Ману, оскверняло все, по крайней мѣрѣ, очень многое, часто само по себѣ совершенно чистое. Акты, напримѣръ, пищи и питья, сами по себѣ въ сущности чистые, представляли частные поводы къ оскверненію и

¹⁾ Веберъ. Всемирная Исторія. Т. I, стр. 318—319.

²⁾ Первобытная культура. Т. II, стр. 167.

налагали обязанность физическаго очищенія¹⁾). Такъ индусъ не могъ совершить, по своему желанію, самаго незначительнаго дѣйствія, не могъ даже свободно удовлетворить самымъ обыденнымъ потребностямъ тѣла. Съ теченіемъ времени обрядовая сторона нравственности даже одержала верхъ надъ внутреннею, такъ что вопросъ о блаженствѣ и страданіяхъ сталъ опредѣляться скорѣе омовеніями, очищеніями и постами, чѣмъ чистотой жизни и добрыми дѣлами²⁾).

Изъ сказаннаго видно, какъ тяжело было ярмо, подъ которымъ жили индусы. Гнетъ чувствовался во всѣхъ малѣйшихъ явленіяхъ жизни. Даже въ домашней, семейной жизни, въ кругу родныхъ индусъ не находилъ и не могъ найти утѣшенія и успокоенія. Члены семьи тамъ не имѣли искренней взаимной любви между собою и относились другъ къ другу холодно, смотрѣли другъ на друга какъ на временно-возникающія и скоро-преходящія личности, случайно, сошедшіяся. Прекрасной иллюстраціей къ сказанному можетъ служить слѣдующій рассказъ.

„Крестьянинъ и его сынъ пахали вмѣстѣ на полѣ; змѣя укусила юношу, — и онъ умеръ. Отецъ не обратилъ вниманія на смерть сына и продолжалъ работать. Мимо проходилъ браманъ и спросилъ: „чей это юноша?“ — „Мой сынъ“, отвѣтилъ крестьянинъ. „Какъ-же ты не оплакиваешь его?“ — „Человѣкъ, рождаясь, уже дѣлаетъ первый шагъ къ смерти.. скорбь и слезы не помогутъ умершимъ“, такъ отвѣтилъ отецъ, — и никто изъ семьи не оплакалъ умершаго. Мать сказала: „жизнь — гостинница, сегодня пришелъ человѣкъ, завтра уйдетъ“. — Сестра сказала: „люди подобны бревнамъ плота, плывущаго по морю — пришла буря, разбила плотъ, разогнала по морю бревна, — и имъ уже никогда не встрѣтятся — на мгновеніе люди сходятся, расстаются навсегда“. — Жена сказала: „двѣ птички летали вмѣстѣ цѣлый день и на вечеръ сѣли отдохнуть на ту-же вѣтку, утромъ онѣ вспорхнули, можетъ быть, онѣ встрѣтятся, а можетъ быть — и нѣтъ“³⁾).

Прибавьте къ сказанному существовавшій у индійцевъ же-

¹⁾ Денормаль. Руковод. къ древней исторіи востока..... Т. II, стр. 493.

²⁾ Первобытналъ культура. Т. II, стр. 160.

³⁾ С. Ольденбургъ. Буддйскіи легенды и буддизмъ. СПб. 1896 г. стр. 162—163.

стокій и грубый, но освященный религіею обычай сожженія женъ по смерти мужей, чтобы понять, какъ тяжела была семейная жизнь для индійца.—Этотъ безчеловѣчный обычай сожиганія женъ имѣлъ своею цѣлью доставить умершему помощницу въ загробномъ мірѣ.—Онъ существовалъ до половины настоящаго столѣтія, — и когда англійскими законами былъ воспрещенъ, жрецы до крайности противились тому, утверждая, что Веда предписываетъ этотъ обычай и требуетъ, чтобы чужеземные правители уважали его¹⁾.

Такъ тяжело и пагубно было вліяніе догматики браманизма на нравственно-практическую жизнь его послѣдователей.—Браманизмъ, говоритъ Ле-Бонъ, опуталъ души людей своими сѣтями, душилъ въ нихъ жизнь и своимъ суровымъ игомъ губилъ всякое свѣжее проявленіе духа. Освобожденіе отъ такого положенія вещей было необходимо. Нельзя смотрѣть на жизнь, какъ на проклятіе, и видѣть единственное счастье въ уничтоженіи.—Муки, описанныя Дантомъ въ его Аду, однѣ могутъ дать понятіе о страданіяхъ индусовъ подъ властью браминовъ,—страданіяхъ безнадѣжныхъ, страданіяхъ, которыя должны длиться безконечныя вѣка, пока человѣкъ не удостоится обратиться въ ничто, слившись съ Брамомъ. Жизнь несчастныхъ существъ, подчиненныхъ законамъ Ману, была полна тоскою,—тѣмъ болѣе, что эти люди, какъ мы знаемъ, не могли выносить своихъ несчастій сообща, не могли смотрѣть другъ на друга иначе, какъ чрезъ перегородки кастъ, ибо принять чашу воды отъ одного изъ себѣ подобныхъ, или сказать ему слово утѣшенія или привѣта считалось преступленіемъ, которое могло быть заглажено лишь цѣлымъ рядомъ тяжелыхъ искупленій.—Толпа угнетеннаго народа жаждала облегченія, жаждала такъ сильно, что жажда эта должна была, наконецъ, воплотиться....²⁾.

И вотъ, въ это самое время, когда индійцы уже устали мучиться и страдать, явился Будда Шахья-Муни. Будда, какъ религіозный реформаторъ, хотѣлъ избавить своихъ единоплеменниковъ отъ страданій подъ игомъ браминовъ; а какъ философъ,—онъ пытался разрѣшить загадку о происхожденіи и сущ-

1) Первобытная культура, Т. II, стр. 37—42.

2) Сто великихъ людей. Кн. I, стр. 43—44.

ности всякаго вообще страданія на землѣ и о средствахъ къ уничтоженію его.—Въ первомъ Будда отчасти успѣлъ,—говоримъ—отчасти, потому что буддизмъ скоро-же смѣшался съ браминскими обрядами, церемоніями и символами;—послѣдній-же вопросъ Будда разрѣшилъ совсѣмъ неудачно.—Въ своихъ „четырехъ святыхъ истинахъ“ относительно страданія ¹⁾ Будда опредѣлилъ не сущность страданія, а проявленія или формы его; а не понимая сущности страданія, онъ не могъ указать и истинной причины его происхожденія и, слѣдовательно, не могъ дать и вѣрныхъ средствъ къ уничтоженію его.—Такимъ образомъ, Будда не только не освободилъ людей отъ страданій, даже нисколько не облегчилъ ихъ. Напротивъ,—онъ заставилъ своихъ послѣдователей еще болѣе мучиться и страдать, когда оставилъ имъ такую пессимистическую теорію атеизма, какой не создавалъ міръ ни до, ни послѣ него,—когда далъ имъ, вмѣсто религіи любви и мира, религію полнѣйшаго отчаянія.

—Да и могъ-ли, въ самомъ дѣлѣ, успокоить изстрадавшагося челоѣка, могъ-ли уврачевать его сердечныя раны буддизмъ,—будуизмъ, который, по его собственному призванію, учить наивысшимъ благамъ безъ Бога, продолженію бытія безъ того, что обыкновенно называютъ „душею“; блаженству безъ странственнаго неба, возможности освященія безъ ходатайствующаго Спасителя; искупленію, при которомъ каждый самъ является своимъ искупителемъ и которое совершается безъ церемоній, молитвъ, покаяній, безъ священниковъ и безъ средства святыхъ“ ²⁾.

Иеродиаконъ Діонисій.

¹⁾ Вотъ эти истины: 1) этотъ міръ полонъ страданіи: смерть есть страданіе, старость—страданіе, болѣзнь—страданіе, быть вѣстѣ съ тѣмъ, чего не любишь,—страданіе, разлучаться съ тѣмъ, что любишь,—страданіе, не достигать каковаго либо изъ своихъ желаній—страданіе; 2) всякое страданіе происходитъ отъ желаній; 3) уничтоженіе страданія достигается чрезъ подавленіе желаній; 4) самое подавленіе желаній достигается ходженіемъ по „славному восьмикратному пути“. См. Келлогъ. Буддизмъ и Христіанство. Стр. 9, 161, 229 и др.

²⁾ Буддійскій Катихизисъ. Перев. слщ. Буткевича. Отв. на вопр. 128.

ЛИСТОКЪ

ДЛЯ

ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ

30 Сентября № 18. 1898 года.

Содержаніе. Опредѣленіе Святейшаго Синода.—Епархіальныя извѣщенія.—
Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

Опредѣленіе Святейшаго Синода.

Опредѣленіемъ Святейшаго Синода отъ 5—12 августа за № 2915, казначей Верхо-Харьковского Николаевского женскаго монастыря монахиня *Измарганда* утверждена въ должностъ настоятельницы сего монастыря, съ возведеніемъ ея въ санъ игуменія.

Епархіальныя извѣщенія.

Священники: сл. Курульки, Изюмскаго уѣзда, Павелъ *Черняевъ* и с. Знаменскаго, Валковского уѣзда, Валентинъ *Бугуцкий*, переѣзжены одинъ на мѣсто другого, согласно просьбѣ ихъ.

— Окончившій курсъ въ Александровской Миссіонерской Духовной Семинаріи, Димитрій *Люминарскій*, опредѣленъ священникомъ Theodore-Стратилатовской церкви с. Тучнаго, Лебединскаго уѣзда.

— Окончившій курсъ въ Александровской Миссіонерской Духовной Семинаріи, Василій *Федоровскій*, рукоположенъ въ санъ священника Георгіевской церкви хут. Павленкова, Лебединскаго уѣзда.

— Священникъ Theodore-Стратилатовской церкви, Лебединскаго уѣзда, с. Тучнаго, Андрей *Люминарскій*, уволенъ за штатъ, согласно прошенію.

— Діаконы: с. Бѣловода Георгіевской церкви, Григорій *Краснокутскій*, и Іоанно-Вогословской церкви с. Большой Чернетчицы, Сумскаго уѣзда, Евменій *Теренко*, переѣзжены, согласно прошенію, одинъ на мѣсто другого.

— Учитель церковно-приходской школы, Сергій *Бутковъ*, опредѣленъ на діаконское мѣсто при церкви сл. Ново-Россоши, Старобѣльскаго уѣзда.

— Учитель Донцовскаго народнаго училища, Константинъ *Бутковъ*, опредѣленъ на діаконское мѣсто при церкви сл. Половиняной, Старобѣльскаго уѣзда.

— Псаломщикъ Покровской церкви сл. Безлюдовки, Харьковскаго уѣзда, Іаковъ *Оранскій*, опредѣленъ штатнымъ діакономъ Покровской церкви сл. Жигайловки, Ахтырскаго уѣзда.

— Утверждены въ должности церковнаго старосты: Георгіевской церкви с. Бѣловода, Сумскаго уѣзда, двор. Михаилъ *Савичъ*; Успенской церкви с. Локни, Сумскаго уѣзда, крест. Василій *Ермоленко*.

