

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1899.

№ 16.

АВГУСТЪ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

Христіанскіе апологеты XIX вѣка въ Германіи. Профессора богословія,
Прот. Т. Буткевича 207—226

Ученіе о богодухновенности св. Писанія со времени реформаціи (XVI вѣкъ).
Д. Леонардова 227—248

Педагогическія воззрѣнія свв. отцовъ и учителей церкви (продолженіе).
Н. Миромлобова 249—270

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

Сверхъестественное Откровеніе и естественное Богопознаніе внѣ истинной
церкви (продолженіе). *Профессора С. С. Глаголева* 125—142

О случайности законовъ природы (окончаніе). * * * 143—178

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Педагогическіе курсы для учителей одноклассныхъ церковно-приходскихъ
школъ Харьковской и Таврической епархіи (продолженіе).—Вѣдомость церковнаго кру-
жечнаго сбора въ пользу славянъ.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и записки.—
Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., 1. № 17.

1899.

„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 богослуженія, исторія Церкви, обзорныя замѣчательныя 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 свѣтлая мысли языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человека и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

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

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ мѣсяць, 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 Редаціи 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 лѣвнн, контора В. Гяларовскаго, Столѣнниковъ 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—1892 г., и по 9 р. за 1893—1896 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 75 р. съ пересылкою.

Кромѣ того, въ Редаціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Brentano. 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. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Вождіе внутри вастъ“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „Панство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе о. Владимира Гетте. Переводъ съ французск. К. Истомина. Харьковъ. 1895. Ц. 1 р. съ перес.

Πίστει νοοῦμεν.

Върою разумъваемъ.

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Августа 1899 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцевъ.*

Христіанскіе апологеты XIX вѣка въ Германіи.

Въ своей крайней и непримиримой враждебности къ христіанству невѣріе нашего вѣка дало поводъ къ широкой дѣятельности христіанскихъ апологетовъ. И нашъ вѣкъ можетъ гордиться богатствомъ апологетической литературы. Особенно много противниковъ оказалось у Штрауса, Ренана, Фейербаха, за тѣмъ—у матеріалистовъ и дарвинистовъ. Число монографій апологетическаго характера такъ велико, что самое краткое обозрѣніе ихъ потребовало бы отъ насъ чрезвычайно много труда и времени и далеко бы увлекло насъ въ сторону. Но оно увеличивается, можно сказать, съ каждымъ днемъ. Апологетическія статьи появляются въ каждой книжкѣ многочисленныхъ богословскихъ журналовъ. Явились и специально-апологетическія періодическія изданія. Такъ профессора богословія Грау, Цеклеръ и Андрее издають въ Гютерсло „Der Beweis des Glaubens. Monatsschrift zur Begründung und Verteidigung der christlichen Wahrheit für Gebildete“, и въ немъ принимаютъ близкое участіе извѣстные протестантскіе богословы Берманъ, Христлибъ, Кремеръ, Штеуде, Диффенбахъ, Эгеръ, Функе, Гауптъ, Круммель, Кюбель, Шульце, Фуксъ Брахманъ и имъ подобныя. Другіе нѣмецкіе богословскіе журналы, какъ, напр., основанный еще Ульманомъ и Умбрейтомъ—*Theologische Studien und Kritiken* или *Neue Kirchliche Zeitschrift*, хотя и не преслѣдуютъ исключительно апологетическихъ цѣлей, но тѣмъ не менѣе апологетическимъ изслѣдованіямъ охотно предоставляютъ свои страницы. На французскомъ языкѣ съ 1880 года выходитъ журналъ—*La Kontroverse*,—который также по-

ставилъ своею задачею борьбу съ невѣріемъ и защиту богооткровеннаго ученія, сохраняемаго христіанскою церковію. Въ 1889 году явился въ Парижѣ на французскомъ языкѣ и другой апологетическій журналъ—*Revue des Religions*, который также имѣетъ своею задачею, какъ объявили его издатели *Vigouroux* и *de Broglie*,—„противупоставить невѣрующимъ и рационалистическимъ органамъ богооткровенную христіанскую истину“. У насъ въ Россіи журналъ „Православное Обзорѣніе“ имѣлъ характеръ по преимуществу апологетическаго изданія. „Вѣра и Разумъ“, „Странникъ“ и всѣ академическіе журналы также охотно помѣщаютъ статьи апологетическаго содержанія.

Кромѣ монографій и журнальныхъ статей, образовавшихъ богатый апологетическій матеріалъ, невѣріе и враждебность нашего столѣтія къ Богооткровенному ученію вызвали длинный рядъ капитальныхъ трудовъ, которые уже представляютъ цѣльныя и стройныя системы Основнаго или Апологетическаго Богословія. Въ борьбѣ съ невѣріемъ съ одинаковою ревностію трудились какъ католическіе, такъ и протестантскіе богословы. Изъ нихъ въ хронологической послѣдовательности изданныхъ трудовъ должны быть названы слѣдующіе: *Франке* (*Entwurf einer Apologetik der christlichen Religion*, 1817; послѣднее изданіе вышло въ 1876 г.) *Штейнъ* (*Die Apologetik des Christenthums*, Leipzig, 1824), *Закъ* (*Christliche Apologetik*, Hamburg, 1829); *Штейдель* (*Grundzüge einer Apologetik für das Christenthum*, Tübingen, 1830); *Гагелъ* (*Demonstratio religionis christianae catholicae*, 1831); *Берлаге* (*Apologetik der Kirche*, Münster, 1834); *Штирмъ* (*Apologie in Briefen, für gebildete Leser*, Stuttgarten, 1836); *Бреннеръ* (*Fundamentirung der katholischen speculativen Theologie*, Regensburg, 1837); *Штауденмайеръ* (*Philosophie des Christenthums*. Giessen, 1840); *Дрей* (*Apologetik, als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christenthums in seiner Erscheinung*, Mainz, 1838, въ трехъ томахъ); *Фридофъ* (*Grundriss der katholischen Apologetik*, Münster 1854); *Эрмихъ* (*Fundamental theologie*, Prag, 1859); *Рейнердинъ* (*Theologia fundamentalis*, Monaster, 1860); *Фозенъ* (*Das Christenthum und die Einsprüche seiner Gegner*, Freiburg. 1861); *Ауберленъ* (*Die göttliche Offenba-*

rung. Ein apologetischer Versuch, 2 Bde, 1861); *Гилленъ* (Apologetik, 1863); *Лютардтъ* (Apologetische Vorträge, 2 Bde, Leipzig, 1864); *Цейцвигтъ* (Zur Apologie des Christenthums, Leipzig, 1865); *Отто Пфлейдереръ* (Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, Leipzig, 1869, 2 Bde); *Шветцъ* (Theologia fundamentalis, Vienn, 1869); *Делличъ* (System der christlichen Apologetik, Leipzig, 1869); *Франкъ* (System der christlichen Gewissheit, Erlangen, 1870—1873); *Баумитаркъ* (Christliche Apologetik auf anthropologischer Grundlage, 3 Bde, 1872—1889); *Фойлтъ* (Fundamentaldogmatik, Gotha, 1874); *Эбхардъ* (Apologetik, Erlangen, 1874—1876, 2 Bde); *Гаке* (Handbuch der allgemeinen Religionswissenschaft für Studierende und studirte Gebildete, 1875); *Шпринцль* (Handbuch der Fundamentaltheologie, Wien, 1876); *А. М. Вейссъ* (Apologie des Christenthums, 4 Bde, Freiburg, 1878—1884); *Дорнеръ* (Apologetik, Berlin, 1879); *Ведесеръ* (Grundzüge der Apologetik für Mittelschulen Freiburg, 1880); *Штадлеръ* (Theologia fundamentalis, Serajevi, 1884, въ двухъ томахъ); *F. Duilhé de Saint-Projet* (Apologie scientifique de la foi chrétienne, 1885); *Геттингеръ* (Apologie des Christenthums, Fireburg, 5 Bde 1886 и Lehrbush der Fundamentaltheologie oder Apologetik 1888); *Баумъ* (Frundzüge der Apologetik, Mainz, 1887); *Шанцъ* (Apologie des Christenthums, 3 Bde, Freiburg, 1887—1888); *Бендеръ* (Das Wesen der Religion und die Grundgesetze der Kirchenbildung, Bonn, 1885; въ 1888 г. вышло уже 4-е издание); *Штеуде* (Evangelische Apologetik, Gotha, 1892); *Шульцъ* (Grundriss der christlichen Apologetik. Zum Gebrauche bei akadem. Vorlesungen, Göttingen, 1894); *Гутберлетъ* (Lehrbuch der Apologetik, 1895, 2-е изд.) и *Оттигеръ* (Theologia fundamentalis, 1897).

Нѣтъ ни какой подобности подробно разсматривать труды всѣхъ названныхъ западно-европейскихъ апологетовъ христіанской религіи. Нѣкоторые изъ нихъ довольно однородны и потому достаточно отнестись со вниманіемъ къ одному изъ нихъ; другіе могутъ быть названы скорѣе апологетиками католической церкви, чѣмъ христіанства вообще; третьи уже утратили

для нашего времени свое значеніе и представляютъ только одинъ историческій интересъ.

Наше послѣднее замѣчаніе въ особенности относится къ трудамъ *Франке* и *Штейна*. Это первыя попытки христіанскихъ ученыхъ въ виду господствовавшаго невѣрія систематизировать тѣ начала, на которыхъ можетъ быть построена система христіанскаго Апологетическаго Богословія. Но какъ первые опыты, они, естественно, заключаютъ въ себѣ бросающіеся въ глаза недостатки. Книга *Франке* „Entwurf einer Apologetik der christlichen Religion“,—какъ можно судить уже по самому заглавію ея, еще не есть христіанская апологетика, какъ наука въ собственномъ смыслѣ, а представляетъ собою лишь планъ, начертаніе или схему апологетики и при томъ въ духѣ требованій Шлейермахера. Книга *Штейна*—*Die Apologetik des Christenthums als Wissenschaft*—страдаетъ совершенно противоположнымъ недостаткомъ: въ ней собрано достаточно свѣдѣній и фактовъ чисто апологетическаго характера, какъ они были выработаны въ то время періодическою печатью и отдѣльными апологетическими монографіями; но весь этотъ матеріалъ остался у *Штейна* не разработаннымъ и не приведенъ въ цѣльную органическую связь; такъ что книга *Штейна* можетъ быть названа только сборникомъ апологетическаго матеріала, но ни какъ не системою Апологетическаго Богословія въ смыслѣ науки. Небольшая книжонка *Штейделя*—*Grundzüge einer Apologetik für das Christenthum*,—заключающая въ себѣ лишь 77 страницъ, имѣетъ своею цѣлію—доказать божественное происхожденіе христіанства и потому является скорѣе апологетическою монографіею, чѣмъ научною системою. Большаго вниманія въ сравненіи съ предшествовавшими апологетическими трудами заслуживаетъ *Christliche Apologetik*“ *Закка*.

Карль Гейнрихъ Заккъ, бывшій ординарный профессоръ богословія въ Боннскомъ университетѣ, написалъ свою систему Христіанской Апологетики въ 1829 году и посвятилъ ее своему старшему брату *Вильгельму*, по настоянію котораго онъ только и рѣшился издать въ свѣтъ свою книгу. Апологетика *Закка* состоитъ изъ введенія и двухъ частей: общей и осо-

бенной. *Во введеніи* прежде всего раскрывается понятіе объ Апологетикѣ, какъ наукѣ объ основаніяхъ христіанской религіи какъ божественнаго факта, при чемъ указываются недостатки опредѣленія этой науки у Лехлера и опровергаются возраженія Розенкранца, Толукка и Пальмера; затѣмъ выясняется различіе между апологетикою и апологіею, называются источники христіанской апологетики, опредѣляется ея форма, указывается на ея отношеніе къ остальнымъ богословскимъ наукамъ и, наконецъ, сжато и кратко излагается ея исторія. *Въ общей части*, состоящей изъ трехъ отдѣловъ, изъ которыхъ каждый распадается на три главы, Заккъ предлагаетъ читателю свое спекулятивное ученіе о религіи вообще. Въ частности въ первомъ отдѣлѣ онъ говоритъ: 1) объ идеѣ религіи какъ находящейся въ нашемъ сознаніи идеѣ Бога и насъ самихъ; 2) объ идеѣ религіи въ отношеніи ко всей области идей и 3) объ идеѣ религіи въ ея отношеніи къ жизни. Второй отдѣлъ Заккъ посвящаетъ разсужденію о религіи какъ фактѣ въ природѣ, насколько она возбуждаетъ въ насъ религиозное чувство, въ основныхъ условіяхъ человѣческой жизни (семейство, общество, государство, нравы и обычаи), при чемъ указываетъ на нее какъ на естественную потребность человѣческаго духа. Въ третьемъ отдѣлѣ Заккъ разсматриваетъ религію уже какъ посредство (*Vermittelung*) идеи и факта, отмѣчаетъ ея существенные моменты и ея цѣль въ этомъ отношеніи. Особенная часть Апологетики Закка раздѣляется также на три отдѣла, каждый отдѣлъ—на двѣ главы, каждая глава—на два параграфа. Въ первомъ отдѣлѣ рѣчь идетъ вообще о христіанской религіи какъ божественной и положительной религіи, при чемъ первая глава этого отдѣла посвящена выясненію историческаго характера христіанской религіи и анализу дохристіанскихъ и нехристіанскихъ религій въ ихъ отношеніи къ религіи христіанской, а именно говорится о религіяхъ — индійской, персидской, египетской, греческой, скандинавской, магометанской и новоіудейской. Вторая глава первого отдѣла посвящена вопросу объ откровеніи въ христіанской религіи въ двоякомъ отношеніи: 1) объ откровеніи вообще и 2) о фактахъ откровенія: первооткровеніи, ветхозавѣтномъ союзѣ Бога

съ израильскимъ народомъ, объ Авраамѣ и данномъ ему обѣтованіи, о Моисеѣ и законѣ, объ откровеніи Бога въ явленіи Иисуса, объ историческомъ характерѣ жизни Иисуса, объ Его лицѣ, ученіи и дѣлахъ, объ Его сверхъестественномъ рожденіи и воскресеніи изъ мертвыхъ. Во второмъ отдѣлѣ особенной части своей Апологетики Заккъ говоритъ о христіанской религіи какъ о дѣлѣ спасенія грѣшного рода человѣческаго, вслѣдствіе чего первую главу этого отдѣла онъ посвящаетъ изложенію ученія о пророчествахъ и прообразахъ, а во второй указываетъ на то благотворное вліяніе, какое произвела христіанская религія на всѣ стороны человѣческой жизни—на отдѣльныхъ лицъ, семейства, общества, государства, науки и искусства. Въ третьемъ и послѣднемъ отдѣлѣ этой части рѣчь идетъ о христіанской церкви и Св. Писаніи, какъ источникѣ христіанскаго вѣроученія и нравоученія.

Уже изъ представленнаго здѣсь содержанія книги Закка ясно, насколько она неудовлетворительна не только для нашего, но и для своего времени, хотя бы она и вполне основательно разрѣшала поставленные авторомъ вопросы. Конечно, мы не въ правѣ требовать, чтобы въ своей Апологикѣ Заккъ разрѣшилъ всѣ тѣ возраженія и недоразумѣнія, которыя возникли уже послѣ него и волнуютъ умы нашего времени. Но справедливо думать, что какъ ученый апологетъ христіанства, Заккъ былъ внимателенъ къ запросамъ своихъ современниковъ. Онъ зналъ, конечно, что въ его время невѣріе возставало не только противъ христіанской религіи, но и противъ религіи вообще: многіе отрицали самое бытіе Божіе, другіе—промыслъ, чудеса, откровеніе, богочеловѣчество Иисуса Христа, третьи приписывали случайный характеръ религіи вообще, почитая ее дѣломъ обмана со стороны жрецовъ или законодателей или умственнымъ невѣжествомъ вѣрующихъ, четвертые отрицали связь между религіею и нравственностію, пятые на мѣсто христіанства ставили пантеизмъ и т. д. Заккъ какъ будто бы ничего не знаетъ объ этомъ; въ его книгѣ нѣтъ рѣчи ни о религіи, какъ психологическомъ фактѣ, ни объ ея происхожденіи, ни о доказательствахъ бытія Божія, ни о Промыслѣ, ни о бессмертіи человѣческой души и загробной жизни. Мы ничѣмъ

не можемъ объяснить столь существеннаго недостатка въ книгѣ, которой самымъ авторомъ указаны чисто апологетическія задачи. Кромѣ того, книга Закка производитъ весьма непріятное впечатлѣніе на читателя крайнею несамостоятельностью общаго міровоззрѣнія ея автора. Въ особенности это нужно сказать о первой спекулятивной части ея, гдѣ рѣчь идетъ объ идеѣ религіи. Какъ будто бы слушаешь разсужденіе самого Гегеля! Такъ зависимъ отъ него Заккъ въ своихъ философскихъ сужденіяхъ! Наконецъ, нельзя не назвать недостаткомъ и тенденціознаго, чисто конфессіональнаго направленія, которое далъ своей Апологетикѣ Заккъ: онъ знаетъ въ христіанской церкви только два таинства—крещеніе и причащеніе; онъ признаетъ Св. Писаніе *единственнымъ* источникомъ богооткровеннаго ученія! Невольно чувствуешь, что имѣешь дѣло не съ ученымъ апологетомъ христіанства, а съ простымъ протестантомъ, живущимъ на счетъ чужого ума. Считаемъ излишнимъ подробно доказывать, что и паличвый матеріалъ Заккъ не сумѣлъ расположить въ органическомъ и строго—систематическомъ порядкѣ.

Не дальше Закка ушли и другіе современные ему нѣмецкіе апологеты—*Гагелъ, Берлаге, Штирмъ, Бреннеръ, Штауденмайеръ, Дрей* и *Фридофъ*. У всѣхъ у нихъ почти одинъ и тотъ же планъ, одна и та же система, одни и тѣ же приемы. Тюбингенскій теологъ *Себастьянъ фонъ Дрей*, кромѣ того, рабски слѣдуетъ Шлейермахеру въ построеніи своей системы, а всѣ они, какъ истинные паписты, скорѣе преслѣдуютъ чисто католическіе интересы, чѣмъ апологію христіанскаго ученія. Наконецъ, какъ ни слабы въ ихъ системахъ первыя—спекулятивныя или философскія части, какъ ни произвольны ихъ методическіе приемы, какъ ни слабо и механически соединены у нихъ отдѣльныя ученія между собою,—они однако же смотрятъ на свои Апологетики какъ на теорію религіи и откровенія, основывающуюся на раціональныхъ началахъ логическаго мышленія.

Большаго вниманія заслуживаетъ трудъ профессора богословія въ пражскомъ университетѣ, *Иог. Вен. Эрлиха*—*Fundamental—Theologie*. Этотъ трудъ раздѣляется на двѣ части: 1) введеніе въ богословскую науку и теорія религіи и откровенія

(1859 г.), 2) Божественное Откровение какъ фактъ исторіи (1862 г.); первая часть состоитъ изъ трехъ отдѣловъ, вторая — изъ семи. Общее введеніе въ богословскую науку, знакомящее читателя съ общою системою богословскихъ наукъ и ихъ задачами, въ книгѣ Эрлиха, конечно, составляетъ только излишній балластъ и совершенно не представляетъ ни какого интереса въ апологетическомъ отношеніи, а между тѣмъ авторъ посвятилъ ему въ своей книгѣ цѣлыхъ 23 параграфа. Задачу Апологетическаго или Основнаго Богословія Эрлихъ полагаетъ въ томъ, что оно должно доказать дѣйствительность божественнаго происхожденія христіанской религіи и чистоту ея сохраненія въ христіанской церкви. Хотя, по мнѣнію автора, эта задача разрѣшается только путемъ *историческаго* доказательства, но этимъ не исключается право христіанскаго апологета предпослать историческому доказательству чисто теоретическія положенія относительно возможности и необходимости фактовъ, составляющихъ содержаніе христіанской религіи. Ясно, что самъ Эрлихъ, возложившій всю надежду только на исторію и ея свидѣтельства, не приписывалъ ни какого существеннаго значенія теоретической, спекулятивной или философской части своей книги. Онъ даетъ ей мѣсто только потому, что права на это у него никто не отнялъ и что такъ дѣлали его предшественники—Шлейермахеръ, Заккъ, Дрей и Штаудеймайеръ, у которыхъ онъ идетъ на буксирѣ. Содержаніе первой части въ Апологетикѣ Эрлиха или, какъ онъ говоритъ, „теорія религіи и откровенія“ составляютъ: этимологія слова „религія“, раздѣленіе религіи на субъективную и объективную, опроверженіе политико-государственной, натуралистической и супранатуралистической теорій происхожденія религіи, прямое доказательство объективности религіозной идеи—изъ происхожденія и продолженія личной жизни человѣка, изъ развитія или быванія и изъ цѣли или завершенія ея, указаніе онтологическаго, телеологическаго и соціальнаго моментовъ въ религіозной жизни, анализъ религіозной идеи, какъ задачи міровой жизни во времени, ученіе о божественномъ откровеніи, его видахъ, его необходимости, возможности, дѣйствительности, цѣли и результатахъ. Далѣе Эрлихъ ведетъ рѣчь о фактическомъ уклоненіи жизни

человѣчества отъ идеи религіи, о происхожденіи ненормальности въ человѣческой жизни, о томъ, что Богъ не могъ быть виновникомъ ея, какъ свидѣтельствуя объ этомъ и народныя преданія, на которыя нельзя смотрѣть какъ на простой мифъ. Затѣмъ Эрлихъ говоритъ о томъ, что хотя человѣкъ и не абсолютно неспособенъ уничтожить эту ненормальность, но что положить ей конецъ могъ только Богъ, на Котораго не безъ основанія всѣ народы возлагали свои надежды. Въ заключеніе первой части авторъ предлагаетъ общепринятое ученіе о признакахъ или критеріяхъ божественнаго откровенія—чудесахъ и пророчествахъ. Во второй части своего труда Эрлихъ старается доказать, что откровеніе Бога человѣчеству есть несомнѣнный историческій фактъ; въ виду этого онъ говоритъ сначала о ветхозавѣтномъ откровеніи, затѣмъ о новозавѣтномъ и, наконецъ, о церкви. Такимъ образомъ содержаніе этой части прежде всего составляетъ повѣствованіе Пятюкпизія о сотвореніи міра, образованіи земли и сотвореніи человѣка, его первобытномъ состояніи, грѣхопаденіи и его послѣдствіяхъ, жертвѣ, потопѣ и смѣшеніи языковъ,—при чемъ авторъ опровергаетъ всѣ тогдашнія возраженія противъ этого повѣствованія, выясняетъ антропологическое и телеологическое значеніе сообщаемыхъ Библіею фактовъ и доказываетъ ихъ историческую несомнѣнность. Далѣе Эрлихъ говоритъ объ особенномъ приготовленіи евреевъ и язычниковъ къ принятію Спасителя. Послѣдніе три отдѣла посвящены новозавѣтному откровенію. Здѣсь авторъ говоритъ прежде всего о лицѣ Иисуса Христа, какъ человѣка, какъ Божественнаго Посланника, какъ Мессіи и какъ Сына Божія. Въ основаніе своего разсужденія онъ полагаетъ: 1) изреченія самаго Иисуса Христа о Своемъ лицѣ и дѣли Своего посольства; 2) мессіанскія пророчества ветхаго завѣта и 3) чудеса Иисуса Христа, несомнѣнно свидѣтельствующія объ Его мессіанскомъ и божескомъ достоинствѣ. При этомъ Эрлихъ доказываетъ, что изреченія Спасителя о Себѣ Самомъ заключаютъ въ себѣ *внутреннюю* истину, что ветхозавѣтныя пророчества исполнились во всей точности, что евангельскія повѣствованія о чудесахъ Иисуса Христа исторически достоверны, что сообщаемые евангелистами факты суть дѣйствительныя чудеса и что они ясно

свидѣтельствуютъ, что Иисусъ Христосъ есть Сынъ Божій, обѣщанный Искупитель міра,—далѣе,—что цѣль посольства Иисуса Христа въ міръ соотвѣтствуетъ потребности человѣчества, что искупленіе человѣчества Иисусомъ Христомъ было совершено такъ, какъ прилично Богу, свойственно природѣ чловѣка и согласно съ Божественнымъ мірпорядкомъ и что благотворное вліяніе христіанства на человѣческую жизнь также свидѣлствуетъ о божественномъ происхожденіи его. Не ограничиваясь положительнымъ раскрытіемъ богооткровеннаго ученія, Эрлихъ вмѣстѣ съ тѣмъ опровергаетъ и всѣ рраціоналистическія возраженія противъ него, особенно въ отдѣлѣ, въ которомъ рѣчь идетъ о чудесахъ и пророчествахъ. Въ послѣднемъ отдѣлѣ содержится трактатъ о Церкви, ея идеѣ, основаніи, свойствахъ и характерѣ. Къ сожалѣнію, Эрлихъ здѣсь говоритъ собственно не о церкви, а лишь о католичествѣ и папствѣ.

Въ сравненіи съ предшествовавшими апологетическими трудами Основное Богословіе Эрлиха, конечно, болѣе удовлетворяло запросамъ своего времени и носитъ на себѣ болѣе научный характеръ, какъ система. Онъ уже высоко цѣнитъ свидѣтельство исторіи и отдаетъ ей явное предпочтеніе предъ отвлеченными разсужденіями и философскими положеніями. Но и его трудъ заключаетъ въ себѣ много недостатковъ. Въ немъ такъ же нѣтъ даже и упоминанія объ основныхъ истинахъ религіи вообще: бытіи Божіемъ, Промыслѣ и безсмертіи чловѣческой души. Механическая связь замѣняетъ у него, какъ мы видѣли, органическое расположеніе частей. Наконецъ, книга теряетъ много отъ того, что въ ней слишкомъ замѣтна конфессіовальная тенденціозность. Это, впрочемъ, недостатокъ общій у всѣхъ католическихъ богослововъ. „Католическіе богословы“, говоритъ Н. П. Рождественскій, „по самому своему исповѣданію, связаны гораздо болѣе своихъ протестантскихъ товарищей въ области умозрѣнія. Конечная цѣль католическаго умозрительнаго богословія не въ томъ, чтобы доказать, на основаніи разума, догматы вѣры (хотя безъ сомнѣнія и эта цѣль входитъ въ ихъ задачи), но главное въ томъ, чтобы привести разумъ въ подчиненіе предъ авторитетомъ папы. Разумъ долженъ сми-

рится предъ непогрѣшимымъ изреченіемъ папы, постоянно помня, что онъ слуга св. престолу; онъ можетъ летать въ области умозрѣнія, но не перелетать предѣловъ, указанныхъ римскою куріею и, когда она произнесла свое рѣшеніе, онъ долженъ смиренно выслушать ея приговоръ: „Roma locuta, causa finita“ („Римъ изрекъ, дѣло кончено“). Ничего, если католическій богословъ отступитъ отъ преданія вселенской церкви, лишь бы онъ оставался неизмѣнно вѣренъ римско-католическому девизу: „покоряюсь вполне словамъ главы церкви“; ему позволяется тогда довольно смѣло витать въ области умозрѣнія. Но малѣйшее отступленіе отъ этого девиза нетерпимо съ римской точки зрѣнія. Въ этомъ заключается главная причина того явленія, что католичество нерѣдко отталкивало отъ себя и осуждало повидимому наиболѣе ревностныхъ и ученыхъ защитниковъ христіанства съ точки зрѣнія чистаго умозрѣнія“. Такъ Римъ подвергъ тяжелой карѣ Гермеса, Гюнтера, Лямене. Помня это, каждый католическій богословъ даже „распинающійся“ за интересы Рима, считаетъ своею обязанностію уже напередъ принести повинную папскому престолу. Такъ поступаетъ и Эрлихъ. Уже въ „предисловіи“ къ своей книгѣ онъ пишетъ слѣдующее: „Что въ этомъ сочиненіи авторъ не хотѣлъ утверждать или защищать ничего, что какъ либо противорѣчило бы ученію католической церкви,—это само собою вытекаетъ уже изъ его содержанія, точно такъ же, какъ и то, что онъ самъ покоряется во всемъ сужденію церковнаго авторитета“.

Что книга Эрлиха не отличается особенными научными достоинствами, это признаетъ и самъ авторъ. „Моя книга, говоритъ онъ, не имѣетъ претензіи на болѣе высокое научное достоинство, чѣмъ какое обыкновенно принадлежитъ университетскимъ чтеніямъ. Если бы свѣдущій и безпристрастный читатель нашелъ въ ней нѣчто, что могло бы послужить матеріаломъ для дальнѣйшаго развитія богословской науки, то этимъ авторъ былъ бы щедро награжденъ“. Дѣйствительно, справедливость требуетъ сказать, что трудъ Эрлиха не остался совершенно безслѣднымъ для развитія христіанской апологетики. Заслуга Эрлиха состоитъ уже въ томъ, что онъ вѣрно оцѣнилъ

значение историческихъ доказательствъ въ дѣлѣ защищенія богооткровенныхъ истинъ.

Почти одновременно съ сочиненіемъ Эрлиха вышелъ въ свѣтъ и трудъ Христиана Германа Фозена—„Das Christenthum und die Einsprüche seiner Gegner. Eine Apologetik für jeden Gebildeten 1861; въ 1864 году явилось второе изданіе его, въ 1870—третье и въ 1881—четвертое. Ясно, что книга эта пользовалась популярностію. И она имѣла на это право. По своему содержанію она представляетъ довольно стройную систему христіанской Апологетики. Указавъ на совѣсть, какъ на свидѣтельство въ пользу христіанства, и на необходимость сверхъестественнаго Божественнаго Откровенія (гл. 1), Фозенъ излагаетъ свое ученіе о характерѣ христіанской вѣры и объ отношеніи ея къ наукѣ (гл. 2), раскрываетъ основы невѣрія (гл. 3) и ученіе о духовной природѣ человѣческой души съ опроверженіемъ мнѣній матеріалистовъ (гл. 4), предлагаетъ доказательства бытія Божія—космологическое, физико-теологическое, онтологическое, нравственное и историческое (гл. 5), и высказываетъ свое сужденіе о сущности Безконечнаго и божескихъ свойствахъ (гл. 6). Далѣе Фозенъ говоритъ о сотвореніи міра (гл. 7), человѣка, о безсмертіи человѣческой души (гл. 8), о Божественномъ Промысленіи (гл. 9), вѣчномъ мздовоздаяніи (гл. 10), тайнахъ христіанской вѣры (гл. 11), о Пресвятой Троицѣ (гл. 12), наследственномъ грѣхѣ (гл. 13), вочеловѣченіи (гл. 14) и его историческомъ характерѣ (гл. 15), о чудесахъ Иисуса Христа (гл. 16) и объ естественномъ авторитетѣ историческихъ книгъ новаго завѣта. Наконецъ, въ *прибавленіи* Фозенъ сравниваетъ библейское повѣствованіе о твореніи міра съ результатами естествознанія, доказываетъ единство рода человѣческаго и высказываетъ свое сужденіе о ребрѣ Адама и Едемскомъ садѣ.

Достоинства этой книги безпристрастно опредѣляетъ самъ авторъ ея. „На настоящее сочиненіе, говоритъ онъ, не слѣдуетъ смотрѣть какъ на строго-богословскую апологетику для пользованія ученыхъ спеціалистовъ, но нельзя также считать его и такъ называемою популярною защитою христіанства для народа вообще“. Фозенъ предназначилъ свою книгу „для образо-

ванныхъ небогослововъ“, т. е., для свѣтскихъ интеллигентныхъ людей. Къ чести его нужно сказать, что его книга совершенно чужда конфессіональной тенденціозности. Онъ вообще предлагаетъ рѣшеніе тѣхъ богословскихъ вопросовъ или тѣхъ христіанскія истины, которыя каждый христіанинъ, католикъ ли онъ или протестантъ, долженъ защищать отъ возраженій со стороны людей невѣрующихъ. Далѣе,—нельзя не признать выдающимся достоинствомъ этой книги и научное хладнокровіе ея автора. Авторъ повсюду обращается къ спокойному размышленію своего читателя, вѣрующій ли онъ человѣкъ или невѣрующій или только сомнѣвающимся, безъ пафоса, безъ изліянія чувствъ и напускной сентиментальности, не подкупая, такъ сказать, сердца своихъ читателей на счетъ разсудка. Наконецъ, рѣдкимъ достоинствомъ слѣдуетъ назвать у Фозена и его научную объективность или безпристрастіе, съ которыми онъ относится къ мнѣніямъ противниковъ Богооткровеннаго ученія. Онъ излагаетъ ихъ съ полною серьезностію и достоинствомъ, безъ раздраженія, укоризны и нетерпимости. Фозенъ поэтому справедливо говоритъ: „Я основательно изложилъ *все* формы невѣрія и не уклонился ни отъ одного затрудненія, ни отъ одного достойнаго вниманія невѣрія. Напротивъ я *все* ихъ представилъ во всей ихъ силѣ, и также рѣзко и ясно противопоставилъ имъ *все* положенія христіанской вѣры. Невѣрующій не можетъ пожаловаться на меня, что я искажилъ, ослабилъ или прошелъ молчаніемъ взгляды и основанія его партіи, равно какъ мало я могу ожидать обвиненія и отъ человѣка вѣрующаго, будто я вошелъ какъ либо въ сдѣлку съ рационализмомъ“. Этими-то достоинствами книги Фозена и слѣдуетъ объяснять ея популярность, на которую мы указали выше.

Въ томъ же 1861 году, въ которомъ явилась книга Фозена, профессоръ Базельскаго университета Карлъ Августъ *Ауберленъ* издалъ въ свѣтъ первый томъ своего сочиненія „*Die Göttliche Offenbarung. Ein apologetischer Versuch*“. Второй томъ былъ изданъ уже послѣ смерти автора его другомъ—Гессомъ. Трудъ Ауберлена не представляетъ цѣльной системы христіанской апологетики. Но тѣмъ не менѣе онъ не бесполезенъ даже и для нашего времени. Авторъ въ особенности имѣлъ въ виду

господствовавшія въ его время возрѣнія Фейербаха, Штрауса и представителя новотюбингенской школы—Баура. Въ своей книгѣ онъ представляетъ основательныя доказательства истинности Божественнаго откровенія и опровергаетъ мнѣческую теорію Штрауса. Кромѣ того, заслуживаютъ полнаго вниманія его разсужденія о чудесныхъ дарованіяхъ въ апостольской церкви, о чудесахъ Іисуса Христа и апостоловъ, объ обращеніи и откровеніяхъ ап. Павла, о воскресеніи Іисуса Христа, о ветхозавѣтныхъ пророкахъ и ихъ откровеніяхъ, о вавилонскомъ столпотвореніи, потопѣ и грѣхопаденіи прародителей. Можно только пожалѣть, что сочиненіе Ауберлена не закончено авторомъ согласно начертанному имъ плану.

Ауберленъ остался мало замѣтнымъ апологетомъ только потому, что почти одновременно съ нимъ читалъ свои знаменитыя апологетическія лекціи лейпцигскій профессоръ *Хр. Э. Лютардтъ*. Эти чтенія Лютардта сначала были издаваемы по частямъ по мѣрѣ ихъ произнесенія, а въ 1864 году вышли въ свѣтъ отдѣльнымъ изданіемъ въ двухъ томахъ, представивъ почти цѣльный курсъ христіанской апологетики. Самъ Лютардтъ заявилъ, что его „чтенія выросли изъ „Мыслей“ Паскаля. Въ нихъ онъ хотѣлъ „показать предъ новѣйшимъ мышленіемъ и при посредствѣ новѣйшаго научнаго знанія, что только христіанское міросозерцаніе единственно и даетъ удовлетворительное разрѣшеніе проблемы всего бытія, человѣческой жизни и ея загадки, человѣческаго сердца и его вопросовъ, чтобы можно было видѣть, что христіанство есть всегда юная и постоянно новая, для всѣхъ временъ и культурныхъ состояній одинаково пригодная и удовлетворяющая истина, потому что она есть истина вселенская“. И намъ кажется, что Лютардтъ смогъ выполнить эту трудную задачу. Въ своей книгѣ онъ говоритъ о противоположныхъ міросозерцаціяхъ въ ихъ историческомъ развитіи, о противорѣчіяхъ бытія, о личномъ Богѣ, мірозданіи, человѣкѣ, религіи, откровеніи, его исторіи, язычествѣ и іудействѣ, христіанствѣ въ исторіи, о личности Іисуса Христа, сущности христіанства, грѣхѣ, благодати, Богочеловѣкѣ, дѣлѣ Іисуса Христа, завершеніи дѣла спасенія, церкви, Св. Писаніи, церковныхъ средствахъ благодати, кончинѣ вѣка, сущности христіанской нрав-

ственности, о человѣкѣ, какъ нравственномъ существѣ, о христіанинѣ и христіанскихъ добродѣтеляхъ, о жизни христіанна въ бракѣ, христіанскомъ домѣ, государствѣ и христіанствѣ, о жизни христіанина въ государствѣ, о культурѣ и христіанствѣ, гуманности и христіанствѣ, состояніи современности, о рационализмѣ и его основныхъ началахъ, о рационализмѣ въ области религіи и церкви, въ области школы, государственной и экономической жизни, о пантеизмѣ, о всемогущемъ государствѣ и всемогущей церкви, о слѣдствіяхъ пантеистическаго понятія о государствѣ для церкви, школы и общества, о материализмѣ и его послѣдствіяхъ и, наконецъ, о пессимизмѣ и христіанствѣ. Уже изъ этого простого перечня затронутыхъ вопросовъ легко видѣть какимъ разнообразіемъ содержанія отличаются чтенія Лютардта и что они дѣйствительно обнимаютъ „всѣ проблемы бытія, человѣческой жизни и ея загадки, человѣческаго сердца и его вопросовъ“. Лютардтъ слишкомъ скромнень въ оцѣнкѣ своего труда. Онъ утверждаетъ, что „задача его чтеній состояла не въ томъ, чтобы предлагать только собственныя мысли“ и что „въ нихъ предложено не столько новое научное изслѣдованіе предмета, сколько воспроизведеніе уже сдѣланнаго“. Но если бы это было даже и такъ, то въ великую заслугу Лютардта должно быть поставлено уже одно то, что своимъ простымъ и въ то же время высоко-художественнымъ изложеніемъ онъ сумѣлъ сдѣлать свои чтенія общедоступными и популярными. Они переведены уже на всѣ европейскіе языки. На русскомъ языкѣ они стали появляться на страницахъ „Православнаго Обозрѣнія уже съ 1863 года (кн. 7-я), а въ 1892 году они были изданы въ свѣтъ въ переводѣ А. П. Лопухина въ своемъ полномъ видѣ. На нѣмецкомъ языкѣ они выдержали уже цѣлыхъ 14 изданій, каждое — въ громадномъ количествѣ экземпляровъ! Говоря о послѣднемъ изданіи, вышедшемъ въ 1897 году, рецензентъ библиографическаго листика „Theolog. Litteratur—Bericht (1897, февраль, стр. 54) дѣлаетъ слѣдующее справедливое замѣчаніе: „Апологетическія чтенія, которыя болѣе 30 лѣтъ тому назадъ Лютардтъ держалъ въ Лейпцигѣ объ основныхъ истинахъ христіанства,—которыя теперь явились въ 12—14 изданіи, не нуждаются въ

рекомендаціи. Даже тѣ, которые могутъ объявить себя не вполне согласными съ апологетическимъ методомъ автора, должны откровенно признать, что въ нихъ дана такая апологія христіанства, которая по полнотѣ и основательности мыслей и по красотѣ и силѣ слова оказывается единственною въ новѣйшей апологетической литературѣ и произвела эпоху въ исторіи Апологетики“. Нельзя не пожалѣть только объ одномъ, а именно,—что и Лютардъ не былъ свободенъ отъ конфессіональной тенденціозности и въ нѣкоторыхъ мѣстахъ (напр. въ сужденіи объ источникахъ христіанскаго вѣроученія и правоученія) говоритъ только какъ протестантъ, а не какъ ученый богословъ.