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

Содержаніе. Православная церковь въ г. Біаррицъ.—Воскресныя школы въ Америкѣ.—Школьные союзы взаимопомощи за-границей.—Церковныя празднества въ Савинно-Сторожевскомъ монастырѣ.—Новый монастырь въ Аргамурскомъ краѣ.—Проповѣдованіе слова Божія при монастыряхъ.—Новое духовно-просвѣтительное учрежденіе.—Дѣятельность Общества распространенія Св. Писанія.—Общество вспомошествованія духовенству.—Устройство пастырь при учащахъ.—Сборщики на постройку храмовъ.—Сѣзды русскихъ естествоиспытателей въ Кіевѣ.—Памятникъ доблестнымъ сподвижникамъ графа Суворова въ Швейцаріи.—Новое желѣзнодорожное распоряженіе.—Мѣры противъ пьянства.—Юбилейное торжество.

Наши церкви за границей продолжаютъ, по словамъ «Церк. Вѣст.», все болѣе и болѣе упрочивать свое положеніе и развивать свою дѣятельность тамъ. Дѣятельность комитета по устройству и упроченію существованія православной церкви въ городѣ Біаррицъ, во Франціи, съ іюля прошлаго по іюль текущаго года была весьма успѣшна. Какъ видно изъ недавно появившагося краткаго отчета, комитетъ въ продолженіе упомянутого времени посвящалъ свою дѣятельность, главнымъ образомъ, на работы по отдѣлкѣ и украшенію храма; проектируемыя отдѣлка и украшенія выработаны имъ при ближайшемъ участіи двухъ приглашенныхъ архитекторовъ, біаррицкаго и с.-петербургскаго, и при любезномъ содѣйствіи профессора живописи К. Е. Маковского, посѣтившаго Біаррицъ. Помимо ремонта, предположены: внутренняя отдѣлка стѣнъ храма въ византийскомъ стилѣ, написаніе четырехъ евангелистовъ на парусахъ церкви и позолота крестовъ и поясовъ на куполахъ храма. Позолоту всей поверхности куполовъ, въ виду близости океана, при вредномъ вліяніи на металлъ соленатаго морского воздуха, комитетъ нашелъ невозможнымъ. Расходы исчислены съ такимъ расчетомъ, чтобы изъ 74.000 франковъ, имѣющихся въ распоряженіи комитета для обезпеченія будущности біаррицкой церкви, было затрачено на внутреннюю и внѣшнюю отдѣлку и нѣкоторые необходимыя ремонты отъ 20.000 до 25.000 франковъ. Точная же стоимость работъ выяснится не ранѣе окончанія ихъ. Денежныя средства комитета за отчетное время находились въ такомъ положеніи: къ 1-му іюля 1897 года онъ располагалъ суммою въ 74,266 франковъ 39 сант. Съ 1-го іюля 1897 года по 1-е іюля текущаго года, въ кассу комитета поступило пожертвованій 16,998 франковъ 65 сант.; всего, включая остатокъ къ началу года, имѣлось въ наличности—91,265 франковъ 4 сантимы; изъ нихъ израсходовано на сооруженіе и отдѣлку храма, содержаніе причта и другія надобности 18,498 франковъ 80 сантимовъ и остается въ запасѣ—72,766 фр. 21 сант. Въ отчетномъ году комитетъ по устройству и упроченію существованія православной домовою церкви въ гор.

Біаррицѣ состоялъ изъ 34 членовъ, въ числѣ которыхъ находились: Ихъ Императорскія Высочества Великіе Князья Петръ Николаевичъ, Николай Михайловичъ и Георгій Михайловичъ, Его Императорское Высочество Герцогъ Георгій Максимиліановичъ Лейхтенбергскій, Ихъ Высочества Принцы Александръ Петровичъ, Константинъ Петровичъ и Петръ Александровичъ Ольденбургскіе, князь М. С. Волконскій (вице-предсѣдатель комитета), архимандритъ Несторъ (непрерывный членъ) и др.

— Хотя воскресныя школы существуютъ уже всюду, но типы ихъ, завися прежде всего отъ характера и подбора посѣтителей, отличаются большимъ разнообразіемъ. Любопытный и оригинальный типъ воскресной школы опредѣлился въ Америкѣ, при лютеранскихъ кирхахъ, какъ сообщаетъ объ этомъ «С.-Пет. Дух. Вѣст.». Преподавателей въ такой школѣ бываетъ до 70, а учатся даже трехлѣтніе дѣти. Школа дѣлится обыкновенно на шесть классовъ: два младшихъ для дѣтей отъ трехъ до 7 лѣтъ, средній—для дѣтей отъ 7 до 10 лѣтъ, старшій классъ съ 10 до 12 лѣтъ. Затѣмъ идетъ классъ готовящихся къ конфирмаціи (съ 12 лѣтъ) и наконецъ „библейскій классъ“, который ведется пасторомъ въ кирхѣ. Въ младшихъ классахъ обученіе ведется по маленькой книжкѣ, называющейся: „Моя первая книга“. Тутъ дѣти выучиваются буквамъ. Въ среднемъ отдѣленіи—обученіе чтенію, развивающее чтеніе и лютеровъ катихизисъ. Уроки продолжаются только ¼ часа. Въ классъ подготовительномъ къ конфирмаціи проходитъ свящ. исторія и общія начала христіанскаго ученія. Наконецъ библейскій классъ, руководимый пасторомъ, очень близко напоминаетъ наши бесѣды, съ введеніемъ въ нихъ однако вопросовъ со стороны слушателей. Такимъ образомъ, хотя въ общемъ программа школы узка и одностороння, но обученіе грамотѣ, а главное, воспитаніе дѣтей почти съ колыбели въ духѣ вѣры и подѣ полнымъ вліяніемъ церкви достигается въ ней блестяще.

— Въ недавнее время въ Италіи, а за 10 лѣтъ передъ тѣмъ въ Соединенныхъ Штатахъ возникло, по словамъ «Прав. Вѣст.», новое и весьма полезное въ дѣлѣ народнаго образованія учрежденіе—школьные союзы взаимопомощи, успѣвшіе, несмотря на кратковременность своего существованія, дать хорошіе результаты. Въ Италіи первый союзъ былъ основанъ человекомъ рѣдкой скромности и ума, докторомъ Монти, въ Леньяно, въ 1895 году; вскорѣ этому благовому примѣру послѣдовали: Павія, Болонья, Портоферрайо и Галларате, Леньяно—маленькій городокъ въ Ломбардіи, полупромышленный, полудеревенскій, съ населеніемъ всего въ

15.000 чел. Докторъ Монти, много путешествовавшій и много видѣвшій, принявъ близко къ сердцу печальныя условія народнаго образованія въ Италіи. Онъ видѣлъ, что невѣжество тѣсно связано съ бѣдностью населенія, рѣшительно не могущаго взять на себя школьный бюджетъ, весьма обременительный для пустыхъ кошельковъ рабочихъ и въ особенности крестьянъ. Даже бесплатное частое посѣщеніе школы оказывалось невозможнымъ для большинства дѣтей, вынужденныхъ помогать своимъ родителямъ. Школьные союзы уничтожили всѣ затрудненія. Мысль объ этихъ союзахъ пришла доктору Монти случайно. Разговаривая какъ-то разъ съ однимъ крупнымъ фабрикантомъ письменныхъ принадлежностей о покупкѣ нѣсколькихъ тысячъ тетрадей, докторъ Монти изумился, узнавъ, что оптовые цѣны втрое дешевле розничныхъ. Дальнѣйшее разслѣдованіе въ этомъ направленіи доказало ему, что покупать учебныя книги непосредственно у издателей обходится дешевле на 25—40%. Тогда онъ задумалъ учредить союзъ взаимопомощи между учащимися съ цѣлью пріобрѣтенія оптомъ, изъ первыхъ рукъ, бумаги, тетрадей, различныхъ письменныхъ принадлежностей, учебныхъ книгъ и пр.; оказалось, что расходы учащихся уменьшились вдвое. Кромѣ того, онъ образовалъ запасную сумму (10% изъ прибылей), чтобы придти на помощь наиболѣе нуждающимся ученикамъ въ дѣлѣ пріобрѣтенія не только классныхъ принадлежностей, но и одежды. Въ началѣ учебнаго года (1895—96) союзъ взаимопомощи купилъ и распредѣлялъ между учащимися 80.000 тетрадей, 750 азбукъ и 1.260 учебныхъ книгъ, причемъ получилось 1.806 фр. 15 сант. прибыли, или, вѣрнѣе, экономіи; на 606 франковъ было роздано книгъ и тетрадей бесплатно бѣднымъ ученикамъ, и, кромѣ того, 150 дѣтей немущихъ родителей были одѣты съ ногъ до головы. На второй учебный годъ число учащихся и особенно дѣтей бѣдныхъ родителей, избавленныхъ отъ школьныхъ расходовъ, возросло весьма значительно. Союзъ настолько окрѣпъ, что могъ принять на себя расходы, вызванныя новыми учениками, и съэкономить 1.000 франковъ. На эти деньги былъ купленъ участокъ земли, на которомъ будетъ устроено опытное поле, съ цѣлью обученія крестьянскихъ дѣтей различнымъ нововведеніямъ въ земледѣліи. Благодаря Монти, итальянская школа перестала также нуждаться въ учителяхъ. Итальянское правительство требуетъ, чтобы одинъ учитель приходился не болѣе, какъ на 40 учениковъ. Это составляетъ значительное препятствіе къ распространенію образованія въ народѣ: общины, не желающія или не могущія платить нѣ-

сколькимъ учителямъ, не могутъ и посылать своихъ дѣтей въ школу. Въ Леньяно, наоборотъ, хотя число учащихся удвоилось, Монти не приходится тратить лишнихъ денегъ на добавочныхъ учителей. Онъ устроилъ такъ, что каждый ученикъ высшихъ классовъ является помощникомъ учителя въ низшихъ классахъ, и, такимъ образомъ, учитель въ каждомъ классѣ тратить не болѣе двухъ часовъ, чтобы дать урокъ, а въ остальное время его замѣняютъ помощники. Школьные союзы взаимопомощи, созданные въ Италіи докторомъ Монти, существуютъ уже болѣе десяти лѣтъ въ Соединенныхъ Штатахъ. Фуантэнъ-крэкскій союзъ, достигшій въ настоящее время апогея своего развитія, доказываетъ еще лучше, чѣмъ школа въ Леньяно, какихъ результатовъ могутъ достигать эти союзы и какую пользу могутъ они принести дѣлу народнаго образованія. Фуантэнъ Крэкъ—маленькая область на западѣ Соединенныхъ Штатовъ. Населена она весьма слабо, и въ 1881 г. имѣла только одну школу, которую одновременно посѣщали мальчики и дѣвочки. Учащіеся принуждены были прѣзжать въ школу за 15—16 верстъ, запасаясь на цѣлый день ѣдой. Въ школѣ въ то время было не болѣе 50 учениковъ и ученицъ; въ учебныхъ пособіяхъ чувствовался постоянно недостатокъ. Въ 1884 г., миссъ Хэнтингтонъ назначена была начальницею этой школы. Она убѣдила родителей учащихся, составляющихъ школьный совѣтъ, въ необходимости устройства особаго зданія, въ которомъ можно было бы готовить дѣтямъ обѣды, и предложила родителямъ замѣнить извѣстнымъ денежнымъ взносомъ приходящіеся на долю каждаго учащагося хлѣбъ, масло, чай, и пр. Болѣе взрослые ученики и ученицы помогали учительницѣ въ устройствѣ кухни. Опытъ удался прекрасно. Дѣти были въ восторгѣ: имъ не приходилось болѣе приносить съ собою ѣду; родители также были довольны. Миссъ Хэнтингтонъ не могла не замѣтить, что при покупкѣ всего оптомъ, въ Санъ-Франциско, получается значительная экономія. На сдѣланныя, такимъ образомъ, сбереженія явилась возможность приобрести необходимыя школьныя принадлежности и купить неподалеку отъ школы 80 акровъ земли, на которой построили хлѣвъ и погребъ для молока. Было куплено 10 коровъ и механическая маслобойка. При помощи добрыхъ и знающихъ людей, учительница обучила старшихъ дѣвочекъ доенію коровъ и приготовленію масла, между тѣмъ какъ мальчики воздѣлывали большой огородъ, который не только снабжалъ всю школу нужнымъ количествомъ овощей, но и позволилъ устроить питомникъ. Доходы этого школьнаго союза, число учениковъ въ которомъ быстро возросло до 180,

настолько увеличился, что достигли 5.000 долларовъ въ годъ. Энергичная учительница нашла возможнымъ пзъ сбереженій построить столовую и обширную кухню, купить сельскохозяйственные машины, обзавестись домашнею утварью и различными инструментами, чтобы обставить два зала, пзъ которыхъ одинъ отведенъ подъ рукодѣльную (дѣвочки обучаются шитью бѣлья и платьевъ), а другой обращенъ въ мастерскую, гдѣ мальчики обучаются слесарнымъ и столярнымъ ремесламъ. Въ обѣихъ мастерскихъ имѣются всевозможные инструменты и машины. Дѣвочки выходятъ пзъ школы искусными модистками и хорошими хозяйками, а мальчики — хорошими ремесленниками и толковыми сельскими хозяевами. Миссъ Хэнтингтонъ особенное вниманіе обратила на профессиональное образованіе. Нѣкоторые пзъ членовъ школьнаго совѣта оказались ремесленниками, механиками и рукодѣльщиками; они охотно взяли на себя преподаваніе въ школѣ. Такъ, одинъ часовыхъ дѣлъ мастеръ научилъ мальчиковъ дѣлать деревянные часы, которые хорошо распродаются. Мальчики и дѣвочки соперничаютъ между собою въ дѣлѣ увеличенія школьных денежныхъ средствъ. Теперь школа имѣетъ наилучшія сельскохозяйственные машины, отличные рабочіе инструменты, прекрасныя коллекціи приборовъ для физическихъ и химическихъ опытовъ, для метеорологическихъ и даже астрономическихъ наблюдений. Фуантэнъ-вэксскій школьный союзъ въ настоящее время имѣетъ ежегоднаго дохода до 10.000 долларовъ, что дало возможность уменьшить плату до минимума, бесплатно кормить учениковъ и ученицъ низшихъ классовъ, дѣтей бѣдныхъ родителей, и платить за работы въ школьныхъ мастерскихъ тѣмъ пзъ бывшихъ учениковъ и ученицъ, которые не порываютъ связи со школою. Нужно еще прибавить, что миссъ Хэнтингтонъ не имѣетъ помощницъ и до сихъ поръ безъ усталы работаетъ одна. Помогаютъ энергичной начальницѣ 16—17 лѣтніе ученики и ученицы, и такимъ образомъ ведется обученіе 250 дѣтей, распределенныхъ на восемь классовъ. По окончаніи занятій въ классахъ и мастерскихъ, дѣти могутъ присутствовать на вокально-инструментальномъ концертѣ, который обыкновенно устраивается въ прекрасномъ залѣ, при участіи учащихся — Описанные школьные союзы могутъ служить прекраснымъ образцомъ, чего можно достигнуть въ дѣлѣ школьнаго обученія при дружной, совмѣстной работѣ. Старинное изреченіе „сила — въ единеніи“, какъ нельзя лучше оправдалось на двухъ описанныхъ примѣрахъ, воплотивъ достойныхъ вниманія и подражанія.

— Торжества въ Саввино-Сторожевской обители, по случаю

исполнившася пятисолтѣтія со дня ея основанія преподобнымъ Саввою, ученикомъ и сподвижникомъ св. Сергія Радонежскаго, начались, какъ сообщаютъ «Моск. Вѣд.», 4-го сентября все-нощнымъ бдѣніемъ, отслуженнымъ въ древнемъ монастырскомъ соборѣ настоятелемъ обители, преосвященнымъ Тихономъ, епископомъ можайскимъ, соборнѣ съ намѣстникомъ, игуменомъ Нифонтомъ и братіей. 5-го сентября преосвященнымъ Тихономъ въ томъ же храмѣ совершена была заупокойная литургія и по окончаніи ея панихида. На заупокойныхъ ектеніяхъ поминались въ Возѣ почившіе великіе князья Земли Русской: Дмитрій Іоанновичъ Донской съ сыномъ Юріемъ Дмитріевичемъ, основателемъ обители, Василій Темный, его супруга княгиня Марія Ярославна, великій князь Іоаннъ III, много благотворившій обители, цари: Ѳеодоръ Іоанновичъ, Михайлъ Ѳеодоровичъ, щедрый благотвори-тель обители царь Алексѣй Михайловичъ, соорудившій здѣсь нѣсколько церквей, цари Іоаннъ и Петръ Алексѣевичи, царевна Софія, устроившая въ монастырѣ Преображенскій храмъ, Императрицы: Елисавета Петровна и Екатерина II, Императоръ Николай I, пожаловавшій обители сто тысячъ рублей, и другія особы Царской Фамиліи. Въ тотъ же день была встрѣчена съ подобающею торжественностью древняя чудотворная икона преподобнаго Сергія Радонежскаго, принесенная съ крестнымъ ходомъ изъ Троице-Сергіевой давры. Когда шествіе приблизилось, преосвященный Тихонъ, послѣ кажденія, воздалъ земное поклоеніе св. иконѣ. Іеромонахъ, сопровождающій икону, снялъ съ нея драгоценную панагію съ частью святыхъ и многоцѣльныхъ мощей угодника Божія и возложилъ ее на преосвященнаго Тихона, послѣ чего шествіе направилось къ св. вратамъ. Преосвященный шелъ безъ посоха, поддерживая панагію обѣими руками. Здѣсь икона преподобнаго Сергія была поставлена рядомъ съ вынесенною сюда иконою преподобнаго Саввы, и послѣ того возглашены обычныя ектеніи. Множество народа присутствовало при этой торжественной встрѣчѣ. Затѣмъ, съ крестнымъ ходомъ обѣ иконы были перенесены въ соборный храмъ обители. Вечеромъ въ тотъ же день преосвященный Тихонъ совершилъ соборнѣ всеобщное бдѣніе съ литією, а 6-го сентября Божественную литургію. Утромъ, изъ обители въ звенигородскій Успенскій городской соборъ направлялся крестный ходъ, установленный съ древнихъ временъ и совершаемый ежегодно. Послѣ окончанія Богослуженія въ монастырскомъ соборномъ храмѣ преосвященный Тихонъ, въ предшествіи хоругвей и иконъ, выступилъ къ святымъ вратамъ для встрѣчи депута-

тацій съ приношеніями, которыя были несены въ монастырь съ крестнымъ ходомъ изъ звенигородскаго собора. Отъ московскаго Вознесенскаго женскаго монастыря принесена обители въ даръ икона преподобной Евфросиніи, превосходно вышитая шелками по бѣлой шелковой матеріи; отъ общества хоругвеносцевъ московскихъ кремлевскихъ соборовъ и монастырей—двѣ цѣнныя металлическія хоругви; отъ общества хоругвеносцевъ архангельскаго кремлевскаго собора и Новоспаскаго ставропигіальнаго монастыря—запрестольные кресты и иконы; отъ гражданъ гор. Звенигорода—художественной работы серебрянно-вызолоченная хоругвь съ иконою преподобнаго Саввы, имѣющая видъ стига и предназначенная къ рацѣ угодника; наконецъ, отъ жителей Павловской слободы, лежащей неподалеку отъ Звенигорода,—роскошный покровъ на мощи преподобнаго Саввы, шитый золотомъ по малиновому бархату. Послѣ приѣма депутацій, шествіе, съ крестнымъ ходомъ, направилось въ соборный храмъ монастыря. По прибытіи въ храмъ, принесенный въ даръ покровъ былъ возложенъ на мощи св. угодника, а затѣмъ преосвященный Тихонъ преподавъ благословеніе всѣмъ жертвователямъ и депутатамъ. Кромѣ перечисленныхъ приношеній въ Саввину обитель, по случаю пятисотлѣтія, принесено въ даръ много другихъ даровъ. 7-го числа въ 2 часа дня, въ Богородице-Рождественскомъ соборѣ высокопреосвященный Владиміръ, митрополитъ московскій и коломенскій, съ приглашенными на празднества архіереями и архимандритами, отслужилъ соборнѣ малую вечерню, а затѣмъ молебствіе Пресвятой Богородицѣ. Всенощное бдѣніе въ этотъ день совершалъ въ монастырскомъ соборѣ ректоръ московской духовной семинаріи архимандритъ Парѣеній, соборнѣ съ двумя игуменами. Во время Богослуженія отъ западныхъ дверей собора къ „дворцу“, выстроились въ два ряда хоругви изъ соборнаго и другихъ монастырскихъ храмовъ. Предъ началомъ пѣнія стихиръ на литіи совершѣнъ былъ крестный ходъ вокругъ храма; во главѣ многочисленнаго духовенства слѣдовалъ высокопреосвященный Владиміръ. Соборъ и другіе монастырскіе храмы, а также колокольни были иллюминированы. На каждой сторонѣ собора шествіе останавливалось, пѣлись стихири, провозглашались ектеніи, а митрополитъ осѣнялъ св. крестомъ народъ. Затѣмъ крестный ходъ возвратился въ соборный храмъ. Во время всенощнаго бдѣнія, въ девятомъ часу вечера, въ соборъ прибыли Ихъ Императорскія Высочества Московскій Генераль-Губернаторъ и Командующій войсками московскаго военнаго округа Великій Князь Сергій Александровичъ и