Но конфессіональная тенденціозность протестантскихъ богослововъ не столько вреда приноситъ наукѣ, сколько тенденціозность рационалистическая. А между нѣмецкими богословами, къ сожалѣнію, весьма много такихъ, которыхъ, право, не знаешь, какъ и назвать—друзьями или врагами христіанскаго міросозерданія. Такъ сильно на ихъ воззрѣніяхъ замѣтны слѣды враждебныхъ христіанству доктринъ! Къ числу такихъ богослововъ принадлежитъ, напр., современникъ Лютарда—*Отто Пфлейдереръ*, профессоръ богословія въ Берлинскомъ университетѣ. Перу этого профессора принадлежитъ нѣсколько солидныхъ изслѣдованій, имѣющихъ довольно близкое отношеніе къ нашей наукѣ,—таковы: „Der Paulinismus“ (1873 г.), Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, auf Grund des gegenwärtigen Standes der philosophischen und der historischen Wissenschaft dargestellt“ (2 Bde 1869), „Moral und Religion (1872); Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage“ (2 Bde, 1883—1884) и „Grundriss des christlichen Glaubens—und Sittenlehre“ (1880). Справедливость требуетъ сказать, что у Пфлейдерера апологетъ христіанства много найдетъ богатаго и прекрасно разработаннаго матеріала для своей науки. Таковы, напр., его изслѣдованія въ области историческаго развитія религіозно-философской мысли, въ исторіи естественныхъ религій, таковъ его анализъ различныхъ психическихъ явленій, близко соприкасающихся съ религіознымъ чувствомъ. Но какъ только Пфлейдереръ заговоритъ объ основныхъ истинахъ Божественнаго Откровенія, христіанскій апологетъ уже

видитъ въ немъ не друга, а врага своего. Библейскій разсказъ о грѣхопаденіи прародителей для него—простая побасенка, ветхозавѣтная религія евреевъ развилась будто бы только постепенно изъ политеизма хананеевъ, ветхозавѣтное ученіе объ ангелахъ и діаволѣ, раѣ, грѣхопаденіи и воскресеніи мертвыхъ сложилось будто бы подъ вліяніемъ древне-персидской религіи; бытіе Божіе Пфлейдереръ признаетъ, но его понятіе о Богѣ если и не вполне пантеистическое, то во всякомъ случаѣ полупантеистическое: онъ не отождествляетъ Бога съ міромъ, но и не отдѣляетъ Его рѣзко отъ міра, такъ какъ міръ, по его мнѣнію, есть раскрытая система Его собственныхъ силъ и идей, и вслѣдствіе этого Богъ является какъ бы принципомъ міровой жизни, всеобъемлющимъ цѣлымъ, въ котораго никакого бытія не существуетъ. Въ пантеистическомъ смыслѣ Пфлейдереръ признаетъ и возможность чудесъ. „Главный недостатокъ въ обыкновенномъ способѣ трактовать объ этихъ понятіяхъ (т. е., чудесахъ, пророчествахъ и бугоухновенности) состоитъ несомнѣнно въ томъ, говоритъ Пфлейдереръ, что не уясняютъ себѣ напередъ, въ какомъ смыслѣ ихъ разумѣть, а потому апологеты очень часто защищаютъ нѣчто такое, чего другіе вовсе не хотятъ отрицать. Если подъ *чудомъ* разумѣть такое явленіе въ процессѣ жизни природы и исторіи, для произведенія котораго недостаточно продуктивной силы наличнаго конечнаго бытія, которое такимъ образомъ находитъ основаніе для своего объясненія только въ созидающей новой дѣятельности Бога, то съ точки зрѣнія теизма чудеса не только возможны, но они прямо требуются этимъ міровоззрѣніемъ. Ибо въ этомъ смыслѣ чудо есть всякое появленіе высшей формы жизни надъ низшею; такимъ чудомъ является растеніе по отношенію къ камню, животное—по отношенію къ растенію, человѣкъ по отношенію къ животному и въ особенности искупленный по отношенію къ естественному человѣку“. Понимая такъ чудо, Пфлейдереръ отказалъ ему въ какомъ бы то ни было апологетическомъ значеніи: оно не раждаетъ-де вѣры и не можетъ раждать ее, такъ какъ къ чуду мы не можемъ питать большаго довѣрія, чѣмъ къ истинѣ или лицу, ради которыхъ оно совершается. Чтобы правильно судить о воззрѣніяхъ Пфлей-

дерера вообще, слѣдуетъ имѣть въ виду, что онъ приверженецъ гегельянской философіи и представитель такъ называемаго теистическаго рационализма.

Отрадно, впрочемъ, отмѣтить, что одновременно съ Пфлейдереромъ среди нѣмецкихъ богослововъ апологетовъ немало было и такихъ, на трудахъ которыхъ не отразилось вліянія рационалистическихъ воззрѣній. Къ такимъ богословамъ нужно причислить прежде всего профессора лейпцигскаго университета *Франца Делича*. Правда, Деличъ болѣе извѣстенъ какъ ученый экзегетъ и рѣдкій знатокъ еврейской и раввинской литературы. Но одно изъ его сочиненій имѣетъ значеніе и въ исторіи развитія христіанской апологетики. Въ 1869 году Деличъ издалъ въ свѣтъ свою книгу—„System der Apologetik“. На нее-то мы и обращаемъ въ настоящій разъ свое вниманіе. Она состоитъ изъ введенія и трехъ частей. Во введеніи авторъ вполне основательно говоритъ о необходимости правильно поставленной апологіи христіанства въ наше время, о предметѣ такой апологіи, объ ея научномъ достоинствѣ и планѣ. Въ первой части онъ выясняетъ мысль, что идея христіанства, въ своихъ отдѣльныхъ моментахъ возвышаясь надъ пантеистическимъ и деистическимъ міровоззрѣніями, вполне соотвѣтствуетъ религіозно-нравственному сознанію человѣка. Во второй части Деличъ идетъ далѣе и доказываетъ на основаніи историческихъ свидѣтельствъ, что та историческая форма, которую приняло христіанство въ дѣйствительности, совершенно соотвѣтствуетъ его идеѣ. Содержаніе третьей части составляютъ доказательства той мысли, что историческое христіанство вполне согласно съ Св. Писаніемъ, какъ точнымъ выраженіемъ христіанской идеи. Въ особенности Деличъ основательно доказываетъ, что своимъ ученіемъ объ единомъ Богѣ Троичномъ въ лицахъ христіанство превосходитъ не только пантеистическія и деистическія, но и теистическія ученія, проповѣдуемыя Фихте-Младшимъ и Тейхмюллеромъ. Въ своей книгѣ Деличъ однакоже болѣе преслѣдуетъ положительныя, чѣмъ отрицательныя задачи. Онъ болѣе старается о томъ, чтобы на рациональныхъ основаніяхъ раскрыть истину Богооткровеннаго ученія, чѣмъ вести борьбу съ ея противниками. Впрочемъ, нужно вообще

сказать, что, даже не соглашаясь съ планомъ и методомъ Апологетики Делича, каждый, интересующійся примиреніемъ между вѣрою и знаніемъ, найдетъ въ ней для себя не мало полезнаго. Къ появленію книги Делича не могъ отнестись равнодушно апологетъ *Закъ*, въ то время уже достигшій старческаго возраста. Онъ подвергъ ее строгому критическому разбору, который имъ былъ помѣщенъ въ „Theologische Studien und Kritiken“ (1871, 2—tes Heft, S. 325—329). Онъ находитъ въ ней многіе недостатки по отношенію къ плану, методу и изложенію. По его мнѣнію, Деличъ написалъ не Апологетнику, какъ систему богословской науки, которая готовится учащимся къ практической апологетической дѣятельности, а догматически изложенную апологию христіанства. Не соглашается онъ и со многими выводами Делича. Тѣмъ не менѣе онъ отмѣчаетъ въ его книгѣ и многія рѣдкія чисто научныя достоинства. Онъ удивляется начитанности автора и признаетъ его трудъ своевременнымъ; онъ радуется его изданію, особенно въ виду того, что болѣе 30-ти лѣтъ до него въ богословской литературѣ не появлялось уже серьезныхъ апологетическихъ работъ. Признавая вообще книгу Делича богатою по содержанію и увлекательною по своему изложенію, *Закъ* говоритъ въ заключеніи: „Авторъ приводитъ длинный рядъ безусловныхъ и полувраждебныхъ противниковъ христіанства и большею частію ведетъ борьбу съ ними весьма счастливо, хотя часто въ раздраженіи и съ колкостью, что впрочемъ совершенно естественно и извинительно въ виду чрезмѣрной заносчивости новѣйшихъ враговъ христіанства, хотя и не всегда полезно для дѣла“. Во всякомъ случаѣ даже нерасположенные къ Деличу критики должны были признать, что его книга заслуживаетъ вниманія уже потому, что она представляетъ собою попытку возвратитъ христіанской апологетикѣ принадлежащее ей научное достоинство. Лютардъ стремился къ тому, чтобы расширить кругъ читателей апологетической литературы своимъ художественнымъ и общедоступнымъ изложеніемъ. Бездарные подражатели его не могли съ достоинствомъ удержать его метода; простота и общедоступность изложенія въ ихъ рукахъ превратились въ пустословіе и болтливость. Апологети-

ческую науку они вынесли на улицу изъ кабинета ученаго; вмѣсто ученыхъ изслѣдованій они предлагали публикѣ одни простые доводы, безъ доказательствъ и основаній. Вслѣдствіе этого христіанская апологетика тогдашняго времени почти утратила свое значеніе. Апологетовъ можно было считать тысячами; книги апологетическаго содержанія переполняли книжный рынокъ; а невѣріе все расло и расло, безбожіе усиливалось, число враговъ христіанской религіи увеличивалось съ каждымъ днемъ.

Это обстоятельство заставило протестантскаго ученаго богослова *Христіана Эдуарда Баумштарка* предпринять изданіе обширнаго, трехтомнаго и серьезнаго труда по предмету христіанской апологетики.

Профессоръ богословія, *Прот. Т. Буткевичъ*.

(Продолженіе будетъ).

Ученіе о богодухновенности св. Писанія со времени реформаціи (XVI вѣкъ).

Съ возрожденіемъ классическихъ наукъ въ западной Европѣ, усердіе къ изученію Библии не ослабѣло. Блестящія имена гуманистовъ старой и новой школы встрѣчаются среди представителей экзегетическихъ наукъ. Средневѣковыя преданія, въ духѣ которыхъ изслѣдовалось содержаніе св. Писанія, съ подобающимъ слову Божию уваженіемъ и благоговѣніемъ, оказались бессильными остановить новое научное движеніе, поставившее своею задачею изучить букву св. Писанія и изслѣдовать самый его текстъ. Къ сожалѣнію, появленіе реформаціи, вызванной злоупотребленіями папства и римско-католической іерархіи, сообщило этому новому движенію нѣсколько нездоровое направленіе.

Со времени реформаціи основныя понятія о св. Писаніи и св. Преданіи объединяются, а самое ученіе о вдохновеніи получаетъ болѣе систематическое развитіе. Исторія этого ученія въ протестантизмѣ доказываетъ, что абсолютное положеніе св. Писанія, какъ единственнаго источника вѣрм, и совершенное отрицаніе св. Преданія не помогли протестантамъ догматически установить и логически обосновать высшій характеръ Библии.

На первыхъ порахъ протестанская теологія является строго ортодоксальной въ ученіи о вдохновеніи. Въ системѣ старопротестанской ортодоксіи св. Писаніе выдѣляется изъ цѣлостнаго организма Божественнаго Откровенія и становится на совершенно самостоятельное основаніе. Стремленіе сдѣлать прочнымъ это новое положеніе Библии и было побужденіемъ

для протестантовъ заняться изслѣдованіемъ вопроса о богодуховенности ея.

Такъ какъ протестанское общество съ самаго начала своего существованія стало въ противорѣчіе съ католическою церковью на почвѣ св. Писанія, то вполне естественно, что оно возвысило его до степени безусловнаго, хотя и формальнаго, правила вѣры. Вслѣдъ за Лютеромъ, протестанскіе богословы объявили св. Писаніе ветхаго и новаго завѣтовъ единственно достовѣрнымъ источникомъ и вполне достаточною нормою вѣры, съ исключеніемъ авторитета вселенскихъ соборовъ и отцевъ церкви. Если даже къ преданію вселенской нераздѣльной церкви протестанскія вѣроисповѣданія отнеслись критически, то съ особымъ единодушіемъ они отвергли преданіе въ католическомъ смыслѣ этого слова, именно какъ „постоянно возрастающую подъ руководствомъ св. Духа сокровищницу знанія церкви“. Тѣ книги, которыя были несогласны съ ученіемъ объ оправданіи вѣрою, протестанты подвергли критикѣ, или даже объявили апокрифами. Въ то же время реформація дала одинаковое право какъ членамъ клира, такъ и всѣмъ мірянамъ изъяснять св. Писаніе по аналогіи вѣры, т. е. Писаніе чрезъ Писаніе.

По всѣмъ этимъ причинамъ, протестанская догматика постепенно дошла до чрезмѣрнаго возвышенія сверхъестественной стороны въ актѣ вдохновенія. Библия сдѣлалась для нея какъ бы „писаннымъ папою, самодержавнымъ первосвященникомъ, представителемъ Бога и Христа“¹⁾. Съ отверженіемъ богоучрежденной должности учителей церкви, вполне естественнымъ и, можетъ быть, даже единственно послѣдовательнымъ выводомъ была именно крайняя теорія о богодуховенности св. Писанія. Даже болѣе: каждое слово, каждая буква св. Писанія, даже еврейская вокализація были объявлены исключительнымъ дѣломъ св. Духа, а св. писатели—только орудіями, руками Его²⁾.

Крайности протестанской ортодоксіи въ ученіи о вдохновеніи заключались въ томъ, что св. писателямъ, какъ бы мертвымъ орудіямъ божественной силы, была приписана роль чисто стра-

¹⁾ Fontanés, Le christianisme moderne pag. 93—95.

²⁾ Hettinger, Die Krisis des Christenthums. Freiburg. 1881. Seit. 8.

дательная. Во время вдохновенія, по ученію ортодоксаловъ, св. писатели и пророки лишались даже свободы самоопредѣленія, и только не чужды были сознанія производимаго на ихъ духъ божественнаго воздѣйствія. Эта послѣдняя черта, т. е. сознаніе св. писателей, отличаетъ протестанское ученіе о вдохновеніи отъ теоріи бессознательнаго экстаза языческихъ мантиковъ и сообщаетъ ему характеръ просто механической теоріи. Конечно, такое ученіе противорѣчитъ всѣмъ явленіямъ духовной дѣятельности Божества. Съ другой стороны, оно нисколько не превосходитъ теорію о вдохновеніи языческой мантики, такъ какъ эта послѣдняя имѣетъ и нѣкоторую идеальную сторону въ усиленномъ сознаніи преобладанія Божественнаго Духа надъ человѣческимъ.

Механическая теорія божественнаго вдохновенія была также естественнымъ слѣдствіемъ протестанскаго ученія объ оправданіи человѣка. По ученію Аугсбургскаго исповѣданія, вслѣдствіе грѣха въ человѣкѣ не осталось никакой искорки духовныхъ силъ и способностей; человѣкъ сдѣлался какъ бы безжизненнымъ истуканомъ въ духовно-нравственномъ отношеніи. Поэтому и ученіе объ оправданіи у протестантовъ предполагаетъ абсолютное предопредѣленіе воли чрезъ божественную благодать. Такъ какъ св. писатели, какъ люди, не составляли исключенія изъ общаго закона, то и состояніе ихъ во время вдохновенія, поэтому, не могло быть иное, чѣмъ страдательное, а ихъ естественныя духовныя силы могли быть только механическими орудіями для дѣйствій св. Духа.

Какъ училъ о богодухновенности св. Писанія Лютеръ (1546)?—этотъ вопросъ еще до сихъ поръ не рѣшенъ окончательно протестантскою догматикой. Между протестантскими богословами—весьма большое разногласіе въ томъ, считать ли Лютера представителемъ строгаго ученія о вдохновеніи или же болѣе или менѣе свободнаго и смягченнаго. Рудельбахъ утверждаетъ, что Лютеръ признавалъ дословное вдохновеніе св. Писанія ¹⁾. Въ доказательство этого онъ приводитъ нѣсколько характерныхъ

¹⁾ A. G. Rudelbach. Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche. 1840. Viertes Kapitel Zweites Quartalheft. Luther „nimmer von der Behauptung der wortlichen Eingebung der Heiligen Schrift gewichen sei“.

выраженій Лютера, изъ которыхъ важнѣйшія взяты изъ сочиненія „о вавилонскомъ плѣненіи Церкви“ 1520 года и изъ толкованія на посланіе къ Галатамъ 1535 года. Въ первомъ изъ этихъ выраженій говорится, что „у апостола Павла нѣтъ ни одной буквы, которой бы не должна была слѣдовать и исполнять всеобщая Церковь“ ¹⁾. Во второмъ—Лютеръ утверждаетъ, что „въ одной буквѣ, въ одномъ заглавіи св. Писанія положено больше, чѣмъ на небѣ и землѣ“ ²⁾.

Наоборотъ, Твестенъ увѣряетъ, что реформаторъ пытался „установить такой канонъ, который бы предлагалъ намъ линію раздѣла между тѣмъ, что дословно вдохновлено, и тѣмъ, что—не дословно“ ³⁾. По мнѣнію же Бретшпейдера, Лютеръ отличалъ просвѣщеніе, подававшееся всѣмъ вообще вѣрующимъ, какъ благодатный даръ св. Духа, отъ вдохновенія пророковъ и апостоловъ не по способу его происхожденія, но только по степени ⁴⁾.

Со времени Бретшпейдера, а также Ветштейна ⁵⁾, многіе протестанскіе богословы старались доказать, что Лютеръ держался свободныхъ взглядовъ на божественное вдохновеніе, что онъ придавалъ черезчуръ большое значеніе человѣческой сторонѣ Писанія и даже позволялъ собственному духу господствовать тамъ, гдѣ оно казалось ему недостаточно божественнымъ. Особенно характерный отзывъ о Лютерѣ предлагаетъ Канисъ въ своей догматикѣ ⁶⁾. По мнѣнію Каниса, Лютеръ въ ученіи о вдохновеніи св. Писанія защищалъ точку зрѣнія свободы. Неисторично и несправедливо было бы считать смѣлыя и рѣзкія выраженія Лютера за дикіе отпрыски (*für wilde Schöszlinge*) его генія. Только человѣкъ, который такъ глубоко сжился съ св. Писаніемъ, что дѣлалъ его масштабомъ въ опытахъ личной

¹⁾ Luther. Von der Babylon. Gefängniss der Kirche. Werke, XIX, Seit 22.

²⁾ Luther. Ausführliche Erklärung der Epistel an die Galater; Werke, VIII. Seit 2660. 2661.

³⁾ Twesten. Vorlesungen über die Dogmatik der evang. luth. Kirche. Band I Seit 420.

⁴⁾ Bretschneider, Luther an unsere Zeit (1817) Seit 190.

⁵⁾ Io. Iac. Westen. Prolegomena in Nov. Testam. (edit. Semler, Halae 1764) pag. 456.

⁶⁾ Kahnis. Die lutherische Dogmatik. 1861. Band III, Seit 142.

жизни имѣлъ будто бы право на свободное сужденіе о Библии. Въ основѣ всѣхъ изреченій Лютера о богодухновенности, по мнѣнію Каница, лежитъ убѣжденіе, что Духъ Святой не механически внушалъ св. авторамъ содержаніе и слова св. Писанія, но пользовался ихъ человѣческими индивидуальностями, какъ свободными органами. Кромѣ того, Лютеръ не отдѣлялъ писаній пророковъ и апостоловъ отъ ихъ рѣчей, но полагалъ, что богодухновенные авторы писали такъ, какъ говорили. Въ этомъ различіи божественной и человѣческой сторонъ вдохновенія заключается причина двойного способа Лютера—говорить о св. Писаніи. Такъ книги Моисея онъ называетъ писаніями св. Духа, но въ то же время утверждаетъ, что существенную часть своихъ законовъ Моисей заимствовалъ изъ обычаевъ отцевъ. Пророки тщательно изучали книги Моисея и другихъ св. писателей и многое изъ нихъ позаимствовали. Однако, они не всегда строили изъ серебра, золота и драгоценныхъ камней, но иногда изъ дерева, соломы и сѣна (I Кор. III, 12—13). Въ историческихъ книгахъ Лютеръ допускаетъ возможность неточностей и противорѣчій. Въ евангеліи Іоанна, которое онъ называетъ главнымъ евангеліемъ, иногда будто бы не по порядку излагаются рѣчи Христа, а нѣкоторые историческіе факты, какъ напр. отреченіе ап. Петра во дворѣ Каиафы, представлены не точно. Разказы евангелиста Маттея и Луки о послѣднихъ рѣчахъ и событіяхъ жизни Спасителя—другъ другу противорѣчатъ. Въ извѣстной рѣчи архидіакона Стефана противъ іудеевъ Лютеръ находитъ историческія ошибки и даже въ апостольскихъ посланіяхъ указываетъ нѣчто чисто человѣческое. Аллегорическое изъясненіе ап. Павломъ имени Агарь (Гал. IV, 25) Лютеръ называетъ слабымъ и открытымъ для ударовъ критики. По поводу разказа ап. Петра о сошествіи въ адъ Іисуса Христа для проповѣди покаянія (1 Петр. III, 19), реформаторъ замѣчаетъ, что апостольское кое-въ чемъ здѣсь отстываетъ отъ апостольскаго духа. Изъ книгъ Ветхаго Завѣта книгу Есфирь онъ считаетъ недостойною канона и весьма рѣзко отзывается о книгахъ Ездры и Нееміи. Изъ новозавѣтныхъ книгъ Лютеръ не находитъ никакого апостольскаго духа въ посланіи къ евреямъ, а Апокалипсисъ не признаетъ ни апо-

стольскою, ни пророческою книгою. Объ апостолѣ Іаковѣ, котораго Лютеръ не сумѣлъ согласить съ апостоломъ Павломъ, онъ осмѣливается отзываться въ такихъ выраженіяхъ: „Male concludit—delirat“. Мѣркою, по которой Лютеръ судилъ о всѣхъ вообще библейскихъ книгахъ было ученіе объ оправданіи чело-вѣка одною вѣрою во Христа. „Что не учитъ о Христѣ, то не апостольское, хотя бы св. Петръ и св. Павелъ одинаково учили объ этомъ“.

Таковы сужденія Каниса объ ученіи Лютера о вдохновеніи.

Въ защиту реформатора выступилъ Ронерть съ своей монографіи „о вдохновеніи св. Писанія“ (въ 1889 г. ¹⁾). По его мнѣнію важнѣйшими аргументами въ пользу свободныхъ взглядовъ Лютера на вдохновеніе являются: во первыхъ, рѣзкія сужденія его о посланіи апостола Іакова, во вторыхъ, извѣстныя выраженія о взаимной зависимости однихъ св. писателей отъ другихъ, напр. пророковъ отъ Моисея. По Ронерту, оба эти аргумента не могутъ быть признаны состоятельными.

Такъ отрицательное отношеніе реформатора къ посланію ап. Іакова Ронерть объясняетъ тѣмъ, что Лютеръ смотрѣлъ на него не какъ на посланіе вдохновенное, а только какъ на каноническое ²⁾. Кромѣ того, Лютеръ судилъ о немъ только относительно, по сравненію съ посланіями ап. Павла, а въ своихъ позднѣйшихъ изданіяхъ Новаго Завѣта даже предлагаетъ о немъ совершенно другое сужденіе ³⁾.

О взаимной зависимости св. писателей, исключаящей, повидимому, необходимость высшаго божественнаго вліянія, Лютеръ говорилъ слѣдующее: „Безъ сомнѣнія, пророки изучали Моисея, и послѣдующіе пророки—первыхъ, и хорошія мысли ихъ, вдохновенныя св. Духомъ, записывали въ книгу. Такъ какъ эти добрые и вѣрныя учителя и изслѣдователи иногда строили изъ дерева, соломы и сѣна, а не изъ серебра, золота и драгоцѣнныхъ камней, то только основаніе сохранится, все же прочее

¹⁾ Die Inspiration der heiligen Schrift. W. Rohnert. Leipzig. 1889. Смотри 138—143.

²⁾ Rohnert. Die Inspiration der heiligen Schrift. Leipzig. 1889. Seit 138.

³⁾ Ibidem: Dazu kommt noch, dass er dieses herbe Urteil in den späteren Ausgaben seines Neuen Testaments wesentlich gemildert.

истребить огонь дня (последняго), какъ учить ап. Павелъ“ (I Кор. III, 13) ¹⁾. На эти выраженія, дѣйствительно, ссылаются Бретшнейдеръ, Толлукъ, Каницъ, Лютардъ, Кремеръ и Даупъ, какъ на доказательство, что Лютеръ смотрѣлъ на св. Писаніе не только какъ на слово Божіе, но и живо сознавалъ его человѣческое происхожденіе.

Для ослабленія силы этого доказательства Ронертъ прибѣгаетъ къ очень искусственному приему. Онъ припоминаетъ, при какихъ обстоятельствахъ были высказаны означенныя сужденія реформатора. Нѣкто Линкъ, школьный товарищъ Лютера, занимавшій должность проповѣдника въ Алтенбургѣ, написалъ толкованіе на Пятокнижіе Моисея и просилъ Лютера составить предисловіе къ его книгѣ. Исполняя его просьбу, реформаторъ писалъ между прочимъ слѣдующее: „никто изъ древнихъ мудрецовъ не могъ такъ глубоко и возвышенно учить о Богѣ, какъ пророкъ Моисей; поэтому каждый христіанинъ обязанъ тщательно и усердно изучать писанія его. При этомъ рекомендуется съ перомъ въ рукахъ дѣлать необходимыя замѣчанія для себя и записывать то, что при чтеніи будетъ внушено особеннаго, а затѣмъ исполнять это въ жизни“. Примѣръ этого Лютеръ указываетъ въ ветхозавѣтныхъ пророкахъ, которые тщательно и ежедневно читали и изучали книги Моисея и другихъ св. писателей, во исполненіе заповѣди самого же законодателя (Втор. XVII, 19; Ис. Нав. I, 8), а лучшія мысли ихъ, внушенныя св. Духомъ, записывали въ книгу ²⁾.

Изъ связи рѣчи Ронертъ заключаетъ, что въ данномъ случаѣ Лютеръ говорилъ не о происхожденіи пророческихъ писаній подъ вліяніемъ вдохновенія, а только объ изученіи ихъ съ записываніемъ того, что при этомъ будетъ внушено св. Духомъ. Кромѣ того, подъ именемъ „позднѣйшихъ пророковъ“ Лютеръ могъ разумѣть просто пророческихъ учениковъ (I Цар. X, 10—12), обучавшихся въ пророческихъ школахъ и проро-

¹⁾ См. предисловіе къ *Annotationes. W. Link'a* къ пяти книгамъ Моисея. *Walch*, XIV, 170. „Und haben ohne Zweifel die Propheten im Mose, und die letzten Propheten in den ersten studiert und ihre guten Gedanken, vom heil. Geist eingegeben in ein Buch aufgeschrieben“.

²⁾ *Die Inspiration der heiligen Schrift. Leipzig. 1889. Seit. 141.*

ческимъ даромъ не обладавшихъ. Но, если даже предположить, что рѣчь шла о пророкахъ въ тѣсномъ смыслѣ, то изъ этого нельзя вывести важныхъ слѣдствій. Божественное вдохновеніе подавалось имъ только на опредѣленное время и съ извѣстною цѣлю. Въ другое же время они были просто благочестивыми людьми и могли допускать обычные, свойственныя всѣмъ вообще людямъ, ошибки ¹⁾).

Нельзя не признать всѣ эти и подобныя попытки къ оправданію Лютера крайне неестественными и даже софистичными. Изъ антилегоменъ, которые находитъ Лютеръ въ посланіи ап. Іакова, нельзя будто бы заключать, что самые взгляды его на вдохновеніе были свободны. Лютеръ рѣзко выражался о посланіи потому, что вовсе не считалъ его вдохновеннымъ, а только каноническимъ! Но развѣ можно разъединять понятія каноничности и богодухновенности, когда каноническими книгами могутъ быть только богодухновенныя? Уже одинъ фактъ нападенія на это каноническое посланіе служитъ несомнѣннымъ признакомъ свободныхъ отношеній Лютера къ канону. Правда, Лютеръ измѣнилъ свое сужденіе о посланіи въ позднѣйшее время, но это доказываетъ только, что у него не было строго опредѣленнаго и систематическаго взгляда на богодухновенность св. Писанія. Теоретическіе взгляды на св. книги еще до реформаціоннаго періода его жизни находились въ существенномъ противорѣчій съ практическимъ пользованіемъ св. книгами для потребностей новаго вѣроученія.

Что касается сужденій Лютера въ предисловіи къ книгѣ алтенбургскаго проповѣдника Линка, то, во первыхъ, они вовсе не составляютъ единственнаго и притомъ важнѣйшаго доказательства свободнаго отношенія Лютера къ канону св. книгъ,—чему достаточно доказательствъ собрано въ догматикѣ Каниса,—во вторыхъ, въ нихъ замѣтно несомнѣнное стремленіе обезразличить два неодинаковыя явленія: чрезвычайное вдохновеніе св. авторовъ при написаніи св. книгъ и обычное благодатное воздѣйствіе на благочестивыя души при чтеніи слова Божія. Въ видахъ Лютера было именно сблизить и даже

¹⁾ Ibidem. 142.

отождествить эти явленія, такъ какъ онъ предоставлялъ широкое поле личной вѣрѣ во Христа, личному убѣжденію и пониманію св. Писанія, подѣ непосредственнымъ руководствомъ св. Духа, безъ всякаго внѣшняго руководства Церкви. Что касается замѣчавій Ронерта, будто Лютеръ подѣ именемъ пророковъ могъ разумѣть учениковъ пророческихъ, то оно основано на одномъ только предположеніи, для котораго нельзя подыскать основаній въ словахъ самого Лютера. Наконецъ, и вопросъ о продолжительности пророческаго вдохновенія не имѣетъ непосредственнаго и ближайшаго отношенія къ тому, какъ составляли свои книги пророки. Какъ бы ни кратковременно было, впрочемъ, пророческое вдохновеніе, все же оно было вполне достаточно, чтобы предохранить ихъ отъ ошибокъ, свойственныхъ обыкновеннымъ писателямъ.

Всѣ приведенныя нами разнорѣчивыя сужденія самихъ протестантскихъ богослововъ о Лютерѣ основываются, очевидно, на непослѣдовательности выраженій самого реформатора, который то говоритъ о вербальномъ вдохновеніи, то указываетъ границы его. Поэтому, Планкъ ¹⁾, Лютардъ ²⁾, Зимаръ ³⁾, Кестлинъ ⁴⁾ и Рейссъ ⁵⁾ съ полнымъ основаніемъ утверждаютъ, что реформаторъ не имѣлъ систематическаго понятія о вдохновеніи. Въ сознаніи реформатора старые унаслѣдованные еще отъ католической церкви среднихъ вѣковъ взгляды на вдохновеніе св. книгъ не мирились съ новыми началами его вѣроученія. Догматическое положеніе, что вся Библія есть непреложное слово божественной мудрости, значительно видоимѣнялось, при практическомъ примѣненіи къ каждой книгѣ въ отдѣльности новаго масштаба: догмата объ оправданіи одною вѣрою во Христа. Отрицаніе св. Преданія послѣдовательно повлекло за собою еще большую свободу въ сужденіяхъ о церковномъ канонѣ. Съ отверженіемъ обязательности толкованія Церкви было предоставлено широкое поле личному пониманію cadaго,

¹⁾ Geschichte der Entstehung und Veränderung des protestant. Lehrbegriffes II Seit 95—97.

²⁾ Compendium der Dogmatik. Seit 224.

³⁾ Die protestantische Inspirationlehre, Katholik, 1865. Heft I Seit. 287.

⁴⁾ Luthers Theologie II Seit 248.

⁵⁾ Histoire du canon. pag. 353.

что повело къ весьма многимъ злоупотребленіямъ, что можно уже видѣть на примѣрѣ самого Лютера. Во взглядахъ на вдохновеніе самого реформатора уже замѣтны многіе зародыши рационализма, хотя онъ и не осмѣливался еще порвать связь съ своими прежними положительными взглядами на Библию. Причина двоякаго способа Лютера говорить о св. Писаніи, такимъ образомъ, заключается вовсе не въ томъ, что онъ различалъ въ актѣ вдохновенія двѣ стороны: божескую и человѣческую, какъ полагалъ Канисъ ¹⁾, а именно въ томъ, что онъ, подобно всѣмъ вообще сектантамъ, не могъ уничтожить внутренняго противорѣчія между чисто догматическими взглядами на Библию и практическимъ пользованіемъ ею для оправданія своихъ повшествъ. Примирить это противорѣчіе едва ли возможно, и задача историка догмата о вдохновеніи изложить двоякаго рода взгляды Лютера другъ подлѣ друга, какъ одно изъ рѣшительныхъ доказательствъ, на какихъ шаткихъ основаніяхъ было построено зданіе реформаціи западнаго христіанства.

Итакъ, въ ученіи о вдохновеніи Лютера безусловно необходимо различать теоретическіе взгляды его отъ практическаго пользованія св. текстомъ. Теоретическіе взгляды его на Библию настолько строги, что нѣкоторые богословы смотрятъ на реформатора, какъ на предшественника крайнихъ теорій XVII столѣтія. Самъ Богъ, т. е. Святой Духъ, по ученію Лютера, есть собственный виновникъ св. Писанія, а библейскіе писатели были только орудіями, которыми Онъ пользовался при составленіи св. книгъ. Св. Писаніе Лютеръ называетъ произведеніемъ и книгою св. Духа, въ которой должно искать самого Христа ²⁾. Человѣческія книги весьма часто заслуживаютъ порицаніе не потому, что онѣ написаны людьми, но потому, что въ нихъ содержится много лжи и богохульства. Между тѣмъ св. Писаніе, хотя и написано чрезъ людей, но произошло не отъ людей, а отъ Бога ³⁾. Все, что предсказывали пророки, вдохновлено св.

¹⁾ Kahnis. Die luth. Dogmatik 1861. Band III. Seit 142 „In dieser Unterscheidung der göttlichen und menschlichen Seite liegt der Grund seiner doppelten Art von der Schrift zu reden“.

²⁾ „Auslegung vieler schöner Sprüche“ IX, 1364. „Das ist des heil. Geistes Buch, darinnen muss man Christum suchen und finden“.

³⁾ Menchenlehren zu meiden XIX, 739. 1522 г.

Духомъ ¹⁾; ихъ слова суть откровеніе св. Духа (1 Петр. I, 11) ²⁾. Пророки непосредственно получали наставленіе отъ самаго Бога, который влагалъ имъ въ уста свое слово; другого наставника они не имѣли ³⁾. Вѣчный всемогущій Богъ управлялъ ихъ сердцемъ и устами ⁴⁾, такъ что въ св. Писаніи говоритъ самъ Богъ ⁵⁾. Духа Святаго Лютеръ называетъ самымъ простѣйшимъ писателемъ на небѣ и землѣ ⁶⁾. Одинъ разъ Лютеръ называетъ св. Писаніе самимъ Богомъ, потому что Богъ неотдѣлимъ отъ своего слова: гдѣ слово Божіе, тамъ и Богъ ⁷⁾. Еще выразительнѣе онъ указываетъ теологическую сторону вдохновенія, когда даже самымъ незначительнымъ историческимъ подробностямъ Библии, напр. числамъ, приписываетъ особую высшую цѣль. Даже заглавія въ св. Писаніи не написаны напрасно ⁸⁾.

Отъ Духа Святаго библейскіе писатели получали какъ побужденіе къ написанію св. книгъ, такъ точно содержаніе и форму. Такъ какъ Духъ Святой вдохновлялъ авторовъ то, что они говорили и писали, то въ ихъ книгахъ нѣтъ и не можетъ быть ничего бесполезнаго. Все, о чемъ говоритъ св. Писаніе, является разумнымъ, хотя бы рѣчь шла о самомъ обыкновенномъ мірскомъ предметѣ. „Я удивляюсь“, говорилъ Лютеръ, „почему Моисей о малозначительныхъ предметахъ говоритъ такъ много, а о возвышенныхъ весьма кратко. Несомнѣнно, что св. Духъ желалъ, чтобы такъ было написано для нашего наученія. Въ св. Писаніи не содержится ничего такого, что было бы малозначительно и бесполезно, но все написано для нашего

1) Die letzten Worte Davids, III, 2796. 1543 г.

2) Auslegung der 2 Epist. Petri IX, 858. 1524 г.

3) „Ein Prophet wird genannt, der seinen Verstand von Gott hat ohne Mittel, dem der heil. Geist das Wort in den Mund legt. Denn er (der Geist) ist die Quelle und sie haben keinem andern Meister, denn Gott“ (III, 1172. 1524 г.).

4) Auslegung Joels, VI, 2169. 1545 г.

5) Die letzten Worte Davids, III, 2821.

6) Walch, XVIII. 1602. „Der allereinfaltigster Schreiber, der im Himmel und auf Erden“.

7) Ibidem. IX. 688.

8) Von der babylonischen Gefängnis der Kirche (Hall. Ausgabe) XIX. 22. 1520 г. Справ. Kirchenpostille, Sonntag. n. Christag. (1521 г.): „Gar kein Tüttel in der Schrift sei wergebens geschrieben“.

назиданія“ ¹⁾. Ни одна буква, ни одна точка не написана напрасно ²⁾; въ одной буквѣ, въ одной точкѣ Писанія положено гораздо больше, чѣмъ на небѣ и землѣ ³⁾. Для одного изреченія Библии тѣснѣ даже цѣлый міръ ⁴⁾.

Св. Писаніе поэтому есть вѣрное слово Божіе и не только въ главныхъ частяхъ, но и во второстепенныхъ свободно отъ ошибокъ. Даже святые люди нерѣдко погрѣшаютъ въ своихъ писаніяхъ и въ своей жизни, въ Писаніи же никакихъ ошибокъ быть не можетъ ⁵⁾. Какихъ-либо несогласій или противорѣчій въ Писаніи нѣтъ: оно достоверно даже въ самыхъ малѣйшихъ подробностяхъ своего содержанія ⁶⁾. Въ обыкновенныхъ историческихъ сочиненіяхъ авторы ихъ, какъ люди, часто погрѣшаютъ, несмотря на все свое усердіе или же допускаютъ ошибки переписчики. Въ св. Писаніи говоритъ самъ Богъ, а потому всѣ естественно-историческія и хронологическія свѣдѣнія вполнѣ точны и правильны. По поводу мнѣнія блаж. Августина о дняхъ творенія, какъ цѣлыхъ періодахъ, Лютеръ замѣчаетъ: „Мы держимся того взгляда, что Моисей говорилъ въ собственномъ смыслѣ, а не въ аллегорическомъ или фигуральномъ, именно, что міръ, со всѣми тварями былъ созданъ въ теченіе семи дней, какъ говоритъ слово Божіе. Такъ какъ мы не можемъ своимъ разумомъ и остроуміемъ добраться до первопричинъ и постигнуть ихъ, то намъ остается быть учениками, а Духу Святому предоставить Его учительство“ ⁷⁾. Самые прообразы и фигуры Ветхаго Завѣта, равно какъ и ихъ исполненіе, принадлежитъ Святому Духу ⁸⁾. Между

¹⁾ Auslegung der S. Bücher Mosis (1525 г.). На Быт. XXIV, 22.

²⁾ Letzte Worte Davids (2 Цар. XXIII, 1—7) III. 2804.

³⁾ An einem Buchstaben, ja an einem einzigen Tüttel der Schrift ist mehr und grösser gelegen, denn an Himmel und Erde (Erklärung des Galaterbriefe VIII, 2662. (1535 г.).

⁴⁾ Dass diese Worte Christi: das ist mein Leib, noch feststehen, XX, 982. 1527).

⁵⁾ Missbrauch der Messe, XIX. 1309. (1522 г.) „Die Schrift kann nicht irren“ Справ. XV, 1758 (1520 г.). XVI, 2635.

⁶⁾ Dass diese Worte: das ist mein Leib. XX, 994. „Das gewiss ist, dasz die Schrift nicht mag. mit ihr selbst uneins sein. Справ. Erklärung des Galaterbriefe, VIII. 2140. (1535). Справ. комент. на Ісаію VI, 268. (1532 г.). Von den Conciliis XVI, 2668 (отъ 1532 г.). In der Schrift ist's alles recht“.