Великая Княгиня Елисавета Ѳеодоровна, въ сопровожденіи лицъ свята. Во время пѣнія канона Ихъ Высочества прикладывались къ иконѣ Рождества Богородицы и къ мощамъ преподобнаго Саввы Звенигородскаго и пріяли отъ митрополита помазаніе елеемъ. Всенощное бдѣніе окончилось въ одиннадцатомъ часу вечера. 8-го севтѣбря, въ знаменательный для обители день, съ 7 часовъ утра началась торжественная литургія въ древнѣйшемъ Успенскомъ соборѣ Звенигорода. Богослуженіе совершалъ соборнѣ преосвященный Наванайлъ. Соборный храмъ не могъ вмѣстить всѣхъ богомольцевъ. Во время литургіи къ собору начали пребывать крестные ходы изъ церквей города Звенигорода, изъ посада, а также изъ окрестныхъ селъ, Саввинскаго скита и изъ Саввинской слободы. Въ исходѣ девятаго часа утра выступилъ изъ Успенскаго собора крестный ходъ, въ которомъ была несена икона Черниговской Божіей Матери, принесенная въ даръ Саввиной обители отъ Геосиманскаго скита, а также слѣдовали рѣзныя кипарисныя хоругви—даръ монастырю отъ общества хоругвеносцевъ Сергіева посада. На встрѣчу церковному шествію изъ обители къ св. воротамъ вынесены были всѣ монастырскія хоругви, иконы преподобнаго Сергія Радонежскаго и преподобнаго Саввы Сторожевскаго, запрестольный крестъ и икона Богоматери и чудотворная икона Казанской Божіей Матери. На встрѣчу крестному ходу вышли въ облаченіяхъ митрополитъ Владиміръ, преосвященные Гурій и Тихонъ, архимандриты, игумены и братія. Въ исходѣ десятаго часа утра крестный ходъ прослѣдовалъ въ монастырскій соборный храмъ. Божественную литургію совершалъ высокопреосвященный Владиміръ соборнѣ съ преосвященными Гуріемъ и Тихономъ, четырьмя архимандритами и другимъ духовенствомъ. На Богослуженіи присутствовали Ихъ Императорскія Высочества Великій Князь Сергій Александровичъ и Великая Княгиня Елисавета Ѳеодоровна. По окончаніи литургіи, началось молебное пѣніе, и вслѣдъ затѣмъ крестный ходъ изъ храма направился вокругъ обители. Ихъ Императорскія Высочества слѣдовали за высокопреосвященнымъ митрополитомъ. Далѣе шли высокопоставленные и почетныя лица. Въ 12 час. 45 мин. дня крестный ходъ возвратился обратно въ соборъ. Въ храмѣ молебствіе было закончено возглашеніемъ многолѣтія. По окончаніи крестнаго хода, богольцамъ раздавались бѣлые хлѣбы и листки съ краткимъ сказаніемъ о преподобномъ Саввѣ. Въ память пятисотлѣтія обители выпущены жетоны съ изображеніемъ преподобнаго Саввы и видомъ древняго Богородице-Рождественскаго собора. Торжества Саввинской обители озна-

меновались учрежденіемъ Саввино-Сторожевскаго братства при звѣнигородскомъ духовномъ училищѣ, находящемся въ стѣнахъ монастыря. Новое братство имѣетъ цѣлью приходить на помощь нуждающимся воспитанникамъ училища и встрѣтило уже сочувствіе среди московскаго духовенства. Высокопреосвященный Владиміръ благословилъ вновь учреждающееся братство и пожертвовалъ ему 100 руб.; такая же сумма поступила отъ преосвященнаго Тихона. Многія духовныя особы, бывшія на торжествѣ, сдѣлали также съ своей стороны взносы.

— Въ «Прав. Благ.» помѣщены слѣдующія свѣдѣнія о вновь строящемся монастырѣ въ Приамурскомъ краѣ. Монастырь названъ Свято-Троицкимъ Николаевскимъ и находится между Владивостокомъ и Хабаровскомъ, въ 20 верстахъ отъ станціи Шмаковой, Южно-Уссурійской жел. дор. Братія въ монастырѣ насчитывается въ настоящее время до 25 чел.; при чемъ никто изъ нихъ, за исключеніемъ настоятеля и казначея, прибывшихъ съ Валаама, еще не принялъ постриженія. Всѣ они заняты первоначальнымъ устройствомъ монастыря и строить школу, въ которой крайне нуждается населеніе окрестныхъ деревень, больницу, необходимую не только для самихъ монаховъ, но и для больныхъ престарѣлыхъ странниковъ и крестьянъ, а особенно для вновь прибывшихъ переселенцевъ, живущихъ въ негигіеничныхъ, наскоро собранныхъ изъ сырого лѣса, хатахъ. Храмъ такъ малъ, что въ праздничные дни не вмѣщаетъ всѣхъ желающихъ молиться, и приходшихъ иногда изъ далека. Поэтому, будущей весной приступить къ постройкѣ новаго болѣе обширнаго храма, и съ этою цѣлью теперь устраиваютъ небольшой кирпичный заводъ, зимою же будутъ заготовлять лѣсъ. Хозяйство монастыря только-что начинаетъ развиваться. Ощущается большой недостатокъ въ лошадяхъ, скотѣ и земледѣльческихъ орудіяхъ. Монастырскій огородъ даетъ разнообразную пищу, которая, вмѣстѣ съ обильнымъ рыболовствомъ въ р. Уссури, служить хорошимъ подспорьемъ къ скудному монастырскому питанію. Пчеловодство, болѣе другихъ занятій подходящее инокамъ и не требующее большихъ затратъ, вообще быстро развивается въ Приамурскомъ краѣ, потому что здѣсь необозримыя поля покрыты цвѣтами, а лѣса изобилуютъ цвѣтущими деревьями. Въ недалекомъ будущемъ монастырь займется выдѣлкой свѣчъ, покупая воскъ у крестьянъ, которымъ некуда его сбывать. Такимъ образомъ инокамъ приходится работать, „не покладая рукъ“; но трудъ дѣлается тяжелѣе, исполненіе хорошихъ начинаній замедляется отъ недостатка средствъ, дороговизны рабочихъ рукъ, борьбы съ суро-

вой природой и отдаленности отведенныхъ монастырю дачъ стро-
еваго лѣса и неудобствами пути къ нимъ. Конечно, монахи, какъ
люди вѣрующіе, бодро борются съ препятствіями и только сожа-
лѣють, что до сихъ поръ имъ не удалось всецѣло отдаться про-
свѣтительной и миссіонерской дѣятельности, для которой основанъ
монастырь и которая необходима для населенія края, состоящаго
изъ разнаго рода сектантовъ, раскольниковъ, китайцевъ и корей-
цевъ, а православное населеніе невѣжественно и не отличается
православностью. Быстрое развитіе, вслѣдствіе заселенія края,
торговли, открытіе многихъ минеральныхъ богатствъ, постройка
желѣзной дороги и усилившееся рѣчное судоходство—дали насе-
ленію хорошіе легкіе заработки, привлекли людей безсемейныхъ,
временныхъ, жаждущихъ наживы. Неудивительно, поэтому, что
здѣсь царитъ безшабашный разгулъ, бороться съ которымъ тѣмъ
болѣе трудно, что въ краѣ мало церквей и школъ. На населеніе
съ подобными нравами, должны произвести сильное впечатлѣніе
строгіе уставы суроваго Валаама, примѣняемые въ новомъ мона-
стырѣ. И, дѣйствительно, сюда теперь стекается много богомоль-
цевъ, но на воззванія, помѣщавшіяся зимою и весною, откликну-
лись немногіе; въ общемъ монастырь получилъ нѣсколько сотъ рублей.

— «Церк. Вѣстн.», говоря о необходимости учрежденія долж-
ности особыхъ проповѣдниковъ при монастыряхъ, указываетъ
на воспитательное значеніе монастырской проповѣди для народа,
стекающагося на богомолье. Монастыри, да и вообще всѣ тѣ
мѣста, которыя любятъ посѣщать богомольцы, представляютъ со-
бой условія, самыя благоприятныя для могучаго словеснаго воз-
дѣйствія на народъ. Въ наши лавры стекается народъ отовсюду;
аудиторія наша—цѣлая Россія; доброе слово наше направляется
не къ тѣсному кругу мѣстныхъ прихожанъ, а къ тѣмъ неисчи-
слимымъ народнымъ массамъ, которыя стоятъ за богомольцами, и
которымъ эти послѣдніе, какъ величайшій и святѣйшій завѣтъ,
снесутъ и передадутъ все воспринятое здѣсь. Гдѣ вы, кромѣ мо-
настырей, получите такую неоцѣнимую возможность говорить всей
странѣ, дѣйствовать сразу на сердце всей націи? Да и кромѣ
того, въ приходахъ прихожане являются къ богослуженію далеко
не съ тѣмъ душевнымъ настроеніемъ, какое мы наблюдаемъ у бо-
гомольца. Тамъ болѣе или менѣе будничное, здѣсь, наоборотъ—
передъ нами настроеніе человѣка искренно желающаго очистить
себя отъ всего злаго и усвоить себѣ все доброе. Въ приходѣ про-
повѣдь должна быть, такъ-сказать, въ высшей степени интенсив-
ною, чтобы запастъ въ душу вольнаго или невольнаго слушателя;

въ монастырѣ дѣло проповѣдыванія облегчается, такъ какъ сами слушатели идутъ навстрѣчу вашимъ рѣчамъ и желаніямъ. По своему настроенію, богомолецъ, больше чѣмъ кто бы то ни было, по справедливости земли сухой, жаждущая росы небесной. Главною задачей такой проповѣди является, развитіе сознательнаго пониманія религіозныхъ истинъ, для чего и должна быть приспособлена проповѣдь. Дѣло, безъ сомнѣнія, важное, надъ разумнымъ осуществленіемъ котораго слѣдуетъ подумать.

— По сообщенію «Самар. Еп. Вѣд.», въ г. Самарѣ возникло въ началѣ текущаго года новое духовно-просвѣтительное учрежденіе—Епархіальное церковное братство. Цѣль его содѣйствовать распространенію и утвержденію въ народѣ просвѣщенія въ духѣ православія. Съ этою цѣлію оно содѣйствуетъ духовенству наибѣднѣйшихъ селъ епархіи въ поддержаніи существующихъ церковныхъ и воскресныхъ школъ и въ снабженіи ихъ учебниками и учебными пособіями, одобренными къ употребленію въ оныхъ, бесплатно или по удешевленнымъ цѣнамъ; содѣйствуетъ увеличенію церковно-приходскихъ бібліотекъ чрезъ принятіе на себя посредничества при выпискѣ и доставкѣ книгъ отъ издателей и книгопродавцевъ, безъ полученія при этомъ какихъ-либо выгодъ въ свою пользу, а въ случаѣ возможности и чрезъ безмездное снабженіе ихъ полезными для народнаго чтенія книгами; открываетъ склады учебниковъ и учебныхъ пособій для церковныхъ и воскресныхъ школъ, а также склады иконъ, крестиковъ, брошюръ и картинъ религіозно-нравственнаго содержанія; по мѣрѣ возможности и средствъ, содѣйствуетъ духовному просвѣщенію населенія, кромѣ вышеуказанныхъ способовъ, и устройствомъ, съ надлежащаго разрѣшенія, публичныхъ чтеній о предметахъ вѣры и нравственности христіанской, и устройствомъ собственныхъ бібліотекъ изъ книгъ религіозно-нравственнаго содержанія съ читальнями при нѣкоторыхъ изъ нихъ; собираетъ свѣдѣнія о лучшихъ, вышедшихъ и вновь выходящихъ въ свѣтъ книгахъ, которыя могутъ служить духовенству пособіемъ при духовно-просвѣтительной его дѣятельности, указываетъ ихъ духовенству и принимаетъ на себя посредничество при покупкѣ имъ для себя и церкви таковыхъ книгъ; оказываетъ помощь духовнымъ лицамъ епархіи при изданіи ими собственныхъ сочиненій духовно-нравственнаго содержанія, выдачею или взаимобразно потребной для напечатанія сочиненій суммы, или безвозвратнаго на этотъ предметъ пособія и т. д.