⁷⁾ Auslegung des I Buch Mosis I, 4.

⁸⁾ Wom Papstum, XVIII, 1127 и 1229 отъ 1520 г. Niemand anders die Fi-

обоими завѣтами самая тѣсная связь: въ Новомъ Завѣтѣ нѣтъ ни одного слова, которое не было бы прежде возвѣщено въ Ветхомъ; всѣ, напр., проповѣди ап. Павла основаны на ветхозавѣтныхъ книгахъ ¹⁾. При возникающихъ во время чтенія слова Божія недоумѣнiяхъ, скорѣе должно сознаться въ непониманiи св. текста, чѣмъ въ томъ, что онъ испорченъ ²⁾. „Съ словомъ Вожимъ—непристойно шутить. Если ты не можешь понять что-либо въ немъ, то сними предъ нимъ свою шляпу“ ³⁾.

Какъ слово самого Бога, Библия обладаетъ божественнымъ авторитетомъ, а потому служитъ источникомъ, правиломъ, руководствомъ вѣры и средствомъ къ достиженiю вѣчнаго блаженства. Весьма часто Лютеръ высказываетъ свое благоговѣнiе къ св. Писанiю. Библия есть высочайшая и лучшая книга Бога, которая доставляетъ утѣшенiе людямъ во всевозможныхъ искушенiяхъ. Она есть глава и царица всѣхъ факультетовъ и наукъ, есть высочайшее и благороднѣйшее святилище, ⁴⁾ богатѣйшiй и неисчерпаемый источникъ божественной мудрости ⁵⁾. Библия служитъ также какъ-бы пробнымъ камнемъ, по которому нужно испытывать всякое ученiе ⁶⁾. Въ св. Писанiи почерпается истинное познанiе спасенiя и даже самая спасительная вѣра, а потому его должны усердно читать какъ богословы, такъ и мiряне.

При сопоставленiи догматическихъ взглядовъ Лютера на вдохновенiе св. Писанiя съ практическимъ отношенiемъ его къ канону, внутреннее противорѣчiе его съ самимъ собою окажется несомнѣннымъ. Нужно замѣтить, что ученiе реформатора о вдохновенiи вовсе не имѣетъ характера какой-либо системы. Оно представляетъ изъ себя цѣлый рядъ положенiй, которыя выставлялись имъ во время споровъ въ формѣ возра-

gur auslege, denn der heil. Geist, sebst, der die Figur gesetzt und Erfüllung gethan hat.

1) Predigt am 3 Christtag, XI, 214 (отъ 1528 г.).

2) Auslegung des I Buch Mosis II, 2912 (отъ 1545) „Wir nicht zulassen dass der Text also zerrissen und verwirrt werde. Denn ich will lieber bekennen, dass ich es nicht verstehe“.

3) Zu Jerem. 23, VI, 1396 (отъ 1526).

4) Vorrede auf das Alte Testam. XIV, 3 (отъ 1523).

5) Zu Psalom 90; V, 1081 (отъ 1534).

6) Wider König Heinrich, XIX, 424 (отъ 1522).

женій противъ католиковъ. Порвавъ связь между св. Писаніемъ и св. Преданіемъ, Лютеръ присвоилъ Библии не только свойство абсолютнаго совершенства, но и полную самодостовѣрность и совершенную ясность. Хотя весьма многіе старались извлечь выгоду изъ этихъ свойствъ св. Писанія, однако это нисколько не мѣшало имъ, имѣя подъ руками ясный текстъ св. Писанія, оставаться все-таки непримиримыми противниками другъ друга. Поэтому, Лютеръ усвоилъ себѣ совершенно неоспоримую точку зрѣнія личнаго убѣжденія и даже сдѣлалъ его масштабомъ для сужденія о самомъ св. Писаніи. Теперь Лютеръ уже безпрепятственно могъ выбирать изъ Библии соотвѣтствующія части для обоснованія своего ученія, а другія исключать, какъ неудобныя. Средствами для этого ему служили: тройной способъ аккомодациі св. текста, критическій пересмотръ канона, а также самая мелочная классификація уже общепризнанныхъ частей его.

При своемъ практическомъ пользованіи св. Писаніемъ, Лютеръ старается возбудить интересъ въ своихъ послѣдователяхъ тѣмъ, что обѣщаетъ предложить имъ нѣчто новое, доселѣ совершенно неизвѣстное. Христіанство до начала реформациі не только будто-бы не обладало истиннымъ разумѣніемъ, но и самой Библией!! „Я могу сказать“, увѣряетъ Лютеръ, „что много написано книгъ, и многіе сдѣлались докторами Писанія, но никакая книга, никакой ученый еще не проповѣдали Евангеліе“ ¹⁾. „Я утверждаю, что Евангеліе въ Германіи даже до настоящаго времени нисколько не открыто и еще не явилось въ ясномъ свѣтѣ“ ²⁾. „Никто прѣжде не зналъ, что такое Евангеліе, что Христось, что крещеніе. Мы вовсе не знали того, что долженъ зпать христіанинъ. Все затемнѣно и прибавлено“ ³⁾.

Не только Церковь настоящаго, но и Церковь прошедшаго, Церковь первыхъ вѣковъ, вселенскихъ соборовъ и св. отцевъ не обладала истиннымъ разумѣніемъ вдохновеннаго слова Божія. „Многіе ученые люди, святые и отцы не знали, какъ далеко пошелъ Моисей и какъ онъ былъ ученъ. Оригенъ, Иеро-

¹⁾ Walch, III. 453.

²⁾ Walch, III. 2021.

³⁾ Walch, XVI. 2013.

нимъ и подобныя имъ не знали, какую большую пользу принесъ онъ“¹⁾. „Посмотрите на книги св. Иеронима, я читалъ ихъ. Онъ разсуждаетъ, онъ хорошо попадаетъ въ цѣль, но онъ употребляетъ напыщенные выраженія, а это—плохое дѣло, это—скорлупа отъ орѣха, лушина отъ гороха“²⁾. Отцы Церкви имѣли особенную страсть и любовь къ аллегоріи и неправильно изъясняли исторію³⁾. Въ сочиненіяхъ Августина мало говорится касательно вѣры, у Иеронима же вовсе ничего. Никто изъ древнихъ учителей не былъ увѣренъ въ томъ, что онъ учитъ истинной вѣрѣ; они очень часто восхваляютъ добродѣтели и добрыя дѣла, а вѣру очень рѣдко⁴⁾.

Для правильнаго пониманія слова Божія, по-этому, необходимо устранивъ церковное преданіе, ученіе отцевъ Церкви и рѣшенія соборовъ. Нужно забыть тѣ толкованія св. Писанія, которыя были предложены церковными учителями⁵⁾. По увѣренію Лютера, до его времени истинное чистое знаніе св. Писанія, вслѣдствіе односторонняго изученія отцевъ Церкви и соборовъ, было совершенно утрачено. Библия, подобно тому, какъ это случилось въ ветхозавѣтное время съ Пятокнижіемъ Моисея, была забыта среди пыли и праха⁶⁾.

Какимъ же образомъ былъ найденъ путь къ вѣрному пониманію св. Писанія, когда христіанская церковь, утверждавшаяся на ученіи св. отцевъ, и догматахъ соборовъ, съ самаго начала впала въ заблужденіе? Процессъ пониманія св. Писанія,

1) Loc. citat. III, 1505.

2) Loc. cit. III, 1033. Нужно имѣть въ виду, что нападки Лютера на блаж. Иеронима въ значительной мѣрѣ объясняются глубокимъ уваженіемъ къ нему католической Церкви, о каковомъ можно судить на основаніи слѣдующаго гимна въ честь Иеронима, составленнаго въ 1463 году въ Испаніи:

Sacrosanctum scripturarum
Abyssalem fluvium
In torrentem quam praeclarum
Auxit et praeconium,
Effundendo rebus planum
Quod erat tam asperum.

G. M. Dreves: Spanische Hymnen des Mittelalters, Leipzig 1894. Seit 149. ur 249.

3) Loc. citat. III. 1031; III, 1035.

4) Loc. cit. III. 1033.

5) Loc. cit. III. 61.

6) Wittenb. Ausg: I Vorrede.

по представленію Лютера, совершается слѣдующимъ образомъ. Прежде всего христіанинъ долженъ приобрѣсти непоколебимое убѣжденіе въ томъ, что оправданіе его совершается чрезъ одну вѣру во Христа, безъ добрыхъ дѣлъ. Только тогда человѣкъ можетъ правильно читать св. Писаніе, вѣрно изъяснять его содержаніе и безошибочно судить о томъ, что должно въ немъ принимать и что не должно. Тотъ, кто еще не имѣетъ въ себѣ Иисуса Христа, долженъ оставить въ покоѣ Библию. Иначе онъ усумнится въ содержащихся въ ней истинахъ и даже можетъ лишиться своего духовнаго зрѣнія, будетъ ли это іудей, татаринъ, турокъ или христіанинъ ¹⁾. Наоборотъ: „кто имѣетъ Сына, предъ тѣмъ открыто Писаніе и чѣмъ болѣе будетъ укрѣпляться его вѣра, тѣмъ яснѣе будетъ для него св. Писаніе“ ²⁾. Для пониманія слова Божія существуетъ два способа. Люди, не обладающіе истинною вѣрою, понимаютъ св. Писаніе чисто внѣшнимъ образомъ. Они ограничиваются только буквою его и толкуютъ писаніе по своему человѣческому разсужденію. Другіе научаются самимъ Духомъ Божиимъ, который и влагаетъ въ ихъ сердца истинное разумѣніе Слова Божія. Перваго рода люди не могутъ понимать Слово Божіе правильно ³⁾. Только тѣ, которые чувствуютъ въ себѣ увѣренность въ высшей помощи, должны брать св. Писаніе въ руки и объяснять его по возможности буквально, если, конечно, какой-либо членъ вѣры не вынуждаетъ къ иному пониманію ⁴⁾. При этомъ необходимо, во первыхъ, объяснять слова Писанія просто и удобопонятно, а во вторыхъ понимать ихъ правильно и чувствовать въ сердцѣ ⁵⁾.

Убѣдившись во спасеніи одною вѣрою (*sola fides*), человѣкъ можетъ правильно судить о св. книгахъ. Св. Писаніе содержитъ двоякаго рода истины: однѣ изъ нихъ имѣютъ непосредственное отношеніе ко спасенію человѣка, другія—не имѣютъ. Въ области истинъ перваго рода вѣрующей христіанинъ можетъ чувствовать себя совершенно увѣреннымъ и можетъ надѣяться на эти истины, какъ бы на крѣпкую скалу ⁶⁾. Такой

¹⁾ Walch, III. 2782.

²⁾ Loc. citat. III. 2893.

³⁾ Walch, III pag. 21.

⁴⁾ Loc. citat. III. 28.

⁵⁾ Loc. citat. III, pag. 27.

⁶⁾ Loc. cit. III, p. 14.

человѣкъ не нуждается ни въ какомъ учительскомъ авторитетѣ. Здѣсь папа имѣеть не большій авторитетъ, чѣмъ служанка мельника, и приговоръ папы значить не болѣе, чѣмъ сужденіе плотника и пахаря. Вѣра принадлежитъ каждому, и человѣкъ духовный можетъ судить о всемъ ¹⁾. „Знай, что папа, соборы и весь міръ въ своемъ ученіи подчинены даже самому ничтожному христіанину, хотя бы это было дитя семи лѣтъ, только бы имѣющее вѣру, и должны принимать сужденіе его, вмѣсто своего ученія и закона“ ²⁾.

Въ настоящее время уже самими протестанскими богословами признано за фактъ, что Лютеръ судилъ о вдохновеніи, принадлежности и мѣстѣ св. книгъ въ канонѣ на основаніи своего ученія объ оправданіи человѣка одною вѣрою. „Мѣркою для каждой отдѣльной части Библии, говоритъ одинъ изъ протестанскихъ богослововъ, „и для опредѣленія большаго или меньшаго достоинства ея было для Лютера не ученіе о вдохновеніи, но только вопросъ, въ какой мѣрѣ она относится ко Христу“ ³⁾. „Въ его глазахъ“, говоритъ другой, „каноническія книги, имѣющія особенную миссію производить оправданіе—являлись озаренными чудесной славой, тѣ же каноническія книги, въ которыхъ св. Духъ, вслѣдствіе другихъ особенностей земныхъ писателей, открывалъ нравственное превосходство Евангелія, подвергались опасности быть принятыми, какъ книги второго ранга“ ⁴⁾. Только отношеніе къ христіанству служило для Лютера критеріемъ божественности св. книгъ. „Что не учить о Христѣ, то не есть апостольское, хотя бы ап. Петръ и Павелъ одинаково учили объ этомъ; наоборотъ, что проповѣдуетъ о Христѣ, то апостольское, хотя бы Іуда, Анна, Каиафа, Пилать и Иродъ дѣлали это“ ⁵⁾. По этой мѣркѣ Лютеръ оцѣнивалъ всѣ каноническія писанія.

¹⁾ Loc. cit. III, p. 2236.

²⁾ Loc. citat. XII. 452.

³⁾ Kawerau, Bedarf es einer besonderen Inspirations—Lehre, won O. Kiev, Kiel. 1891. Seit. 26.

⁴⁾ Kölling. W. Die Lehre von der Theopneustie. Breslau, 1891. Seit 188. Срв. K. Haug. Die Autorität der hl. Schrift. Strassburg. 1891. Seit 8. „Luther selbst stand ja der hl. Schrift einesteils innerlich gebunden, anderteils aber auch frei gegenüber. Es wäre ein Unrecht, eine Sünde gegen die Wahrheit, wenn wir das übersehen oder ableugnen wollten“.

⁵⁾ Walch, XIV. 149 въ предисловія къ посланію ап. Іакова.

На первомъ мѣстѣ онъ поставляетъ посланіе къ Римлянамъ. Онъ называетъ это посланіе „главной частью Новаго Завѣта“ и „самымъ громогласнымъ евангеліемъ“. Никто такъ мужественно не восхвалялъ благодать, дарованную людямъ чрезъ Христа, какъ ап. Павелъ, особенно въ посланіи къ римлянамъ. Въ подобномъ отношеніи находится евангеліе Іоанна къ тремъ остальнымъ. Четвертое евангеліе онъ называетъ „единственнымъ, нѣжнымъ, истиннымъ и главнымъ евангеліемъ, далеко превосходящимъ три прочія“. Напротивъ, откровеніе того же апостола онъ охотно вычеркиваетъ изъ канона. „Мнѣ нѣтъ нужды въ этой книгѣ, такъ что я не считаю ее ни пророческой, ни апостольской. Каждый судить по тому, что внушаетъ ему его духъ, а мой духъ не можетъ примириться съ этой книгой“. Къ посланію къ евреямъ онъ относится подозрительно на томъ основаніи, что оно будто бы не произошло отъ апостола. Посланіе Іакова онъ совершенно выбрасываетъ изъ канона, какъ посланіе „соломенное“, не имѣющее никакого евангельскаго свойства. Основаніемъ для такого сужденія было извѣстное противонаучное изъясненіе выраженія апостола Іакова (II, 20): „вѣра безъ дѣлъ мертва“¹⁾.

Изъ книгъ Ветхаго Завѣта особенное неудовольствіе Лютера возбуждаютъ притчи Соломона, книга Есфирь, книги маккавейскія и книга Екклесіастъ²⁾. О пророкахъ онъ замѣчаетъ, что они изучали книги Моисея и прежнихъ пророковъ и лучшія мысли ихъ, вдохновенныя св. Духомъ, записывали въ свои книги. При всемъ томъ, они не все строили изъ золота, серебра и драгоценныхъ камней, но иногда и изъ дерева, сѣна и соломы (I Кор. III, 13)³⁾. Въ другомъ случаѣ онъ говоритъ даже слѣдующее: „Намъ проповѣдали Моисей и пророки, самого же Бога мы не слышали.... Но это не значитъ слышать самого Бога. Если бы съ людьми говорилъ самъ Богъ,

¹⁾ Walch. XIV. 149. Предисловіе къ посланію Іакова. Къ 24 стиху той же (II) главы Лютеръ дѣлаетъ слѣдующее замѣчаніе: „Это—ложно“.

²⁾ О книгѣ Екклесіастъ онъ выражается такъ: „Das Buch Ekklesiastes hat weder Stiefel, noch Sporn, es reitet nur auf Socken, gleich ich, da ich noch im Kloster war“. См. I. Ianssen: Geschichte des deutschen Volkes. 1893. Band 7 Seit 186.

³⁾ Walch. XVI. 170. Предисловіе къ Annotationes. W. Linkens.

то они не могли бы слышать отъ Него о чемъ-либо иномъ, какъ только объ одной благодати, объ одномъ милосердіи и всякомъ благѣ" ¹⁾. Такимъ образомъ, при практическомъ пользованіи канонамъ Новаго и Ветхаго Заветъ, Лютеръ не только не является строгимъ вербалистомъ, какъ въ своемъ догматическомъ ученіи о словѣ Божіемъ, но наоборотъ: является предтечею позднѣйшаго рационалистическаго критицизма.

Въ какомъ же отношеніи, по взгляду Лютера, долженъ находиться приверженецъ ученія объ оправданіи одною вѣрою къ св. Писанію? Приверженецъ ученія объ оправданіи одною вѣрою (*sola fides*) не можетъ быть опровергнутъ посредствомъ вдохновеннаго Писанія. Онъ утверждаетъ на томъ же самомъ основаніи, какъ и само св. Писаніе. Противъ cadaго доказательства отъ Писанія онъ можетъ возразить своимъ противникамъ слѣдующимъ образомъ: „Ты хорошо слушаешь Писаніе и какъ бы стучишься въ него, но оно ниже Христа, какъ Его слуга, и притомъ ты приводишь его не все и не лучшія части, но только нѣкоторыя изреченія, которыя говорятъ о дѣлахъ. Между тѣмъ я вовсе не обращаюсь и никогда не стучу къ слугѣ, а прямо ко Христу, Который есть истинный Господь и Царь надъ Писаніемъ" ²⁾. „Если наши противники указываютъ на св. Писаніе противъ Христа, то мы укажемъ на Христа противъ Писанія. Мы имѣемъ Господа, они—слугу; мы главу, они ноги или члены, которые должны слушаться и повиноваться главѣ. Если нужно отдать предпочтеніе одному изъ двухъ: Христу или закону, то долженъ погибнуть законъ, а не Христосъ". Устранивъ учительскій авторитетъ Церкви, ученіе св. отцевъ и учителей, Лютеръ смѣло противопоставилъ даже самому вдохновенному Писанію, какъ болѣе высшую инстанцію, личное убѣжденіе человѣка въ томъ, что онъ имѣетъ въ своемъ сердцѣ самого Христа ³⁾.

Приведенныя сужденія и выраженія реформатора въ значительной мѣрѣ брались назадъ, такъ что весьма трудно составить окончательный приговоръ объ его ученіи о богодухновенности. Эта двойственность во взглядахъ Лютера на Св. Писа-

¹⁾ Walch. III. 1565.

²⁾ Wittenb. Ausg. I folian. 147 a.

³⁾ Ibidem.

ніе и есть причина, почему современные протестанскіе богословы какъ защитники раціонализма, такъ точно и приверженцы вербальной теоріи одинаково ищутъ основанія въ сочиненіяхъ самого реформатора. Съ несомнѣнностью можно утверждать только то, что въ ученіи его заключаются не только сѣмена крайнихъ супранатуралистическихъ теорій XVII вѣка, но и зародыши антихристіанскихъ ученій раціонализма XVIII столѣтія.

II. Если у самого Лютера вопросъ о богодухновенности изслѣдованъ довольно подробно, хотя и не разрѣшенъ правильно, то въ символическихъ книгахъ лютеранскаго общества на первыхъ порахъ ему было удѣлено мало вниманія. Можетъ показаться даже страннымъ то молчаніе, которое хранятъ о вдохновеніи эти книги. Рудельбахъ объясняетъ это тѣмъ, что составители книгъ въ ученіи о вдохновеніи держались точки зрѣнія „непосредственности“¹⁾. Это значитъ, что книги такъ всецѣло проникнуты вѣрою въ божественный характеръ св. Писанія, что и безъ особыхъ заявленій о ней заключаютъ въ себѣ зародыши дальнѣйшаго развитія догмата въ протестанскомъ обществѣ²⁾. Однако, молчаніе Лютера, Меланхтона и другихъ составителей символическихъ книгъ о вдохновеніи св. Писанія не было полное.

Насколько усиленно, хотя и неудачно, символическія книги пытаются доказать свое неразрывное единство съ ученіемъ вселенской Церкви³⁾, настолько же, съ другой стороны, единодушно онѣ ссылаются на св. Писаніе, какъ на слово Божіе, какъ на общеобязательный и рѣшительный авторитетъ въ вопросахъ вѣры⁴⁾. Говоря же вообще, лютеранскія символическія книги вездѣ предполагаютъ божественное происхожденіе св. Писанія. Оно является для составителей книгъ единственнымъ правиломъ вѣры; всѣ свои положенія они стараются обосновать на непосредственныхъ свидѣтельствахъ Библии; пре-

¹⁾ Zeitschrift. für lutherische Theologie und Kirche 1840. Seit 10—11. In dem symbolischen Leugnisse unserer Kirche, und zwar zunächst im dem ersten Stadium desselben bis auf Schmalkaldischen Artikel hin der Standpunct der Unmittelbarkeit in dieser Beziehung festgehalten.

²⁾ Ibidem.

³⁾ Confessio Augustana. Articuli, in quibus recensentur abusus mutati (pag. 20): Cum ecclesiae apud nos de nullo articulo fidei dissentiant ab ecclesia catholica и пр. Apolog. Conf. art. III de dilectione et impletione legis (pag. 91) Tota Scriptura, tota ecclesia clamat, legi non satisfieri.

⁴⁾ Conf. August. Artic. 7. 15. Ср. Apologia, IV, 45. VII и VIII 26 и др.

данія же католической Церкви объявлены ими ложными потому, что они имѣютъ чисто человѣческое происхожденіе и не засвидѣтельствованы въ Библии ¹⁾. Для доказательства своего догматическаго ученія объ оправданіи человѣка одною вѣрою во Христа въ символическихъ книгахъ нерѣдко приводятся цѣльныя связныя цитаты изъ св. Писанія. Значеніе ихъ и обязательность книги основываютъ на органической связи между св. Писаніемъ и Божественнымъ Откровеніемъ ²⁾. Эта точка зрѣнія на богодухновенность является господствующею у лютеранъ въ первую стадію развитія ихъ вѣроученія до появленія шмалькальденскихъ членовъ.

Первый періодъ развитія лютеранскаго вѣроученія открывается Аугсбургскимъ, или Августанскимъ исповѣданіемъ и его апологіей, на основаніи которыхъ можно судить о взглядахъ на богодухновенность св. Писанія ихъ составителя Меланхтона. Библия несомнѣнно имѣетъ для Меланхтона значеніе непрерываемаго и неоспоримаго источника христіанской вѣры. Въ предисловіи къ исповѣданію онъ, напр., заявляетъ, что изложенное имъ вѣроученіе и по содержанію, и по формѣ заимствовано изъ св. Писанія, изъ чистаго и безошибочнаго слова Божія (*ex scripturis sanctis et puro verbo Dei*) ³⁾. Многіе преданія и обряды католической Церкви объявлены Меланхтономъ бесполезными и противоевангельскими (*inutiles et contra evangelium*), потому только, что они не основываются на непосредственныхъ свидѣтельствахъ Библии ⁴⁾. Наоборотъ: работа протестантовъ доказывается тѣмъ, что они будто бы не учатъ ничему, что отступало бы отъ св. Писанія, отъ ученія всеобщей Церкви или даже и римской, поскольку она извѣстна изъ сочиненій отцевъ и учителей церковныхъ ⁵⁾. Не противорѣча ни св. Писанію, ни всеобщей христіанской Церкви протестанты, по увѣренію Меланхтона, только уничтожаютъ вѣкоторыя зло-

¹⁾ Apologia, VIII, 26 и др. Conf. Aug. art. III. De abus. (pag. 25): *contingit justificatio ex opere Missarum, non ex fide, quod Scriptura non patitur.*

²⁾ Confess. artic. V. de abus. (pag. 28): *Primo obscurata est doctrina de gratia et justitia fidei, quae est praecipua pars Evangelii, et quam maxime oportet extare et eminere in ecclesia.* Сравни: artic. VI de abus pag. 35. Apologia, artic. II, pag. 77. ³⁾ Confess. August. Praefacio 8. ⁴⁾ Confess. August. Artic. XV.

⁵⁾ Confess. August. Artic. XXI. *Quod discrepat a scripturis, vel ab ecclesia catholica vel ab ecclesia romana, quatenus ex scriptoribus nota est.*

употребленія папъ ¹⁾). Римско-католическая іерархія обвиняется въ томъ, что незаконно допустила многія произвольныя прибавки къ догматамъ вѣры, между тѣмъ какъ дѣлать это запрещаетъ Писаніе (*prohibet Scriptura*) (1 Тимое. IV, 1). И не напрасно Духъ Святой предостерегаетъ насъ отъ этого (*num frustra haec praemonit Spiritus sanctus?* ²⁾) Изъ этихъ выражений видно, что св. Писаніе для Меланхтона имѣетъ значеніе безусловнаго авторитета.

Въ апологіи Аугсбургскаго исповѣданія есть даже прямое указаніе на то, какое строгое понятіе о вдохновеніи имѣлъ Меланхтонъ. Слова св. апостола Павла объ оправданіи вѣрою, хотя и неправильно толкуются имъ, однако приводятся съ слѣдующимъ замѣчаніемъ. „Не будемъ думать, что эта мысль возникла у ап. Павла безъ основанія“ ³⁾). Въ той же апологіи содержится слѣдующее обращеніе къ противникамъ реформаціи. „Что думаютъ эти жалкіе люди? ...Ужели они полагаютъ, что одно и то же безъ причины повторяется въ столькихъ мѣстахъ Писанія? Ужели они думаютъ, что эти слова произнесены св. Духомъ безъ пониманія?“ ⁴⁾). Римско-католическихъ епископовъ и папъ апологія обвиняетъ именно въ томъ, что они учатъ иному, нежели какъ самъ Христосъ, апостолы и пророки. Они недостаточно цѣнятъ даже самое Евангеліе и открыто смѣются надъ всѣми религіями. Принимая только то, что согласуется съ человѣческимъ разумомъ, они все остальное почитаютъ баснями (*cetera fabulosa esse arbitrantur et similia tragoediis poetarum*) ⁵⁾). Между тѣмъ не папѣ, не римско-католической Церкви принадлежитъ право суда и рѣшенія въ вопросахъ вѣры, а самымъ св. писателямъ и пророкамъ, согласіе которыхъ должно почитать за согласіе всей Церкви ⁶⁾). *Д. Леонардоуз.*

(Окончаніе будетъ).

¹⁾ Ibidem. Справ. Articul. XXIV, 29. ²⁾ Articul. XXVIII, 49.

³⁾ Apolog. Confess. August. Artic. II p. 77. Ne putemus, temere excidisse Paulo sententiam, quod fides justificet и т. д. Справ. artic. IV. 88.

⁴⁾ Ibidem. IV. 108. Num frustra existimant toties idem repeti? Num arbitrantur, excidisse Spiritui Sancto non animadvertenti has voces? ⁵⁾ Apologia, VIII, 26

⁶⁾ Ibidem XII, 66. Profecto consensus prophetarum judicandus est universalis ecclesiae consensus esse. Nec papae, nec ecclesiae concedimus potestatem decernendi contra hunc consensum prophetarum. Въ XV членѣ говорится о противникахъ: „aperte obruunt evangelium doctrinis daemoniorum“. Справ. Confess. August. 28.

ПЕДАГОГИЧЕСКІЯ ВОЗРѢНІЯ

СВВ. ОТЦОВЪ И УЧИТЕЛЕЙ ЦЕРКВИ.

(Продолженіе *).

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

ГЛАВА 1-я.

Христіанскій педагогическій идеаль, его сущность и характеръ по возрѣніямъ свв. отцовъ и учителей церкви.

На первыхъ порахъ христіане жили болѣе непосредственною жизнію и не вдавались въ теоретическія разсужденія о воспитаніи: жизненный идеаль Христа, непосредственно ими воспринимаемый, былъ все для нихъ, практическое осуществленіе этого идеала и составляло главную особенность жизни первыхъ христіанъ. Воспринимая евангельскія истины непосредственно чувствомъ, христіане прямо, безъ особенныхъ теоретическихъ разсужденій, прилагали ихъ къ жизни и на нихъ основывали всѣ свои поступки, обычаи и нравы, вліявшіе и на характеръ самого ихъ воспитанія. Справедливо въ этомъ случаѣ Пальмеръ называетъ эту эпоху эпохой христіанской педагогической практики, эпохой непосредственнаго выраженія господствовавшихъ въ первенствующей церкви христіанскихъ правилъ: ихъ общее господство замѣняло тогда педагогику и педагога ¹⁾). Но съ теченіемъ времени, съ возникновеніемъ запросовъ разумно уяснить себѣ начала новой жизни,

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1899 г., № 5.

¹⁾ „Die Evangelische Padagogik“. См. Prolegomena стр. 13, а также см. статью А. П. Грекова: „Идея и факты педагогики съ точки зрѣнія богословствующаго педагога“ (Пр. Соб. 1888 г. I т. стр. 200).

стали появляться у христіанъ и попытки педагогическихъ разсужденій.

Къ числу такихъ самыхъ первыхъ попытокъ нужно отнести сочиненія Климента Александрійскаго, преимущественно, его „Педагогъ“. Съ раскрытія педагогическаго идеала въ воззрѣніяхъ Климента Александрійскаго мы и начнемъ настоящую часть нашего изслѣдованія.

Хотя въ своемъ сочиненіи „Педагогъ“ Климентъ собственно изображаетъ самого Христа, подъ видомъ „Педагога-Логоса“, и разсуждаетъ о божественномъ откровеніи, какъ божественномъ средствѣ человѣческаго воспитанія, „но,—какъ справедливо замѣчаетъ Пальмеръ,—черезъ это сравненіе проливается высшій свѣтъ на человѣческое воспитаніе, которое тотчасъ (подъ вліяніемъ того—божественнаго принимаетъ и другой характеръ,—такъ-какъ то, что дѣлаетъ человѣческой педагогъ, въ сущности есть то же самое, что проявляетъ и Богъ въ міровой исторіи черезъ Свое Откровеніе“¹⁾. Нашъ Педагогъ,—говоритъ Климентъ,—подобно Богу, Своему Отцу, Котораго Онъ состоитъ Сыномъ, безгрѣшенъ, безупреченъ, Его душа совершенно свободна отъ страстей. Это всецѣло Богъ, лишь въ человѣческомъ образѣ; это—исполнитель воли Отчей, Богъ Слово (логосъ), суцїй во Отцѣ, сѣдящій одесную Его, Богъ въ видимомъ образѣ. Таковъ безукоризненный нашъ идеалъ; къ духовному съ Нимъ сходству мы считаемъ своею обязанностію изъ всѣхъ силъ стремиться“²⁾. „Имя ему (педагогу)—Иисусъ“³⁾. „Практика, а не теорія область Педагога; не обученіе, а нравственное улучшеніе, вотъ Его цѣль; жизнь мудреца, а не ученаго Онъ хочетъ начертать предъ нами. Отчасти Логосъ состоитъ конечно и учителемъ, но это не главная при семъ Его цѣль. Дѣло Логоса, какъ Учителя, состоитъ собственно въ раскрытіи и объясненіи положеній вѣры. Но такъ какъ Педагогъ нашъ есть практикъ, то первѣе всего занимается Онъ порядками нравственной жизни. Съ одной стороны онъ приглашаетъ къ исполненію обязанностей, со-

1) „Die Pädag. d. Kirchenvät“ (см. Iud. Khulb. 1854 г. стр. 127.

2) „Педагогъ“ кв. I, гл. 2, рус. пер. Н. Корсунскаго 1890 г. стр. 4.

3) Ibid. I кв. гл. 7.

общая о нравственности наичистѣйшія понятія; съ другой стороны, современному поколѣнію указываетъ онъ на нравственные образы временъ прошедшихъ. И то и другое весьма полезно. Первымъ,—изображеніемъ обязанностей,—имѣется въ виду достигнуть послушанія ихъ; вторымъ, указаніемъ нравственныхъ примѣровъ,—имѣется въ виду подобнымъ-же образомъ усилить впечатлѣніе: частію поощрить къ подражанію добру, частію—отвратить отъ зла. Въ итогъ, по силѣ убѣдительнаго содержанія такихъ примѣровъ, получается черезъ это также исцѣленіе отъ страстей. Педагогъ укрѣпляетъ душу кроткими законами, какъ смягчающими лекарствами, и подготавливаетъ больныхъ къ полному выздоровленію для истины. Потому что не одно и то же вѣдь (духовное) здоровье и гносисъ. Послѣдній есть плодъ ученья, первое-же есть слѣдствіе цѣлебнаго искусства... Какъ при тѣлесной болѣзни требуется врачъ, такъ и душевная немощь требуетъ педагога, дабы онъ наши страсти укротилъ; только ужъ позднѣе требуется учитель, который могъ бы душу ввести въ чистый гносисъ, съ принятіемъ коего она могла-бы проникнуть и въ тайны христіанскаго ученія“¹⁾). Представляя Христа общечеловѣческимъ педагогомъ, Климентъ разумѣетъ и подъ воспитываемыми всѣхъ людей: „дѣти—это мы“ (кн. I, гл. 5), безъ различія пола, возраста и состоянія (кн. I, гл. 4—5). Далѣе Климентъ разъясняетъ, почему мы дѣти, каковымъ почетнымъ названіемъ часто именуется насъ св. Писаніе: мы называемся дѣтьми потому, что дѣтское состояніе, представляемое Писаніемъ, за его невинность и нравственную чистоту, идеальнымъ состояніемъ,—должно служить предметомъ нашихъ стремленій (кн. I, гл. 5, стр. 15). Кромѣ того, мы дѣти, по Клименту, и потому, что одинъ у насъ Учитель-Христосъ, и Единъ Богъ—Отецъ, и одна мать—церковь (кн. I, гл. 6, стр. 39). Итакъ, педагогъ—Христосъ, воспитываемые—мы всѣ. Какъ-же насъ (людей) Онъ воспитывалъ и воспитываетъ? „Педагогика Его состоитъ,—говоритъ Климентъ,—въ Божественной религіи, въ наставленіи, какъ служить Богу, въ обученіи, приводящемъ

¹⁾ „Педагогъ“ рус. пер. кн. I, гл. I, стр. 3—4.

къ познанію истины. Вотъ руководство подлинно вѣрное, потому что оно движется по направленію къ небу... Согласно съ волей Божіей педагогика Его состоитъ въ усмотрѣніи истины по прямому направленію (*κατευθυσμός*) къ Богу, въ неустанномъ отпечатлѣніи на себѣ дѣлъ вѣчно цѣнныхъ. Какъ полководецъ черезъ то держитъ всѣхъ въ порядкѣ, что заботится о здоровьи солдатъ; и какъ кормчій правитъ кораблемъ, имѣя въ виду сохранить жизнь пассажирамъ: подобнымъ образомъ и педагогъ нашъ, въ любвеобильной заботливости о насъ, своихъ дѣтяхъ, учить насъ такому образу жизни, который ведетъ къ спасенію... Подобно тому теперь какъ кормчій не всегда по вѣтру ловируетъ, но иногда ставитъ корабль передней его частью противъ всѣхъ толчковъ вѣтра: подобнымъ образомъ и педагогъ нашъ не соображается съ нравами и обычаями, дующими въ мірѣ, и не представляетъ имъ своего питомца на произволь, какъ какую нибудь лодку. Педагогъ не дозволяетъ, чтобы Его питомецъ вліяніемъ мірскихъ правовъ увлеченъ былъ къ жизни животной и безпутной, но внушаетъ ему, что-бы правильными своими веслами, т. е. своимъ разумѣніемъ, держался онъ твердо единственнаго вѣтра истины, доколѣ, не потерпѣвъ ни какого вреда, бережно взлѣянными дитятей не войдетъ онъ въ гавань небесную. Потому—что такъ называемые у язычниковъ „отеческіе нравы“—это вещь преходящая; Божественное-же воспитаніе есть сокровище вѣчно цѣнное“ (кн. I, гл. 7, стр. 52—53).

Какъ обще-человѣческій педагогъ, Христосъ воспитывалъ всѣхъ людей и до Своего пришествія на землю ¹⁾. „Во време-

¹⁾ Въ „Увѣщаніи къ Еллипамъ“ и въ „С Stromатахъ“ Климентъ представляетъ Христа педагогомъ всего человѣчества и лучшихъ его представителей. „Слово,—говоритъ онъ,—есть всеобщій свѣтильникъ; Его свѣтъ сообщается каждому народу, дѣлан его способнымъ къ принятію истины, и нѣтъ страны, которая была-бы лишена этого свѣта“ (Coh. ad. gen. IX; Strom. 1, 7. 37). Логосъ былъ учителемъ всѣхъ народовъ и философовъ. „Учителемъ (всѣхъ ихъ) былъ Богъ-Слово, Творецъ неба и земли“ (Str. 7, 7). „Господь всегда заботился о томъ, чтобы философы дѣлали изъ своей науки лучшее употребленіе, и такимъ образомъ способствовали-бы добру и счастью человѣчества“ (Str. VI, 157). „Философія была для язычниковъ тѣмъ же, что отравленіе для іудеевъ. Какъ законъ служилъ педагогомъ для приведенія іудеевъ ко Христу, такъ философія была педагогомъ для приведенія грековъ къ евангелію, замѣняя откровеніе письменное. Str. I, 1. 5. 11. 19. 28. 31).

на древнія Логось воспитывалъ черезъ Моисея, послѣ того черезъ пророковъ. Законъ его (Моисея) есть воспитаніе разнужданныхъ дѣтей“ (кн. I, гл. 11, стр. 96). „Закономъ народъ древній былъ воспитываемъ въ страхѣ (Рим. 8, 15), и Логось (тогда) былъ простымъ Ангеломъ. Народу-же новому и юному дарованъ и завѣтъ новый и юный; пришелъ Логось въ міръ, страхъ превращенъ въ любовь, и прежній, таинственный ангелъ рождается въ образѣ Иисуса. Педагогъ говорилъ нѣкогда: *Бойся Господа Бога* (Втор. VI, 2); и Онъ-же намъ напоминаетъ: *люби Господа Бога* (Мѡ. 22, 37)“ (Пед. кн. I, гл. 7, стр. 62). Въ этихъ словахъ Климента представляется характерное различіе вообще Ветхаго и Новаго завѣта, а также и различіе ветхозавѣтнаго и новозавѣтнаго воспитанія. Климентъ далѣе подробнѣе характеризуетъ дѣятельность педагога, „воплотиншагося Сына Божія“.

Такъ какъ Педагогъ—Христось, по Своемъ пришествіи на землю, имѣлъ цѣлю не только научить людей, но главнымъ образомъ исцѣлить ихъ, то первымъ моментомъ Его педагогической дѣятельности является установленіе таинства крещенія, черезъ которое „мы получаемъ свѣтъ въ душу, но свѣтомъ получаемъ право на сыновство, съ сыновствомъ совершенство, съ совершенствомъ—безсмертіе“ (I кн., гл. 6, стр. 23). „Въ крещеніи въ Логоса Божественная благодать насъ исцѣляетъ. Всѣ наши грѣхи (въ крещеніи) омываются, и тотчасъ-же мы перестаемъ ходить путями зла. Благодатное дѣйствіе просвѣщенія состоитъ, слѣдовательно, въ томъ, что мы оставляемъ по омовеніи прежніе нравы. Но такъ какъ съ просвѣщеніемъ восходитъ надъ нами солнце гносяса, озаря нашъ духъ, то мы (до тѣхъ поръ) невѣдущіе, тотчасъ слываемъ учениками, свѣдомыми въ ученіи“ (кн. I, гл. 6, 26).