— Изъ только что вышедшаго отчета Общества для распро-

страненія св. Писанія въ Россіи за минувшій годъ видно, что Общество продолжаетъ съ большимъ успѣхомъ свою полезную дѣятельность. Въ теченіе года, заботами его, распространено въ Европейской Сибири и отчасти въ западной Сибири 74,456 экз. св. писанія на 35,468 руб. Изъ этого числа распространено 6 книгоношами, 3 испытываемыми въ книгоноши и 10 лицами, распространившими книги св. писанія на подобіе книгоношъ—35,325 экз., членами и корреспондентами—34,555 экз., затѣмъ изъ петербургскаго и московскаго складовъ продано въ розницу—963 экз. и изъ кіоска въ Москвѣ, въ розницу—2,174 экз. Между прочимъ, по требованію Государыни Императрицы Маріи Ѳеодоровны отпущено 1000 экз. въ полки: кавалергардскій, кирасирскій, чугуевскій драгунскій, псковскій драгунскій и гвардейскій экипажъ. Всего съ 1863 года распространено св. писанія какъ въ Европейской, такъ и въ Азіатской Россіи 1.897,564 экз. На приходъ въ кассу Общества поступило въ теченіе года Высочайшихъ пожертвованій, правительственной субсидіи, членскихъ взносов, пожертвованій и денегъ, вырученныхъ продажей св. книгъ—47,145 р. Расходъ на содержаніе помѣщеній для петербургскаго и московскаго складовъ, на жалованіе служащимъ на содержаніе книгоношъ, отправку св. книгъ и процентную уступку на нихъ составилъ 46,505 руб. Въ отчетномъ году Общество пользовалось отъ правленій желѣзныхъ дорогъ и пароходныхъ сообщеній обычными льготами, какъ по провозу св. книгъ, такъ и по проѣзду членовъ Общества по дѣламъ его, причемъ по 32 линиямъ желѣзныхъ дорогъ и одного пароходнаго Общества перевезено бесплатно 1569 пудовъ св. книгъ. Въ теченіе года избраны въ члены сотрудники и сотрудницы 217 лицъ, изъ нихъ 18 лицъ духовнаго званія, и къ исходу 1897 г. Общество состояло изъ 1382 члена, въ томъ числѣ 20 преосвященныхъ, 360 прочихъ духовныхъ лицъ и 6 книгоношъ.

«Юж. Кр.».

— Въ г. Пензѣ существуетъ съ 1878 г. Общество взаимнаго вспоможенія духовенства. «Вѣстн. Благ.» сообщаетъ слѣдующія свѣдѣнія относительно этого общества. Въ составъ его входятъ наличные священно-церковно-служители епархіи со взносомъ изъ своихъ средствъ: по 1-му разряду 10 р., по 2-му—8 р., по 3-му—6 р., по 4-му—4 р. по 5-му—2 р. въ годъ. Кромѣ того, каждый вновь поступающій членъ дѣлаетъ единовременный взносъ въ размѣрѣ половины годового взноса въ основной капиталъ общества. Причисленіе къ тому или другому разряду принадлежитъ желанію каждаго члена и онъ можетъ пере-

ходить изъ одного разряда въ другой совершенно свободно. Общество при жизни членовъ, въ случаѣ нужды, выдаетъ имъ краткосрочныя и небольшія ссуды, въ размѣрѣ членскихъ взносовъ заемщика и его поручителей, если ссуда берется за поручительство другихъ членовъ. Въ случаѣ поступленія члена въ заштатъ или смерти, общество выдаетъ заштатнымъ или ихъ вдовамъ и сиротамъ ежегодныя пенсіи въ размѣрѣ половины всѣхъ годовыхъ ихъ членскихъ взносовъ, начиная съ 6-ти лѣтъ взносовъ, причемъ пенсія повышется ежегодно въ соответствующемъ количествѣ. Съ 1890 г. при обществѣ взаимнаго вспоможенія духовенства открыто отдѣленіе общества, которое имѣетъ цѣлью выдавать единовременное пособіе, независимо отъ пенсіи общества, изъ членскихъ взносовъ. Взносы въ отдѣленіе общества на половину меньше и раздѣляются на пять разрядовъ и, при вступленіи въ отдѣленіе, каждый членъ одновременно дѣлаетъ въ кассу полуторный взносъ, причемъ половина годового взноса поступаетъ въ основной капиталъ отдѣленія. Пособіе изъ отдѣленія выдается, въ случаѣ смерти дѣйствительныхъ членовъ, въ количествѣ не всегда одинаковомъ, а въ такомъ, какое приходится по расчету, причемъ принимается во вниманіе какъ число смертныхъ случаевъ въ году, такъ и членскіе взносы умершихъ. Высшее управленіе дѣлами общества зависитъ отъ общихъ собраній членовъ, которыя принаравливаются къ епархіальнымъ създамъ духовенства по духовно-училищнымъ дѣламъ. Общее собраніе избираетъ для завѣдыванія дѣлами правленіе, которое находится въ г. Пензѣ. Оно состоитъ изъ 4 членовъ. Журналы и отчеты правленія разсматриваются и повѣряются ежегодно ревизіонной коммисією. Св. Синодъ 9—21 сентября утвердилъ новый уставъ общества, который введенъ въ дѣйствіе съ 1 января 1898 г. Онъ отличается отъ прежняго тѣмъ, что отмѣнены единовременныя пособія изъ общества, которыя выдавались за первые 5 лѣтъ взносовъ, срокъ назначеній пенсій съ 6 лѣтняго перемѣненъ на 10 лѣтній, причемъ оклады пенсій будутъ повышаться не ежегодно, а по пятилѣтіямъ; сверхъ того, изъ пенсій вдовамъ сиротъ одинокихъ и малосемейныхъ будутъ производиться вычеты ($\frac{1}{4}$ и $\frac{1}{8}$) въ пользу вдовъ и малосемейныхъ. Въ 1896 году общество имѣло 1.635 человекъ. За 1896 годъ оно выдало пенсій 526 лицамъ или семействамъ 13.676 р. 89 к. и единовременнаго пособія 5-ти лицамъ—249 руб. Кроме того, вновь назначена пенсія 45 лицамъ въ размѣрѣ 2.158 р. Ссуды выдано 76 лицамъ на 7.597 р. 8 к. Къ 1 января 1897 г. общество имѣло капиталъ 168.279 р. 33 к.

Дѣятельность отдѣленія выразилась въ томъ, что въ 1896 г. оно выдало вдовамъ и сиротамъ единовременнаго пособія 4.290 р. У него было 1.553 члена, и въ 1 января 1897 года оно имѣло капиталъ 8.584 р. 33 к.

— Среди многихъ полезныхъ нововведеній, сдѣланныхъ въ организаціи народнаго образованія и учебныхъ занятій при народныхъ училищахъ, во всѣхъ отношеніяхъ многообъщающимъ и многополезнымъ слѣдуетъ назвать устройство пчеловодныхъ пасѣкъ и вообще занятій пчеловодствомъ при школахъ. Сами школьные учителя видимо интересуются этимъ дѣломъ. По сообщенію «Нов. Врем.», въ числѣ около 400 человекъ, обучавшихся на образцовой пчеловодной пасѣкѣ г. Вердеревскаго у Строганова моста въ Петербургѣ, въ теченіе минувшаго лѣта, 190 было присланныхъ земствами и около 300 учителей церковно-приходскихъ школъ. Въ организаціи пчеловодства могутъ оказать большую помощь и нѣкоторые лица изъ духовенства, занимающіеся этимъ дѣломъ, и особенно тѣ изъ нихъ, которые знаютъ пчеловодство и теоретически и практически на столько хорошо что устрояютъ даже курсы по пчеловодству. Такіе курсы, какъ пишутъ «Тамб. Еп. Вѣд.», уже два года подрядъ ведутся на пасѣкѣ священника села Александровка-Рѣдкино, козловскаго уѣзда, о. І. М. Въ прошломъ году лекторомъ на курсахъ былъ извѣстный пчеловодъ, священникъ села Лобанова, тульской губерніи о. У.; въ нынѣшнемъ году его замѣнилъ самъ владѣлецъ пасѣки, также опытный пчеловодъ, знающій теорію и практику пчеловодства какъ въ колодахъ, такъ и въ разборныхъ ульяхъ и уже четыре года ведущій пчеловодство въ рамочныхъ ульяхъ.

— «Полт. Еп. Вѣд.» по вопросу о сборщикахъ на постройку храмовъ пишутъ слѣдующее.—Къ числу ревнителей о домѣ Божіемъ и поистинѣ подвижниковъ земли русской, безъ сомнѣнія, принадлежатъ и сборщики на постройку храма. Только одна Русь православная могла воспитать въ нѣдрахъ своихъ этого преданнѣйшаго сына Церкви Христовой, доблестнаго гражданина родной земли. Скромно, безъ шума, но за то честно, свято, благоговѣнно совершаетъ этотъ маленькій человекъ свое великое дѣло, собирая посильную дань по городамъ и селамъ на постройку храма Божія гдѣ-либо въ глухой деревушкѣ. И хочется вѣрить, что не перевелись еще эти богатыри на святой Руси! Къ сожалѣнію, духъ корысти, наживы обуялъ нашего мужика настолько, что и среди сборщиковъ на устройство и благоустройство храмовъ Божіихъ, на ряду съ честными и благонадежными людьми, встрѣ-

чаются личности, далеко не заслуживающія уваженія. Для добросовѣстнаго и богобоязненнаго сборщика всякая копейка, идущая на нужды строящейся церкви, либо на ея благоустройство, неприкосновенна и, такъ сказать, священна въ его глазахъ. Такой сборщикъ не станетъ расходовать церковныя деньги на путевыя издержки, онъ лучше собственныя деньги положить, такъ какъ взялся онъ за свое дѣло не ради прибыли, а ради спасенія души. Но безкорыстные и добросовѣстные сборщики теперь рѣдки; развѣ кто по обѣту пойдетъ собирать „на церковь“, нисколько не интересуясь вознагражденіемъ за свой трудъ. У деревенскаго жителя почти всегда бываетъ денегъ мало и онъ больше жертвуетъ въ пользу строящейся церкви натурой, то есть, яйцами, зерномъ, холстомъ, — дарить иконы. По закону, каждый поданный грошъ долженъ записываться въ книжку сборщика, но на практикѣ этого нѣтъ. Сколько разъ приходилось слышать жалобы, что у того или другого сборщика за два, за три мѣсяца выручка отъ продажи зерна и прочаго совсѣмъ не записана, либо записана ничтожная сумма денегъ въ сборной книгѣ. Простой народъ, который служитъ главнымъ поставщикомъ подавій, никогда не записываетъ ихъ въ сборную книжку, частью по неграмотности, частью по довѣрію къ сборщику: онъ видитъ въ сборщикѣ благочестиваго человѣка, который не позволитъ себѣ утаить изъ того, что подается „на церковь“. Юридически сборщикъ обязанъ представить только записанное въ книжку, и отъ его воли зависитъ дать извѣстную часть изъ остальнаго. Какія можно принять мѣры къ тому, чтобы наши сборщики дѣйствительно оправдывали свое назначеніе и не примѣшивали бы къ „Божьему дѣлу“ свои матеріальныя интересы? При дружныхъ и совмѣстныхъ усиліяхъ духовенства и гражданской власти можно добиться того, что сборъ пожертвованій въ пользу бѣдныхъ церквей пріобрѣтетъ желательное направленіе. Переходя къ вопросу объ условіяхъ выбора церковныхъ сборщиковъ и возможно лучшимъ наблюденіи надъ ними, остановимся на указѣ Святѣйшаго Синода консисторіямъ, вышедшемъ въ 1876 году. Въ этомъ указѣ говорится о болѣе разборчивой выдачѣ сборныхъ книжекъ; такія книжки велѣно выдавать только послѣ строжайшаго разслѣдованія о дѣйствительной бѣдности церкви; собирать же на церковь пожертвованія дозволилось только прихожану этой церкви, достойнѣйшему, по приговору общества. Если не желательно выдавать сборную книгу въ завѣдомо богатую церковь и тѣмъ еще болѣе ее обезпечивать въ ущербъ бѣднымъ церквамъ, то тѣмъ болѣе не желательно вручать

консисторскую книгу сборщику недобросовѣстному и неблагонадежному. Поэтому, при выборѣ церковнаго сборщика надо поступать съ большою предусмотрительностію и осторожностію. Заручиться однимъ формальнымъ удостовѣреніемъ губернатора о благонадежности того или другого лица еще недостаточно. Нужно имѣть въ виду, главнымъ образомъ, нравственные качества избираемаго. Сборщикъ „на храмъ Божій“ долженъ быть, конечно, человекомъ набожнымъ, доброй, христіанской жизни, честнымъ и трезвымъ. Такой человекъ и на дѣло свое будетъ смотрѣть свято и уже церковной копейки не присвоить. Приходскому пастырю, даже въ отдаленныхъ уголкахъ прихода, можетъ быть болѣе или менѣе извѣстна нравственная жизнь каждаго прихожанина въ отдѣльности. Заранѣе намѣтивъ вѣсколькихъ лицъ въ приходѣ, священникъ потомъ можетъ предложить обществу выбрать одного изъ нихъ сборщикомъ, а другого—кандидатомъ по немъ. Спрашивается: нужно-ли приводить къ присягѣ церковнаго сборщика? Слѣдовало-бы. Коль скоро церковный староста, сельскій сотскій и десятскій, вступая каждый въ свою должность, даютъ присягу, то нельзя не требовать таковой и отъ церковнаго сборщика. Какъ только Епархіальное начальство утвердитъ сборщика въ его должности, приходскій священникъ можетъ въ первое воскресенье привести его къ присягѣ, отслужить ему напутственный молебенъ и въ своей рѣчи выяснить сборщику его обязанности. Необходимо также, чтобы и самъ сборщикъ, а, если возможно, и кандидатъ по немъ были люди грамотные. Многие, подавая свою лепту въ пользу той или другой церкви, весьма часто присовокупляютъ: „помолитесь о здравіи рабовъ Божіихъ (имя рекъ)“. Грамотный сборщикъ могъ бы записать эти имена жертвователей въ книжку, тогда какъ неграмотный всѣхъ именъ не упомянуть. Несомнѣнно одно: грамотный сборщикъ для дѣла былъ бы полезенъ, вручите только ему вмѣстѣ съ сборной книгой особую пауровую тетрадь или, лучше сказать, дневникъ, за печатью мѣстнаго причта или благочиннаго, куда-бы сборщикъ могъ ежедневно записать, сколько онъ получить пудовъ хлѣба, аршинъ холста и проч. Всякаго сборщика указаннымъ путемъ можно пріучить къ исправности и порядочности. Все записанное потомъ не трудно провѣрить. Конечно, сборщикъ можетъ и тутъ утаивать и записывать не всѣ пожертвованія натурой, но все—же онъ каждый день будетъ записывать эти пожертвованія, а это много значить. Наконецъ, можно обязывать сборщиковъ не продавать пожертвованій натурой безъ вѣдома мѣстнаго священника и

назначать эту продажу въ томъ или другомъ селѣ въ присутствіи мѣстнаго псаломщика, либо церковнаго старосты. У каждаго сборщика есть кружка за печатью причта того или другаго села и включемъ сборщика, куда жертвователи опускаютъ свои подаянія въ пользу строящейся или ремонтирующей церкви. Но многіе сборщики, якобы для удобства, а на самомъ дѣлѣ изъ-за личныхъ выгодъ ходятъ съ тарелкой, и потомъ уже сами опускаютъ деньги въ кружку. Всѣ ли денежныя пожертвованія поступаютъ изъ тарелки въ кружку,—это лежитъ на совѣсти сборщика. Разумѣется, правильнѣе было бы не дозволить сборщикамъ принимать подаянія на тарелку, а имѣть для этого одну только кружку. Иные сборщики, обойдя шесть, семь селъ, только тогда предъявляютъ священнику кружку для выписки въ счета денегъ. Поэтому, нельзя допускать и того, чтобы кружка у сборщика черезчуръ уже переполнялась и нужно высыпать и считать кружечными деньги почаще. Остается вопросъ: какъ матеріально обезпечить сборщиковъ на построеніе и благоуукрашеніе храмовъ Божіихъ? Собственно говоря, путевыя издержки сборщику почти ничего не стоятъ. Наши простые поселяне, за весьма рѣдкими исключеніями, ко всѣмъ путешественникамъ радушны и гостепріимны, а особливо къ такимъ, какъ странники, богомольцы, сборщики „на церковь“ и т. под. Накормить, напоить такого человѣка, дать ему необходимый пріютъ, снабдить его всѣмъ нужнымъ на дорогѣ деревенскій житель считаетъ своею священною обязанностію. Поэтому вслѣдствіе сборщикъ въ дорогѣ не будетъ терять нужныя и тратить на себя и на лошадей ему почти нечего. Иное дѣло, какъ вознаграждать труды церковнаго сборщика? Назначать сборщику опредѣленное мѣсячное жалованье нельзя, въ виду того, что самого сбора пожертвованій точно опредѣлить нѣтъ возможности,—онъ носитъ случайный характеръ. Церкви по сборной книгѣ въ годъ получить среднимъ числомъ 300—400 руб. Отдавать сборщику за труды третью часть изъ всей годовой выручки по книгѣ, по нашему мнѣнію, много. Выдѣлять же сборщику четвертую часть изъ пожертвованій по книгѣ исполнѣе достаточно. За такую цѣну тоже найдутся охотники собирать „на церковь“: въ каждой деревнѣ есть порядочные люди, но малоземельные, не имѣющіе достаточнаго хозяйства, которые всегда готовы послужить для церкви. Вдобавокъ, отдавая три копейки въ церковь, а четвертую оставляя себѣ, сборщикъ, дорожа своимъ заработкомъ, будетъ болѣе усерденъ къ сбору пожертвованій въ пользу церкви, не будетъ дѣлать въ году большихъ перерывовъ. Нельзя не сознаться, что

есть между нами люди, въ которыхъ видъ смиреннаго сборщика на постройку или благоустройство храма возбуждаетъ непріятныя мысли и чувства. Нѣкоторые обыкновенно говорятъ: „развѣ можно строить церкви на подаянія? Но это посмотреть на дѣло ближе, кто не остановится на вышности, а постарается выкинуть въ положеніе глухихъ деревень и отдаленныхъ хуторовъ въ приходѣ, тотъ увидитъ, что не по суетной прихоти, не для пустого любопытства сборщики на время оставили свои насиженные мѣста. У всѣхъ одно порученіе отъ односельчанъ—собрать хоть сколько—нибудь отъ усердія христіанъ на нужды церковныя, тогда какъ ихъ односельчане, оставшіеся дома, пламенно молятъ Господа о всѣхъ, кому Богъ положить на сердце—пожертвовать въ пользу строящейся церкви. И съ какимъ глубоко—трогательнымъ чувствомъ крестьянинъ несетъ свою копейку „на церковь“, когда говорятъ: „строить домъ Божій мы всегда готовы, пусть же и мой ярникъ туда пойдетъ“.

— Большое научное и практическое значеніе будетъ имѣть бывший въ Кіевѣ, съ 20 по 30 августа, X съѣздъ русскихъ естествоиспытателей и врачей. Этотъ съѣздъ, по словамъ „Цер. Вѣст.“, былъ весьма многолюденъ: число членовъ его значительно превышало тысячу шесть сотъ человѣкъ. Въ составѣ членовъ были преподаватели университетовъ, различныхъ специальныхъ и техническихъ учебныхъ заведеній, учителя гимназій и реальныхъ училищъ, кабинетные ученые, служащіе на фабрикахъ и заводахъ въ качествѣ химиковъ, лаборантовъ и технологовъ, и врачи. Цѣль съѣзда—способствовать ученой и учебной дѣятельности въ области естественныхъ наукъ, направить научную дѣятельность на ближайшее изслѣдованіе Россіи и доставить русскимъ естествоиспытателямъ возможность личнаго знакомства. О разнообразіи программы научныхъ занятій съѣзда можно отчасти судить по докладамъ, которые были на съѣздѣ и между которыми особенно обращали на себя вниманіе слѣдующіе: „Химическое сродство“, „Наша атмосфера“, „О воздухоплаваніи“, „Математика и научно-философское міросозерцаніе“, „О космогоніи XIX вѣка“, „Физическая жизнь нашей планеты и современные методы ея изученія“, „О зависимости урожаевъ хлѣбовъ отъ метеорологическихъ факторовъ, главнымъ образомъ отъ осадковъ“, „О колебаніи вѣсовъ“ (докладъ, имѣющій отношеніе къ вопросу объ изученіи земнаго притяженія), а также докладъ объ языческомъ культѣ вотяковъ. Этотъ послѣдній докладъ сдѣланъ однимъ прибывшимъ на съѣздъ вятскимъ священникомъ. Всѣхъ докладовъ по секціямъ:

астрономіи, метеорологіи, воздухоплавания, статистики, математики, механики, физики, химіи, минералогіи, геологіи, ботаники, зоологіи, анатоміи, фізіологіи, гігіены—было 124. Занятія въ сесіяхъ велись весьма оживленно; но особеннымъ оживленіемъ отличились общія собранія. Въ одномъ изъ такихъ общихъ собраний сѣзда было рѣшено послать всеподданнѣйшую телеграмму Государю Императору по поводу извѣстнаго обращенія Его Величества къ правительствамъ другихъ народовъ съ призывомъ положить предѣлы дальнѣйшимъ непрерывнымъ вооруженіямъ и изыскать средства для предупрежденія угрожающихъ всему міру бѣдствій войны на особой конференціи. Вотъ текстъ телеграммы: „собравшіеся со всѣхъ концовъ русской земли на X сѣздъ естествоиспытатели и врачи всеподданнѣйше подвергаютъ къ стопамъ своего Государя, высокаго покровителя наукъ и державнаго защитника культурнаго развитія народовъ, чувства глубочайшаго благоговѣнія передъ великодушнымъ призывомъ Вашего Императорскаго Величества всѣхъ образованныхъ народовъ къ мирному соревнованію на поприщѣ гражданскаго совершенствованія“. Эта телеграмма является однимъ изъ яркихъ выраженій того чувства, которымъ пренеслились всѣ русскіе люди, имѣвшіе возможность узнать объ этомъ новомъ благомъ починѣ Государя Императора.