Органомъ воспріятія этого ученія является вѣра въ него, а далѣе начинается жизнь по вѣрѣ. Такая „вѣра есть совершенство ученія; поэтому и говоритъ онъ: вѣрующій въ Сына имѣетъ жизнь вѣчную“ (Іоанн. III, 36). Посему, если вслѣдствіе вѣры свойственна намъ жизнь, то что иное въ послѣдующее время предстоитъ намъ, какъ не наслѣдованіе жизни и въ небесной ея формѣ?“ (кн. I, гл. 6, 27).

На пути къ достиженію совершенства, указываемаго вѣрою, Педагогъ любвеобильно руководитъ своихъ питомцевъ наставленіями, запрещеніями, собственнымъ примѣромъ и своею благодатию (кн. I, гл. 3, с. 9; гл. 6, с. 46). Климентъ обстоятельно выясняетъ, какъ руководитъ Педагогъ-Христосъ своими наставленіями людей, предлагая имъ постепенно чистое и истинное ученіе, вазываемое въ Писаніи „млеко“, „медомъ“, „плотию и кровію“ (кн. I, гл. 6). Говоря о воспитательномъ методѣ Педагога-Христа, Климентъ доказываетъ, что онъ состоитъ въ гармоническомъ сочетаніи благости и правосудія. „Богъ благъ, Онъ отъ полноты челоуѣколюбія сострадательно относится къ слабой природѣ каждаго челоуѣка“ (кн. I, гл. 8, с. 65). Онъ прощаетъ невольные грѣхи людей (*ibid.* гл. 8, с. 71). Но если кто упорно будетъ продолжать грѣшить, не внимая Его увѣщаніямъ, Богъ посылаетъ на тѣхъ наказанія. Но „наказанія Богъ посылаетъ не отъ гнѣва, но исходя изъ правосудія, потому что на насъ самихъ отозвалось-бы дурно, если-бы изъ-за насъ наказанія были отлагаемы. Каждый изъ насъ самъ-же напрашивается на наказанія, потому что самъ онъ по своей доброй волѣ согрѣшаетъ. Виновникомъ наказаній состоитъ слѣдовательно тотъ, кто ихъ на себя накликаетъ; Богъ въ нихъ не виновенъ¹⁾. *Если-же наша неправда выводитъ на свѣтъ правду Божію, то что скажемъ? Есть-ли Богъ несправедливъ, когда изливаетъ гнѣвъ? Никакъ*“ (Рим. 3, 5—6; Пед. кн. I, гл. 8, с. 71—72). Наказывая насъ, Педагогъ не мститъ, а какъ врачъ, вскрывающій гангрезные нарывы, имѣетъ въ виду наше вѣчное здоровье и вѣчное спасеніе (кн. I, гл. 8 и 9), такъ что при такомъ воспитаніи въ угрозахъ и наказаніяхъ скрывается Его челоуѣколюбіе“ (гл. 8). Наказанія эти, по Клименту, чисто нравственнаго характера: внушеніе, укоризна, упрекъ, обличеніе, пристыженіе, вразумленіе, посѣщеніе, поношеніе, обвиненіе, жалоба, насмѣшка, негодованіе (гл. 9). Всѣ эти наказанія онъ употреб-

¹⁾ Эта мысль высказывается и Платономъ. „Вина на избирающемъ; Богъ не виновенъ“, говоритъ Платонъ въ X книгѣ своей „Политики“. Климентъ часто повторяетъ эту мысль. Ср. Strom. (ed. Paris) I, p. 271, 311; II, 393; IV, 535; V, 613; VII, 705, 711. Другіе учителя, какъ: св. Іустинъ философъ, св. Григорій Богословъ, Евсевій, бл. Феодоритъ также охотно раздѣляютъ эту мысль.

ляетъ для того, чтобы воспитать „дѣйствительно-христіанскаго человѣка“ для будущей жизни и вѣчнаго блаженства (кн. I, гл. 12).

Вотъ нарисованный Климентомъ идеалъ Божественнаго Педагога, явившагося въ лицѣ Христа,—идеалъ, который онъ изображаетъ довольно рельефно и довольно обстоятельно, хотя по мѣстамъ не безъ туманности и не безъ увлеченія принципами, преимущественно, стоической философіи ¹⁾. Въ общемъ идеалъ этотъ, какъ идеалъ общечеловѣческаго воспитанія, вѣревъ. Но для насъ важно то, что онъ, служа образцомъ для обыкновеннаго, человѣческаго педагога, можетъ дать и даетъ немало руководящихъ идей и для начертанія идеальнаго воспитателя дѣтей. Педагогъ—Христосъ смотритъ на всѣхъ людей, какъ на дѣтей подобно тому и всякій воспитатель долженъ считать своихъ питомцевъ за своихъ собственныхъ дѣтей, только при такомъ взглядѣ возможно установить прочныя и тѣсныя отношенія между воспитателемъ и воспитываемыми,—такія отношенія, при которыхъ только и возможно достигнуть главной цѣли воспитанія. Главная-же цѣль воспитанія, какую указалъ Педагогъ—Христосъ, это „нравственное улучшеніе и вѣчное спасеніе“.

Съ точки зрѣнія этой главной цѣли и долженъ всякій воспитатель судить о всѣхъ своихъ педагогическихъ приемахъ, и этой цѣлью должно быть проникнуто и самое обученіе, которое должно быть начато „съ раскрытія и объясненія положеній вѣры“ (Пед. кн. I, гл. I, с. 3). Но изложеніемъ предмета вѣры не должно ограничиваться наше истинное образованіе: за вѣрой должно идти и знаніе, въ разныхъ его видахъ и наукахъ. Вѣра составляетъ основаніе всякаго знанія. „Нѣтъ вѣры, говоритъ Климентъ,—безъ знанія; нѣтъ и знанія безъ вѣры Вѣра есть основаніе зданія; и знаніе есть зданіе, которое разумъ строить на вѣрѣ. Вѣра подобна внутреннему сокровен-

1) Насколько зависитъ Климентъ отъ древней философіи въ своемъ міровоззрѣніи, это прекрасно объясняютъ слѣдующіи сочиненія: Huber'a „D. Philosophia d. Kirch.“, s. 129—149; Скворцова: „Философія отцовъ и учителей церкви“, с. 201—244; Merkle: „Darstellung d. Gnosis d. Klem. von Alex.“ Uburz. 1849, s. 16 u. folg.; Reinkens'a „De Clemento presbyt. Alex.“ p. 86 sq. 328—358; Merk'a: „Clementis Alex. in seiner Abhängigkeit von d. griech. Philosoph.“ 13 u. folg., у Борнса цвт. соч. I п. 188—206.

ному слову; а знаніе—выраженному, и потому знаніе есть раскрытіе вѣры“ (Ström. V, 1, 17; VI, 15).

Вѣра столь необходима для знанія, какъ дыханіе для жизни (ib. V, 62). Вѣра, необходимая, преимущественно, для науки о невидимомъ и божественномъ, необходима и въ наукѣ о видимомъ (ib. II, 25). „Каждая наука начинается актомъ вѣры, т. е. какъ говоритъ Аристотель, непосредственнымъ созерцаніемъ первыхъ началъ, на которыхъ основывается. Неоспоримыя истины не суть предметы изслѣдованія; но достовѣрность ихъ зависитъ отъ вѣры, которая есть видѣніе; и слѣдовательно, вѣра не только сильнѣе знанія, но есть критерій его“¹⁾. Но эти основы вѣры должны быть пояснены разумомъ, такъ-какъ „истинная вѣра должна опираться на прочныхъ основаніяхъ и быть добровольнымъ принятіемъ истины, находящейся въ душѣ“ (Str. I, 286). „Конечно, нѣтъ нужды видѣть то, во что вѣруемъ,—говоритъ Климентъ,—а евангеліе называетъ блаженными тѣхъ, кои, не видя, вѣруютъ; но христіанинъ долженъ знать, почему онъ такъ вѣруетъ. Слабое понятіе о вѣрѣ, на основаніяхъ которой покоятся наше знаніе, можетъ произвести шаткость и въ понятіяхъ христіанина; а потому Слово Божіе заповѣдуетъ испытывать Писанія. Простая вѣра дѣлаетъ человѣка вѣрнымъ рабомъ, а вѣра разумная—другомъ Божіимъ“ (Str. VII, 702). Для разумнаго объясненія вѣры необходимо изучать разныя науки. „Смѣшны тѣ,—говоритъ Климентъ,—кои говорятъ, что для спасенія достаточно простой вѣры. Презирать науку, значитъ желать наслаждаться плодами винограда, не трудясь надъ воздѣлываніемъ его. Но человѣческая наука насаждаетъ небесную виноградную лозу, не ей мы обязаны сочными животворными гроздами; но эта лоза приноситъ плодъ только при тщательномъ попеченіи съ нашей стороны“ (Str. I, 6. 9. 31. 35). Всѣ науки стремятся къ раскрытію истины,

¹⁾ Str. IV, 4, 6. Эти золотыя слова Климента должны имѣть въ виду всѣ современные отрицатели вѣры, какъ фиктивнаго-де—органа фиктивныхъ знаній. Такое ясное объясненіе Климента необходимости вѣры для всякаго, даже опытнаго знапія, весьма справедливо; къ такому взгляду начинаетъ приходить и современная философія, которая начинаетъ признавать, что, такъ называемыя, аксіомы, это основы всякой науки,—принимаются исключительно на вѣру, а не доказательствами разума.

а потому онѣ полезны и для уясненія божественной истины. „Въ земледѣліи, въ медицинѣ почитается способнымъ тотъ, кто изучалъ разныя науки, которыя говорятъ о воздѣлываніи земли, или леченіи болѣзней. Точно также и въ дѣлѣ религіи: нельзя быть солидно образованнымъ, не зная геометріи, музыки, грамматики, философіи и вообще того, что полезно для объясненія и защищенія вѣры“ (Str. I, 9). „Науки не только стремятся къ одной цѣли; но и должны идти однимъ путемъ,—съ тѣмъ только различіемъ, что низшія науки проходятъ одну первую часть этого пути и приводятъ къ философіи, а философія ведетъ далѣе и приводитъ къ богословію, которое наконецъ вѣнчаетъ труды. Вотъ, посмотрите на эту одежду: сперва это было ни что иное, какъ волна; потомъ эта волна расчесана; затѣмъ обратилась въ нити, ткань и наконецъ въ одежду“ (Str. VI, 11). Такова связь между науками! „Но если знанія человѣческія группируются вокругъ философіи, говоритъ Климентъ, какъ вокругъ своей царицы и госпожи: то и философія въ свою очередь должна искать своего вѣнца въ божественномъ откровеніи. Философія должна подчиняться богословію, потому что истины вѣры гораздо выше, нежели истины, служащія результатомъ умственныхъ доказательствъ; и предметъ откровенія несравненно превосходяще, чѣмъ предметъ знаній человѣческихъ“.

„Вѣра есть критерій разума; а потому философія должна подчиняться богословію на томъ же основаніи, на какомъ разумъ человѣческой обязанъ подчиняться разуму божественному“¹⁾. Въ приведенныхъ выраженіяхъ Климентъ выразилъ правильный взглядъ на изученіе наукъ и ихъ значеніе для религіознаго знанія, хотя въ детальномъ раскрытіи этого взгляда онъ нѣсколько увлекается платонизмомъ и стоицизмомъ²⁾.

Такимъ взглядомъ на изученіе наукъ, въ частности—древнеклассическихъ, Климентъ указалъ на то, что всякій воспитатель не долженъ стѣсняться преподаваніемъ наукъ, руководствуясь въ данномъ случаѣ желаніемъ раскрыть истину и чрезъ то

¹⁾ Str. II, 4. Цитаты изъ Stromat. выставлены по изд. Скворцова. Философія отцовъ и учат. церкви пер. апол. 1868 г.

²⁾ См. соч. цит. Скворцова стр. 214; Борнса цит. соч. I п. стр. 192—206.

доставить питомцамъ средство лучше и разумнѣе достигнуть конечной цѣли.

Какъ Христосъ—Педагогъ воспитываетъ людей не только Своимъ ученіемъ, но главнымъ образомъ собственнымъ примѣромъ, такъ и всякій педагогъ долженъ воспитывать дѣтей не словами только, но, преимущественно, примѣромъ собственной жизни, ибо, если гдѣ, такъ именно въ воспитаніи имѣеть глубокой смыслъ древне-классическое изреченіе: „*praeserta docent, exempla trahunt*“.

Педагогъ—Христосъ въ наставленіи людей наблюдалъ постепенность и дѣйствовалъ, сообразно уровню развитія людей, такъ и каждый воспитатель также долженъ поступать въ отношеніи къ своимъ питомцамъ. Всѣ отношенія Педагога—Христа къ людямъ основаны на искренней любви и ею опредѣлялись наказанія, такъ и воспитатель дѣтей долженъ руководиться этимъ принципомъ любви, ибо только при такомъ нравственномъ отношеніи къ дѣтямъ можно воспитать изъ нихъ нравственныхъ личностей: только „подобное дружитъ съ подобнымъ“ (Пед. кв. I, гл. 6, с. 25), повторяя выраженія Гезіода, справедливо говоритъ Климентъ, или лучше выразиться: „подобнымъ создается подобное“.

Какъ Педагогъ—Христосъ воспитываетъ людей Своею благодатію, такъ и всякій воспитатель долженъ вести дѣло воспитанія подъ руководствомъ церкви и ея благодатныхъ даровъ.

Оригенъ такъ же, какъ и Климентъ, признаетъ конечную цѣлью воспитанія добродѣтельную жизнь и богоподобіе. Первая и главная цѣль искупленія, по Оригену, есть искорененіе грѣха, примиреніе челаѣвка съ Богомъ во Христѣ. Съ этою цѣлью соединяется и другая, которая состоитъ въ томъ, чтобы ученіемъ и примѣромъ привести людей къ познанію истины и нравственнаго закона и такимъ образомъ дать челаѣвку возможность опять достигнуть богоподобія¹⁾. Эту же цѣль выставляетъ и цѣлью воспитанія. Поэтому совѣтую, говоритъ онъ, изучать науки и всякія знанія, какъ того требуетъ наше природное желаніе, вложенное въ насъ Самимъ Богомъ²⁾.

1) *Hom. in Iohann. t. XXVIII, 14.*

2) *De princ. II, 3, 4. Hom. Ion., II, 11.*

Оригенъ поясняетъ, что изучать ихъ нужно не какъ предметъ простаго любопытства, не по страсти пріобрѣтенія знаній и не для славы и корысти, но только для того, что-бы чрезъ это научиться добродѣтели и добродѣтельной жизни ¹⁾). Или вотъ что онъ пишетъ Цельсу: „Мы не стыдимся признаться, что удаляемъ своихъ юношей отъ тѣхъ учителей, которые учатъ смѣшнымъ глупостямъ (*comicas levitates*) и ямбическимъ безудствамъ (*obscenitates jambicas*) и нѣкоторымъ другимъ предметамъ, которые могутъ быть полезными для учителя и слушателей развѣ только тогда, если кто, понимая поэмы въ философскомъ смыслѣ (*philosophice*), будетъ изъяснять каждую изъ нихъ приспособительно къ пользѣ юношей. Но если представятъ намъ такихъ учителей, которые учатъ любомудрію и самымъ дѣломъ упражняютъ въ немъ, отъ слушанія такихъ учителей мы не хотимъ удерживать своихъ юношей“ ²⁾). Но, предостерегая отъ суетнаго и ложнаго знанія, Оригенъ считаетъ необходимымъ изучать истинное знаніе, признавая его достояніемъ истиннаго мудреца. „Ничего нѣтъ прочнаго въ мірѣ, какъ знаніе и истина, которыя имѣютъ своимъ источникомъ мудрость. Причина заблужденій заключается не въ истинной мудрости, а въ невѣжествѣ“ ³⁾). Оригенъ въ своей собственной жизни и педагогической дѣятельности выразилъ идеальный взглядъ на христіанскаго педагога, какъ прекрасно изобразилъ его въ этомъ отношеніи святой Григорій Чудотворецъ, его ученикъ, въ своемъ ему панегирикѣ. Сначала Оригенъ, говоритъ св. Григорій, старался особыми вопросами исправить въ ученикѣ замѣченныя ошибки; потомъ, прежде чѣмъ приступить къ изложенію ему религіозныхъ истинъ, онъ приготовлялъ его къ воспріятію послѣднихъ преподаваніемъ свѣтскихъ наукъ: діалектики, геометріи, астрономіи, естествознанія. Послѣ всѣхъ этихъ подготовительныхъ наукъ, Оригенъ знакомилъ ученика съ правоученіемъ, причемъ своею жизнію представлялъ блестящій образецъ добродѣ-

1) *Contra Celsum* ib. 3, p. 693 ed. *Vaticanae* an. MD LXXI.

2) *Contr. Cel.* lib. 3 pag. 695.

3) *Contr. Cel.* lib. 3, c. LXXXIII, ed. de-ta—Rue t I, p. 444—445.

тели и благочестія. Особенно наставлялъ онъ ученика сосредоточивать духъ въ самомъ себѣ, печься о немъ болѣе всего и радѣть о благочестіи. Затѣмъ читалъ съ нимъ сочиненія древнихъ философовъ и поэтовъ, за исключеніемъ тѣхъ, которые отрицаютъ Бога и прсвидѣніе, потому—что ихъ не слѣдуетъ читать, чтобы не запятнать чистую душу. Особенно Оригенъ настаивалъ на изученіи философіи. „Оригенъ,—говоритъ св. Григорій,—очень превозносилъ философію. Онъ думалъ, что мудрость и разумъ обязываютъ человѣка ревностно изучать её. Она ведетъ къ самопознанію и научаеъ различенію добра и зла. Она внушаетъ благоговѣніе къ Творцу вселенной и развиваеъ въ человѣкѣ способности, которыя составляютъ его главное отличіе и достоинство“¹⁾. Онъ разрѣшалъ ученикамъ изслѣдовать все свободно, чтобы они все изслѣдовали и обильно пользовались духовными благами, самъ руководя ихъ при этомъ, какъ опытный путеводитель. Но изученіе всѣхъ предварительныхъ наукъ и философіи было у него только приготовленіемъ или, какъ выражается св. Григорій, „преддверіемъ“ къ высшимъ занятіямъ: объясненію св. Писанія и раскрытію догматовъ. „Послѣ остановки въ преддверіи, говоритъ св. Григорій,—Оригенъ вводилъ насъ въ святилище и раскрывалъ предъ нами священныя книги, какъ садъ, который мы должны обрабатывать“²⁾.

„Если былъ когда-либо человѣкъ, олицетворившій въ себѣ лучшія, прекраснѣйшія стороны Климентова идеала гностика,—говоритъ Архим. Борисъ, повторяя Мёлера,—то, конечно, это былъ великій ученикъ Климента—Оригенъ. Вся дѣятельность Оригена была направлена къ тому, чтобы въ интересахъ Церкви распространить и усилить среди христіанъ любовь къ наукѣ, воспламенить ихъ желаніемъ какъ можно больше усовершенствоваться и въ научномъ образованіи и въ христіанской добродѣтели“³⁾.

1) S. Greg. Thaum. Orat. in Orig. c. VI.

2) Ibid. см. Migne (ser. graec.) т. X.

3) Борисъ цвт. соч. I ч. стр. 210. Moehler'a, „la patrologie onhistoire Silter. d. trois prem. siec. de l' Eglise chret“. Par. 1843 г. II, 91. 169. Насколько Оригенъ былъ самостоятеленъ въ своихъ воззрѣніяхъ и насколько зависѣлъ отъ древ-

Вотъ каковъ былъ идеальный взглядъ на воспитаніе у восточныхъ апологетовъ; теперь посмотримъ, какъ уяснили его восточные отцы IV—V вв.

Начнемъ съ св. Василія Великаго.

Основнымъ принципомъ воспитанія св. Василій ставитъ нравственный принципъ христіанства, а цѣлю его—конечную цѣль человѣческой жизни „вѣчное спасеніе“. Съ точки зрѣнія этихъ взглядовъ св. Василій и разсуждаетъ о воспитаніи.

Мы должны,—говоритъ онъ,—имѣть цѣлю достигнуть „въ будущемъ вѣкѣ безсмертія, избѣжать гнѣва, грядущаго на сыновъ противленія, оказаться достойными вѣчной жизни и пре-небеснаго царствія, какое обѣтовалъ Господь всѣмъ хранящимъ заветъ Его и помнящимъ заповѣди Его творити я“ (Пс. 102, 18) ¹⁾.

Поэтому всякій „христіанинъ, говоритъ св. Василій, долженъ имѣть образъ мыслей достойный небеснаго званія, и жить достойно Евангелія Христова“ ²⁾.

А если такова цѣль нашей жизни и ея сущность, то и воспитывать дѣтей должно,—говоритъ св. Василій,—„въ благочестіи“ ³⁾. Но не науками, по св. Василю, главнымъ образомъ можно воспитать нравственность, хотя и онѣ полезны для этого, а нравственною жизнію, собственнымъ примѣромъ, который сильнѣе дѣйствуетъ на наше нравственное чувство и волю, побуждая ихъ, при содѣйствіи благодати, къ добродѣтельной жизни ⁴⁾. „Ему (т. е. руководителю другихъ и юныхъ) надобно, говоритъ св. Василій,—по любви Христовой, такъ преуслѣть въ смиренномудріи, чтобы, когда и молчать, примѣръ его дѣлъ служилъ урокомъ, поучающимъ сильнѣе всякаго слова. Ибо если цѣль

ней философіи, а равно въ чемъ погрѣшилъ, это объясняютъ сочиненія: Huber'a цит. соч. S. 149—183; Скворцова цит. соч. с. 245—324, Борса цит. соч. с. 216—229; Троицкаго; „Сужденія св. Отцевъ и учителей церкви 2 и 3 в. объ отнош. гр. образ. къ христіанству“ (I кр. к. Д. а. 1860. 3. 107—111). Moeler'a цит. соч. 140, 172—174; Neander'a „Aug. Gesch. d. chr. Rel. u. K.“, III. 665 fol и др.

1) Твор. русск. пер. 7. 5, с. 23.

2) Твор. ч. 7, пис. 22, с. 61.

3) Тв. ч. 5 ст. 132; ср. ч. 7 стр. 303.

4) Твор. русск. пер. 75, с. 98.

христіанства—подражаніе Христу въ мѣру вочеловѣченія, сколько сіе сообразно съ званіемъ cadaго; то кому ввѣрено путеводство многихъ, тѣ обязаны посредствомъ своихъ—людей, еще немощныхъ, побуждать идти впередъ въ уподобленіи Христу, по словамъ блаженнаго Павла, который говоритъ: *подражатели мнѣ бывайте. якоже и азъ Христу* (Ис. II, 1). Посему они первые, достигнувъ въ мѣру смиренномудрія, показанную Господомъ нашимъ Іисусомъ Христомъ, должны сдѣлаться точнымъ образцомъ для другихъ“¹⁾.

Но воспитать и примѣромъ можно только при искренне—любовномъ отношеніи къ дѣтямъ, да притомъ такомъ, которое проявлялось-бы на дѣлѣ. „Расположеніе свое къ дѣтямъ долженъ ты теперь, пишетъ св. Василій нѣкому Аванасію, не словомъ доказать, что издавна доказалъ,.. но проявить любовь свободную... и достаточно засвидѣтельствовать еѣ самымъ дѣломъ“²⁾.

Воспитатель, по св. Василію, долженъ считать своихъ воспитанниковъ за дѣтей и себя ставить на мѣсто родителей. Говоря о себѣ, какъ наставникѣ, св. Василій пишетъ въ бесѣдѣ къ юношамъ: „я первый для васъ послѣ родителей“³⁾; или: „Господь поставилъ насъ (наставниковъ, пастырей) для христіанъ на второмъ мѣстѣ послѣ родителей“⁴⁾; а въ третьемъ мѣстѣ прямо говоритъ, что „христіанскій законъ поставилъ насъ въ чинѣ родителей“⁵⁾. Сообразно съ такимъ взглядомъ на отношеніе воспитателей къ воспитанникамъ, св. Василій требуетъ, что-бы первые по-отечески относились къ послѣднимъ; даже и наказанія ихъ должны быть „отеческимъ сердоблюбіемъ“: „старшій возрастомъ (наставникъ), превосходящій другихъ опытностію, доказавшій свое великодушіе долженъ съ отеческимъ сердоблюбіемъ и благоразумнымъ словомъ исправлять погрѣшности юныхъ, послѣ cadaго паденія употреблять приличныя врачества; отчего одно и то же служило бы наказаніемъ

¹⁾ Твор. ч. 5, стр. 133.

²⁾ Твор. ч. 5, с. 190.

³⁾ Твор. ч. 6 л. 24, с. 169.

⁴⁾ Твор. ч. 4, с. 344.

⁵⁾ Твор. ч. 7, с. 303; п. 292.

за погрѣшность и обращалось въ упражненіе въ безпристрастіи душѣ“¹⁾ Далѣе онъ указываетъ чисто нравственныя наказанія²⁾. Равнымъ образомъ и воспитанники не должны быть упорными въ исполненіи воли наставниковъ, потому что только при добровольномъ ихъ исполненіи предписаній послѣднихъ возможно ихъ совершенствованіе. „Ибо извѣстно вамъ,—пишетъ св. Василій бывшимъ своимъ ученикамъ,—что и мое къ вамъ благорасположеніе, и Божіе содѣйствіе зависятъ отъ вашей воли; какъ скоро она приметъ доброе направленіе,—и всякій боголюбивый человѣкъ самъ назовется учить васъ; потому—что усердіе въ людяхъ, способныхъ научить чему-нибудь полезному, бываетъ непреодолимо, когда души учениковъ чисты отъ всякаго упорства“³⁾.

Съ точки зрѣнія нравственнаго значенія и удовлетворенія основной цѣли человѣческой жизни св. Василій смотритъ и на изученіе древне-классической литературы и вообще свѣтскихъ наукъ. Прекрасно этотъ взглядъ излагается св. Василиемъ въ его знаменитой бесѣдѣ къ юношамъ о томъ, какъ пользоваться языческими сочиненіями. Развитію мысли, что чтеніе языческихъ авторовъ можетъ быть имъ полезно, св. Василій предпосылаетъ изложеніе идеи, освѣщающей всю человѣческую жизнь съ высшей философско-богословской точки зрѣнія. „Мы полагаемъ, дѣти,—говоритъ онъ,—что настоящая жизнь человѣческая ничего не значитъ; совершенно не почитаемъ и не называемъ благомъ того, что доставляетъ намъ совершенство

¹⁾ Твор. ч. 7, изд. 268, с. 275.

²⁾ Правда, въ бесѣдѣ на 1 гл. 15 ст. кн. Притчей (см. ч. 4, с. 200—201) въ одномъ мѣстѣ, св. Василій какъ бы защищаетъ розга, говоря, что, какъ дѣти, нерадивые къ ученію, послѣ лозъ, сдѣлавшись внимательными, начинаютъ понимать уроки, такъ бываетъ—де и съ людьми, не исполняющими божествен. повелѣній, до вразумленія ихъ карою Божіею. Но здѣсь, по нашему мнѣнію, онъ допускаетъ только образное выраженіе, пользуясь существующимъ обычаемъ для выраженія главной мысли; а, во 2-хъ, далѣе въ той же бесѣдѣ слово „наказаніе“, онъ поясняетъ словомъ „наставленіе, наученіе“. Кроме того, св. Василій, если-бы стоялъ за розга, то не преминулъ бы упомянуть о нихъ въ специальномъ своемъ трактатѣ—„въ бесѣдѣ къ юношамъ“ и въ 15 мон. вопросѣ, гдѣ онъ подробно говоритъ о воспитаніи.

³⁾ Твор. ч. 7, п. 286, с. 297.

въ этой только жизни. Ни знаменитости предковъ, ни крѣпости, красоты и величія тѣла, ни почести отъ всѣхъ людей, ни самого царства, ни всего прочаго, что ни наименоуютъ изъ человѣческаго, не признаемъ великимъ, даже достойнымъ желанія, и не обращаемъ взора на тѣхъ, кто имѣетъ сіе, не стираемъ надежды далѣе, и все дѣлаемъ для приготовленія себѣ другой жизни. Поэтому, что къ оной споспѣшествуетъ намъ, о томъ говоримъ, что должно любить сіе и домогаться сего всѣми силами, а что не переходитъ въ оную, то презираемъ, какъ ничего не стоящее“¹⁾). Сообразно съ такимъ взглядомъ на жизнь и ея конечную цѣль, каждый истинный христіанинъ и долженъ предметомъ своихъ желаній и стремленій избрать то, что въ той или другой мѣрѣ способствуетъ ея осуществленію. Но какое отношеніе можетъ имѣть къ осуществленію этой цѣли жизни классическое, свѣтское образованіе? На это св. Василій отвѣчаетъ такъ. „Въ эту (небесную) жизнь вводятъ насъ, конечно, священныя Писанія, образующія насъ посредствомъ ученій таинственныхъ; но пока, по возрасту, не можемъ изучить глубину смысла ихъ, мы и въ другихъ писаніяхъ, не вовсе отъ нихъ далекихъ, упражняемъ на время духовное око, какъ въ нѣкоторыхъ тѣняхъ и зеркалахъ, подражая упражняющимся въ дѣлѣ ратномъ, которые, приобрѣтая опытность въ ловкомъ движеніи рукъ и ногъ, выгодами этой борьбы пользуются въ самыхъ битвахъ. И мы, конечно, должны держаться той мысли, что намъ предлежитъ подвигъ, важнѣйшій всѣхъ подвиговъ,—подвигъ, для котораго все должны сдѣлать, для приготовленія къ которому надобно трудиться по мѣрѣ силъ, бесѣдовать съ стихотворцами, и съ историками, и съ ораторами, и со всякимъ человѣкомъ, отъ кого только можетъ быть какая либо польза къ попеченію о душѣ. Красильщики назначенное къ окраскѣ готовятъ сперва особыми способами, а потомъ наводятъ цвѣтъ, пурпуровый, или другой какой: подобнымъ образомъ и мы, что-бы добрая слава наша навсегда осталась неизгладимою, посвятивъ

1) Твор. русс. пер. ч. 4, стр. 345.

себя предварительному изученію сихъ внѣшнихъ писателей, потомъ уже начнемъ слушать священные и таинственные уроки и какъ бы привыкнувъ смотрѣть въ водѣ, обратимъ, наконецъ, взоры къ самому свѣту. Поэтому, ежели между ученіями есть какое взаимное сродство, то познаніе ихъ будетъ намъ кстати. Если же нѣтъ сего сродства, то изучать разность ученій, сличая ихъ между собой, не мало служитъ къ подтвержденію лучшаго ученія“¹⁾).

Такимъ образомъ, по воззрѣнію св. Василия, изученіе классическихъ авторовъ имѣетъ значеніе пропедевтики къ высшему богословскому образованію. „Сравненія, употребленныя св. Василиемъ для раскрытія его мысли, ясно показываютъ, говоритъ Архим. Борисъ,—что онъ смотрѣлъ на приготовленіе къ изученію мудрости божественной, или,—если употребить школьную терминологию,—какъ на общеобразовательный курсъ наукъ, предшествующій спеціальному богословскому курсу. Вспомнимъ, что такое именно воззрѣніе имѣлъ Оригенъ на отношеніе классической литературы и греческихъ энциклопедическихъ наукъ къ христіанскому богословію, и что это воззрѣніе лежало въ основѣ его плана преподаванія въ Кесарійскомъ училищѣ, какъ о томъ свидѣтельствуетъ ученикъ его, св. Григорій Чудотворецъ“²⁾. „Нѣтъ сомнѣнія, продолжаетъ Архим. Борисъ, что изложенный взглядъ св. Василия составилъ не безъ вліянія Оригена, преданія о жизни и ученіи котораго въ IV вѣкѣ были еще очень живы въ восточной церкви и сочиненія котораго св. Василий прилежно изучалъ“³⁾. Кромѣ этого основнаго значенія свѣтскаго образованія, св. Василий признаетъ его значеніе и въ томъ отношеніи, что оно содѣйствуетъ облаченію

1) Твор. р. пер. ч. 4, стр. 346—347. Этотъ же мотивъ къ изученію христіанами языческой литературы впоследствии высказалъ въ своемъ полемическомъ трудѣ противъ Юліана св. Кирилль Александрійскій въ слѣдующихъ замѣчательныхъ словахъ: «*κράμεια δὲ τοῖς Ἑλλήνων λότοις, οἷον τι τροτύμασμα τῆς ἀληθοῦς παιδείας τὸ κρήμα ποιούμενοι*». S. Cyrill—Alex. Contra Iulian., lib VII, p. 275 (ed. Migne pater. gr. t. 76 p. 857).

2) Цит. соч. II (см. Пр. Соб. 1886 г. ч. I, стр. 60); ср. пер. I, стр. 168—169.

3) Цит. соч. II (Пр. Соб. ч. I, 1886 г., 60) см. Socrat. Hist. eccl. lib. IV, c. 26; Sozomen. Hist. eccl. lib. VI, c. VI; S. Greg. Nas. Opp. t. I, p. 843 (ed. Billii).

христіанскихъ истинъ въ изящную словесную форму. Какъ листья дерева покрываютъ собою и украшаютъ его плоды, такъ и внѣшняя ученость, по св. Василю, служитъ украшеніемъ душѣ христіанина, драгоценнѣйшій плодъ которой есть истина ¹⁾).

Таковъ общій взглядъ св. Василя на изученіе свѣтскихъ наукъ и на планъ преподаванія ²⁾. Съ точки зрѣнія нравственной пользы св. Василиій опредѣляетъ и характеръ изученія классическихъ авторовъ и вообще свѣтскихъ наукъ. Св. Василиій говоритъ, „что не все по порядку надлежитъ намъ брать (изъ языческихъ сочиненій), а только полезное. Ибо стыдно—вредное въ пищу отвергать, а въ наукахъ, которыя питаютъ наши души, не дѣлать никакого разбора, но, подобно весеннему ручью, увлекая за собой все встрѣчающееся, нагружать

1) Твор. русск. пер. ч. 4, стр. 347.

2) Такой взглядъ на изученіе свѣтскихъ наукъ и вообще планъ обученія св. Василиій измѣняетъ въ отношеніи къ дѣтямъ, специально готовящимся къ монашеству. Имъ онъ предписываетъ изучать только св. Писаніе и Исторію святыхъ. Напрасно некоторые ученые (Гомъ, Лалапкъ и др. см. у Борнса цит. сочин.) видятъ въ данныхъ совѣтахъ (Мол. Прав. пр. всп. 15; русск. пер. ч. 5, с. 134) неблагоприятное отношеніе св. Василя къ свѣтскому образованію. „Изъ того, что молодымъ монахамъ св. Василиій предписываетъ только чтеніе св. Писанія и исторіи святыхъ,—справедливо говорятъ Архим. Борисъ (цит. соч. пер. II; см. Пр. Соб. 1886 г. I, ч. стр. 53),—вовсе не слѣдуетъ, что онъ запрещаетъ читать языческихъ классиковъ мирянамъ. Такъ какъ онъ совѣтуетъ монахамъ заниматься изготовленіемъ тканей, обуви и вообще упражняться въ механическихъ искусствахъ (воп. 38), то неужели эти совѣты относятся и ко всѣмъ христіанамъ? Если монахамъ, по 31 правилу св. Василя рекомендуется избѣгать смѣха, то развѣ отсюда слѣдуетъ, что и христіанскія дѣти осуждены на то, чтобы никогда не смѣяться? Слѣдуя способу сямлогизаціи аббата Гома, нужно было бы заключить, что такъ какъ для монаховъ обязательно безбрачіе, то и мірскимъ людямъ брачная жизнь воспрещается. Нужно умѣть, говоритъ Landriot, принимать въ расчетъ мѣста, лица, произведенія, и, какъ совѣтуетъ Цицеронъ, обращать вниманіе на то, умѣстно-ли и сообразно-ли съ обстоятельствами что либо дѣлать, или не дѣлать“ (Landriot, *se véritable esprit de l'Eglise en présence des nouveaux Systemes dans l'enseignement des lettres*. Par. 1854, p. 252). Да и нельзя на самомъ дѣлѣ представить, чтобы св. Василиій, человѣкъ классически образованный, на себѣ испытавшій всю пользу такого образованія,—человѣкъ, постоянно пользующійся сочиненіями древнихъ ученыхъ и ихъ мнѣніями, могъ ратовать противъ такого образованія. Его рѣчь къ юношамъ, написанная въ концѣ его жизни, ясно показываетъ, какъ высоко онъ ставилъ такое образованіе, и только желалъ придать ему религіозно-нравственный характеръ.

тѣмъ душу“¹⁾). Поэтому не должно, — по св. Василию, — читать у нихъ то, что вредитъ добродѣтели и противно религіи и нравственности, „ибо привычка къ словамъ негоднымъ служить нѣкоторымъ путемъ и къ дѣламъ (негоднымъ“²⁾). „Напротивъ того, — продолжаетъ онъ, — займемъ у нихъ тѣ мѣста, гдѣ они восхваляли добродѣтель и порицали порокъ. Поэтому, во всемъ уподобляясь пчеламъ, должны изучать сіи сочиненія. Ибо и пчелы не на всѣ цвѣты равно садятся, и съ тѣхъ, на какіе нападутъ, не все стараются унести, но взявъ, что пригодно на ихъ дѣло, прочее оставляютъ ветровутымъ, и мы, если цѣломудренны, собравъ изъ сихъ произведеній, что намъ свойственно и сродно съ истиною, остальное будемъ проходить мимо. И какъ срывая цвѣты съ розоваго куста, избѣгаемъ шиповъ, такъ и въ сихъ сочиненіяхъ, воспользовавшись полезнымъ, будемъ остерегаться вреднаго. Поэтому въ самомъ началѣ нужно разсмотрѣть каждую изъ наукъ и приспособить ея къ цѣли, по дорической пословицѣ: ведя мѣломъ по снуру. И поелику до нашей жизни надобно достигать съ помощію добродѣтели, а въ похвалу ей многое сказано стихотворцами, многое историками, и еще гораздо болѣе мужами любомудрія: то на такія особенно сочиненія должно обращать вниманіе. Ибо не малая польза, если души юношей осваиваются и свыкаются съ добродѣтелию; потому что наставленія такого рода, по нѣжности душъ, впечатлѣваясь глубоко, остаются въ нихъ неизгладимыми“³⁾. „И всѣ почти сколько-нибудь заслуживающіе вниманія по мудрости, каждый по мѣрѣ силъ, въ сочиненіяхъ своихъ болѣе или менѣе распространялись въ похвалу добродѣтели; имъ должно вѣрить, и надобно стараться въ самой жизни выразить ихъ ученія. И кто любомудріе, заключающееся у другихъ въ словахъ, оправдываетъ дѣломъ, тотъ *одинъ живъ, прочіе-же только движущіяся тѣни*“⁴⁾). На воспитаніи въ дѣтяхъ послѣдняго качества св. Василій особенно и настаиваетъ, раз-

1) См. ч. 4, стр. 356.

2) Ibid. стр. 348.

3) Ibid. стр. 349—350.

4) Ibid. стр. 352—353. Ср. Одисс. пѣснь 10-ю, 495.

суждая далѣе такъ: „ибо съ жаромъ хвалить добродѣтель предъ людьми, вести о ней длинныя рѣчи, а наединѣ предпочитать цѣломудрію удовольствіе, и справедливости—прибытокъ, назвалъ бы я подражаніемъ тѣмъ, которые лицедействуютъ на зрѣлищѣ, и часто выходятъ представлять царей и владѣльцевъ, не будучи не только ни царями, ни владѣльцами, ни даже, можетъ быть, и свободными... Но если повѣрить Платону, это крайній предѣлъ несправедливости—быть мнимо, а не дѣйствительно справедливымъ“¹⁾).

Съ точки зрѣнія своей основной педагогической идеи св. Василій рассматриваетъ и вопросъ о физическомъ воспитаніи. Такъ какъ главная цѣль жизни, говоритъ св. Василій, „имѣть попеченіе о душѣ,—то поэтому не должно служить тѣлу, кромѣ крайней необходимости и не больше заботиться о тѣлѣ, но сколько хорошо это для души... столько надобно имѣть къ тѣлу привязанности, по скольку, говоритъ Платонъ, участвуетъ оно въ служеніи любомудрію, выражаясь нѣсколько подобно Павлу, который даетъ совѣтъ, что ни мало не должно тѣлу *угодія* творить въ поводъ похотямъ (Р. 13, 14). Самую нужду (въ этомъ отношеніи) будетъ опредѣлять онъ (разумный человѣкъ) естественными потребностями, а не удовольствіями“²⁾).

Съ той же точки зрѣнія св. Василій смотритъ и на изученіе разныхъ искусствъ. Говоря, напр., о музыкѣ, св. Василій не совѣтуетъ изучать такую музыку, отъ которой „обыкновенно возникаютъ страсти порожденія рабства и низости. А намъ должно учиться иной музыкѣ, которая лучше, и ведетъ къ лучшему, которою пользуясь Давидъ, творецъ священныя пѣснопѣній, какъ говоритъ Писаніе, избавлялъ царя отъ неистовства“³⁾).

Съ той же точки зрѣнія св. Василій смотритъ и на воспитательное значеніе театра, который, при его тогдашнемъ положеніи, онъ считаетъ вреднымъ для дѣтей и вообще для христіанъ, называя театральныя представленія „нелѣпыми представленіями чудодѣевъ“⁴⁾), возбуждающими одно сластолюбіе.

1) Ibid. стр. 353.

2) Ibid. 359, 361, 362.

3) Ibid. стр. 360 и 361.

4) Ibid. стр. 360.

Вотъ идеальный взглядъ св. Василия на воспитаніе, въ основѣ котораго положена имъ главная идея христіанства подражать Христу, и при помощи этого идеала и благодати Божіей, совершенствоваться, доколѣ „не достигнемъ мужества совершеннаго, въ мѣру полного возраста Христова“ (Еф. IV, 13—15).

Напрасно нѣкоторые наши и иностранные писатели и педагоги ²⁾ считаютъ взглядъ св. Василия на воспитаніе взглядомъ монашескимъ, строго аскетическимъ. Правда, есть у св. Василия правила для монашескаго воспитанія, какъ мы выше упомянули, но онъ и совѣтуетъ примѣнять ихъ къ извѣстнымъ лицамъ. Напротивъ, въ своей знаменитой бесѣдѣ къ юношамъ св. Василиій изображаетъ общехристіанское воспитаніе, не отвергаетъ здѣсь ни свѣтскихъ наукъ, ни искусствъ, ни вообще античной культуры, но всему этому придаетъ христіанскій характеръ и съ этой точки зрѣнія опредѣляетъ ихъ значеніе въ системѣ христіанскаго воспитанія. „Св. Василиій Великій,—говоритъ Архим. Борисъ,—не довольствовался одной только апологіей классическаго образованія, а хотѣлъ своими совѣтами дать ему надлежащее направленіе и характеръ... Онъ хотеть доказать,—продолжаетъ Архим. Борисъ, повторяя Fialon'a (Etude littéraere sur Saint Basile p. 34),—что языческая литература—не религія, но орудіе, которое можетъ оказать христіанству такія-же важныя услуги, какія оно оказало язычеству. Онъ хотеть санкціонировать связь классическаго образованія съ христіанскимъ, дѣлая языческихъ поэтовъ, историковъ, ораторовъ и философовъ наставниками христіанъ. Геніальные писатели и мыслители классической древности, которымъ обязаны своимъ образованіемъ величайшіе люди языческой Греціи, должны, по взгляду св. Василия, въ христіанской Греціи содѣйствовать воспитанію и образованію послѣдо-

²⁾ Напр., нѣкто Кемпицъ въ статьѣ „очеркъ воспитанія и обученія въ средніе вѣка“ (Учитель 1866 г. т. VI, с. 65) высказываетъ взглядъ на св. Василия, какъ на основателя спеціально монашескаго воспитанія; также отчасти смотритъ на него и Шмидтъ въ своей исторіи педагогикъ (т. II, с. 33—39), аббатъ Гомъ и др.

вателей новой религии. Далекіе отъ того, что-бы быть вредными, ихъ сочиненія могутъ служить отличнымъ средствомъ приготовленія къ изученію христіанской вѣры, потому что между ихъ содержаніемъ и христіанскимъ ученіемъ есть внутреннее сродство¹⁾.

Вообще, по цѣльности и по основному принципу, идеальный взглядъ св. Василія на воспитаніе, въ его основѣ, можно назвать истинно-общечеловѣческимъ.

Н. Миротубовъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Арх. Борисяцк. соч. (Пр. Соб. 1886 г. ч. I, стр. 88 и 89).

Сверхъестественное Откровеніе и естественное Богопознаніе внѣ истинной церкви.

(Продолженіе *).

Г Л А В А 2-я.

Распространеніе Откровенія внѣ еврейскаго народа въ періодъ отъ Моисеева законодательства до вавилонскаго плѣненія.

Іоаннъ Креститель въ своей проповѣди покаянія говорилъ фарисеямъ и саддукеямъ: не думайте говорить въ себѣ: отецъ у насъ Авраамъ; ибо говорю Вамъ, что Богъ можетъ изъ камней сихъ воздвигнуть дѣтей Аврааму“ (Мѡ. III, 9 срав. Лк. III. 8). Предтеча Господень не былъ учителемъ новаго, но толкователемъ ветхаго завѣта. По его толкованію, полученіе обѣтованій, дарованныхъ Аврааму, обуславливалось не физическимъ происхожденіемъ отъ отца вѣрующихъ, а вѣрою и дѣлами вѣры.

Но какъ во дни Крестителя многіе не хотѣли понять этой истины, такъ ее многіе не хотятъ понять и теперь. Повѣствованіе Библии о дарованіи закона еврейскому народу и о судьбахъ евреевъ представляется имъ содержащимъ то утвержденіе, что лишь евреи были народомъ Божиимъ и что другіе народы были пренебрежены и отвергнуты Богомъ. Мы не будемъ изслѣдовать, путемъ какихъ соображеній изслѣдователи приходятъ къ такимъ ложнымъ выводамъ, но мы постараемся посильно показать, что эти выводы ложны. Никто, безъ сомнѣнія, не станетъ оспаривать двухъ истинъ относительно закона Моисеева: 1) что исполненіе его было дѣломъ труднымъ и 2) что за неисполненіе

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1899 г., № 15.

его полагалась строгая кара (Ис. Нав. XXIII и XXIV особев. послѣд. 19—20 ст.). Такимъ образомъ, законъ для состоящаго подъ закономъ являлся прежде всего игомъ, которое было неудобно-носимо и которое нельзя было сбросить, не погубивъ себя. Законъ имѣлъ и другую сторону: исполнителямъ его обѣщались награда, давались великія обѣтованія. Но только исполнителямъ (Рим. II, 13). Здѣсь выражается та правда, по которой тотъ, кто подъялъ бѣольшую ношу, или получить бѣольшую награду, или падеть подъ оказавшеюся непосильной тяжестью. Евреи были народомъ, который былъ способенъ много поднять, хотя нерѣдко и падалъ. На этотъ народъ и было возложено иго закона.

Законъ повидимому привязалъ религіозную истину къ націи и землѣ. Палестина—святая земля и Израиль—святой народъ. Но идеальная задача для еврейскаго народа состояла въ томъ, чтобы весь міръ сдѣлать землею обѣтованною и всѣхъ людей Израилемъ. Эта задача могла быть выполнена Израилемъ тѣмъ въ большей мѣрѣ, чѣмъ выше въ духовномъ отношеніи былъ онъ самъ. Чтобы стать хорошимъ, нужно прежде всего себя изолировать отъ дурнаго. Израиль не былъ идеальнымъ народомъ, но онъ былъ много лучше, чѣмъ другіе народы. Эти другіе народы могли вліять на него только дурнымъ образомъ и потому ему предписывается уклоняться отъ общенія съ ними. Что Израиль дѣйствительно былъ лучше другихъ народовъ, это едва-ли можно оспаривать. Во всякомъ случаѣ отъ Израиля вышло ученіе о Богѣ отцѣ, отъ Израиля вышло слово о суетности идоловъ, о твореніи, нравственное величіе пророческихъ рѣчей теперь никѣмъ не оспаривается. Но пророки, учившіе народъ, должны были сами учиться у кого-либо, нравственную силу и знаніе правды они должны были отъ кого-нибудь наслѣдовать. Должна была существовать добрая почва, на которой могли вырасти такія добрыя растенія. Еврейскій народъ въ своемъ цѣломъ былъ этою доброю почвою. Въ его нѣдрахъ всегда было много крѣпкой и глубокой вѣры. Эта вѣра, конечно, должна ускользать отъ поверхностнаго наблюденія, когда даже глубоко всматривавшійся въ души людей пророкъ нѣкогда усумнился въ ея существованія (Илія—при Хоривѣ), но мы теперь имѣемъ безспорный памятникъ этой вѣры—ветхій за-

вѣтъ. Что общеніе съ другими народами для евреевъ должно было быть вреднымъ, объ этомъ свидѣтельствуя сами эти народы. Исторія ихъ намъ извѣстна: это вовсе не исторія религіознаго прогресса: ни религіи этихъ народовъ не прогрессировали, ни въ ихъ исторической жизни не совершалось правльнаго и здороваго развитія: и ихъ религіи, и ови погибли, для евреевъ могло быть только благомъ, что они не слились съ ними.

Но не одно дурное и злое заключали въ себѣ эти народы. Въ нихъ было и нѣчто доброе и хорошее, что должно было крѣпнуть и развиваться подъ добрыми воздѣйствіями. Содѣйствовать укорененію и возрастанію этого добраго въ народахъ и долженъ былъ Израиль. Израиль долженъ былъ быть тѣмъ для народовъ, чѣмъ были пророки для Израиля—учителемъ истины и проповѣдникомъ правды. Но если такъ, то на Израиля, значить, была возложена миссіонерская задача. Евреи должны были миссіонерами народовъ, но очень многіе говорятъ, что законъ Моисеевъ не только не предписывалъ такого миссіонерства, но своимъ духомъ и буквою запрещалъ его. Постараемся раскрыть дѣйствительныя повелѣнія закона, опредѣляющія религіозныя обязанности евреевъ по отношенію къ иновѣрцамъ.

Законъ Моисеевъ не повелѣвалъ евреямъ выступать изъ Палестины въ другія страны съ проповѣдью объ истинномъ Богѣ. Не трудно понять—почему. Такая миссіонерская проповѣдь требуетъ и исключительныхъ духовныхъ силъ у проповѣдника, и исключительныхъ благопріятныхъ условій для того, чтобы стать успѣшною. Поэтому относительно нея не могло быть дано общихъ правилъ, какъ не дано общихъ правилъ относительно того, какъ и кто долженъ выступать на пророческое служеніе. Относительно проповѣди иноплеменникамъ Промыслъ давалъ только частныя повелѣнія (посольство Іоны къ ниневитянамъ). Съ теченіемъ времени у самихъ евреевъ развилаь склонность къ миссіонерскому дѣлу, несомнѣнно у нихъ и выработалась система миссіонерскаго дѣла. Если-бы законъ Моисеевъ былъ кодифицированъ въ ту эпоху, которую назначаютъ для него раціоналисты, то онъ несомнѣнно содержалъ бы въ себѣ опредѣленія относительно этой системы, но законъ Моисеевъ былъ данъ при Моисеѣ, когда для евреевъ

нужно было, чтобы они какъ можно болѣе обособились отъ другихъ народовъ, а не разсѣвались среди нихъ; законъ былъ данъ свыше, а еврейская миссіонерская система была дѣломъ земнымъ, часто дававшимъ вовсе не благіе результаты (Мѡ. XXIII, 15). Общія миссіонерскія обязанности еврейскаго народа законъ опредѣлялъ совершенно иначе.

Улучшеніе другихъ должно начинать съ улучшенія самого себя. Для того, чтобы обращать другихъ къ истинному Богу, нужно напередъ самому стать Его вѣрнымъ служителемъ. „Такъ да свѣтитъ свѣтъ вашъ предъ людьми, чтобы они видѣли Ваши добрыя дѣла, и прославляли Отца вашего небеснаго“ (Мѡ. V, 16), сказалъ Господь въ нагорной бесѣдѣ. Эта заповѣдь новаго завѣта въ болѣе простой и понятной для некультурныхъ древнихъ людей формѣ была закономъ и ветхаго. Законъ говорилъ: „исполняйте повелѣнія Божія, и вы получите отъ Бога великія милости, и всѣ, видя эти милости, узнаютъ, что Вашъ Богъ есть истинный Богъ“. „Да будутъ слова сіи, которыми я молился (вынѣ) предъ Господомъ, говорилъ мудрый царь Израиля, близки къ Господу Богу нашему день и ночь, дабы онъ дѣлалъ, что потребно для раба Своего, и что потребно для народа Своего Израиля изо дня въ день, чтобы всѣ народы познали, что Господь есть Богъ и нѣтъ кромѣ Его; да будетъ сердце наше вполнѣ предано Господу Богу нашему, чтобы ходить по уставамъ Его и соблюдать заповѣди Его, какъ вынѣ“ (3 Цар. VIII, 59—61). Въ законѣ постоянно внушалось евреямъ, что за исполненіе закона ихъ ожидаетъ благословеніе, за неисполненіе—проклятіе. вмѣстѣ съ тѣмъ въ то самое время, когда издавался законъ, милости Божіи къ евреямъ исполняли страхомъ сердца лучшихъ людей у другихъ народовъ, слышавшихъ объ этихъ милостяхъ и заставляли ихъ обращаться къ евреямъ и вмѣстѣ къ Іеговѣ (Раавъ, евен). Такимъ образомъ на евреевъ прежде всего была возложена миссія проповѣдывать не словомъ, а дѣломъ, (Второз. IV, 6—8 ст. XXVIII, 10), а затѣмъ имъ былъ данъ цѣлый рядъ постановленій и правилъ, какъ ближе всего и лучше всего исполнять это дѣло. Сущность ветхозавѣтнаго закона содержится въ десятословіи. Однимъ изъ лучшихъ опроверженій.

того мнѣнія, что мораль ветхаго завѣта имѣетъ низменный и варварскій характеръ, служитъ по нашему мнѣнію то, что въ настоящее время у христіанскихъ народовъ *христіанской* нравственности прежде всего обучаютъ по *ветхозавѣтному* десятословію. Вѣчная правда десятословія столь непосредственно чувствуется, что ее удобнѣе всего находятъ предлагать дѣтямъ, какъ наиболѣе понятное и жизненное нравственное назиданіе.

Десятословіе излагается въ исходѣ XX, 1—17 и повторяется во второзаконіи V, 6—21 ст. Остроуміе раціоналистовъ пожелало найти болѣе древнее десятословіе въ Исходѣ XXXIV, 10—27. Но послѣдовательность библейскаго текста, равно какъ и законы дѣйствительности заставляютъ насъ думать, что этотъ древнѣйшій отрывокъ кодекса израилева есть только развитіе (хронологически, положимъ, почти одновременное) того десятословія, которое мы всѣ знаемъ, какъ изначальное.

Дѣло въ томъ, что запрещенія и повелѣнія этого синайскаго десятословія имѣютъ свой корень въ самыхъ изначальныхъ постановленіяхъ. Указаніе на заповѣдь о субботѣ мы находимъ уже въ началѣ II-ой главы Бытія, счетъ по недѣлямъ ведется уже во дни Іакова (Быт. XXIX, 27), въ XVI главѣ, 23—29 Исхода мы видимъ, что отъ народа уже требовалось строгое исполненіе субботы. Порицаніе убійства человѣка мы находимъ въ IV, 20—21 Бытія и прямое запрещеніе убивать въ IX, 6 ст. Прелюбодѣяніе, какъ преступленіе, мы видимъ, разсматривалось уже во дни Іакова и Іуды (XXXIV и XXXVIII Бытія). Непочитаніе родителей считалось преступленіемъ еще раньше (Бытія IX, 22—25). Синайское десятословіе представляетъ собою краткій кодексъ этихъ древнѣйшихъ нравственныхъ и религіозныхъ представленій. Но повелѣнія такъ называемаго примитивнаго декалога приурочиваются прямо къ эпохѣ во всякомъ случаѣ не древнѣйшей въ жизни Израиля (ко времени занятія земли обѣтованной) и содержатъ въ себѣ повелѣнія объ обрядахъ, которые могли быть только развитіемъ повелѣнія о субботѣ (18 ст.).

Издавна синайское десятословіе дѣлили на двѣ части: первая обнимаетъ собою отдѣлъ до заповѣди съ обѣтованіемъ (Ефес. VI, 2), вторая начинается съ первой заповѣди съ обѣ-

тованіемъ. Первая говоритъ объ обязанностяхъ къ Богу, вторая—объ обязанностяхъ къ ближнему. Первая, полагаютъ, была написана на одной скрижали, вторая на другой. Такъ представляютъ дѣло и богословы и художники. Подробности дѣленія у католиковъ и протестантовъ иныя, чѣмъ у православныхъ. Но думаемъ, что всѣ—даже и изслѣдователи рационалистически толкующіе Библию, согласятся въ одномъ относительно нихъ, что требованія въ нихъ идутъ въ возрастающей прогрессіи. Изложеніе обязанностей къ Богу начинается съ требованія признанія Бога и кончается повелѣніемъ строгаго Его субботняго почитанія, перечисленіе обязанностей къ ближнему, начинающееся съ требованія исполненія естественныхъ обязанностей къ матери и отцу, требуетъ далѣе не убивать ближняго, далѣе не творить насилія, не покушаться на чужую собственность, на чужую честь и кончается тѣмъ, что запрещаетъ самый корень грѣха—пожеланіе. Въ этомъ ряду все болѣе и болѣе высокихъ повелѣній не пропущены и обязанности еврея къ нееврею, мы находимъ изложеніе ихъ въ концѣ перечисленія обязанностей къ Богу, предъ началомъ заповѣдей объ обязанностяхъ къ ближнимъ. Въ четвертой заповѣди читаемъ: „день седьмой—суббота Господу Богу твоему: не дѣлай въ оный никакого дѣла ни ты, ни сынъ твой, ни дочь твоя, ни рабъ твой, ни рабыня твоя, ни (воль твой, ни осель твой, ни всякій) скоть твой, ни пришлецъ, который въ жилищахъ твоихъ“ (Исх. XX, 10; Втор. V, 14).

Заповѣдью повелѣвается, чтобы пришлецъ, который живетъ въ жилищахъ Израиля, въ субботу не дѣлалъ никакого дѣла. Кто этотъ пришлецъ? Въ пятокнижїи моисеевомъ мы встрѣчаемъ нѣсколько словъ, которыя несомнѣнно обозначаютъ близкія между собою понятія, слова эти: пришлецъ (*ger*), посторонній, чужеземецъ (*nokhri*), наемникъ. Иногда эти слова какъ будто совпадаютъ между собою по значенію, иногда повидимому одно и то-же слово употребляется въ различныхъ мѣстахъ священныхъ книгъ въ различныхъ взаимно отрицающихъ одинъ другой смыслахъ. Наболѣе удобнымъ намъ представляется такое пониманіе этихъ выраженій. Чужеземецъ—это человѣкъ, проходящій по землѣ израильской, но не имѣющій намѣренія

поселиться въ ней, ничѣмъ несвязанный съ израилемъ; покри—это иноземный путешественникъ по землѣ; геръ—это пришелецъ, рѣшившійся политически натурализоваться во Израилѣ. Наемникъ—это обыкновенно тотъ же геръ, который, не имѣя собственной земли и самостоятельнаго занятія, служитъ у евреевъ (иногда такимъ наемникомъ могъ оказаться и обѣднѣвшій израилѣтянинъ), посторонній—это геръ еще, такъ сказать, мало натурализовавшійся, только что поселившійся во Израилѣ и пріобрѣтшій не много правъ. Впослѣдствіи, этотъ посторонній, болѣе слившись съ Израилемъ, станетъ геромъ. Пришелецъ, только что явившись въ чужой странѣ, бываетъ совершенно чуждъ людямъ этой страны по своимъ правамъ и вѣрованіямъ. Потомъ, онъ сживается съ ними, усваиваетъ ихъ обычаи, языкъ и наконецъ вѣру. Отсюда, понятно, что пришелецъ можетъ то противопологаться туземцу, то разсматриваться, какъ одно съ нимъ (срав. Второзак. XIV, 21 и Левит. XVII, 15), и этимъ объясняется, что языкъ писанія, говорящій о пришельцѣ, такъ различенъ въ различныхъ мѣстахъ. Понять его однако, помня это различіе пришельцевъ, не трудно и не трудно показать, что законъ намѣчаетъ задачу для евреевъ сдѣлать оказавшихся въ его средѣ не евреевъ одними съ собою по вѣрѣ. Четвертая заповѣдь указываетъ еврею наилучшій путь для этого. Согласно четвертой заповѣди человѣкъ долженъ не только самъ соблюдать субботній покой, но долженъ даровать субботній покой всему тому, что въ его власти. Божественная заповѣдь предупреждаетъ и караетъ то лукавство совѣсти, которое свойственно не древнему только, но и новому времени и, поддаваясь которому, человѣкъ, постясь и молясь, предоставляетъ другимъ заботиться о его нуждахъ. Нѣтъ, ни дѣти, ни слуги, ни скотъ не должны ничего дѣлать въ субботу, какъ и хозяинъ. Получившій неисчислимыя дары отъ Бога, человѣкъ долженъ даровать субботній отдыхъ подчиненнымъ ему. Прежде всего—дѣтямъ, это требованіе въ ряду всѣхъ послѣдующихъ—является удобоисполнимѣйшимъ, ибо по естественному закону родители любятъ дѣтей, затѣмъ, человѣкъ долженъ дать покой и своимъ рабамъ, это требованіе уже выше. Языческій міръ даже не понималъ его, какъ не понималъ человеческихъ правъ раба. Божественное откровеніе, снисходя къ же-

стоковѣйности человѣческой, создавшей рабство, всегда наставляло, что рабы-люди и къ нимъ должно относиться, какъ къ людямъ. Но заповѣдь идетъ далѣе и требуетъ, чтобы человѣкъ далъ въ субботу отдыхъ и скоту. Религіозно-настроенная мысль вѣрующаго человѣка, оставившаго въ субботу земные, суетные помыслы, естественно должна обращаться къ тому времени, когда на землѣ и не было мѣста этимъ помысламъ, когда въ раю не было ни заботъ, ни страданій ни для человѣка, ни для животныхъ, и затѣмъ та же мысль должна направиться къ тому, что такой порядокъ вещей нѣкогда долженъ быть восстановленъ вполне и теперь долженъ быть восстанавливаемъ отчасти. Возстановленіе отчасти и представляетъ собою освобожденіе скота отъ тягостной работы. „Тварь съ надеждою ожидаетъ откровенія сыновъ Божіихъ: потому что тварь покорила суетѣ не добровольно, но по волѣ покорившаго ее, въ надеждѣ, что и сама тварь освобождена будетъ отъ рабства тлѣнія въ свободу славы дѣтей Божіихъ. Ибо знаемъ, что вся тварь совокупно стесняется и мучится до нынѣ“ (Рим. VIII, 19—22). Такъ говоритъ апостоль Новаго Завѣта, но мы видимъ, что обязанность стремиться къ созданію такого порядка вещей, который апостоль признавалъ единственно нормальнымъ, была возложена уже на ветхозавѣтнаго человѣка. И вотъ, мы читаемъ въ концѣ заповѣди, на ветхозавѣтнаго человѣка возлагается обязанность пріобщать къ этому идеальному порядку и тѣхъ, которые не были въ завѣтѣ съ Іеговою: ничего не долженъ дѣлать въ субботу „и пришелецъ, который въ жилищахъ твоихъ“. Еврей долженъ былъ призывать къ религіозному покою и не еврея. Безъ сомнѣнія, для пришельца это былъ самый простой и даже не непріятный способъ ознакомленія съ вѣрой Израиля. Свободный отъ труда и заботъ онъ естественно долженъ былъ вдумываться въ ту форму Богопочитанія, которой онъ обязанъ этой свободой,—въ Богопочитаніе евреевъ. Субботній покой давалъ ему возможность спрашивать еврея объ этомъ Богопочитаніи. А говорить о Іеговѣ и Его великихъ дѣлахъ, объ откровеніи и законѣ и значило для еврея исполнять субботу. Самымъ уже обязательнымъ освобожденіемъ отъ работы въ субботу пришелецъ призывался къ истинному Богопочитанію, и

все законодательство далѣе заставляло еврея вести пришельца къ этому Богопочитанію.

Освобожденіе евреевъ отъ рабства Египетскаго соединилось у нихъ съ празднованіемъ пасхи. вмѣстѣ съ евреями изъ Египта вышло много иноплеменниковъ (Исх. XII, 38) и вотъ какой законъ былъ данъ Господомъ новоосвобожденному народу о пасхѣ: „И сказалъ Господь Моисею и Аарону: вотъ уставъ пасхи: никакой иноплеменникъ не долженъ ѣсть ея; а всякій рабъ, купленный за серебро, когда обрѣжешь его, можетъ ѣсть ее; поселенецъ и наемникъ не долженъ ѣсть ея. Въ одномъ домѣ должно ѣсть ее (не оставляйте отъ нея до утра), не выносите мяса вонъ изъ дома и костей ея не сокрушайте. Все общество (сыновъ) Израиля должно совершать ее. Если-же поселится у тебя пришлецъ и захочетъ совершить пасху Господу, то обрѣжь у него всѣхъ мужескаго пола, и тогда пусть онъ приступитъ къ совершенію ея, и будетъ какъ природный житель земли; а никакой необрѣзанный не долженъ ѣсть ея; одинъ законъ да будетъ и для природнаго жителя и для пришельца, поселившагося между вами“ (Исх. XII, 43—49). Последнее опредѣленіе, видимо, открываетъ широко ворота для тѣхъ, кто желаетъ вступить въ завѣтъ съ Богомъ: для такого приходшаго въ Палестину будетъ одинъ законъ, какъ и для сыновей завѣта. Но законъ не подвергалъ иноплеменниковъ искушенію большому, чѣмъ они могли понести, законъ не обязывалъ каждаго пришельца, поселившагося въ Палестинѣ, непременно обрѣзываться, вѣтъ, изъ опредѣленій о пасхѣ мы видимъ, что пришелецъ вполне могъ жить необрѣзаннымъ среди израильтянъ, но онъ только не могъ имѣть съ ними религіознаго общенія. Еврею поставлялась задача обращать къ Іеговѣ находившихся въ средѣ его иноплеменниковъ не силою внѣшняго принужденія, но воздѣйствуя на нихъ духовно. Еврей долженъ былъ непринужденно привлекать. Цѣлый рядъ постановленій обязывалъ еврея относиться къ пришельцу, говоря нашимъ языкомъ, гуманно, входя въ тяжелое положеніе лица или лицъ, оказавшихся на чужбинѣ. „Пришельца не притѣсняй и не угнетай его, говоритъ Господь, ибо Вы сами были пришельцами въ землѣ Египетской“ (Исх. XXII, 21).

И многократно повторяется этотъ призывъ къ доброму отно-

шенію къ иноплеменникамъ (см. Исх. XXIII, 9; Лев. XIX, 33—34, Втор. X, 19). Законъ повелѣваетъ проникаться къ нимъ особеннымъ чувствомъ жалости, притѣсненіе ихъ и несправедливость по отношенію къ нимъ онъ находитъ столь-же позорнымъ и преступнымъ, какъ нанесеніе обиды сиротѣ или вдовѣ. Иноплеменникъ—человѣкъ, оставившій свой родъ, свое отечество, онъ—сирота въ глубочайшемъ смыслѣ этого слова, и потому онъ особенно заслуживаетъ состраданія и любви. Еврейскій законъ, который называютъ грубо эгоистическимъ и узко національнымъ, повелѣваетъ евреямъ спѣшить на встрѣчу къ приходящимъ къ нимъ иноплеменникамъ не съ требованіями закона, не съ ножомъ обрѣзанія, но съ рукою помощи и словами любви.

Не всегда легко опредѣлить, какія постановленія закона разумѣютъ пришельцевъ обрѣзанныхъ и какія говорятъ о необрѣзанныхъ. Это—два главныхъ класса пришельцевъ. Необрѣзанные—по крайней мѣрѣ въ позднѣйшія времена—песомнѣнно также дѣлились на необрѣзанныхъ—прозелитовъ и необрѣзанныхъ язычниковъ. Священный текстъ показываетъ, что были въ законѣ еще болѣе дробныя подраздѣленія, но это уже скорѣе юридическія подробности, чѣмъ религіозныя ступени, вводяція не-еврея въ ветхозавѣтную церковь. Пришлецъ-язычникъ, пришлецъ необрѣзанный прозелитъ и наконецъ пришлецъ-обрѣзанный, къ которому законъ примѣнялся совершенно такъ же, какъ и къ еврею, вотъ—различные классы пришельцевъ въ религіозномъ отношеніи. Законъ своими опредѣленіями направляетъ всѣхъ не-израильтянъ къ тому, чтобы они стали одно съ израильтянами. Поучительно рассмотреть его нѣкоторыя опредѣленія въ этомъ отношеніи.

Земля обѣтованная—земля святая и на ней долженъ быть почитаемъ только святой Богъ израилевъ. Вотъ почему законъ говоритъ: „приносящій жертву богамъ, кромѣ одного Господа, да будетъ истребленъ“ (Исх. XXII, 20). Въ Палестинѣ не должно почитать никакого Бога кромѣ единого.

„Кто изъ сыновъ израилевыхъ и изъ пришельцевъ дастъ изъ дѣтей своихъ Молоху, тотъ да будетъ преданъ смерти“ (Лев. XX, 2), и истребленіе также грозитъ всякому, кто обратится къ вызывающимъ мертвыхъ и волшебникамъ (*ibid*, 6). Хули-

тель имени Господня долженъ быть побить камнями (Лев. XXIV, 16).

Эти опредѣленія, по самому духу закона, простирались на всѣхъ, кто вступалъ въ Палестину. Хотя у еврея мѣстобогослуженія было приурочено къ скинии, а затѣмъ къ храму, вся Палестина для него въ нѣкоторомъ смыслѣ была храмомъ, и поэтому онъ долженъ былъ преслѣдовать всякаго, кто хотѣлъ ставить на его святой землѣ алтарь чужимъ богамъ. Повидимому, по духу закона самое пребываніе въ Палестинѣ должно было связываться съ принятіемъ закона, но законъ не возлагаетъ на пришельца прямо такого обязательства и—не трудно понять—почему? Принятіе закона только тогда съ несомнѣнностію можетъ быть дѣломъ добрымъ, когда оно совершенно сознательно, а законъ можетъ быть принятъ сознательно только тѣмъ, кто его знаетъ напередъ. Законъ Моисеевъ, позволяя иновѣрцу жить въ Палестинѣ, представлялъ тѣмъ возможность ознакомиться ему съ закономъ, оцѣнить его и сознательно принять на себя его иго или отклониться отъ его принятія. Но не требуя, чтобы иноплеменникъ принималъ богооткровенную религію, законъ требовалъ, чтобы онъ не оскорблялъ ее. Отсюда—вышеприведенныя опредѣленія. Затѣмъ, законъ долженъ былъ требовать, чтобы пришелецъ не развращалъ Израиля. Язычники древняго міра предавались гнуснымъ порокамъ и на многое преступное смотрѣли очень легко. Требованія Богодуховеннаго закона не могли допустить существованія такихъ мерзостей въ землѣ Израилевой.

„Не дѣлайте всѣхъ этихъ мерзостей, ни туземецъ, ни пришлецъ живущій между вами“ (Лев. XVIII, 26). Благоустроенность общества, конечно, требовала, чтобы въ средѣ Израиля не допускались уголовныя и гражданскія преступленія (Левит. XXIV, 17—22), и въ этомъ отношеніи законъ одинаково долженъ былъ простирается какъ на обрѣзаннаго, такъ и на необрѣзаннаго. Но отъ обрѣзаннаго всегда требовалось больше чѣмъ отъ необрѣзаннаго. „Всякій, кто будетъ, ѣсть мертвечину или растерзанное звѣремъ, туземецъ или пришлецъ, должны вымыть одежды свои и омыться водою и нечистъ будетъ до вечера, а *потомъ* будетъ чистъ“ (Лев. XVII, 15). Такъ говоритъ законъ въ одномъ мѣстѣ, въ другомъ мѣстѣ читаемъ: „не ѣшьте

никакой мертвечины; иноземцу, который *случится* въ жилищахъ твоихъ, отдай ее, онъ пусть ѣстъ ее, или продай ему, ибо ты народъ святой у Господа Бога твоего“ (Второз. XIV, 21). Въ еврейской Библии, какъ пришелецъ въ первомъ текстѣ, такъ и иноземецъ во второмъ называется геръ, но при этомъ еще во второмъ текстѣ дѣлается такое различіе, говорится о мертвечинѣ: отдай ее геру или продай нокри. Мы говорили, что—нокри, это—случайный гость въ Палестинѣ, геръ это иноплеменникъ, поселившійся въ жилищахъ израилевыхъ. Въ книгѣ Левитъ подъ геромъ въ приведенномъ текстѣ, очевидно, разумѣется обрѣзанный, во Второзаконіи какъ подъ геромъ, такъ и подъ нокри—необрѣзанные. Но однако и здѣсь геръ—лицо уже юридически соединившееся съ Израилемъ, слѣдовательно порвавшее съ своей родиной. Въ большинствѣ случаевъ такіе эмигранты въ Палестинѣ были бѣдны, несчастны, были наемниками, и вотъ законъ повелѣваетъ *отдавать* имъ мертвечину, хотя совсѣмъ чужому—нокри, котораго заводили въ Палестину любопытство или какія-либо предпріятія, ее можно продать. Къ тѣмъ, кто хотѣлъ вступить въ общину израилеву, законъ повелѣвалъ евреямъ идти на встрѣчу, но по отношенію къ тому, кто, вращаясь среди израильтянъ, не думалъ о сближеніи съ этимъ народомъ, еврей не былъ обязанъ проявлять самопожертвованіе. Въ седьмой годъ евреи заимодавцы должны были прощать долги ближнимъ своимъ, но „съ иноземца взыскивай, а что будетъ у брата твоего прости“ (Второз. XV, 3). Такіе законы, такая система отношеній должны были наводить иноземца на глубокія размышленія. Не обязывая иноземца принимать вѣру въ Яегову, законъ невольно принуждалъ его думать объ этой вѣрѣ. Приходилось думать въ субботу, когда законъ запрещалъ заниматься дѣлами всѣмъ проживавшимъ въ Палестинѣ, когда даже запрещалось зажигать огонь (Исх. XXXV, 3). Приходилось думать въ день очищенія, когда къ обязательному недѣланію присоединялся постъ (Левит. XVI, 29), приходилось думать въ пасху, когда на семь дней все квасное удалялось изъ домовъ израильскихъ (Исх. XII, 19). Въ эти времена у евреевъ бывали священныя собранія, читался и истолковывался законъ, и иноземецъ силою условій привлекался къ тому, чтобы поближе познакомиться съ этимъ закономъ и ут-

верждаемой имъ вѣрой. Развѣ не долженъ былъ вызвать уваженіе въ подобномъ иноземцѣ законъ, по которому обѣднѣвшій компатріотъ этого иноземца, приобщившійся къ общинѣ израилевой, становился въ общинѣ предметомъ такихъ-же заботъ и ему представлялось такое же право пользоваться избыткомъ зажиточныхъ, какъ сиротѣ или вдовѣ. „И виноградника твоего, говоритъ Господь, не обирай до чиста и попадавшихъ ягодъ въ виноградникѣ не подбирай; оставь это бѣдному и пришельцу. Я Господь Богъ Вашъ“ (Лев. XIX, 10). „Когда будете жать жатву на землѣ вашей, не дожинай до края поля твоего, когда жнешь, и оставшагося отъ жатвы твоей не подбирай; бѣдному и пришельцу оставь это. Я Господь Богъ Вашъ“ (Лев. XXII, 22). „Въ седьмой годъ да будетъ суббота покоя земли, суббота Господня, поля твоего не засѣвай и виноградника твоего не обрѣзывай; что само выростетъ на жатвѣ твоей, не сжынай и гроздовъ съ необрѣзанныхъ лозъ твоихъ не снимай; да будетъ это годъ покоя земли; и будетъ это въ продолженіе субботы земли *восьмь* вамъ въ пищу, тебѣ, и рабу твоему, и рабынѣ твоей, и наемнику твоему, и поселенцу твоему, поселившемуся у тебя“ (Лев. XXV, 4—6. См. также Второз. V, 29; XVI, 11—14; XXIV, 14—15—19, XXVI, 11). Въ правѣ суда и убѣжища законъ утверждалъ полное равенство пришельцевъ съ израильтянами (Исход. XII, 49; Лев. XXIV, 22; Числ. XV, 15, 29; XXXV, 15, чит. стих. 14 до конца; Втор. 1, 16; XXIV, 17). Такъ законъ благоволилъ къ пришельцамъ, а между тѣмъ, пришельцы какъ и евреи—жестоко согрѣшали предъ закономъ и даже вовлекали въ грѣхъ и евреевъ. Такъ, лишенія при странствованіяхъ по пустынѣ иногда прежде всего вызвали ропотъ у пришельцевъ. „Пришельцы, читаемъ въ Числ. XI, 4, между ними стали обнаруживать прихоти; а съ ними и сыны израилены сидѣли и плакали и говорили: кто накормитъ насъ мясомъ?“ Но законъ не наказывалъ этой частной слабости общимъ осужденіемъ, ибо Тотъ, Кто утверждалъ законъ, видѣлъ и доброе въ пришельцахъ, и Израиль заранѣе получилъ предупрежденіе: „если не будешь слушать гласа Господа Бога Твоего и не будешь стараться исполнять всѣ заповѣди Его и постановленія Его, то пришелецъ, который среди тебя, будетъ

возвышаться надъ тобою выше и выше, а ты опускаться будешь ниже и ниже“ (Второз. XXVIII, 43).