— По сообщенію газетъ, 14-го сентября воздвигнутъ русскій крестъ въ Швейцаріи воинамъ, павшимъ въ знаменитомъ переходѣ Суворова въ 1799 г. изъ Італіи черезъ Альпы, черезъ С. Готардскій проходъ. Крестъ этотъ высѣченъ у подошвы скалы, вблизи новаго моста, перекинутого по широкой дорогѣ надъ бушующимъ Рейсомъ; недалеко отъ него можно видѣть знаменитый старый Чертовъ мостъ черезъ Рейсъ, который отступавшія французскія республиканскія войска разрушили, а суворовскіе солдаты возстановили, натаскавъ бревенъ и связавъ ихъ офицерскими шарфами. Новый и первый русскій памятникъ въ Швейцаріи, надъ которымъ работали три года, представляетъ крестъ изъ монолитовъ, вдѣланныхъ въ подошву скалы. Строителемъ былъ прусскій инженеръ Траубахъ, его помощникомъ и подрядчикомъ—инженеръ Чакеи. Торжество открытія памятника началось богослуженіемъ, которое совершилъ женевскій священникъ, протоіерей о. Опоцкій съ дякономъ парижской церкви о. Тесельскимъ, при пѣніи капеллы изъ русскихъ и иностранцевъ, изъ мужскихъ и женскихъ голосовъ, поющихъ въ женевской церкви. Когда запѣли „Со святыми упокой“ и „вѣчная память“, священникъ и всѣ опустились на колѣни. Въ этотъ моментъ упала пелена, закрывавшая памятникъ,

и вѣзрѣмъ всѣхъ открылся лежащій на скалѣ крестъ съ вѣнкомъ внизу и надписью на подножіи: „Доблестнымъ сподвижникамъ генералиссимуса фельдмаршала графа Суворова Рымникскаго, князи Италійскаго, погибшимъ при переходѣ черезъ Альпы въ 1799 году“. Послѣ панихиды протоіерей обратился къ молящимся съ словомъ, посвященнымъ значенію торжества, и затѣмъ совершилъ молебенъ съ водосвѣтіемъ. На торжествѣ присутствовали: русскій посланникъ въ Швейцаріи д. ст. с. Юнинъ съ секретаремъ миссіи г. Каншинымъ, военная депутація отъ швейцарскихъ войскъ, возложившая огромный лавровый вѣнокъ; представители отъ 11-го гренадерскаго Фанаторійскаго генералиссимуса князя Суворова, а нынѣ Елю Императорскаго Высочества Великаго Князя Дмитрія Павловича, полка, представители лейбъ-гвардіи Преображенскаго полка, котораго генералиссимусъ Суворовъ былъ подполковникомъ (полковникомъ считался императоръ Павелъ); русскій военно-уполномоченный въ Швейцаріи генераль-майоръ баронъ Розенъ, генераль-майоръ Акимовъ, русскій генеральный консулъ графъ Прозоръ, иниціаторъ и устроитель этого памятника русскимъ героямъ штабмейстеръ князь С. М. Голицынъ, который къ собраннымъ суммамъ на это дѣло прибавилъ свой крупный взносъ; комендантъ форта и швейцарскіе офицеры, французскій военный агентъ въ Швейцаріи полковникъ графъ Морье и группа русскихъ, въ составѣ которой были русскій посолъ въ Италіи д. т. сов. Нелидовъ и русскія дамы, правнучки Суворова, г-жа Козлова, урожденная свѣтлѣйшая княжна Суворова, и г-жа Хитрово, урожденная Молодцова.

— Департаментомъ желѣзныхъ дорогъ изданъ циркуляръ по сѣти желѣзныхъ дорогъ, касательно устройства помѣщеній для храненія багажа. Въ видахъ предоставленія пассажирамъ удобства въ отношеніи храненія на станціяхъ до начала путешествія или по совершеніи такового какъ ручной клади, такъ равно и багажа, предлагается руководствоваться особыми правилами, суть которыхъ сводится къ нижеслѣдующему: управленія дорогъ устраиваютъ по своему усмотрѣнію особыя камеры для временнаго храненія сдаваемыхъ пассажирами вещей, но безъ всякой, однако, отвѣтственности дороги за цѣлость и сохранность этихъ вещей. Объявленіи камеръ дѣлаются публикаціи. Крупныя громоздкія мѣста не принимаются. Багажъ, пребывающій на станцію назначенія, долженъ быть принимаемъ на храненіе изъ общихъ станціонныхъ помѣщеній въ камеры только по мѣрѣ возможности, т. е. въ зависимости отъ наличія свободнаго мѣста, подлежащаго предоставленію, прежде всего, для ручной клади. Вопросъ о тарѣ не дол-

женъ имѣть никакого значенія: мѣста могутъ быть сдаваемы во всякой укупоркѣ и совсѣмъ безъ укупорки: пледы, пальто, зонтики, книги, посуда и проч. Сдаваемые въ камеры вещи могутъ храниться тамъ трое сутокъ и затѣмъ должны быть уже хранимы въ общихъ помѣщеніяхъ на общихъ основаніяхъ. На пріемъ мѣстъ выдаются ярлыки съ обозначеніемъ нумеровъ, наклеиваемыхъ на вещи, и числа отдѣльныхъ мѣстъ. За храненіе вещей зафидывающіе камерами въ правѣ взимать въ свою пользу не свыше 5 к. съ cadaго мѣста въ сутки и не болѣе 15 к. за все время храненія въ камерѣ. Зафидываніе камерами должно быть поручаемо, по усмотрѣнію управленій дорогъ, либо отвѣтственнымъ артельщикамъ, либо же исполнѣ надежнымъ и добросовѣстнымъ станціоннымъ служителямъ.

«Хар. Губ. Вѣд.».

— На основаніи вышедшаго недавно въ свѣтъ отчета с.-петербургскаго общества трезвости за 1894—1897 гг., «Цер. Вѣст.» приводитъ слѣдующіи данныя о жертвахъ пьянства. Въ 1895 г. пострадало въ Россіи 35,000 человекъ, изъ нихъ отъ запойной горячки умерло 5,895 чел., утонуло въ пьяномъ видѣ 9,165 чел., погибло отъ апоплексическаго удара 3,287 чел., погибло въ пьяномъ видѣ при паденіи съ крышъ, лѣстницъ, лѣсовъ, оконъ, съ конокозъ, возовъ и т. п. 8,754 чел., отъ разбитія черепа на панеляхъ о тумбы и фонарные столбы 2,896 чел., повѣсилось въ состояніи полнаго опьяненія 834 чел., умерло отъ разрыва сердца, вслѣдствіе сильнаго прилива крови отъ усиленной выпивки, 1,252 чел., отъ сотрясенія мозга при паденіи съ высоты умерло 538 чел., сторѣло въ пьяномъ видѣ 1,530 чел., зарѣзалось 674 чел. и отравилось 375 чел. Всѣ указанные случаи, замѣчаетъ названный журналъ, констатируются медицинскими протоколами. А сколько осталось не вскрытыхъ и не изслѣдованныхъ мертвыхъ тѣлъ, погибшихъ въ водахъ? Сколько найдено въ степяхъ и поляхъ человѣческихъ костей, объѣденныхъ дикими животными, сколько оставалось во время пожаровъ подъ горами пепелищъ? У общества трезвости, какъ видно изъ его отчета, имѣется въ распоряженіи масса писемъ свидѣтельствующихъ о безвыходномъ положеніи, создаваемомъ пьянствомъ въ отдѣльныхъ случаяхъ: въ одномъ письмѣ мать умоляетъ помочь ея единственному сыну-кормильцу, гибнущему медленно на ея глазахъ, подтачивающему свое здоровье спиртными напѣтками; другомъ—жена пишетъ о больномъ мужѣ, который самъ по себѣ хорошій труженикъ, но благодаря алкоголизму лишень возможности работать; въ третьемъ—мужъ сообщаетъ о женѣ подверженной губительному пороку пьянству, что на его глазахъ

она погибаетъ отъ этого порока и онъ не въ состояніи ничего сдѣлать съ нею—дѣти брошены на произволъ судьбы, хозяйство запущено и онъ самъ близокъ къ помѣшательству отъ подобно жизни. Общество трезвости не оставалось безотвѣтнымъ на запросы жизни и помогало, чѣмъ могло, рабочему классу. Комитетъ общества вошелъ въ сношеніе съ 300 отдѣльными пунктами петербургской губерніи и разослалъ уставы общества трезвости съ соответствующими воззваніями. Это имѣло громадное значеніе на распространеніе идей трезвости въ губерніи: многіе крестьяне на сельскихъ сходкахъ составляли приговоры открыть у себя „отдѣлы трезвости“. Желая отвлечь рабочій классъ отъ посѣщенія трактировъ съ спиртными напитками, комитетъ общества открылъ нѣсколько „чайныхъ“, организовалъ бесплатныя читальни, приходилъ на помощь лицамъ, нуждающимся въ занятіяхъ, разрѣшалъ вопросъ относительно устройства передвижной выставки, которая, путешествуя изъ села въ село, распространяла бы въ народѣ дешевые и полезныя музыкальныя инструменты, способствующіе организации мѣстныхъ народныхъ хоровъ и оркестровъ, занимая народъ въ свободное время и тѣмъ отвлекая его отъ пьянства. Вообще отчетъ общества наглядно доказываетъ, что даже при существованіи винной монополіи, значительно сократившей размѣры пьянства, все же представляютъ громадную важность такія учрежденія, какъ общества трезвости, попечительства трезвости и т. под. вмѣстѣ съ тѣмъ онъ заключаетъ въ себѣ и для ревнителей религіозно-нравственнаго просвѣщенія косвенное побужденіе усилить свою дѣятельность. Никакія ограничительныя и предупредительныя мѣры не въ состояніи удержать рабочій и мастеровой людъ отъ злоупотребленіемъ алкоголемъ, если въ свободное отъ работы время ему не дано будетъ разумныхъ развлеченій, ничего такого, чѣмъ бы онъ съ пользой и удовольствіемъ могъ наполнить свой досугъ. Самое приличное, полезное и главное—доступное время проведеніе—это устройство чтеній и бесѣдъ, которыя и до сихъ поръ были въ ходу, благодаря главнымъ образомъ обществу распространенія религіозно-нравственнаго просвѣщенія, но которыя нуждаются въ гораздо большемъ развитіи. Доселѣ число чтеній и бесѣдъ далеко не удовлетворяло потребности, пунктовъ, гдѣ они устраивались, сравнительно было мало. Ощущается настоящая нужда расширить это дѣло, и не даромъ появились въ газетахъ слухи объ основаніи особаго общества, имѣющаго специальною цѣлью устраивать на фабрикахъ и заводахъ чтенія на темы историческія и религіозно-нравственныя.