Можно ли говорить объ узко національномъ характерѣ этого закона—закона, который давалъ привилегіи только за добродѣтели и который утверждалъ равенство предъ закономъ безъ различія націи? Безъ сомнѣнія, говорить о націонализмѣ этого закона не должно, но однако о немъ говорили и говорятъ доселѣ. Думаемъ, что это происходило и происходитъ между прочимъ отъ того, что говорящіе вмѣсто того, чтобы изучать весь законъ, его общія опредѣленія и его духъ, находили для себя удовольствіе останавливать вниманіе на частныхъ опредѣленіяхъ закона о тѣхъ или иныхъ народахъ—опредѣленіяхъ суровыхъ, суровость которыхъ—для насъ понятно—обуславливалась тѣмъ, что законъ направлялся къ подавленію всего злого, а по мысли его раціоналистическихъ комментаторовъ противъ всего не—іудейскаго. Мы изложили общія опредѣленія закона объ иноземцахъ и пришельцахъ. Сущность этихъ постановленій направляется къ тому, чтобы евреи невзраильтянъ дѣлали израильтянами, но не путемъ насилій, а привлекая ихъ своимъ образомъ поведенія, своимъ закономъ, своею вѣрою. Таковы общія положенія закона. Но когда давался законъ въ эпоху Моисея—евреи находились въ живыхъ, конкретныхъ отношеніяхъ съ различными народами, и въ законѣ находятся прямыя указанія, какъ относиться къ тѣмъ или другимъ изъ нихъ. Къ однимъ народамъ законъ повелѣваетъ относиться благосклонно, отъ общенія съ другими онъ повелѣваетъ усиленно уклоняться и, наконецъ, третьихъ онъ прямо предписываетъ истреблять. „Не гнушайся идумеяниномъ, говорится въ законѣ, ибо онъ братъ твой, не гнушайся египтяниномъ, ибо ты былъ пришельцемъ въ землѣ его“ (Втор. XXIII, 7). Въ томъ же мѣстѣ говорится объ аммонитянахъ и моавитянахъ: „аммонитянинъ и моавитянинъ не можетъ войти въ общество Господне, и десятое поколѣніе ихъ не можетъ войти въ общество Господне во вѣки“ (Втор. XXIII, 3). О хананеянахъ дается повелѣніе: „и истребишь всѣ народы, которые Господь, Богъ твой, даетъ тебѣ: да не пощадитъ ихъ глазъ твой, и не служи богамъ ихъ, ибо это сѣть для тебя“ (Второз. VII, 16). Объ Амаликѣ отдается

приказъ: „изгладь память Амалика изъ поднебесной; не забудь“ (Второз. XXV, 19). Если бы рукою того, кто диктовалъ эти повелѣнія, водилъ только гнѣвъ или жестокій націонализмъ, то эти повелѣнія не дополнялись бы и не разъяснялись другими, смыслъ всѣхъ каковыхъ одинъ: нужно уничтожать—злое, все равно израильское или нѣтъ—и нужно сохранять все доброе, откуда бы оно ни происходило. Законъ, повелѣвающій истреблять всѣхъ враговъ, не всегда и не безусловно повелѣвалъ избивать женщинъ враждебнаго народа. Естественно было бы повидимому въ націоналистическомъ законѣ продиктовать правила, по которымъ избравный народъ можетъ дѣлать плѣнныхъ женщинъ своими рабами и валожницами, но такъ какъ законъ былъ данъ свыше, то мы и находимъ въ немъ иное. Въ XXI гл. 10—14 ст. Второзаконія дозволяется еврею дѣлать плѣнную женщину своею женою, но 1) онъ долженъ дать ей напередъ мѣсячный срокъ, чтобы ей оплакать отца своего и мать свою; если послѣ мѣсячнаго срока она не понравится ему, 2) онъ долженъ отпустить ее, куда она хочетъ. Но женщинамъ преступнымъ не было доступа въ богоизбранную общину. Такъ былъ отданъ приказъ избить всѣхъ женъ мадіамскихъ, которыя вовлекли въ грѣхъ израиля, и оставить въ живыхъ только дѣтей женскаго пола не познавшихъ мужа (Числ. XXXI, 17—18). Тиранническая жестокость знаетъ только разнообразіе карательныхъ мѣръ, но не знаетъ постепенности оправданія. Законъ Моисеевъ въ отношеніи къ иноплеменникамъ управляется этимъ послѣднимъ принципомъ постепеннаго очищенія и оправданія виновныхъ и приобщенія ихъ къ святой общинѣ Израиля. „Всевышній давалъ удѣлы народамъ и разселялъ сыновъ человѣческихъ“ (Второз. XXXII, 8). Онъ далъ Исаву Сеиръ (Втор. II, 9) и Моаву Аръ (Втор. II 9) и возбранилъ израильтянамъ попытки овладѣть этими областями. За сравнительно лучшія нравственныя качества идумеянинъ и египтянинъ могли въ третьемъ поколѣніи вступать въ общину Господню, а моавитявамъ даже въ десятомъ поколѣніи былъ возбраненъ такой доступъ (Второз. XIII). Относительно мадіанитянъ было дано повелѣніе: „враждайте съ мадіанитянами и поражайте ихъ“ (Числ. XXV, 17), но мы знаемъ относительно части мадіанитянъ—Юеора, его семьи и племени, что они не только были

приняты въ общину Израиля, но и заняли въ ней почетное положеніе. Всему доброму былъ открытъ доступъ къ Іерусалиму; тому, что заключало въ себѣ много злого, но въ чемъ не уга-сло и могло развиваться и доброе, открывалась возможность пріобрѣсти постепенно этотъ доступъ. Переходъ отъ языческихъ мерзостей и разврата къ чистому культу Іеговы былъ пелегокъ и вообще не могъ быть скорымъ (Второз. XIII, 1—2), но онъ могъ совершаться постепенно.

Безъ сомнѣнія, повелѣнія о поголовномъ истребленіи мужчинъ, женщинъ, дѣтей и даже скота могутъ смутить читателя, размышляющаго о правдѣ и справедливости. Неужели въ цѣлыхъ селеніяхъ и цѣлыхъ народахъ не оставалось ничего добраго, когда они такъ беспощадно обрекались на казнь? Какъ ни страшно подтверждать это предположеніе, однако приходит-ся это дѣлать, ибо Господь еще раньше, чѣмъ изрекъ свой судъ надъ хананеянами, сказалъ о Содомѣ и Гоморѣ, что Онъ не истребилъ бы ихъ, если бы въ нихъ оказалось только десять праведныхъ (Быт. XVIII, 32). Дѣти, которыя обрекались на убіеніе, конечно, не могли быть сосудами злобы, но изъ нихъ при тѣхъ условіяхъ, въ которыхъ они находились, не могло вырасти ничего добраго. Израиль былъ слабъ и не могъ побѣ-дить того нравственнаго зла, которое заключалось въ природѣ жителей Ханаана, онъ могъ и дѣйствительно часто только самъ заражался отъ него, отсюда было благомъ—уничтожить это зло въ корнѣ путемъ истребленія хананеевъ. Плевелы можно остав-лять расти до жатвы съ пшеницей только тогда, когда пше-ница крупка и сильна. И такое опредѣленіе дано въ Новомъ Завѣтѣ, но въ Завѣтѣ Ветхомъ пшеница была тоща и слаба и она должна была путемъ чрезвычайныхъ мѣръ очищаться отъ плевеловъ. Но эти же самыя чрезвычайныя мѣры спасали пше-ницу, которая оказывалась вмѣстѣ съ плевелами. Не все—по опредѣленію Божію—должно было погибнуть въ средѣ хана-нейской, лучшее должно было пріобщиться къ Израилю.

И этотъ процессъ пріобщенія начинается вмѣстѣ съ всту-пленіемъ евреевъ въ землю обѣтованную. Исторія занятія этой земли начинается повѣствованіемъ о Раави. Она была хана-веянка и блудница (предположеніе, что названіе „блудница“ означаетъ хозяйку гостинницы не можетъ быть принято), но

она увѣровала въ Иегову и, конечно, эта вѣра обуславливалась не величіемъ только чудесъ, которыя Богъ совершилъ во Израилѣ, но и доброю настроенностью ея сердца (о чудесахъ слышали и другіе) и вмѣсто того, чтобы противодѣйствовать евреямъ, она стала содѣйствовать имъ (Иисусъ Навинъ II и VI, 24) и со всѣмъ своимъ домомъ она вступила въ израильскую общину. Ее спасла ея вѣра (Евр. XI, 31) и ея дѣла (Іак. II, 25). Если она одно лицо съ женою Салмона, упоминаемаго въ Евангеліи Мѣ. 1, 5, то слѣдовательно она удостоилась стать праматерью Господа. Но едва ли можно сомнѣваться въ этомъ тожествѣ. Время жизни Салмона, отца Вооза, жившаго въ судейскій періодъ (болѣе точныхъ указаній мы не имѣемъ), очевидно, могло падать на начало періода. Затѣмъ, евангелистъ въ родословной Господа упоминаетъ только немногихъ извѣстныхъ женщинъ (неизвѣстныя имена ничего не говорятъ), но другой Раави не знаетъ писаніе.

Вслѣдъ за Раавью, при помощи нѣкоторой хитрости, вошли въ составъ ветхозавѣтнаго Израиля и евен (Иисусъ Навинъ IX). Они должны были исполнять самыя низшія обязанности—рубить дрова и черпать воду для общества, но и не для общества только, а и для жертвенника. Такимъ образомъ, ихъ союзъ съ Израилемъ былъ не гражданскимъ только, но и церковнымъ. Несомнѣнно, они были обрѣзаны (Неем. 10, 28 и слѣд.). Должно полагать, что они вошли въ составъ наинеевъ (1, Паралипом. IX, 2; Неем. XI, 3).

Евреи не истребили и не изгнали хананеевъ изъ земли ханаанской. И въ книгѣ Іисуса Навина и книгѣ Судей (см. въ послѣдней 17-ю главу) постоянно встрѣчаются замѣчанія, что тѣ или другія племена хананеевъ живутъ до сего дня (дня написанія этихъ книгъ) въ тѣхъ или другихъ областяхъ Палестины.

Причиною этого отчасти было то, что евреи въ слѣдствіе своей религіозно-нравственной слабости не могли побѣдить хананеевъ, и отчасти то, что они не хотѣли ихъ истреблять: нечистый глазъ еврея часто прельщался и культурою хананеевъ, и ихъ пороками, и красотою дочерей хананейскихъ. „И жили сыны израилевы среди хананеевъ, хеттеевъ, аморреевъ, фerezеевъ, евеевъ (гергеевъ) и Іевусеевъ, и брали дочерей ихъ себѣ въ жены, и своихъ дочерей отдавали за сыновою ихъ, и

служили богамъ инымъ“ (Суд. III, 5—6). Такимъ образомъ совершалось незаконное вступленіе хаванеянокъ въ общину Господню. Но промыслъ, конечно, обращалъ ко благу и самыя преступленія израильтянъ, какъ ко благу были обращены легкомысліе и неосмотрительность евреевъ въ дѣлѣ съ евеями, оказавшимися добрыми слугами Израилю. Нѣкоторые изслѣдователи книги Судей въ повѣствованіяхъ книги о смѣшанныхъ бракахъ обращаютъ вниманіе на то, что въ эту эпоху какъ будто бы не жена вступала въ домъ мужа, но мужъ въ домъ жены, что, напримѣръ, открывається въ исторіи Самсона (XIV—XV). Своеобразная проницательность изслѣдователей заставляетъ видѣть здѣсь—какъ и въ исторіи Іакова и Лавана—отзвуки полиандріи, остатокъ материнскаго права (*paternité maternelle*), по которому сынъ считался по матери, а не по отцу, подобное чему существуетъ и теперь у дикихъ народовъ Океаніи. На самомъ дѣлѣ говорить здѣсь объ атавизмѣ такъ же странно, какъ странно видѣть атавизмъ въ подобныхъ бракахъ настоящихъ дней, когда зять вступаетъ въ домъ тестя или тещи. Такіе браки, какъ во времена судей, такъ и въ настоящіе дни,—довольно частыя исключенія изъ общаго правила. Но въ книгѣ Судей, если ее понимать такъ, какъ она написана, а не влагать въ нее смысла, котораго въ ней не заключается, мы встрѣчаемъ не атавизмъ и не подобныя исключенія, а почти иное: мужъ съ женою (Самсонъ съ филистимлянкою) просто на просто живутъ на два дома: онъ—у своихъ родителей, она—у своихъ, и, кажется, причину для этого должно отыскивать въ религіи (XIV, 3): отецъ и мать Самсона явно не желали видѣть въ своемъ домѣ дочери необрѣзанныхъ. Если союзы подобныя союзу Самсона и можетъ быть болѣе прочныя и болѣе счастливыя—были нерѣдки въ тѣ дни, когда не было царя во Израилѣ, то тогда, значитъ, потомство такихъ смѣшанныхъ браковъ могло и вступать и не вступать въ общину Израилеву и должно было вступать въ эту общину, когда влеклось къ ней нравственными побужденіями. Тогда вредныя послѣдствія подобныхъ браковъ въ значительной степени парализовались.

Профессоръ С. С. Глаголевъ.

(Продолженіе будетъ).

О СЛУЧАЙНОСТИ ЗАКОНОВЪ ПРИРОДЫ.

Эмиля Бутру, профессора Парижекаго Университета.

„Εἶναι καὶ ἐνταῦθα θεός“
(Aristot. De part. anim. I, 5).

(Переводъ со второго французскаго изданія подъ редакціей доцента Московской Духовной Академіи П. П. Соколова).

(Окончаніе *).

ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Когда въ древней Греціи человѣкъ созналъ самого себя и задумался надъ своимъ положеніемъ, онъ счелъ себя игрушкой внѣшней силы, непостижимой и непреодолимой, которую онъ назвалъ судьбой. Согласно съ этимъ вѣрованіемъ, онъ долженъ былъ повиноваться таинственнымъ велѣніямъ и былъ осужденъ заглаживать неизбѣжныя преступленія. Изнемогая отъ своего рабства, онъ, наконецъ осмѣлился произнести судъ надъ этой неумолимой силой и призналъ ее жестокой и несправедливой, поставилъ себя выше ея. Онъ удивился, что принялъ безъ изслѣдованія такое постыдное ярмо; онъ попробовалъ избавиться отъ него, разбить его и дѣйствительно разбилъ. Уже не міръ болѣе диктовалъ ему законы, а онъ самъ диктовалъ ихъ міру. Онъ созналъ свою свободу.

Но скоро въ немъ проснулось новое безпокойство. Если онъ былъ свободенъ въ отношеніи ко внѣшнему міру, то достаточно-ли этого для того, чтобы быть свободнымъ на самомъ дѣлѣ? Не чувствовалъ-ли онъ въ себѣ бурныхъ движеній, непреодолимыхъ силъ, аналогичныхъ той судьбѣ, въ которую онъ нѣкогда вѣрилъ. Не ошибался-ли онъ ранѣе только отно-

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ», за 1899 г. № 9.

сительно мѣстопробыванія этой верховной силы? Можетъ быть, отсутствуя въ мірѣ, она царила въ немъ самомъ? Можетъ быть, онъ былъ рабомъ своихъ страстей, своихъ идей и своей природы? Можетъ быть, рокъ снова завладѣвалъ ими въ тотъ самый моментъ, когда онъ думалъ спастись отъ него? Безъ сомнѣнія, этотъ новый рокъ былъ менѣе жестокъ и безсмысленъ, чѣмъ прежній; но былъ ли онъ менѣе безусловенъ? Развѣ цѣль становится легче, если она незамѣтна снаружи? Находясь подъ игомъ внѣшняго міра, человѣкъ еще сохранилъ свободу,—свободу внутренняго протеста противъ насилія, жертвой котораго онъ былъ. Но вѣрять въ свою свободу, находясь подъ игомъ собственной своей природы,—значить обманывать самого себя. Что же касается власти надъ внѣшнимъ міромъ, то какую цѣнность она можетъ имѣть въ глазахъ существа, которое чувствуетъ фатальность внутри себя самаго? Въ цѣломъ судьба, безъ сомнѣнія, была теперь уже только образомъ, но образомъ вѣрнымъ.

Греческій геній не остановился на этомъ. Онъ понялъ, что различныя части человѣческой природы не всѣ обладаютъ одинаковымъ достоинствомъ, и сумѣлъ преклонить низшія способности передъ высшими. Отсюда онъ увидѣлъ, что внутренній рокъ, тяготѣвшій надъ его дѣйствіями, былъ не такъ непреклоненъ, какъ онъ думалъ сначала. Каждое новое усиліе утверждало его въ этой идеѣ, въ этой вѣрѣ въ самаго себя, и мало по малу онъ осмѣлился претендовать на совершенство бога, который могъ быть господиномъ и себѣ, и вселенной.

Таково, повидимому, въ различныхъ смыслахъ, положеніе всѣхъ существъ.

Во вселенной можно различить нѣсколько міровъ, которые, какъ ярусы, возвышаются другъ надъ другомъ. Надъ міромъ чистой необходимости, чистаго количества безъ качества, который тождественъ съ небытіемъ, находятся міръ причинъ, міръ понятій, міръ математическій, міръ физическій, міръ живой и, наконецъ, мыслящій міръ.

На первый взглядъ представляется, что каждый изъ этихъ міровъ роковымъ образомъ зависитъ отъ низшаго міра, получая отъ него свое существованіе и свои законы. Могла-ли

существовать матерія безъ родового тождества и причинности, тѣла безъ матеріи, живыя существа безъ физическихъ агентовъ и человекъ безъ жизни?

Однако если мы подвергнемъ сравнительному изслѣдованію понятія основныхъ формъ бытія, что мы увидимъ, что невозможно соединить высшія формы съ низшими необходимою связью.

Въ самомъ дѣлѣ, устанавливается ли такая связь а priori? Аналитическимъ путемъ нельзя вывести высшія формы изъ низшихъ, такъ какъ онѣ заключаютъ въ себѣ элементы, несводимые къ элементамъ послѣднихъ. Высшія формы находятъ въ низшихъ только свою матерію, а не форму. Ихъ связь другъ съ другомъ является по существу синтетической.

Правда, и такая связь была бы необходимой, если бы она предполагалась умомъ независимо отъ всякаго опыта въ причинномъ синтетическомъ сужденіи а priori. Но формулы, предполагающія априорное происхожденіе, непримѣнимы ни къ эмпирически даннымъ вещамъ, ни даже къ познанію этихъ вещей; а формулы, дѣйствительно объясняющія природу вещей, вытекаютъ уже изъ самаго опыта.

Такимъ образомъ, существованіе различныхъ степеней бытія не можетъ быть необходимымъ теоретически.

Доказываетъ-ли апостериорное разсужденіе ихъ фактическую необходимость?

Даже тогда, когда наука могла получить дедуктивную форму, не слѣдуетъ думать, что ея заключенія объективно необходимы. Значеніе заключеній всецѣло опредѣляется значеніемъ основныхъ принциповъ, и если послѣдніе случайны, то случайность неизбежно передается и всѣмъ сужденіямъ, какія силлогизмъ изъ нихъ выводитъ. Между тѣмъ всякая чисто дедуктивная наука имѣетъ абстрактный и субъективный характеръ. Точныя опредѣленія только и возможны такою цѣной. Это—искусственные синтезы понятій, обѣднѣвшихъ до такой степени, что ихъ можно только мыслить въ умѣ. Поэтому къ самимъ вещамъ нельзя примѣнять тѣхъ условныхъ ограниченій и той взаимной зависимости, какія свойственны опредѣленіямъ дедуктивныхъ наукъ.

Однако факты, повидимому, достаточно свидѣтельствуютъ о

необходимомъ характерѣ возникновенія каждаго новаго вида бытія. Вѣдь, это возникновеніе постоянно совпадаетъ съ извѣстнымъ состояніемъ соотвѣтствующей матеріи. Но каково значеніе этого совпаденія? Гдѣ тутъ дѣйствующее начало, и гдѣ—пассивное? Опредѣляетъ-ли низшее начало возникновеніе высшаго, или высшее начало, осуществляясь, само вызываетъ условія для своего осуществленія? Съ одной стороны, абсолютно опредѣляющая феноменальная причина есть немыслимая вещь, такъ какъ она предполагаетъ количество, лишенное всякаго качества, а такой родъ бытія не можетъ существовать: слѣдовательно, низшее начало не можетъ безусловно опредѣлять возникновенія высшаго. Съ другой стороны, посредствомъ законовъ низшаго начала нигдѣ нельзя вполнѣ объяснить тѣхъ усложненій, какія оно представляетъ, когда дѣлается ступеню для высшаго: слѣдовательно, законно допустить, что сама форма преобразуетъ матерію для своихъ цѣлей.

Такимъ образомъ, каждый данный въ опытѣ міръ явленій обладаетъ по отношенію къ низшимъ мірамъ извѣстною степенью независимости. Онъ можетъ въ извѣстной мѣрѣ вмѣшиваться въ ихъ развитіе, пользоваться для своихъ цѣлей ихъ собственными законами и опредѣлять въ нихъ формы, не вытекающія изъ ихъ существа.

Но не заключаетъ-ли каждый міръ въ себѣ самомъ закона, который съ роковою неизбѣжностью управляетъ его явленіями, и потому не есть-ли случайность вещей въ концѣ концовъ только чистая иллюзія?

Прежде всего, развѣ не существуетъ точнаго соотвѣтствія между каждымъ высшимъ міромъ и низшими мірами, и законъ высшаго міра развѣ не есть въ концѣ концовъ только переводъ на другой языкъ той фатальности, какая свойственна низшимъ мірамъ? Соотвѣтствіе здѣсь существуетъ, но оно не имѣетъ такого значенія. Это не есть соотвѣтствіе между двумя порядками отношеній: вѣдь, между измѣненіями формы и измѣненіями матеріи часто не бываетъ никакой пропорціональности. Это лишь соотвѣтствіе между двумя категоріями фактовъ, разсматриваемыхъ въ отдѣльности. Но если не считать фатальность явленій низкаго міра абсолютной, т. е., не предполагать напе-

редь того, что составляетъ вопросъ, ни откуда не видно, чтобы высшее явленіе само не могло повліять на осуществленіе своихъ условій.

Но развѣ наблюденіе и размышленіе не показываютъ, что явленія происходятъ въ постоянномъ порядкѣ, что частныя однообразія сводятся къ общимъ однообразіямъ, и что наконецъ каждый міръ управляется особымъ закономъ, состоящимъ въ сохраненіи того самого вида бытія, который осуществляется въ этомъ мірѣ?

Такіе законы постоянства, безспорно, существуютъ; но необходимы-ли они?

Разсматривая а priori, ихъ нельзя вывести изъ самой сущности тѣхъ вещей, къ которымъ они примѣняются, такъ какъ они относятся къ экстенсивному количеству, а всякая сущность, будучи прежде всего качествомъ, допускаетъ съ этой точки зрѣнія безконечное множество степеней.

Точно также нельзя утверждать и того, что эти основные законы предполагаются а priori самимъ разумомъ. Формулы, требующія рациональнаго происхожденія, будучи приложимы къ вещамъ въ себѣ или къ отношеніямъ, не поддающимся опытной провѣркѣ, не примѣняются къ эмпирически даннымъ вещамъ и къ эмпирическому познанію; а формулы, допускающія опытное примѣненіе, не заключаютъ въ себѣ ни одного элемента, который не находилъ бы своего объясненія въ самомъ опытѣ.

Такимъ образомъ, сказать, что законы управляютъ вещами, неточно. Естественные законы не полагаются рапѣе вещей, а сами предполагаютъ ихъ; они выражаютъ только тѣ отношенія, которыя вытекаютъ изъ осуществившейся ранѣе природы вещей.

Но не доказываетъ-ли а posteriori сама наука, особенно когда она могла получить дедуктивную форму, что природа вещей неизмѣнна?

Съ одной стороны, нельзя отождествлять съ природою вещей эмпирическаго принципа, какъ бы онъ ни былъ всеобщъ и какъ бы онъ ни казался плодотворенъ. Дедуктивная наука по существу абстрактна. Она опредѣляетъ отношенія вещей, искусственно предполагая, что ихъ природа остается неподвижной. Съ другой стороны, наряду съ сохраненіемъ, которое само

по себѣ, дѣйствительно, исключаетъ идею случайности, міръ всюду представляетъ намъ измѣненіе, развитіе или упадокъ, предполагающія эту идею, и притомъ не только въ частныхъ случаяхъ, но даже въ общихъ законахъ, объединяющихъ законы частныхъ, хотя, безъ сомнѣнія, и не такъ опредѣленно.

Въ сущности нѣтъ такого реального отношенія между условіемъ и слѣдствіемъ, — какъ бы всеобще оно ни предполагалось, — которое можно было бы мыслить необходимымъ. Вѣдь, необходимость можетъ состоять только въ количественномъ отношеніи условія къ слѣдствію. Между тѣмъ, количество мыслимо только, какъ мѣра качества, т. е., какъ нѣчто, подчиненное качеству; а послѣднее, будучи способно къ неопредѣленному совершенствованію и различаясь само отъ себя въ двухъ наиболѣе близкихъ степеняхъ совершенства, можетъ допустить требуемая категоріей количества однородность и постоянство только въ смыслѣ случайнаго и относительнаго явленія, а не въ смыслѣ существеннаго и безусловнаго закона. Такимъ образомъ, законъ сохраненія бытія случаенъ.

Кромѣ того, невозможно найти и попятъ такого закона качественныхъ измѣненій, который, предшествуя вещамъ, не предполагалъ-бы цѣлесообразности. Цѣлесообразность же превышаетъ опытъ. Отсюда, подобный законъ не удовлетворяетъ условіямъ положительнаго закона и не можетъ служить показателемъ физической необходимости.

Итакъ, существа даннаго міра не находятся въ безусловной зависимости отъ своей собственной природы. Мыслимо, что даже въ своей основѣ они не остаются вѣчно сходными сами съ собой и что порядокъ, въ какомъ слѣдуютъ другъ за другомъ ихъ обпаруженія, допускаетъ болѣе или менѣе значительную долю случайности. Быть можетъ, эта именно неопредѣлимость и позволяетъ высшимъ формамъ прививаться къ низшимъ, ставя послѣднія въ условія, потребныя для развитія новаго ростка.

Какъ поднимается природа отъ пустыхъ и бесплодныхъ формъ онтологическаго и логическаго міра къ богатымъ и плодотворнымъ формамъ живого и мыслящаго міра, — путемъ обособленныхъ другъ отъ друга творческихъ актовъ, или путемъ непрерывнаго перехода, — это въ концѣ концовъ не важно. Вѣдь,

вышіе элементы, постепенно и незамѣтно одухотворяя матерію, все-таки останутся несводимы къ низшимъ и будутъ существовать рядомъ съ послѣдними только въ качествѣ добавочнаго явленія, вызваннаго къ бытію актомъ абсолютнаго творчества. Развѣ мы скажемъ, что корабль движется впередъ самъ собою, если, наблюдая за нимъ совнѣ, мы видимъ, что онъ движется непрерывно?

Найти промежуточныя формы, устанавливающія незамѣтный переходъ между всѣми существами природы, значило бы опредѣлить способъ дѣйствія того принципа, который обуславливаетъ ихъ совершенствованіе, а не свести совершенствованіе къ неподвижности, или высшія формы къ низшимъ. Что же касается попытки свести идею совершенствованія къ идеѣ простаго развитія, то, во первыхъ, она незаконна, такъ какъ не всякое развитіе бываетъ совершенствованіемъ; во вторыхъ, она въ данномъ случаѣ и бесполезна, такъ какъ самое развитіе предполагаетъ вмѣшательство высшаго принципа, который выводитъ матерію изъ зачаточнаго состоянія и заставляетъ ее обнаруживать то, что она скрываетъ. Впрочемъ, ученіе о предсуществованіи и проформаціи, повидимому, все болѣе и болѣе уступаетъ въ наукѣ мѣсто ученію объ эпигенизисѣ, которое, не исключая принципа развитія, явно предполагаетъ принципъ добавленія и совершенствованія.

Первый взглядъ, брошенный на явленія природы, могъ породить мысль о всеобщемъ превращеніи вещей безъ творческаго прибавленія высшихъ формъ. Люди могли думать, что вода съ ея текучестью или огонь съ его подвижностью были тѣми единичными началами, которыя способны сами собой облекаться во всѣ извѣстныя намъ формы. Въ продолженіе долгаго времени могли настойчиво вѣрить въ превращеніе металловъ. Даже въ передовой научный вѣкъ могли допускать простое превращеніе силъ и вѣрить, что движеніе способно буквально превращаться въ теплоту, жизнь и мысль. Болѣе глубокое изслѣдованіе показало, что вода или теплота, поддерживающія жизнь, проникаютъ въ живое тѣло, не измѣняя своей природы; что благородные металлы остаются такими же при всѣхъ сплавахъ и соединеніяхъ, какимъ ихъ подвергаютъ; что движеніе, сопро-

вождающее теплоту, жизнь и мысль, продолжаетъ существовать подъ ними только какъ движеніе.

Такимъ образомъ, вселенная не состоитъ изъ взаимно равныхъ элементовъ, способныхъ превращаться другъ въ друга, подобно алгебраическимъ величинамъ. Она состоитъ изъ формъ, возвышающихся одна надъ другою, хотя, можетъ быть, и связанныхъ между собой совершенно незамѣтными переходами, т. е., незамѣтными прибавками.

Отсюда, не только каждый міръ содержитъ въ себѣ нѣчто большее въ сравненіи съ низшими мірами, но и въ нѣдрахъ каждаго міра количество бытія не бываетъ безусловно определеннымъ. Здѣсь возможны какъ совершенствованіе, такъ и упадокъ; а случайность въ степени совершенства влечетъ за собой и случайность количества.

Но если такъ, то старое правило: „ничто не уничтожается и ничто не создается вновь“ не имѣетъ безусловнаго значенія. Существованіе іерархіи міровъ, несводимыхъ другъ къ другу и не совѣчныхъ, является первымъ нарушеніемъ этого правила, и возможность совершенствованія или упадка въ нѣдрахъ этихъ міровъ—вторымъ.

Между тѣмъ, положительныя науки именно и основываются на этомъ постулатѣ. Онѣ изучаютъ измѣненіе, поскольку оно сводится къ постоянству; онѣ разсматриваютъ вещи съ точки зрѣнія сохраненія бытія. Каково-же отсюда значеніе положительныхъ наукъ?

Конечно, постоянство не есть просто абстрактная категория, не есть форма, въ которую мышленіе вкладываетъ вещи; оно царитъ въ данномъ мірѣ. Факты суть частные случаи общихъ законовъ, и міръ постижимъ для ума. Поэтому наука представляетъ намъ систематическую картину не идеальныхъ возможностей, а самой дѣйствительности.

Но постоянство царитъ не безрадѣльно. Даже тамъ, гдѣ оно господствуетъ, обнаруживается дѣйствіе другого, первичнаго и основнаго принципа,—принципа абсолютнаго измѣненія или творчества въ собственномъ смыслѣ слова, и между этими двумя пачалами невозможно установить границу. Могутъ сказать, что извѣстная часть существъ или извѣстная сторона вещей

управляются законами, а другія существа или другая сторона вещей изъяты изъ необходимости. Но въ дѣйствительности справедливо только то, что въ низшихъ мірахъ законъ занимаетъ столь обширное мѣсто, что почти замѣщаетъ бытіе, тогда какъ въ высшихъ мірахъ, напротивъ, бытіе почти заставляетъ забывать о законѣ. Такимъ образомъ, всякій фактъ открываетъ намъ не только принципъ сохраненія, но и прежде всего принципъ творчества.

Итакъ, гдѣ-бы положительныя науки ни закончили свою работу, бытіе никогда не познается ими въ своей основѣ. Или познаются только его природа и его постоянные законы, но остается еще узнать его творческій источникъ. Въ чемъ же можетъ состоять этотъ недоступный наблюденію творческій принципъ?

Повидимому, единственное законное средство составить о немъ идею заключается въ томъ, чтобы разсмотрѣть его дѣйствія. Но, скажутъ, что же это за дѣйствія, какъ не нарушение законовъ, безсвязность и беспорядокъ? Міръ, подчиненный необходимости, по крайней мѣрѣ можно было объять одною мыслию; міръ же, проникнутый случайностью, понятенъ только по частямъ и лишь приблизительно. Такой міръ представляетъ собой не болѣе, какъ разсѣянные члены разбитаго на части организма. Отсюда, что-же такое самъ по себѣ принципъ случайности, какъ не слѣпое совпаденіе явленій, т. е., пустое слово, которымъ мы прикрываемъ свое незнаніе, и которое, далеко не объясняя вещей, предполагаетъ отказъ отъ всякой попытки объясненія и въ нѣкоторомъ родѣ ведетъ къ отреченію отъ мысли?

Можетъ быть, и нѣтъ нужды допускать, что этотъ принципъ познается только въ его дѣйствіяхъ; но для того, чтобы понять его по существу, очевидно, нужно было-бы выйти изъ области опыта. Поэтому, оставаясь на почвѣ фактовъ, разсмотримъ общій ходъ вещей, безъ предвзятой мысли, что научная классификація есть единственный типъ порядка: быть можетъ, мы найдемъ, что даже по ученію о случайности міръ представляется съ отпечаткомъ простоты, гармоніи и величія.

Низшею ступеню дѣйствительности, предшествующею даже неопредѣленному бытію, является необходимость или простое количество, основнымъ свойствомъ котораго служитъ единство.

Это самая общая и самая безсодержательная форма, какую только можно мыслить. Однако эта форма, насколько она по крайней мѣрѣ стремится выдѣлиться изъ абсолютнаго ничтожества, чужда совершенной неподвижности. Благодаря тому, что она даетъ нѣкоторое, хотя и бесконечно малое, мѣсто случайности, она не остается бесплодной и подготавливаетъ реализацію бытія. Но бытіе, въ томъ видѣ, какъ оно дано въ опытѣ, есть фактъ, какъ причина другого факта, вещь, опредѣляющая другую вещь. Иными словами, оно есть совокупность актовъ, связанныхъ между собой отношеніемъ причинности. Отсюда основнымъ свойствомъ бытія является отношеніе одного факта къ другому, множественность, вытекающая изъ дифференціаціи. Въ свою очередь множественность, допуская нѣкоторую долю случайности, становится матеріей, къ которой примѣняется въ качествѣ формы система родовъ и видовъ или классификація явленій. Но родовое понятіе съ одной стороны множественно, поскольку оно способно разлагаться на нѣсколько другихъ болѣе частныхъ понятій различающихся другъ отъ друга, съ другой—едино, поскольку оно составляетъ общую сущность этихъ различныхъ понятій. Отсюда, понятіе есть гармонія, водворенная среди разнообразія явленій посредствомъ іерархическаго порядка, посредствомъ сочетанія единства и множественности.

Итакъ, единство, множественность и іерархія или единство во множественности,—таковы низшія ступени бытія, таковы его абстрактныя формы, которыя можно мыслить, но еще нельзя воспринимать чувственно.

Благодаря извѣстной долѣ случайности, которую допускаютъ логическія рамки дѣйствительности, въ нихъ вводится новая форма бытія,—матерія, какъ нѣчто протяженное и подвижное. Основнымъ свойствомъ этой протяженной и подвижной сущности является непрерывность, которая есть не что иное, какъ сознаніе, взаимное проникновеніе, объединеніе единого и множественнаго. Въ свою очередь матерія становится субстратомъ для созданія физическихъ и химическихъ формъ. Основное свойство этихъ формъ есть разнородность, которая относится къ непрерывности точно такъ-же, какъ относится къ

единству множественность, основанная на отношеніи одного факта къ другому. Затѣмъ физическій міръ дѣлаетъ возможнымъ существованіе живого міра, основнымъ свойствомъ котораго служитъ индивидуализація, гармонія разнородныхъ элементовъ, объединенныхъ преобладаніемъ одного центрального элемента и іерархическимъ соотношеніемъ функцій. Іерархическое распредѣленіе функцій въ живомъ мірѣ соотвѣтствуетъ третьей абстрактной формѣ дѣйствительности,—сочетанію единства и множественности въ понятіи.

Итакъ, непрерывность, разнородность и іерархическая организація,—таковы конкретныя и чувственные формы бытія, возвышающіяся надъ его абстрактными формами.

Наконецъ, надъ самой жизнью и на ея основахъ возвышается сознаніе, въ которомъ міръ ощущается, познается и управляется, т. е., становится объектомъ чувства, ума и воли. Чувство есть состояніе личности, которая, находясь подъ вліяніемъ вещей, еще не различаетъ себя отъ нихъ и составляетъ съ ними какъ-бы одно. Умъ есть отношеніе личности къ вещамъ, отъ которыхъ она различаетъ себя, такъ какъ онѣ являются ей иными, чѣмъ она сама. Воля есть дѣйствіе личности, которая въ силу своего превосходства, упорядочиваетъ, организуетъ и сводитъ къ единству разнообразіе своихъ состояній и множественность вещей.

Сознательная форма бытія въ одно и то же время абстрактна, поскольку въ дѣйствительномъ мірѣ она не существуетъ отдѣльно, и конкретна, поскольку въ нашемъ опытѣ она бываетъ дана сама по себѣ. Подчиненное условіямъ и въ этомъ смыслѣ зависимое отъ низшихъ міровъ, сознаніе тѣмъ не менѣе обладаетъ обширною долей собственнаго существованія. Въ своихъ матеріальныхъ условіяхъ оно находитъ не только связь съ низшими формами бытія, но еще болѣе свое орудіе. Оно задаетъ себѣ вопросъ, всегда ли будетъ необходимо ему это орудіе, и стремится къ такому состоянію, когда оно было бы достаточно само для себя и могло-бы обладать независимой жизнью и дѣятельностью.

Такимъ образомъ каждая форма бытія есть подготовительная ступень для высшей формы. Вещи разнообразятся и умножа-

ются съ тѣмъ, чтобы въ концѣ концовъ получить іерархическую форму, которая даетъ цѣлому всю мощь и красоту, какія для него возможны.

Если такой ходъ бытія до известной степени исключаетъ порядокъ, состоящій въ однообразіи, то слѣдуетъ-ли отсюда, что онъ представляетъ только беспорядокъ и путаницу? Не принесенъ-ли здѣсь отчасти монотонный порядокъ необходимости въ жертву высшему порядку? Развѣ не достойно удивленія, что различныя формы бытія составляютъ опору другъ для друга, что низшія формы не существуютъ только для себя, а доставляютъ сверхъ того условія существованія и совершенствованія для высшихъ, что эти высшія формы въ свою очередь возвышаютъ ихъ до такой степени совершенства, до которой сами по себѣ онѣ не могли-бы достигнуть? Развѣ не соотвѣтствуетъ идеѣ порядка тотъ фактъ, что каждая форма бытія осуществляетъ известную цѣль и что между этими цѣлями существуетъ гармонія?

Но могъ ли существовать такой высшій порядокъ, если бы въ мірѣ абсолютно царила необходимость, если бы формула: „ничто не уничтожается и ничто не создается вновь“ имѣла буквальное примѣненіе? Развѣ можно спрашивать о цѣли дѣйствія, совершеннаго по принужденію? Развѣ могутъ существовать различія въ цѣнности, т. е., въ качествѣ и достоинствѣ, между продуктами одной и той-же необходимости? Развѣ мыслимы для нихъ прогрессъ и совершенствованіе? Если мы попытаемся установить въ подобномъ мірѣ различныя степени цѣнности, то могутъ-ли онѣ быть чѣмъ либо инымъ, какъ не условными различіями, связанными съ интересомъ или чувствомъ существа, произвольно принятаго за мѣру вещей? Если бы случайность не царила до известной степени въ ряду дѣйствующихъ причинъ, то царилло-бы слѣпое совпаденіе явленій въ ряду причинъ конечныхъ. Вѣдь, цѣлесообразность уже сама по себѣ предполагаетъ въ смѣнѣ вещей известную случайность. Настаивать на абсолютномъ однообразіи этой смѣны,—значило бы пожертвовать высшимъ порядкомъ для низшаго; подчинить ее цѣлесообразности,—значитъ сдѣлать возможнымъ истинный порядокъ. Самая внѣшняя и наиболѣе удаленная отъ очага

жизни поверхность вещей, будучи по видимости строго упорядоченной, такъ какъ смѣны здѣсь однообразны, въ основѣ предполагаетъ ту качественную неопредѣленность, которая и есть неопредѣленность въ истинномъ смыслѣ этого слова. Но по мѣрѣ того, какъ мы провикаемъ далѣе въ дѣйствительность, мы видимъ, что качественная опредѣленность возрастаетъ, а вмѣстѣ съ нею, пропорціонально самому уменьшенію абстрактнаго и фатальнаго порядка, возрастаетъ цѣнность, достоинство и истинный порядокъ явленій. Отсюда, можно-ли уподоблять слѣдующему совпаденію явленій невидимую и вездѣсущую душу, которая приводитъ въ движеніе пружины міра?

Но если ученіе о случайности представляетъ, можетъ быть, эстетическій интересъ, не наноситъ-ли оно ущерба положительнымъ наукамъ?

Правда, это ученіе сводитъ къ абстрактному значенію науки, исключительно основаннаго на принципѣ сохраненія бытія, т. е. науки, исключительно статическія. Но повидимому эти науки въ цѣломъ и не имѣютъ иной роли кромѣ вывода слѣдствій изъ поставленныхъ условій, при гипотетическомъ предположеніи, что эти условія точно опредѣлены, и что количество бытія не претерпѣваетъ никакого измѣненія: онѣ не претендуютъ сами по себѣ на точное соотвѣтствіе объективной дѣйствительности. Безъ сомнѣнія, если-бы всякая наука должна была принадлежать къ статическимъ, ученіе о случайности ослабляло-бы значеніе положительныхъ наукъ. Но если наряду съ статическими науками имѣютъ законное право на существованіе динамическія науки, если объективное знаніе именно и состоитъ въ этихъ высшихъ наукахъ, то ученіе о случайности соотвѣтствуетъ научнымъ условіямъ. Только это ученіе предписываетъ наблюденіе и опытъ въ качествѣ постояннаго и неизбѣжнаго метода динамическихъ наукъ, какъ наукъ о бытіи. Въ самомъ дѣлѣ, если правда, что наряду съ закономъ сохраненія существуетъ законъ случайнаго измѣненія, то пренебреженіе опытомъ всегда опасно и незаконно. Съ этой точки зрѣнія опытъ уже не есть смутная мысль или простая хронологическая дата, съ которой начинается развитіе ясной мысли; это не есть даже простая совокупность данныхъ, среди

которыхъ индукція различаетъ законъ, и которыя, будучи разъ объединены въ общей формулѣ, дѣлаютъ бесполезными новыя наблюденія: это—вѣчный источникъ и вѣчное правило науки, насколько она хочетъ познать вещи по истинѣ объективно, т. е., не только въ ихъ природѣ, которая въ концѣ концовъ есть лишь одно изъ ихъ состояній, но и въ ихъ исторіи. По ученію о случайности, сводитъ исторію къ простой дедукціи было-бы химерическою и ложною претензіей.

Изученіе исторіи существъ пріобрѣтаетъ съ этой точки зрѣнія чрезвычайную и своеобразную важность. Оказывается, что динамическая наука, вмѣсто того, чтобы удалаться отъ начала вещей, какъ это было бы въ томъ случаѣ, если бы ихъ исторія содержалась въ зародышѣ въ ихъ природѣ и была бы только аналитическимъ и необходимымъ развитіемъ ея,—напротивъ, приближается къ нему, и при томъ болѣе, чѣмъ статическая наука. Дѣйствіе уже предполагаетъ сущность, сущность же не можетъ объяснить дѣйствія. Слѣдовательно, не природа вещей должна быть высшимъ предметомъ нашихъ научныхъ изслѣдованій, а ихъ исторія. Впрочемъ, эти двѣ точки зрѣнія различаются другъ отъ друга не всегда одинаково, смотря по тому, насколько велика доля случайности въ познаваемой вещи. Такъ, въ низшихъ формахъ бытія чрезвычайное постоянство скрываетъ отъ насъ ихъ исторію. Но по мѣрѣ того, какъ мы начинаемъ разсматривать высшія существа, ихъ природа является все менѣе и менѣе первоначальной, и становится все болѣе и болѣе очевиднымъ, что ея начало заключается въ самой дѣятельности существа. Человѣкъ есть виновникъ своего характера и своей судьбы.

Итакъ, ученіемъ о случайныхъ измѣненіяхъ осуждается не научное изслѣдованіе, а только претензія выводить за предѣлы опыта, и вмѣстѣ съ тѣмъ попытка сводить историческія науки къ статическимъ. Напротивъ, историческія науки становятся съ этой точки зрѣнія конкретными науками въ собственномъ смыслѣ слова, тогда какъ статическія суть въ большей или меньшей степени только абстрактныя науки.

Наконецъ, ученіе о случайности соединяетъ съ эстетическимъ и научнымъ интересомъ практическій интересъ. Въ са-

момъ дѣлѣ, если бы мы допустили, что существованіе міра и открывающіеся въ немъ законы смѣны явленій безусловно необходимы, свобода была бы, повидимому, безпредметной идеей. Можетъ быть, міръ, понимаемый такимъ образомъ, и допускалъ бы развитіе; но такъ какъ это развитіе было бы системой необходимо связанныхъ другъ съ другомъ состояній, то оно не отвѣчало бы той идеѣ, которую разумъ составляетъ себѣ о свободѣ. Дедукція, развивающая слѣдствія математическаго опредѣленія, не есть типъ свободы, а типъ необходимости, хотя эта чисто внутренняя необходимость логически и отличается отъ внѣшней необходимости, или фатальности въ собственномъ смыслѣ слова.

Для того, чтобы дать мѣсто свободѣ, не отказываясь отъ необходимости законовъ природы, быть можетъ, достаточно разсматривать данный въ опытѣ міръ, какъ чистое явленіе, нисколько не свидѣтельствующее о бытіи? Возможно ли такую цѣнну предать во власть необходимости тотъ міръ, въ которомъ мы живемъ?

Правда, такое ученіе менѣе противорѣчитъ свободѣ, чѣмъ предшествующее, по которому бытіе въ дѣйствительности не различалось отъ явленій. Такъ какъ оно полагаетъ внѣ чувственнаго міра умопостигаемый міръ, и этотъ міръ, какъ бытіе въ себѣ, свободенъ отъ законовъ, имѣющихъ смыслъ лишь въ примѣненіи къ явленіямъ, то, повидимому, оно можетъ водворить въ этомъ высшемъ мірѣ ту свободу, которую оно изгоняетъ изъ низшаго міра. Такимъ образомъ, свобода и необходимость примиряются: бытіе свободно въ абсолютномъ, порядокъ же его проявленій—необходимъ. А такъ какъ въ опытѣ не дано ни одного явленія, которое не соотвѣтствовало бы извѣстному акту бытія, то нигдѣ не встрѣчается такой необходимости, которая не пополнялась бы свободой. Всякая вещь съ одной стороны, безъ сомнѣнія, необходима; но съ другой—она свободна. Даже болѣе: если со стороны явленій необходимость безусловна, то со стороны бытія свобода безконечна. Такимъ образомъ, въ этомъ примиреніи ни свобода, ни необходимость ничего не теряютъ.

Но дѣйствительно ли возможно съ этой точки зрѣнія примирить свободу и необходимость?

Такъ какъ чувственный міръ разсматривается въ этомъ ученіи, какъ явленіе, символъ или выраженіе умопостигаемаго міра, то та-же самая необходимость, которая связываетъ явленія, связываетъ между собой и акты бытія. Слѣдовательно, въ человѣческой жизни не можетъ быть вопроса о какомъ-нибудь внутреннемъ опредѣленіи, которое не было-бы необходимо связано со всѣми другими. Единственный актъ имѣетъ рѣшающее значеніе для всего поведенія. Характеръ каждаго человѣка, или рядъ его духовныхъ опредѣленій, образуетъ систему, въ которой каждая часть вызвана цѣлымъ. Было бы неточно сказать, что то или иное наше дѣйствіе свободно, такъ какъ съ точки зрѣнія нашей предшествующей жизни оно можетъ быть лишь такимъ, каково оно есть. Свободно только первоначальное созданіе нашего характера или той системы внутреннихъ дѣйствій, которая обнаруживается посредствомъ нашихъ вѣшнихъ движеній. Наша свобода исчерпывается единственнымъ актомъ, и ея результатъ есть цѣлое, въ которомъ ни одна подробность не можетъ быть измѣнена. Странное ученіе, по которому перемѣна жизни, исправленіе или развращеніе, раскаяніе, побѣда надъ самимъ собой, борьба между добромъ и зломъ были-бы только необходимыми перипетіями драмы, развязка которой указана напередъ!

Но было-бы иллюзіей вѣрить даже въ то, что по этому ученію, по крайней мѣрѣ развязка жизненной драмы, общая идея нашихъ дѣйствій, остается въ нашей власти. Если сверхчувственные дѣйствія каждаго изъ насъ необходимо связаны одно съ другимъ, то такимъ же образомъ они связаны и съ сверхчувственными дѣйствіями другихъ существъ, съ внутреннею стороною другихъ явленій. Тотъ-же самый процессъ мысли, который устанавливаетъ необходимое соотношеніе всѣхъ опредѣлений одной и той же воли, устанавливаетъ необходимое соотношеніе и всѣхъ остальныхъ системъ волевыхъ опредѣлений. Нашъ личный характеръ есть необходимая частица умопостигаемаго міра; его нельзя оторвать отъ этого міра, и онъ не можетъ измѣниться, не нарушая единства и гармоніи цѣлаго. Актъ, создающій нашу нравственную жизнь, является и по своему происхожденію, и по своей природѣ неизбѣжнымъ слѣдствіемъ дѣйствій всѣхъ другихъ волей.

Было бы бесполезно ссылаться на то, что если мы не можемъ ничего измѣнить въ физическихъ и психическихъ явленіяхъ, то мы можемъ по крайней мѣрѣ желать измѣненій въ томъ или иномъ духѣ, и что въ этомъ чисто формальномъ и метафизическомъ смыслѣ наши намѣренія остаются свободными. Такая гипотеза лишала бы существованіе чувственнаго міра всякаго смысла, потому что тогда наши намѣренія имѣли-бы своимъ предметомъ только идеи и объективность этихъ идей была-бы съ этой точки зрѣнія, безразличной для нравственности. Затѣмъ, эта гипотеза, отрицая для міра фактовъ возможность выражать моральную сторону дѣйствій, отнимала-бы у него нѣкоторымъ образомъ его роль явленія метафизическаго міра, такъ какъ моральный элементъ вѣроятно и составляетъ сущность метафизическаго міра, или самый метафизическій міръ. Поэтому данная гипотеза запрещала бы намъ всякій нравственный приговоръ надъ другими и надъ самимъ собою; она помѣщала бы нравственность въ сферѣ, недоступной для человѣческой совѣсти. Наконецъ, воспрещая волѣ все, что напередъ не заключалось-бы въ системѣ явленій, она полагала бы ея совершенство не во владычествѣ надъ вещами, а въ согласованіи съ ними и въ уничтоженіи предъ ними.

Вообще, по этому ученію, надъ міромъ явленій, въ которомъ все связано необходимо, возвышается міръ дѣйствій, въ которомъ все связано такъ-же необходимо. Такимъ образомъ, для отдѣльныхъ существъ не можетъ быть вопроса о личной свободѣ. Существуетъ только одно свободное существо,—абсолютное, и все, что не есть это высшее существо, заключено въ систему его опредѣленій.

Но дѣйствительно-ли свободно и это высшее существо?

Безъ сомнѣнія, оно могло сотворить или не сотворить міръ и избрать изъ возможныхъ міровъ тотъ, а не иной. Однако его выборъ ограниченъ, и оно могло, создать лишь такой міръ, въ которомъ все было бы связано, все сводилось бы къ логическому единству. Кроме того, творческое дѣйствіе этого существа единично и неизмѣнно: всякое спеціальное вмѣшательство въ возникновеніе явленій для него закрыто. Слѣдовательно, его собственное твореніе стоитъ предъ нимъ, какъ неумолимый фатумъ.

Такимъ образомъ, если ученіе о примиреніи свободы и необходимости допускаетъ неограниченную свободу, то оно должно помѣстить ее въ такихъ высокихъ и удаленныхъ отъ вещей сферахъ, что ея дѣятельность теряется въ пустотѣ.

Не таковы слѣдствія ученія о случайности. Это ученіе не ограничивается тѣмъ, что открываетъ свободѣ безконечное, но лишнее содержанія поле дѣятельности за предѣлами міра. Оно колеблетъ постулатъ, который дѣлаетъ немислимымъ вмѣшательство свободы въ теченіе вещей, т. е., правило, по которому ничто не уничтожается и ничто не создается вновь. Оно показываетъ, что этотъ постулатъ, будучи признанъ безусловно, могъ-бы породить лишь чисто абстрактную науку. Оно открываетъ даже въ подробностяхъ міра слѣды творенія и измѣненія. Такимъ образомъ, оно всецѣло благопріятствуетъ мысли о свободѣ, какъ высшемъ началѣ, которое нисходитъ изъ сверхчувственныхъ сферъ, чтобы вмѣшиваться въ ходъ явленій и направлять ихъ по непредвидѣннымъ путямъ.

Отсюда, свобода не есть поэтъ, котораго Платонъ увѣнчалъ цвѣтами, но изгналъ изъ своей республики.

Богъ не только творецъ міра: Онъ также его промыслитель, и печется о частностяхъ точно такъ же, какъ и о цѣломъ.

Человѣчество обладаетъ не только коллективной свободой: отдѣльныя человѣческія общества также имѣютъ свою свободу, и въ нѣдрахъ этихъ обществъ индивидуумы сами располагаютъ своей личностью. Наконецъ, индивидуумъ не только виновникъ своего характера: онъ можетъ сверхъ того вмѣшиваться въ теченіе событій своей жизни и измѣнять ихъ направленіе; онъ можетъ каждую минуту укрѣпляться въ своихъ пріобрѣтенныхъ стремленіяхъ или работать надъ ихъ измѣненіемъ.

Въ своихъ отношеніяхъ къ міру человѣкъ не есть простой зритель, принужденный принимать вещи такими, какъ онѣ слагаются неизбежно: онъ можетъ дѣйствовать, накладывать на матерію свой отпечатокъ, пользоваться законами природы для созданія твореній, которыя ее превышаютъ. Его превосходство надъ вещами не есть поэтической образъ, иллюзія, порожденная невѣжествомъ, или простое бесплодное сознаніе его высшаго значенія; оно выражается въ его дѣйственной власти.

надъ другими существами, въ способности болѣе или менѣе преобразовывать ихъ согласно съ его идеями и въ силу этихъ самыхъ идей.

Отсюда, наконецъ, его внѣшнія дѣйствія, хотя они и не составляютъ всего человѣка и не равняются самой душѣ, этому неподражаемому для матеріи образцу, все-таки могутъ служить обнаруженіемъ или болѣе или менѣе вѣрною передачей намѣренія воли и давать эмпирическую опору нравственнымъ сужденіямъ. Если порядокъ вещей можетъ быть измѣненъ случайно, то для того, чтобы быть хорошимъ, недостаточно понимать добро и желать его: необходимо дѣйствовать или по крайней мѣрѣ пытаться дѣйствовать, такъ какъ, по нравственному сознанію, возможное добро обязательно.

Таковы метафизическіе принципы, которые дѣлаютъ возможными ученіе о случайности. Провозглашая эти принципы, оно благопріятствуетъ вѣрованіямъ человѣческаго сознанія. Но само по себѣ оно бессильно возвести эти возможности въ дѣйствительность, потому что свобода, которая служитъ ихъ основой и для которой случайность вещей здѣсь разсматривается какъ внѣшній признакъ, не дана и не можетъ быть дана въ опытѣ ни прямо, ни косвенно. Опытъ постигаетъ только дѣйствительно осуществившіяся вещи; здѣсь же идетъ рѣчь о творческой силѣ, предшествующей дѣйствительности.

Однако уже самъ опытъ, устанавливая случайный характеръ всего, что въ немъ доступно нашему познанію, и не объясняя этой случайности, побуждаетъ насъ изслѣдовать, не существуетъ ли какого либо другого источника познанія, способнаго представить намъ ея основаніе. Съ другой стороны, показывая намъ, что различныя части міра, будучи случайными по своему существованію и по своимъ законамъ, въ то же время представляютъ извѣстный порядокъ, который выигрываетъ въ красотѣ то, что онъ теряетъ въ однообразіи, опытъ заставляетъ насъ предугадывать высшую природу существъ, открывающихъ себя нашимъ чувствамъ посредствомъ своихъ проявленій. Наконецъ, такъ какъ вмѣшательство высшихъ существъ можетъ объяснить случайность явленій лишь тогда, когда эти существа не живутъ обособленно, внѣ прямого отношенія къ опытному

міру, и не ограничиваются болѣе или менѣе рѣдкимъ вмѣшательствомъ въ теченіе вещей, а служатъ непосредственными виновниками каждаго явленія, свободнаго въ концѣ концовъ отъ всякой дѣйствительной зависимости по отношенію къ сопровождающимъ явленіямъ,—то невозможно допустить, что-бы то познаніе міра, которое могутъ дать чувство и разумъ, т. е., познаніе явленій и законовъ помимо производящихъ ихъ причинъ, было когда-нибудь достаточно само по себѣ.

Чувства показываютъ намъ измѣненія, но не объясняютъ ихъ. Разумъ открываетъ намъ сохраненіе извѣстныхъ формъ и видовъ дѣйствій среди этихъ измѣненій, но объясняетъ послѣднія первыми. Между тѣмъ, чисто относительный характеръ постоянства этихъ формъ препятствуетъ намъ видѣть въ нихъ начала вещей, т. е., ихъ причины въ собственномъ смыслѣ этого слова: онъ даетъ намъ понятіе только объ ихъ основныхъ свойствахъ и законахъ. Заполнить пробѣлы философіи природы инымъ путемъ, кромѣ опыта, изслѣдовать возможность познанія не только основныхъ свойствъ и законовъ вещей, но и настоящихъ ихъ причинъ, открыть причины, одаренныя одновременно и способностью къ измѣненію, и способностью къ постоянству,—эта задача должна принадлежать уже метафизикѣ.

Познать вещи въ порядкѣ ихъ творенія—значило бы познать ихъ въ Богѣ. Вѣдь, причина можетъ быть признана творческимъ началомъ вещей лишь въ томъ случаѣ, если она соединена внутренней связью съ первой причиной и причастна ей. Если рядъ причинъ не имѣетъ предѣла, то истинныхъ причинъ вѣтъ: тогда дѣйствіе и пассивное состояніе существуютъ во всякой вещи съ одинаковымъ правомъ, и ни то, ни другое не составляетъ абсолютной основы бытія. Но можетъ ли разумъ постигнуть эту высшую сущность?

Можно сказать, что положительныя науки, изучая явленія, уже ищутъ Бога. Вѣдь, онѣ ищутъ перваго начала вещей, и и различныя понятія, къ которымъ пытаются свести все данное въ опытѣ, представляютъ собой въ извѣстномъ смыслѣ не что иное, какъ опредѣленія Божества. Только эти опредѣленія ложны и не достигаютъ цѣли.

Самымъ безразсуднымъ предпріятіемъ является стремленіе

обойтись при объясненіи вселенной безъ всякаго высшаго постулата и отождествить Божество съ абсолютной необходимостью, не предполагающей ничего ранѣе себя. Эта идея, которая въ концѣ концовъ сводитъ абсолютное. Бытіе къ абсолютному небытію, такъ безсодержательна, что въ сущности ничего не объясняетъ. Приходится примиряться съ мыслию, что идея Бога есть необъяснимое начало, которое, чтобы быть плодотворнымъ, должно быть синтетическимъ. Далѣе, хотая по крайней мѣрѣ свести до *minimum*'а то, что мыслится въ содержаніи этой идеи, и пытаются опредѣлить Божество какъ „бытіе“ или „высшій родъ“ существующаго. Но эти понятія, хотя они уже и объясняютъ кое-что, все-таки слишкомъ бѣдны, чтобы объяснить вселенную. Полагаютъ, что мы допустимъ въ мірѣ достаточно непостижимаго, если припишемъ Богу въ качествѣ несводимыхъ ни къ чему иному элементовъ протяженіе и силу, т. е., отождествимъ Бога съ матеріей. Но матерія еще не способна объяснить всего. Прибавить къ этимъ свойствамъ въ качествѣ новыхъ постулатовъ физическія и химическія силы, жизнь и даже человѣческое сознаніе,—значитъ, безъ сомнѣнія, получить болѣе богатую и, слѣдовательно, болѣе плодотворную идею Божества; но это еще не значитъ познать Бога, какъ высшее начало, изъ котораго объясняется все, потому что природа и законы тѣлъ, живыхъ существъ и человѣческаго сознанія не могутъ считаться неизмѣнными и сами по себѣ не объясняютъ тѣхъ перемѣнъ, которыя они претерпѣваютъ. Нужно-ли вообразить себѣ въ качествѣ послѣдняго постулата, такой несводимый ни къ чему синтезъ, который обнималъ бы собой не только всѣ существенныя свойства извѣстныхъ намъ вещей, но и всѣ существенныя свойства вещей неизвѣстныхъ и возможныхъ? Такой синтезъ былъ бы произвольнымъ вымысломъ, такъ какъ нѣтъ никакого основанія полагать, что скála дѣйствительныхъ и возможныхъ свойствъ можетъ имѣть предѣлъ. Синтезы, подобныя тѣмъ, къ которымъ приходитъ наука, и которые слагаются путемъ іерархической организаціи явленій, могутъ бесконечно усложняться, вѣкогда не достигая высшей формы. Кромѣ того, такія формулы никогда не могутъ объяснить всего, такъ какъ онѣ не объясняютъ самихъ себя: онѣ являются простыми данными наблюденія и

абстракціи, и въ качествѣ сложныхъ и случайныхъ вещей сами требуютъ объясненія.

Такимъ образомъ положительныя науки тщетно пытались бы уяснить Божественную сущность или послѣднее основаніе вещей. Эта сущность не есть синтезъ свойствъ, какъ бы ни былъ богатъ этотъ синтезъ, по нашему предположенію. Въ понятіе абсолютнаго совершенства входитъ не только идея богатства и полноты, благодаря которой это понятіе безконечно удаляется отъ неопредѣленнаго количества, но также идея единства, законченности и безусловности, благодаря которой оно рѣшительно отличается отъ самаго богатаго и самаго гармоническаго синтеза.

Ни опытъ, ни какая угодно логическая переработка опыта не могли бы дать истинной идеи Божества. Но представляетъ ли данный въ опытѣ міръ всю дѣйствительность?

Замѣчательно, что понятіе необходимости или безусловнаго существованія, составляющее въ нѣкоторомъ родѣ форму разсудочнаго мышленія, не находитъ себѣ точнаго примѣненія въ эмпирически данномъ мірѣ, такъ что разсудокъ не можетъ управлять наукой по своему произволу, а долженъ ограничиться сохраненіемъ ощущеній и ихъ связей, не приписывая абсолютнаго характера тѣмъ абстрактнымъ понятіямъ и принципамъ, которые вытекаютъ изъ этого сохраненія. Можно ли думать, что идея необходимости, присущая разсудку, остается безъ всякаго законнаго примѣненія?

По мѣрѣ того, какъ мы поднимаемся по лѣстницѣ существъ, мы видимъ развитіе одного начала, которое въ извѣстномъ смыслѣ сходно съ необходимостью, а именно, влеченія къ извѣстнымъ предметамъ. Каждое существо, повидимому, дѣйствуетъ необходимо; но оно не побуждается къ этому реально существующими вещами: оно привлекается вещью, которая еще не существуетъ и которая, можетъ быть, никогда и не будетъ существовать.

Если мы посмотримъ на человѣка, то мы увидимъ, что онъ знаетъ необходимость въ формѣ, еще болѣе отличающейся отъ условій опыта,—въ формѣ долга. Человѣкъ чувствуетъ одновременно, что онъ долженъ дѣйствовать извѣстнымъ образомъ и что онъ можетъ дѣйствовать иначе.

Эти виды отношеній съ научной точки зрѣнія непонятны, и

человѣкъ принужденъ былъ бы смотрѣть на нихъ, какъ на иллюзіи, обязанныя своимъ происхожденіемъ невѣжеству, если бы онъ не имѣлъ другой точки зрѣнія на вещи, кромѣ умозрительной. Но претензія обнять съ этой точки зрѣнія все существующее безразсудна. Способъ познанія долженъ соответствовать познаваемому предмету. Для того, чтобы видѣть солнце, необходимъ органъ, который имѣлъ бы, такъ сказать, сродство съ свѣтомъ; точно также, чтобы познать отношеніе чувственнаго къ сверхчувственному, необходима способность, для которой фактъ и идея, знакъ и обозначенная вещь перестаютъ быть совершенно различными вещами. Эту-то способность человѣкъ проявляетъ и сознаетъ, когда онъ дѣйствуетъ для осуществленія привлекательной или обязательной идеи. Дѣятельность, сообщая свои свойства уму, вводитъ его въ высшій міръ, по отношенію къ которому видимые міры являются лишь мертвымъ продуктомъ. Она, съ одной стороны, открываетъ ему реальное существованіе силы или причины, какъ творческаго и самопроизвольнаго начала, которое существуетъ ранѣе своихъ обнаруженій, во время ихъ и послѣ нихъ; съ другой стороны, показываетъ, что эта сила можетъ перейти въ дѣйствіе и стать тѣмъ, чѣмъ желаетъ быть, только въ томъ случаѣ, если она стремится къ какой-либо необходимой цѣли, какъ къ началу жизни и совершенства, т. е., къ цѣли доброй, достойной преслѣдованія и осуществленія.

Такимъ образомъ, понятіе необходимости, получаетъ свое дѣйствительное значеніе въ новомъ смыслѣ: оно является правильнымъ, если мы станемъ на практическую точку зрѣнія. Становится даже возможнымъ понять существованіе абсолютно необходимаго предмета, если мы въ то-же время допускаемъ существованіе абсолютной свободы, способной осуществить его. Покидая внѣшнюю точку зрѣнія, съ которой вещи представляются неподвижными и ограниченными реальностями, и углубляясь въ самихъ себя, чтобы насколько возможно уяснить свое бытіе въ его источникѣ, мы находимъ, что свобода есть безконечная сила. Мы чувствуемъ эту силу всякій разъ, когда правильно дѣйствуемъ. Правда, наши дѣйствія не осуществляютъ ее и не могутъ осуществить, а потому мы сами по себѣ

не составляемъ этой силы; но она существуетъ, такъ какъ образуетъ основу нашего бытія.

Такимъ образомъ, разсудокъ въ своей категоріей необходимости является среднимъ терминомъ между міромъ и Богомъ; но чтобы видѣть въ Богѣ нѣчто иное, чѣмъ простую идеальную возможность и дать абстрактной идеѣ необходимости ея дѣйствительное содержаніе, мы должны обладать высшей способностью. Эту способность мы и находимъ въ разумѣ, или въ практическомъ познаніи добра. Нравственная жизнь, по мѣрѣ того, какъ мы стараемся соблюдать ее во всей ея чистотѣ и глубже познаемъ ея сущность, все съ большею и большею ясностью представляется намъ, какъ усиліе свободнаго существа осуществить цѣль, которая сама по себѣ безусловно заслуживаетъ осуществленія. Какъ же не вѣрить, что эта высшая цѣль, сообщающая силу и свѣтъ тому, кто ея ищетъ, есть сама дѣйствительность, высшая дѣйствительность?

Богъ есть то самое существо, творческую дѣятельность котораго мы чувствуемъ въ глубинѣ себя самихъ среди своихъ усилій приблизиться къ Нему. Онъ есть существо совершенное и необходимое. Въ Немъ сила или свобода безконечна; она есть основа Его бытія, ни въ чемъ не подчиненнаго роковой неизбѣжности. Божественное существо, совѣчное Божественному всемогуществу, есть совершеннѣйшая дѣйствительность. Оно необходимо въ томъ смыслѣ, что оно должно имѣть реальное бытіе въ силу своего совершенства и не могло-бы быть самимъ собой, если-бы это бытіе не было въ томъ его свободы. Въ то же время оно неизмѣнимо, потому что оно заключаетъ въ себѣ всю полноту бытія, и всякое измѣненіе при этихъ условіяхъ могло бы быть для него только недостаткомъ. Наконецъ, состояніе, вытекающее изъ этого высочайшаго и неизмѣннаго акта его свободы, есть неизмѣнное блаженство.

Ни одна изъ этихъ трехъ природъ не предшествуетъ другой. Каждая изъ нихъ абсолютна и изначальна, и всѣ онѣ вмѣстѣ составляютъ едино.

Богъ есть Творецъ существъ, ихъ природы и ихъ бытія. Болѣе того, только Его дѣятельность, Его непрестанное промышленіе даетъ высшимъ существамъ способность пользоваться низшими формами въ качествѣ орудій. Нѣтъ никакого основанія

считать промышленіе объ отдѣльныхъ существахъ менѣе достойнымъ Его, чѣмъ твореніе обширной и измѣнчивой вселенной.

Этимъ ученіемъ о Божественной свободѣ объясняется та случайность, которую представляетъ іерархія формъ и общихъ законовъ міра.

Не можетъ ли теперь познаніе первой причины освѣтить намъ познаніе низшихъ существъ?

Человѣческая природа, эта высшая форма творенія, не лишена аналогіи съ Божественной природой. Въ чувствѣ, мысли и волѣ она обладаетъ какъ-бы образомъ и символическимъ подобіемъ трехъ Упостасей Божества. Въ свою очередь низшія существа въ своей природѣ и въ своемъ развитіи напоминаютъ по своему человѣческія свойства. Такимъ образомъ, весь міръ, является подражаніемъ Божественной природѣ, но подражаніемъ символическимъ, т. е., такимъ, какое только и можетъ допустить природа конечнаго.

Не есть-ли Богъ высшее благо и красота? И если существа природы представляютъ нѣкоторую аналогію съ Нимъ, не является-ли Онъ для нихъ не только творческой причиной, но и идеаломъ? Но если каждое существо природы имѣетъ такой идеалъ, въ виду котораго оно создано, и который однако безконечно превосходитъ его, то не должна ли въ каждомъ существѣ обитать свободная сила, которая выше его самого? Не согласно ли съ Божественной благостью призвать всѣ существа,—каждое сообразно съ его достоинствомъ, къ совершенію добра и вложить въ нихъ способность къ самопроизвольной дѣятельности, которая служить неизбѣжнымъ условіемъ для этого?

Теченіе вещей можно сравнить съ мореплаваніемъ. Если первая забота мореплавателей состоитъ въ томъ, чтобы избѣгать подводныхъ камней и бурь, то этимъ не ограничиваются ихъ усилія. Они должны достигнуть извѣстной цѣли, и при всевозможныхъ обходахъ, какіе имъ необходимо дѣлать, они постоянно стремятся къ ней. Избѣжать опасностей, которыми усѣяна дорога—еще не значитъ двигаться впередъ: двигаться впередъ—значитъ приближаться къ цѣли. Но, имѣя извѣстную миссію, мореплаватели въ то-же время имѣютъ свободу дѣйствія, необходимую для ея выполненія, и тѣ, на комъ по преимуществу лежитъ обязанность управлять кораблемъ, пользуются большею

властью. Безъ сомнѣнія, сила этихъ людей—ничто въ сравненіи съ могуществомъ океана; но она разумна, организована и дѣйствуетъ цѣлесообразно. Благодаря разнообразнымъ маневрамъ, которые, не измѣняя замѣтнымъ образомъ внѣшнихъ условій, всѣ рассчитаны на то, чтобы пользоваться ими въ виду намѣченной цѣли, человѣкъ достигаетъ того, что дѣлаетъ волны и вѣтеръ орудіями своей воли.

Точно также и существа природы не имѣютъ своей единственной цѣли въ томъ, чтобы существовать среди окружающихъ ихъ препятствій и приспособляться къ внѣшнимъ условіямъ: они должны осуществлять идеаль, и этотъ идеаль состоитъ въ приближеніи къ Богу и уподобленіи Ему, насколько это возможно для каждаго изъ нихъ. Идеаль измѣняется съ различіемъ существъ, потому что каждое изъ нихъ имѣетъ особенную природу и можетъ подражать Богу только сообразно съ нею.

Совершенство, для котораго созданы твари, даетъ имъ право на извѣстную степень произвольности, необходимую для того, чтобы онѣ могли возвыситься надъ самими собой. Чѣмъ выше миссія извѣстнаго существа, т. е., чѣмъ болѣе способна къ совершенству его природа, чѣмъ болѣе обширна его свобода, какъ средство для достиженія его цѣли. И нѣтъ нужды, чтобы эта свобода ниспровергала вещи, если она хочетъ найти въ нихъ дѣятельную поддержку. Міръ такъ устроенъ, что незамѣтное, но цѣлесообразное вмѣшательство можетъ обратить въ помощниковъ самыя враждебныя силы.

Это ученіе въ примѣненіи къ различнымъ формамъ бытія, могло-бы, повидимому, объяснить помимо всякаго слѣпного совпаденія явленій ту случайность, которая можетъ обнаруживаться въ ихъ исторіи.

Для человѣка существуетъ идеаль, при опредѣленіи котораго разсудокъ, сопоставляетъ идею человѣческой природы съ идеей Бога и преобразуетъ первую по подобію второй. Выработывая этотъ идеаль, разсудокъ руководится, конечно, не методомъ простаго подражанія, а методомъ истолкованія, перевода на языкъ человѣческихъ понятій, символическаго соотвѣтствія; потому что, если неосновательно полагать границу для человѣческой способности къ совершенствованію, то, съ другой сто-

роны, противно практическимъ условіямъ совершенствованія претендовать на достиженіе цѣли, не пройдя одну за другой всѣхъ посредствующихъ ступеней.

Совершенствомъ воли была бы благость, или любовь, возвышающаяся до самоотверженія. Совершенствомъ ума было бы полное познаніе, позволяющее предвидѣть теченіе вещей и управлять имъ. Совершенствомъ чувства было бы блаженство, сопровождающее разумное и дѣятельное обнаруженіе любви.

Этотъ идеаль, отношеніе котораго къ высшей цѣли бытія, т. е., къ Божественному совершенству, для человѣка очевидно, является для него въ силу этого обязательнымъ. Онъ есть то, что называется добромъ.

Съ другой стороны этотъ самый идеаль, насколько онъ причастенъ несовершенству человѣческой природы, не совпадаетъ съ добромъ самимъ по себѣ. Онъ есть только его символъ, или переводъ на человѣчeskій языкъ. Это—образъ, который имѣетъ смыслъ самъ по себѣ, независимо отъ того высшаго смысла, который онъ скрываетъ. Съ этой второй точки зрѣнія идеаль есть то, что называется красотой. Онъ дѣйствуетъ на насъ своей привлекательностью.

Чтобы осуществить обязательное добро и увлечься идеаломъ красоты, человѣкъ одаренъ разумной самодѣятельностью, высшая форма которой есть свободная воля или способность выбора между добромъ и зломъ, между дѣйствіями, приближающими къ Богу, дѣйствіями, удаляющими отъ Него. Благодаря этой способности человѣкъ можетъ вмѣшиваться въ теченіе своихъ желаній, представленій и страстей и превращать ихъ въ рѣшенія, мысли и все болѣе и болѣе высокія удовольствія. Благодаря ей-же онъ властвуетъ надъ природой, потому что его душа можетъ дѣйствовать на тѣло, а его тѣло можетъ дѣйствовать на матерію. Такимъ образомъ человѣкъ обладаетъ свободой внутренней и свободой внѣшней.

Но эта свободная сила, увлеченная своими дѣйствіями и склонная считать ихъ уже осуществленіемъ идеала, въ концѣ концовъ начинаетъ опредѣляться ими и превращается въ привычку. Такое превращеніе есть дѣло метафизическаго инстинкта, который по аналогіи съ абсолютной и неизмѣняемой сущностью Божества усваиваетъ характеръ абсолютности и тѣмъ человѣческимъ

дѣйствіямъ, которыя соотвѣтствуютъ Божественному идеалу. Оно было бы законно, если бы результаты человѣческой самодѣятельности когда-нибудь представляли все возможное для нихъ совершенство, если бы человѣческій идеалъ когда-нибудь осуществлялся. Между тѣмъ, свободная самодѣятельность при условіяхъ настоящаго міра можетъ только болѣе и болѣе приближаться къ нему. Она никогда не достигаетъ конца своей работы.

Какъ-бы то ни было, но человѣческая дѣятельность, подъ вліяніемъ привычки и повторенія исключительно однихъ и тѣхъ же дѣйствій, мало по малу вырождается въ слѣпое, роковое и однообразное стремленіе и производитъ явленія, послѣдовательность которыхъ видимо остается постоянной. Разсматриваемыя совнѣ, эти явленія представляются не чѣмъ инымъ, какъ выраженіемъ положительнаго закона, или необходимаго отношенія между объектами опыта. Отсюда становится возможнымъ систематизировать и объяснять всѣ человѣческія дѣйствія, и въ томъ числѣ даже тѣ, которыя подлежатъ суду совѣсти, не принимая въ расчетъ случайнаго вмѣшательства свободной самодѣятельности. Статистика законно вторгается въ область, которую покинула свободная воля, и ея заключенія, когда они поставлены на широкихъ основаніяхъ, явно подтверждаются фактами, потому что число людей, пробивающихъ толстый слой привычки, чтобы пробудить и обнаружить свободу своей воли, незначительно въ сравненіи съ тѣми, которыми управляетъ привычка. Но въ дѣйствительности властителями міра являются только люди перваго рода, и механическія дѣйствія толпы суть лишь отраженія даннаго ими толчка. Вотъ почему въ концѣ концовъ нельзя найти двухъ историческихъ періодовъ, которые были бы въ основѣ совершенно сходны другъ съ другомъ. Первоначальный толчекъ, незамѣтный въ продолженіе той эпохи, которую онъ опредѣляетъ во всѣхъ ея подробностяхъ, открывается наблюдателю, когда тотъ сравниваетъ между собою системы, вышедшія изъ различныхъ вліяній. Впрочемъ, даже тѣ, которые исключительно плывутъ по теченію, неопредѣленно чувствуютъ въ глубинѣ своей души способность къ перемѣнѣ. Стоитъ имъ попробовать обнаружить эту способность, и ея существованіе станетъ осязательнымъ для ихъ сознанія. Она будетъ усиливаться благодаря самому упражненію и мо-

жетъ достигнуть такой степени, что ея дѣйствія обмануть наши расчеты. Наслѣдственность, инстинктъ, характеръ, привычка не могутъ уже быть безусловно роковыми законами, какъ скоро въ своей основѣ они суть только обратныя дѣйствія актовъ свободы на эту свободу. Та же самая воля, которая создала себѣ привычку, можетъ измѣнить ее, чтобы подняться еще выше, или снова опуститься; она можетъ сохранить въ своихъ привычкахъ активный характеръ, дѣлающій ихъ ступеню къ высшему совершенству, но можетъ также забыться въ пассивныхъ привычкахъ, парализующихъ ее все болѣе и болѣе.

Итакъ, однообразная послѣдовательность, характеризующая психологическіе законы, есть лишь одна фаза человѣческой дѣятельности. Благодаря возростанію эвергіи душа можетъ совершенствовать свои привычки, свой характеръ и свою сокровеннѣйшую природу. Но она обманывала бы сама себя, если бы для развитія свободы своихъ дѣйствій она опиралась исключительно на человѣческую природу въ собственномъ смыслѣ этого слова или на природу низшихъ существъ, и не имѣла иного рычага для самодѣятельности, кромѣ самолюбія или приспособленія къ неразумнымъ силамъ. Человѣкъ, преслѣдующій только свои интересы, есть рабъ своей собственной природы; человѣкъ, воля котораго служитъ лишь выраженіемъ внѣшнихъ вліяній, есть рабъ вещей. Возвысить свою свободу человѣкъ можетъ только восходя къ источнику свободы; а этотъ источникъ есть совершенство, практическая цѣль, требующая свободнаго движенія. Такимъ образомъ, человѣкъ только тогда будетъ господствовать надъ своей собственной природой и надъ міромъ, въ которомъ онъ живетъ, когда онъ въ концѣ концовъ получитъ свою точку опоры выше себя, въ самой идеѣ той цѣли, для которой онъ рожденъ.

Но эта цѣль человѣческой природы не есть простая идея, лишенная всякаго видимаго выраженія для человѣка. Она получаетъ первоначальное осуществленіе въ организованныхъ обществахъ, гдѣ законы, нравы и общественная совѣсть окружаютъ добродѣтель почетомъ, а нравственную низость клеймятъ позоромъ. Поэтому, живя для общества и опираясь на него, человѣкъ можетъ на практикѣ обнаруживать и развивать свою свободу. Общество есть видимая поддержка человѣческой свободы,

Правда, существуетъ двоякій способъ понимать общественную связь. Это можетъ быть связь чисто внѣшняя, основанная на взаимномъ недоувѣрїи и на болѣе или менѣе ученыхъ соображенїяхъ: въ такомъ случаѣ общественная форма имѣетъ болѣе понудительное, чѣмъ воспитательное вліяніе. Но это можетъ быть также внутренняя и непосредственная связь между самими волями людей, взаимность доувѣрїя и преданности, и вотъ при такомъ-то порядкѣ отношенїй общественная форма можетъ могущественно содѣйствовать нравственному совершенствованію человѣка. Не видимъ ли мы, что примѣръ, обращающійся прямо къ волѣ помимо разсудка, дѣйствуетъ гораздо вѣрнѣе, гораздо глубже, чѣмъ самыя убѣдительныя доказательства? Жизнь не можетъ быть результатомъ механизма.

Произвольно подчиняясь обществу, человѣческая свобода могущественно дѣйствуетъ на душу и на природу. Она подавляетъ эгоистическія страсти, лишаящія человѣка власти надъ самимъ собой; она упорядочиваетъ желанія и мысли, между которыми царила бы междуусобная борьба, если бы для нихъ не была поставлена болѣе высокая цѣль, чѣмъ личное благо. Человѣкъ чувствуетъ, что онъ становится лучше, когда онъ трудится для блага своихъ ближнихъ. Въ то же время увеличивается и его власть надъ природой. Благодаря совмѣстнымъ усиліямъ и наукѣ, человѣкъ все болѣе и болѣе превращаетъ препятствїя въ орудія своихъ цѣлей и сообщаетъ природѣ новую красоту. Если онъ и не въ состоянїи создавать силы, аналогичныя силамъ природы, то онъ можетъ рядомъ таинственныхъ дѣйствїй, основанныхъ, безъ сомнѣнїя, на внутренней аналогіи вещей, распространять стремленіе своей души къ идеалу на самую матерію и, приспособляя къ себѣ низшія существа, давать имъ развитіе, котораго природа не могла бы произвести.