— 24 августа прихожане Свято-Троицкаго храма сл. Бѣловодска, Старобѣльскаго уѣзда, праздновали первое пятидесятилѣтіе своего прекраснаго храма, а духовенство 4-го округа, того же уѣзда, чествовало настоятеля этого храма, протоіерея Григорія Петровича Максимова, по поводу исполнившагося двадцатилѣтія его служенія въ должности благочиннаго. 23-го августа было совершено въ Свято-Троицкомъ храмѣ всенощное бдѣніе, причемъ пѣли хоры Бѣловодскихъ церквей Троицкой и Николасвской. Въ обширномъ Троицкомъ храмѣ всѣ богомольцы не имѣли возможности помѣститься и очень много народу принуждено было стоять вѣхъ храма. Послѣ шестопсалмія, мѣстнымъ священникомъ о. Сергіемъ Косыминымъ было произнесено приличное случаю поученіе о значеніи праздника. На другой день богослуженіе совершалъ о. благочинный въ сослуженіи цѣлаго сонма священниковъ и диаконовъ. Въ обычное время мѣстный священникъ о. Леонидъ Пономаревъ произнесъ слово о томъ, что Божій храмъ есть училище благочестія. Послѣ литургій, передъ молебномъ, депутатъ округа, священникъ о. Андрей Базилевичъ, обратился къ настоятелю храма, протоіерею Г. П. Максиму, съ теплою рѣчью, въ которой нарисовалъ образъ его съ разныхъ сторонъ служебной дѣятельности: какъ человека, пастыря, учителя, начальника и попечителя обѣдныхъ, въ самыхъ привлекательныхъ чертахъ. Въ концѣ рѣчи помощникъ благочиннаго, священникъ о. Павелъ Лисенко, поднесъ юбиляру икону Святыя Троицы, сооруженную духовенствомъ 4-го округа. Вслѣдъ за этимъ земскій начальникъ Вл. В. Бутковъ обратился съ краткимъ привѣтствіемъ къ о. протоіерею, а приставъ 4-го стана Ив. О. Тамара поднесъ цѣнную лампаду къ образу, сооруженную Бѣловодскими почитателями юбиляра. Священникъ о. Леонидъ Пономаревъ привѣтствовалъ виновника торжества воодушевленною рѣчью отъ лица священно-церковно-служителей храма. Священникъ церкви Нерукотвореннаго Образа въ Стрѣлецкомъ конномъ заводѣ о. Георгій Федоровъ помянулъ добрымъ словомъ 20-лѣтнее служеніе о. Григорія въ названной церкви, а представители отъ прихожанъ ея поднесли бывшему настоятелю оной хлѣбъ—соль. Затѣмъ слѣдовала рѣчь священника о. Григорія Кузнецова, представившая въ яркихъ чертахъ дѣятельность о. благочиннаго, какъ начальника. Наконецъ, прихожане Троицкой церкви слободы Бѣловодска въ лицѣ представителя своего, волостнаго старшины П. О. Замулы, поднесли хлѣбъ—соль, при чемъ волостной писарь М. И. Михайликовъ прочиталъ адресъ. На всѣ рѣчи и подношенія о. протоіерей отвѣчалъ краткимъ прочувствованнымъ словомъ благодарности. По окончаніи

молебна, духовенство съ крестнымъ ходомъ вышло на площадь, гдѣ была совершена панихида по отшедшимъ отцамъ и братіямъ, служившимъ въ св. храмѣ, строителямъ и благотворителямъ его. Послѣ этого была благословлена общественная помпальная трапеца для народа и крестный ходъ возвратился въ церковь. О. благочинный съ иконою въ рукахъ въ сопровожденіи сослужившаго духовенства и многочисленныхъ его почитателей прошелъ въ свой домъ, гдѣ всѣмъ участникамъ торжества рѣдушно былъ предложенъ чай. Въ домѣ о. протоіерея былъ прочитанъ и поднесенъ прекрасный адресъ отъ представителя конно-заводскаго лазарета въ Бѣловодскѣ, гдѣ юбиляръ исполняетъ требы,—врача, статскаго совѣтника И. Т. Тимофеевскаго. Кромѣ этого было прочитано множество привѣтственныхъ телеграммъ изъ разныхъ концовъ отъ почитателей о. протоіерея. Въ 2 часа дня въ домѣ Колмыкова былъ предложенъ отъ имени волостнаго старшины и церковнаго старосты В. П. Семикина обѣдъ.—Жители Бѣловодска въ ознаменованіе 50-лѣтняго юбилея храма общественнымъ приговоромъ постановили засѣять 200 десятинъ землѣ мірскою пшеницею и вырученные отъ продажи урожая деньги употребить на ремонтъ ировку иконостаса.

ОБЪЯВЛЕНІЯ

НОВОЕ ИЗДАНИЕ А. Ф. МАРКСА, ВЪ С.-ПЕТЕРБУРГѢ,

Вышла изъ печати и поступила въ продажу новая книга:

Рудоводство къ разведенію ШАМПИНЬОНОВЪ,
составленное по новѣйшимъ научнымъ и практическимъ даннымъ Г. РЕДЕЛИНЪ. Съ 25-ю рисунками въ текстѣ.

Какъ извѣстно, грибы представляютъ собою, почти повсемѣстно въ Россіи, одинъ изъ главныхъ продуктовъ питанія, въ особенности для бѣдныхъ классовъ населенія. Но это относится только къ часто попадающимся у насъ, а потому вполне доступнымъ по цѣнѣ породамъ грибовъ. Напротивъ, лучшія породы грибовъ, такъ-называемые «культурные» грибы, какъ, напримеръ, „шампиньоны“, являются у насъ большою рѣдкостью, стоятъ весьма дорого и могутъ имѣть мѣсто на столѣ болѣе состоятельныхъ классовъ. Это объясняется тѣмъ, что искусственное разведеніе грибовъ у насъ почти отсутствуетъ и что такіе грибы, какъ шампиньоны, служатъ у насъ предметомъ ввоза изъ другихъ странъ, который, въ виду огромнаго спроса на шампиньоны, развили у себя до колоссальныхъ размѣровъ искусственную ихъ культуру, ставшую нынѣ одною изъ доходныхъ статей ихъ вывозной промышленности. Между тѣмъ, искусственное разведеніе шампиньоновъ—дѣло не только интересное, но и весьма прибыльное, а имѣть съ тѣмъ не представляетъ особаго труда и не требуетъ большихъ затратъ. Какъ просто, безъ особыхъ хлопотъ и затратъ, можно каждому записать самому искусственнымъ выращиваніемъ шампиньоновъ,—указываетъ настоящее руководство г. Ределинъ, которое, по полнотѣ собранныхъ въ немъ свѣдѣній, почерпнутыхъ изъ практики и привнесенныхъ къ условіямъ нашего климата и особенностямъ почвы, и по простотѣ и доступности изложенія,—является у насъ единственнымъ въ этомъ родѣ изданіемъ. Цѣна 50 к., съ пересылкою 60 к., которая можно присылать почтовыми марками въ заказныхъ письмахъ. Требованія и деньги просить адресовать въ контору изданій А. Ф. Маркса, С.-Петербургъ, Малая Морская, д. № 22. Изданіе имѣется также въ продажѣ во всѣхъ большихъ книжныхъ магазинахъ.

ЦЕРКОВНЫЯ ИКОНЫ

Святителя Ѳеодосія Углицкаго новопрославленнаго
Черниговскаго чудотворца

имѣются для продажи въ г. Черниговѣ въ иконномъ мага-
зинѣ изъ Москвы

М. Н. БОДАЕВА,

(бывш. Губанова) близъ Собора, на Шоссе.

ПРЕЙСЪ-КУРАНТЪ иконамъ Святителя ѲЕОДОСІЯ на кипарисовыхъ доскахъ,
съ чеканкой по червонному золоту художественной работы, а также на липовыхъ
доскахъ и на полотнѣ, всевозможныхъ размѣровъ.

НА КИПАРИСѢ:			НА ЛИПОВЫХЪ ДОСКАХЪ:		
Въ 2 аршин.	125 р.		Безъ чеканки		
„ 1 ^{3/4} „	100 „		Въ 2 аршин. 10 вершк.	100 р.	
„ 1 ^{1/2} „	85 „		„ 2 „ 8 „	90 „	
„ 1 ^{1/4} „	75 „		„ 2 „ 4 „	80 „	
„ 1 „	55 „		„ 2 „ — „	75 „	
„ 12 вершк.	30 „		„ 1 „ 12 „	55 „	
„ 10 „	25 „		„ 1 „ 8 „	45 „	
„ 9 „	20 „		„ 1 „ 4 „	28 „	
„ 8 „	17 „		„ 1 „ — „	20 „	
„ 7 „	15 „		„ — „ 12 „	18 „	
„ 6 „	11 „		„ — „ 10 „	12 „	
„ 5 „	8 „		„ — „ 7 „	8 „	
„ 4 „	4 „				

На полотнѣ иконы на 10⁰/о дешевле, размѣръ въ ширину пропорціонально.

Иконы всегда есть готовыл и по первому требованію высылаются во всё го-
рода и селенія Россійской Имперіи съ наложеннымъ платежемъ, по полученіи за-
датка одной третьей части стоимости.

Требуемыя иконы предъ упаковкой освящаются въ Каедральномъ Соборѣ у
гробницы Святителя Ѳеодосія и возлагаются на Святныя мощи Его.

Кромѣ того, магазинъ принимаетъ на себя трудъ освящать, т. е. относить въ
Соборъ для освященія, присланные иконы изъ разныхъ мѣстъ, получая за распа-
ковку и вновь упаковку и отсылку на станцію жел. дор. съ каждой иконы по 4 р.

Всѣ требуемыя иконы магазинъ можетъ выслать въ разсрочку на три мѣсяца.

ПРИМѢЧАНІЕ. Въ случаѣ покупателю неурочно будетъ оставить за собою
полученную икону, магазинъ принимаетъ обратно икону, съ тѣмъ лишь, что не
принимая на себя никакихъ расходовъ по пересылкѣ.

АДРЕСЪ ДЛЯ ПИСЕМЪ: Черниговъ. Иконная торговля М. Н. Бодаева (быв.
Губанова).

АДРЕСЪ ДЛЯ ТЕЛЕГРАММЪ: Черниговъ. Бодаеву.