Между тѣмъ, уже съ точки зрѣнїя своего совершенствованїя человѣкъ нуждается въ такой власти надъ міромъ. Вліяніе тѣла и вещей на его страсти, мысли и желанія столь глубоко, что въ дѣйствительности онъ можетъ измѣнять свою нравственную природу только чрезъ посредство этихъ низшихъ силъ. Ему приходится переходить отъ однихъ условїй къ другимъ и измѣнять психическія явленїя посредствомъ химическихъ и физическихъ, а химическія и физическія явленїя посредствомъ ме-

ханическихъ: дѣло возрожденія будетъ тѣмъ прочнѣе, чѣмъ глубже тѣ основы, на которыхъ оно будетъ покоиться. Такъ, чтобы прекратить наводненія, не ограничиваются защитой затопляемыхъ равнинъ плотинами, а поднимаются до источника рѣки и отводятъ ея теченіе.

Человѣчество въ высшей степени одарено способностью къ единенію, гармоніи, нравственному и свободному іерархическому порядку и бываетъ сильно только тогда, когда обваруживаетъ эту способность. Сила принадлежитъ единенію душъ. Живой міръ, повидимому, столь хрупкій, только потому подчиняетъ своимъ цѣлямъ неорганическую природу, въ которой царитъ однообразіе, раздоръ и обособленность, что въ своей организаціи онъ обладаетъ нѣкоторой долей такой гармоніи. Точно также и человѣческая личность: душа только потому является госпожею тѣла, въ которомъ каждый органъ стремится къ обособленному существованію, что психическія способности объединены сознаниемъ. Воля только потому можетъ царить надъ страстями, изъ которыхъ каждая хочетъ поглотить всѣ силы души, и которыя вслѣдствіе этого борются другъ съ другомъ и сами себя ослабляютъ, что она подчиняется цѣли, которая въ свою очередь сообщаетъ ей свое единство. Наконецъ, общество только потому является способнымъ расширять могущество человѣка и почти бесконечно увеличивать его власть надъ нимъ самимъ и надъ вещами, что оно есть нравственная іерархія и въ этомъ смыслѣ обладаетъ, высшимъ единствомъ.

Если человѣкъ могущественъ благодаря обществу, которое упорядочиваетъ его силы, то съ другой стороны, по мѣрѣ того, какъ онъ обособляется отъ него и вслѣдствіе этого начинаетъ руководиться въ своей жизни менѣе высокою цѣлію, уменьшается его внутренняя и внѣшняя свобода. Онъ встрѣчаетъ внутри себя страсти, которыя влекутъ его во всѣ стороны, и которыя онъ уже безсиленъ обуздать. Драгоценныя помощницы, когда онѣ подчинены разумной волѣ и общественнымъ интересамъ, страсти приводятъ человѣка къ безсилію, какъ скоро онѣ борются другъ съ другомъ за обладаніе имъ самимъ. Такимъ образомъ, человѣческая природа носитъ въ себѣ признаки болѣе высокаго назначенія, чѣмъ индивидуальная жизнь. Точно такъ же изолированный индивидуумъ является безсильнымъ

предъ природой. Послѣдняя снова беретъ верхъ, какъ скоро человѣкъ отрывается отъ той высшей гармоніи, которая возвышаетъ его надъ нею.

Если правда, что человѣкъ обладаетъ въ свободной волѣ образомъ Божественной свободы, то уже болѣе не удивительно, что порядокъ психическихъ явленій представляетъ нѣкоторую степень случайности. Случайный элементъ есть не что иное, какъ внѣшнее дѣйствіе нравственнаго развитія или упадка, внимательства свободы въ цѣляхъ измѣненія доброй или дурной привычки. Напротивъ, неизмѣнные законы служатъ выраженіемъ той роли, какая предоставлена душой привычкѣ.

Можно-ли сказать, что ученіе о произвольности, вѣроятное въ отношеніи къ человѣку, примѣнимо и къ существамъ, лишеннымъ сознанія?

Безъ сомнѣнія, эти существа не могутъ обладать той высшей формой произвольности, которую мы называемъ свободной волей и которая состоитъ въ преслѣдованіи отдаленныхъ цѣлей при сознаніи, что въ моментъ избранія извѣстнаго рѣшенія мы имѣемъ способность принять и другое. Несомнѣнно также и то, что нельзя опредѣлить, въ какой степени произвольность принадлежитъ имъ самимъ и насколько она можетъ отличаться отъ проявленій творческой дѣятельности Бога. Но съ другой стороны были ли бы низшія существа дѣйствительными существами, если бы они существовали только какъ явленія, будучи сама по себѣ ничѣмъ? Если мы видимъ, что совершающіяся въ насъ фізіологическія и фізическія явленія стоятъ въ связи съ внутренними дѣятельностями, которыя, помогая или препятствуя нашимъ душевнымъ процессамъ, не лишены нѣкоторой аналогіи съ самой душой, то почему намъ не допустить существованія внутренней силы вездѣ, гдѣ мы видимъ какое-либо явленіе?

Низшія формы бытія, какъ и человѣкъ, способны въ извѣстной степени къ совершенствованію. Для нихъ также существуетъ идеаль, состоящій въ нѣкоторомъ уподобленіи, высшимъ существамъ и въ концѣ концовъ самому Богу. Но какимъ образомъ природа, горы, море и небо могутъ уподобляться человѣку? Это знаютъ поэты, которые переводятъ на нашъ языкъ таинственную гармонію вещей. Впрочемъ, не путемъ метамор-

Фозъ или измѣненія своей природы низшихъ формы бытія могутъ выражать болѣе высокія идеи. Коренная метаморфоза естественнаго царства была бы переворотомъ, который лишилъ бы вселенную одного изъ ея украшеній и одной изъ ея опоръ. Низшее существо только тогда улучшается и получаетъ новую красоту, когда оно уподобляется высшему на свой манеръ и сообразно своей природѣ; иначе оно не только не дѣлается лучшимъ, а обезображивается. Символь остановится предметомъ восхищенія лишь въ томъ случаѣ, если его форма естественна и въ то же время выразительна. Такимъ образомъ для каждаго существа природы есть свой особый идеаль.

Въ нисходящемъ порядкѣ низшихъ формъ бытія идеаль, или степень совершенства, совмѣстимаго съ ихъ природой, все болѣе и болѣе удаляется отъ абсолютнаго совершенства и вслѣдствіе этого является все менѣе и менѣе необходимымъ для осуществленія. Здѣсь этотъ идеаль уже не есть обязательное добро, а только красота, символъ, таинственный смыслъ котораго теряется все болѣе и болѣе, а видимая сторона развивается, сообщая ему непосредственную привлекательность.

Такъ какъ всѣ безъ исключенія существа должны осуществлять извѣстный идеаль, то всѣ они должны обладать въ извѣстной степени произвольностью или способностью къ измѣненію, пропорціональною природѣ и достоинству этого идеала. Но слѣпая и неспособная къ отдаленнымъ стремленіямъ произвольность, низшихъ существъ еще болѣе подчиняется обратному дѣйствию вызванныхъ ею измѣненій, чѣмъ воля человѣка; она опредѣляется, ограничивается и поглощается вещами въ такой степени, о которой человѣческая привычка можетъ дать лишь слабое понятіе. Инстинктъ животныхъ, жизнь, физическія и механическія силы суть, такъ сказать, привычки, проникшія все глубже и глубже въ самопроизвольную дѣятельность бытія. Отсюда эти привычки стали почти непреодолимы. Рассматриваемыя совнѣ, онѣ представляются необходимыми законами. Однако эта фатальная необходимость не составляетъ сущности бытія; она для него случайна. Вотъ почему вмѣшательство существъ, одаренныхъ высшею волей, или, особенно, прямое вліяніе Божественнаго идеала можетъ вывести изъ оцѣненія

самыя несовершенныя твари и пробудить въ нихъ способность къ дѣятельности.

Итакъ, съ одной стороны, для всѣхъ существъ есть идеаль, или совершенный въ своемъ родѣ образецъ, о которомъ даетъ намъ понятіе разсудокъ, преобразующій естественныя свойства вещей при помощи Божественнаго свѣта; съ другой стороны, у всѣхъ ихъ есть способность къ произвольной дѣятельности, необходимая для осуществленія этго идеала.

Отсюда, въ каждой области бытія вещи и законы имѣютъ двѣ стороны.

Въ фізіологическомъ мірѣ жизнь не сводится къ совокупности доступныхъ наблюденію функцій. Въ основѣ они есть внутренняя способность, стремящаяся осуществить въ нѣдрахъ каждаго вида такія формы, которыя не только наиболѣе полезны для самихъ существъ, но и наиболѣе прекрасны изъ всѣхъ, какія допускаетъ данный видъ.

Въ физическомъ мірѣ свойства суть не что иное, какъ способности къ измѣненію состоянія, къ соединенію и разложенію, стремящіяся осуществить такія формы, которыя не только наиболѣе устойчивы, но и наиболѣе прекрасны изъ всѣхъ, какія можетъ допускать природа тѣлъ.

Въ механическомъ мірѣ сила не есть только выраженіе наблюдаемыхъ отношеній между движеніями: она есть также дѣйствительная способность, стремящаяся осуществить красоту, переводя ее на языкъ протяженія, формы, симметріи и движенія.

Такимъ образомъ, принципы фізіологіи, физики и математики имѣютъ не только вещественный смыслъ и апостеріорное происхожденіе: они имѣютъ сверхъ того эстетическій смыслъ и, съ этой точки зрѣнія, апріорное происхожденіе.

Наконецъ, самопроизвольность, можетъ быть, не совсѣмъ отсутствуетъ даже въ абстрактныхъ формахъ бытія.

Логическій порядокъ, т. е., подчиненіе фактовъ понятію, можетъ быть, скрываетъ въ себѣ самое произвольное дѣйствіе внутренняго основанія или конечной причины, для которой понятіе было-бы только логическимъ знакомъ. Съ этой точки зрѣнія, индивидуумы имѣли бы основаніе своего бытія въ видѣ. Несмотря на свою относительную неизмѣнность, типъ, какъ конечная причина, обладалъ бы произвольностью, необходимой для осуществленія наиболѣе прекрасныхъ формъ. Отсюда опыт-

ные логическіе законы основывались бы въ концѣ концовъ на эстетическихъ апріорныхъ началахъ.

Точно также онтологическій порядокъ, т. е., причинная связь явленій, можетъ быть, скрываетъ въ себѣ настоящія причины въ видѣ метафизическихъ способностей, порождающихъ міровыя перемѣны. Эти элементарныя способности почти тождественны съ фатальной необходимостью, такъ-какъ онѣ представляютъ собой какъ-бы основную привычку бытія, на которой покоятся всѣ другіе привычныя процессы природы. Но въ своемъ внутреннемъ существѣ онѣ все-таки, можетъ быть, сохраняютъ остатокъ произвольности, выражающейся въ стремленіи производить возможно большее при наименьшихъ средствахъ и создавать дѣйствія, которыя превышаютъ свои внѣшнія условія, свою феноменальную причину. Такимъ образомъ, и законъ причинности имѣлъ бы эстетическій смыслъ и, съ этой точки зрѣнія, обладалъ-бы апріорнымъ происхожденіемъ.

Что касается идеи необходимости, то въ основѣ она представляла бы собой переводъ на возможно болѣе абстрактный логическій языкъ дѣйствія, производимаго идеаломъ на вещи, Богомъ на Его твари. Она была бы наиболѣе вещественнымъ символомъ нравственнаго долга и эстетическаго влеченія, т. е., символомъ необходимости, свободно признаваемой и чувствуемой. Она была-бы предѣломъ, за которымъ чувственный знакъ, не выражая уже ничего, кромѣ самого себя, окончательно исчезаетъ и отождествляется съ абсолютнымъ небытіемъ. Въ этомъ смыслѣ и идея необходимости была бы въ свою очередь апріорнымъ началомъ.

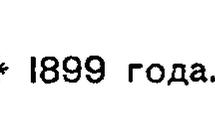
Такимъ образомъ, метафизика могла бы на почвѣ, подготовленной ученіемъ о случайности, создать ученіе о свободѣ. По этому ученію, высшими началами вещей были бы также законы, но законы нравственные и эстетическіе, выражающіе болѣе или менѣе непосредственно Божественное совершенство, существующее ранѣе явленій и предполагающее дѣятелей, одаренныхъ произвольностью. Это было бы практическое благо или идеаль, который заслуживаетъ осуществленія, но можетъ быть и не осуществленъ, и который осуществляется въ дѣйствительности лишь тогда, когда онъ выполняется свободно. Что-же касается законовъ природы, то они не имѣли бы безусловнаго существованія; они выражали бы собой просто извѣстный фа-

зись, стадію, нравственную и эстетическую ступень вещей. Они бы-ли-бы искусственно добытымъ и искусственно фиксирован-нымъ образомъ живой и вѣчно подвижной дѣйствительности. Видимое постоянство этихъ законовъ имѣло бы свое основаніе въ неизмѣнности, присущей самому идеалу. Бытіе, такъ ска-зать, стремится застыть въ разѣ воспринятой формѣ, потому что оно видитъ въ ней прежде всего черты, присущія идеалу: ему нравится эта форма и оно стремится удержаться въ ней. Это есть то, что въ человѣкѣ называется привычкой. Но при-вычка, будучи Божественнымъ даромъ, когда она активна и разсматривается какъ ступень къ высшему совершенству, ста-новится причиной упадка, безсилія и разложенія, когда она принимается за окончательный предѣлъ, когда она пассивна. Дѣлаясь все болѣе и болѣе глубокой и пассивной, по мѣрѣ-того какъ идеаль становится менѣе возвышеннымъ и отдален-нымъ, привычка послѣдовательно выражается въ способностяхъ, инстинктахъ, свойствахъ и силахъ. Она даетъ низшимъ фор-мамъ бытія видъ безжизненной сѣти законовъ. Однако, привыч-ка не есть замѣна произвольности фатальною необходимостью: она есть состояніе самой произвольности. Послѣдняя продол-жаетъ существовать подъ тѣми законами, которымъ она, пови-димому, подчинена, и можетъ еще обнаруживаться во влеченіи къ красотѣ и высшему благу. На всѣхъ своихъ ступеняхъ про-извольность можетъ приближаться къ своему идеалу и совер-шенствовать свою природу. Въ преданности этому идеалу она находитъ новую энергію, позволяющую ей соединить разсѣян-ные пассивной привычкой элементы и организовать ихъ въ-виду поваго завоеванія. Чѣмъ болѣе существа перестаютъ та-кимъ образомъ жить исключительно для самихъ себя, чѣмъ бо-лѣе становится произвольнымъ и полнымъ подчиненіе низшаго-существа высшему, внутреннее приспособленіе условій къ обу-словленному, матеріи къ формѣ, тѣмъ болѣе уменьшается въ-мѣрѣ однообразіе, однородность и равенство, т. е., власть роко-вой физической необходимости. Полное торжество добра и кра-соты привело-бы къ исчезновенію законовъ природы въ соб-ственномъ смыслѣ этого слова и замѣнило-бы ихъ свободнымъ-стремленіемъ воль къ совершенству, свободною іерархіей душъ.

ЛИСТОКЪ

ДЛЯ

ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ

31 Августа  № 16.  1899 года.

Содержаніе. Педагогическіе курсы для учителей одноклассныхъ церковно-приходскихъ школъ Харьковской и Таврической епархій.—Вѣдомость церковнаго кружечнаго сбора въ пользу славянъ.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.

Педагогическіе курсы для учителей одноклассныхъ церковно-приходскихъ школъ Харьковской и Таврической епархій.

(Продолженіе *)

Само собою понятно, что успѣхъ курсовъ главнымъ образомъ зависитъ отъ такого или иного подбора преподавателей и той или другой постановки предметовъ, преподаваемыхъ учителямъ. Съ этой стороны педагогическіе курсы текущаго года находились въ вполнѣ благопріятныхъ условіяхъ. Въ составъ лекторовъ—преподавателей вошли лица, не только получившія высшее или спеціальное образованіе, но кромѣ того знакомые съ характеромъ и духомъ церковно-приходской школы. Это послѣднее обстоятельство имѣетъ вообще весьма важное значеніе въ смыслѣ разрѣшенія тѣхъ или иныхъ назрѣвшихъ вопросовъ и удовлетворенія дѣйствительныхъ запросовъ, предъявляемыхъ учителями. Такими преподавателями были: 1) по Закону Божію—закопучитель Харьковской мужской гимназіи, кандидатъ Богословія, свящ. о. Петръ Өоминъ; 2) По церковному пѣнію—въ старшей группѣ учитель пѣнія Харьковскаго духовнаго училища Александръ Лобковскій, окончившій курсъ въ Харьковскомъ музыкальномъ училищѣ; въ младшей группѣ—учитель пѣнія при Харьковскомъ Епархіальномъ женскомъ училищѣ Свящ. Іоанвъ Петровскій, получившій право учителя пѣнія по экзамену при С.-Петербургской придворной пѣвческой капеллѣ. Кромѣ уроковъ церковнаго пѣнія г. Лобковскій преподавалъ учителямъ игру на скрипкѣ, а о. Петровскій—хоро-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1899 г., № 15.

вое пѣніе; 3) По дидактикѣ и методикѣ обученія грамотѣ и языку церковно-славянскому, согласно § 4 „Правиль о временныхъ педагогическихъ курсахъ“, преподаваніе велѣ Харьковскій епархіальный наблюдатель, кандидатъ Богословія Василій Давыдепко; 4) По методикѣ обученія счисленію—преподаватель математики при Харьковской духовной семинаріи, кандидатъ университета, Иванъ Кудревичъ, руководившій преподаваніемъ этого предмета въ педагогическихъ классахъ Харьковской женской гимназіи; 5) Кромѣ этихъ обязательныхъ предметовъ школьнаго курса, по предложенію Его Превосходительства Наблюдателя церковныхъ школъ въ Имперіи В. И. Шемякина, на курсахъ было введено преподаваніе пчеловодства и обученіе переплетному мастерству. Преподаваніе по пчеловодству принялъ на себя Проф. Харьковскаго университета, прот. Тимоѣей Буткевичъ. Переплетное же мастерство было изучаемо подъ руководствомъ переплетчика Сергѣя Шепелева.

Согласно „Правиламъ объ устройствѣ педагогическихъ курсовъ“, занятія на курсахъ состояли: а) въ ознакомленіи слушателей съ лучшими способами обученія предметамъ начальной школы, б) въ сообщеніи общихъ педагогическихъ правилъ относительно устройства, порядка и распредѣленія занятій въ школѣ, классной дисциплины и т. д.; в) въ указаніи и разборѣ лучшихъ учебниковъ и подробномъ ознакомленіи съ программами церковныхъ школъ; е) въ образцовыхъ урокахъ въ присутствіи всѣхъ слушателей во временно устроенной начальной школѣ и д) въ разборѣ пробныхъ уроковъ, данныхъ самими слушателями курсовъ.

Уже на основаніи распредѣленія учебныхъ занятій на курсахъ легко видѣть, въ чемъ состоитъ ихъ характерная особенность и на что обращено было главнѣйшее вниманіе. Кромѣ церковнаго пѣнія, на занятія которымъ было посвящено около половины всѣхъ учебныхъ часовъ, главнѣйшее мѣсто было отведено практическимъ занятіямъ въ временной начальной школѣ по предметамъ школьнаго обученія: имъ была посвящена четверть всѣхъ учебныхъ часовъ. Отводя столько времени для практическихъ занятій, преподаватели курсовъ имѣли въ виду весьма важное значеніе ихъ для всѣхъ вообще учителей и въ

частности для начинающихъ. Никакая рѣчь или лекція не въ состояніи имѣть тѣхъ благотворныхъ послѣдствій, какими сопровождается данный хорошо образцовый урокъ. Здѣсь учителя путемъ подражанія усвояютъ не только планъ и методъ преподаванія, но всѣ мельчайшіе приемы, которыхъ нельзя изложить въ видѣ отвлеченныхъ правилъ и наставленій. Не меньше значенія, какъ показываетъ наблюденіе, имѣли и пробные уроки самихъ учителей въ связи съ критическимъ разборомъ ихъ подъ руководствомъ преподавателей. Здѣсь, при внимательномъ наблюденіи надъ собой и своими товарищами, курсисты могли легко замѣнить какъ свои достоинства, такъ и свои недостатки и выработать сознательное отношеніе къ тѣмъ или инымъ педагогическимъ приемамъ. Матеріаль для пробныхъ уроковъ и образцовыхъ былъ избираемъ не случайно, а систематически и методически въ соотвѣтствіи намѣченномъ ходу учебныхъ занятій по тому или другому предмету послѣ предварительнаго совмѣстнаго обсужденія съ преподавателями курсовъ. Обсудивъ основательно предлагаемый для урока матеріаль, учителя обыкновенно составляли планъ урока, а иногда и подробный конспектъ, въ которомъ послѣдовательно излагался предполагаемый ходъ занятій. Соотвѣтственно очереднымъ урокамъ и образцовая школа представляла собою учащихъ того или другого отдѣленія, въ томъ или иномъ количествѣ, а иногда, когда уроки касались распределенія занятій въ двухъ и трехъ отдѣленіяхъ школы, школа присутствовала въ полномъ составѣ двухъ или трехъ отдѣленій. При томъ, имѣя въ виду, что ближайшая цѣль учебныхъ занятій въ школѣ заключается не въ обученіи самихъ дѣтей, а въ желаніи наглядно показать способы и приемы преподаванія, школа въ своемъ составѣ заключала дѣтей болѣе успѣвшихъ и способныхъ; въ противномъ случаѣ нормальная школа съ слабыми учениками могла бы затруднять скорѣйшее достиженіе цѣлей учителя, что при недостаткѣ времени было бы затруднительно и самый урокъ не имѣлъ бы характернаго значенія.

Въ связи съ практическими занятіями и въ зависимости отъ нихъ располагались и чтенія теоретическія. Не имѣя характера лекцій и отвлеченныхъ чтеній, они предлагались слуша-

телямъ въ видѣ бесѣдъ по поводу данныхъ образцовыхъ и пробныхъ уроковъ или же предшествовали этимъ урокамъ и иногда имѣли характеръ доступныхъ, живыхъ и наглядныхъ чтеній; чтобы закрѣпить въ памяти слушателей ходъ учебныхъ занятій на курсахъ, матеріаль, предложенный имъ въ видѣ образцовыхъ и пробныхъ уроковъ и въ учевіяхъ теоретическихъ по нѣкоторымъ предметамъ, былъ выданъ имъ въ формѣ конспекта для ихъ руководства во время самостоятельныхъ занятій въ школѣ. Въ виду того, что нѣкоторые вопросы, касающіеся практики обученія, могли быть не поняты слушателями или же невыяснены, курсистамъ было предложено обратиться съ письменными заявленіями по разнымъ предметамъ обученія, на которые они желали бы получить разъясненія. Эти вопросы во время бесѣдъ и при разборѣ пробныхъ уроковъ и были предметомъ общаго разсужденія. Такова общая постановка учебнаго дѣла на курсахъ. Но такъ какъ преподаваніе каждаго предмета въ зависимости отъ его содержанія и взглядовъ преподавателей имѣетъ свои особенности, то весьма интересно представить общую характеристику каждаго изъ преподаваемыхъ на курсахъ предметовъ, тѣмъ болѣе, что дидактическіе и методическіе приемы преподаванія по Закону Божію и другимъ предметамъ могутъ служить къ руководству и другимъ, не бывшимъ на курсахъ, законоучителямъ и учителямъ. Въ особенности же цѣнными въ этомъ отношеніи слѣдуетъ признать взгляды и сужденія о. законоучителя по вопросу о постановкѣ преподаванія Закона Божія въ церковныхъ школахъ, высказанныя имъ во время образцовыхъ и пробныхъ уроковъ. Въ общемъ они сводятся къ слѣдующимъ главнѣйшимъ положеніямъ.

Ц.-приходская школа имѣетъ своею задачею воспитать дѣтей въ духѣ вѣры и Церкви православной. Посему важнѣйшимъ въ ней предметомъ является Законъ Божій. Преподаваніе его должно быть поставлено въ самыя благопріятныя условія и именно такъ, чтобы чрезъ наставленіе въ немъ дѣти дѣйствительно воспитывались въ благочестіи и преданности Церкви православной. Недостаточно дѣтямъ усвоить знанія вѣры, необходимо, чтобы они въ школѣ навыкли жить рели-

тіозными чувствами и настроеніями, соотвѣтственными вѣрѣ; недостаточно дѣтямъ сообщать общее религіозное воспитаніе, надобно уже въ пиколѣ ввести ихъ въ духъ и жизнь Св. Церкви. Понятно, что всего этого ц.-прих. школа достигаетъ общимъ своимъ строемъ. Жизнь и занятія дѣтей въ ней поставлены по церковному. Но при этомъ важнымъ обстоятельствомъ является отношеніе къ Закону Божію другихъ учебныхъ предметовъ. Для успѣшнѣйшаго вліянія на дѣтей Закона Божія надобно, чтобы другіе предметы содѣйствовали ему; церковная грамота должна помогать изученію молитвъ и пѣснопѣній; русское чтеніе и письмо должны быть обращены къ предметамъ религіознаго содержанія, пѣнію дѣти должны обучаться церковному. Да и сами преподаватели этой школы, сознавая волю въ всю важность Закона Божія, должны усердно и дружно, общими усиліями, помогать воспитательному вліянію его на дѣтей. Но, конечно, болѣе всего въ этомъ случаѣ значитъ самая постановка, способы и приемы преподаванія Закона Божія. Разумное, правильное и цѣлесообразное употребленіе педагогическихъ приемовъ сообщить этому предмету самое глубокое религіозно-нравственное вліяніе на дѣтей.

Предметы Закона Божія, преподаваемые въ церковно-приходской школѣ, имѣютъ характеръ—одни (Свящ. Исторія и Катехизисъ) болѣе теоретическій, другіе (наученіе молитвъ и изученіе богослуженія) болѣе практической, жизненный. Въ интересахъ наиболѣе воспитательнаго вліянія на учащихся, преподаваніе ихъ надобно вести совмѣстно и во взаимной связи. Черезъ это предметы теоретическаго характера будутъ усвояться дѣтьми въ связи съ ихъ душевными движеніями, а предметы практическаго характера—при свѣтѣ общихъ знаній, яснѣе и сознательнѣе.

Преподаваніе закона Божія должно вестись не на почвѣ свободныхъ изслѣдованій разума, а на почвѣ вѣры. Законоучитель воспитываетъ ихъ въ прискренномъ благоговѣніи къ слову Божію, въ глубочайшемъ смиреніи предъ тайнами вѣры, простосердечномъ послушаніи церкви и въ благоговѣйномъ страхѣ предъ Высочайшимъ Существомъ. Разъясненія же свои, направленныя къ тому, чтобы истины вѣры приблизить къ

дѣтскому пониманію, законоучитель ведетъ постепенно, не спѣша, соотвѣтственно ходу дѣтскаго развитія: при этомъ онъ обращается не къ одному только уму дѣтей, но совмѣстно и къ ихъ сердцу и волѣ, возбуждая соотвѣтствующія настроенія, чувства и стремленія. Внѣшней формой такого преподаванія Закона Божія служитъ догматико-катихизическая, состоящая въ томъ, что наставникъ преподаетъ истину вѣры и чрезъ вопросы и отвѣты разъясняетъ ее примѣнительно къ ихъ умственному и нравственному развитію и ихъ практической жизни. Таковъ общій характеръ преподаванія Закона Божія. Но онъ въ значительной степени зависитъ и отъ личности Законоучителя, который самъ своимъ отношеніемъ къ дѣлу и учащимся можетъ въ самой высокой степени усилить доброе вліяніе Закона Божія на дѣтей. Такъ, помня примѣръ Божественнаго Учителя Христа и Апостоловъ, онъ долженъ быть воодушевленъ заботою о вѣчномъ спасеніи дѣтей и искреннею, нелицемѣрною любовію къ нимъ. Такой наставникъ пріобрѣтетъ со стороны дѣтей, вообще очень чуткихъ, полное довѣріе къ себѣ и станетъ къ нимъ въ отеческія отношенія. Любвеобильный наставникъ будетъ въ высшей степени убѣдительно: безъ любви къ дѣтямъ наставленія его не произведутъ впечатлѣнія, не тронутъ сердца, не возбудятъ сочувствія и не вызовутъ рѣшимости слѣдовать имъ. Любовь къ дѣтямъ сама, часто безошибочно, укажетъ наставнику приемы и упражненія въ преподаваніи. Такой наставникъ будетъ всегда обращать вниманіе на всю жизнь дѣтей и не въ классѣ только, но и во внѣклассное время. Уроки будутъ отеческими бесѣдами растворенными кротостію, ласковостію и терпѣніемъ. Въ отношеніи къ своему высокому и священному предмету Законоучитель долженъ быть всегда и въ высшей степени остороженъ. Благоговѣно и религіозно нравственный, онъ будетъ серьезенъ и важенъ въ обращеніи съ священными лицами и предметами своихъ бесѣдъ, а сердечное благоговѣніе его ко всему божественному могущественно будетъ вліять на дѣтей и они воспитаются въ такомъ же настроеніи.

Законоучитель начинаетъ преподаваніе Закона Божія съ первыхъ, т. наз. вступительныхъ уроковъ, необходимость и

предметъ которыхъ обусловливается тѣмъ, что дѣти являются въ школу съ неточными, неправильными, самыми скудными и часто суевѣрными понятіями о Богѣ. Посему онъ преподаетъ имъ истинныя, краткія и точныя понятія о Богѣ, Св. Троицѣ, Спасителѣ, Божіей Матери и загробной жизни. При семъ наставникъ не долженъ пытаться предъ дѣтскимъ слабымъ умомъ какъ можно яснѣе и доскональнѣе раскрыть эти понятія. Не прибѣгая ни къ какимъ искусственнымъ приемамъ, онъ преподаетъ ученіе о Богѣ, примѣнительно къ дѣтскому пониманію, въ связи съ исторіей міротворенія. Здѣсь онъ раскроетъ особенно понятіе о Богѣ, какъ безконечной Любви. Отсюда онъ выведетъ необходимость молитвы. Эти общія религіозныя понятія онъ непремѣнно пополняетъ и раскрываетъ и во время послѣдующихъ уроковъ Закона Божія, пользуясь для сего различными предметами и поводами.

Послѣ такихъ предварительныхъ уроковъ законоучитель приступаетъ къ преподаванію Священной Исторіи Ветхаго и Новаго Завѣта. Въ Священной Исторіи Ветхаго Завѣта надобно представить исторію истинной вѣры, какъ обѣтованіе о грядущемъ потомкѣ жены Евы съ теченіемъ времени болѣе и болѣе раскрывалось въ ходѣ вѣщнихъ судебъ народа Божія посредствомъ прообразовъ и пророчествъ;—должно раскрыть, какъ событія жизни и установленія закона развивали въ человѣкѣ сознаніе его безсилія, немощи и возбуждали чаяніе спасенія, т. е., желаніе и ожиданіе Спасителя. Событія, служившія прообразами, должны быть рассказаны и оевѣщены такъ, чтобы слушатель съ одной стороны не нашелъ въ рассказѣ ничего недоконченнаго, съ другой самъ ясно узрѣлъ и понялъ его прообразовательный смыслъ. Естественнo, что всѣ такія назидательныя черты библейскихъ событій должны быть особенно выдвинуты наставникомъ. Не прибѣгая къ общимъ нравоучительнымъ сентенціямъ въ заключеніи библейскаго рассказа, наставникъ изложитъ событія, отбѣнивши назидательныя черты. Назойливое теченіе морали по поводу библейскихъ событій можетъ привести къ нежелательнымъ результатамъ: нравственный смыслъ библейскихъ событій блеснѣтъ въ самомъ событіи. Назидательность въ преподаваніи Свящ. Вет-

хоз. Истор. и еще болѣе достигается, когда оно ведется или по Свящ. Писанію или въ постоянномъ взаимоотношеніи съ нимъ. Наставникъ долженъ по возможности чаще обращаться къ такому чтенію съ дѣтьми Свящ. Писанія. Простое, спокойное и ясное повѣствованіе Свящ. книгъ—весьма доступно дѣтямъ, а ясный въ нихъ нравственно-назидательный смсль глубоко трогаетъ дѣтей. Но по истинѣ неизгладимое впечатлѣніе на дѣтей оказываетъ Свящ. Евангельская Исторія. Наставникъ, внушая учащимся заповѣди и ученіе Господа Спасителя, въ особенности ясно и твердо долженъ напечатлѣть въ сердцахъ ихъ черты Спасительной жизни Господа Іисуса Христа, какъ образецъ и правило жизни христіанской, укрѣпить въ нихъ вѣру въ Его всемогущую силу и надежду на Его милосердіе, выяснить имъ происхожденіе Св. Церкви, божественное установленіе іерархіи, указать начало праздниковъ, постовъ. Чтеніе Евангелія съ дѣтьми наставникъ ведетъ непрерывно. Не ограничиваясь рядовыми чтеніями Евангелія въ классѣ, онъ познакомитъ дѣтей съ содержаніемъ всѣхъ воскресныхъ Евангелій, приурочивая объясненія ихъ ко времени сихъ чтеній въ Церкви. Въ области внѣшнихъ способовъ преподаванія Свящ. Исторіи воспитательный его характеръ достигается въ значительной степени отъ достоинства рѣчи наставника. Избѣгая риторичности, искусственно-возвышеннаго стиля, равно какъ и излишней краткости, сухости, празднословія, добавляемыхъ отъ собственныхъ измышленій, наставникъ постарается рѣчь свою приблизить къ библейской, ибо никакой пересказъ не можетъ сравниться съ покойнымъ, простымъ, но глубоко-трогательнымъ библейскимъ языкомъ. Въ видахъ большей впечатлительности и цѣльности своего разсказа, наставникъ сосредоточитъ вниманіе учащихся на главномъ и существенномъ. Это же достигается посредствомъ разумной катихизаціи или переспрашиванія учащихся о сообщенномъ имъ предметѣ, а также посредствомъ библейскихъ картинъ и сообщенія общихъ географическихъ свѣдѣній и описаній.

Одновременно съ Свящ. Исторіей начинается и ведется обученіе молитвамъ. Молитва столь важный предметъ въ религіозно-нравственной жизни человѣка, что законоучитель на науче-

ніе дѣтей молитвамъ долженъ обратить особенное свое вниманіе. Навыкъ въ молитвѣ воспитывается всею школою, коль скоро эта послѣдняя во всѣхъ отношеніяхъ носитъ церковный характеръ и обученіе въ ней ведется по церковнымъ книгамъ. Всегда остерегались молитву, живое слово сердца, обращать въ учебные предметы. Въ школахъ, основанныхъ на свободныхъ педагогическихъ началахъ, съ удаленіемъ церковныхъ учебныхъ книгъ, молитва сдѣлалась отдѣльнымъ школьнымъ предметомъ и вопросъ объ изученіи и изъясненіи ея обратился въ сложный и громоздкой предметъ педагогики.

Между тѣмъ, при трезвомъ взглядѣ на дѣло, въ школѣ должно быть наученіе молитвѣ и утвержденіе въ дѣтяхъ молитвеннаго настроенія, что самое важное въ законоученіи. Въ наученіи же дѣтей молитвѣ церковная школа различаетъ слѣдующія дѣйствія: 1) приученіе дѣтей къ молитвѣ по церковному чиноположенію, 2) изученіе нѣкоторыхъ молитвъ на память съ простѣйшимъ изъясненіемъ словъ и выраженій; 3) истолкованіе молитвъ, что ведется постепенно въ уровень съ общимъ наставленіемъ дѣтей въ Законѣ Божіемъ, т. е., во все продолженіе дальнѣйшаго наставленія въ Свящ. Исторіи, Катихизисѣ и Богослуженіи. И особенно Священной Исторіей глубоко и назидательно уясняются дѣтямъ молитвы: здѣсь особенно наставникъ можетъ при священно-историческихъ объясненіяхъ молитвъ дѣтей сообщить дѣтямъ живой духъ и искреннее настроеніе. Понятно, что вообще объясненія молитвъ должны касаться самаго существеннаго ихъ содержанія, а не частныхъ выраженій и мыслей, и объясненія эти должны касаться непосредственно жизни и поведенія дѣтей.

Дальнѣйшую ступень въ нравственно-религіозномъ образованіи и воспитаніи учащихся составляетъ обученіе Катихизису и Богослуженію. Преподавая дѣтямъ изъ Катихизиса ясныя и опредѣленныя истины вѣры, надежды и любви христіанской, наставникъ приучаетъ ихъ мыслить о предметахъ вѣры,—мыслить въ должныхъ границахъ,—и при этомъ особенно заботится оживить и сдѣлать назидательнымъ для дѣтей этотъ отвлеченный предметъ—Катихизисъ. Здѣсь онъ съ учащимися общается и группируетъ по руководству Катихизиса, преподаван-

ныя имъ свѣдѣнія священно-историческія, сближаетъ ученіе Катихизиса съ жизнію и уставами Церкви, съ богослужебными предметами и дѣйствіями и съ личною ихъ жизнію. Въ видахъ болѣе твердаго усвоенія учащимися содержанія Катихизиса, наставникъ обращаетъ постоянное вниманіе на то, чтобы они навывкали воспринимать и высказывать его въ цѣломъ видѣ, въ связи. При преподаваніи истинъ, въ особенности догматическихъ, наставникъ долженъ строго держаться опредѣленій ихъ, данныхъ въ руководствѣ, и требовать отъ дѣтей по возможности точной передачи.

Религіозно-нравственное наученіе дѣтей въ школахъ должно быть не иное, какъ по духу Церкви. И послѣ школы во всю ихъ жизнь воспитаніе ихъ будетъ продолжаться въ Церкви. Надобно, чтобы они понимали языкъ Церкви, значеніе церковныхъ священнодѣйствій, вошли, сколько возможно для нихъ въ качествѣ мірянъ и по степени полученнаго образованія, въ духъ ихъ и чувствовали потребность болѣе и болѣе усвоить своему сердцу назиданіе отъ Храма Божія,—однимъ словомъ, приобрѣли навыкъ жить подъ кровомъ и постояннымъ вліяніемъ Церкви. Это составляетъ окончательную цѣль религіознаго образованія, получаемаго дѣтьми въ школахъ, и къ ней должно быть направлено въ особенности ученіе о Богослуженіи. Уже внѣшняя жизнь церковно-приходской школы поставлена по церковному, учащіеся практически навывкаютъ выполнять уставъ церковный и участвовать въ каждомъ богослуженіи церковномъ. Въ сознательное же пониманіе Богослуженія они вводятся главнымъ образомъ на урокахъ ученія о Богослуженіи. Наставникъ въ ученіи о Богослуженіи конечно будетъ уклоняться отъ крайностей, возможныхъ въ этомъ дѣлѣ: не увлекаясь сухимъ церковно-уставнымъ приѣмомъ обученія (съ перечнемъ въ порядкѣ церковныхъ пѣснопѣній и молитвословіи), онъ не будетъ стараться объяснять дѣтямъ только таинственный смыслъ того или другого Богослуженія. Дѣтямъ могутъ быть преподааны только самыя элементарныя и общія церковно-уставныя свѣдѣнія. Наставникъ, съ другой стороны, будучи умѣренъ въ объясненіи таинственнаго смысла богослужебныхъ дѣйствій, долженъ вве-

сти дѣтей въ понятіе всего того, что они и видятъ и слышатъ, читаютъ и поютъ при Богослуженіи. Только въ такомъ случаѣ моленіе ихъ въ церкви будетъ разумное и одушевленное. Наставникъ въ этомъ случаѣ находитъ для себя большую помощь въ урокахъ церковно-славянскаго чтенія, гдѣ при чтеніи обращается особое вниманіе на значеніе простѣйшихъ словъ и выраженій. Законоучитель же съ своей стороны уяснить дѣтямъ значеніе употребительнѣйшихъ богослужебныхъ возгласовъ, пѣнопѣній, молитвъ, чтеній. При объясненіи же церковно-богослужебныхъ дѣйствій и предметовъ онъ воспользуется ихъ свѣдѣніями священно-историческими, катихизическими и въ этомъ случаѣ объединить въ сознаніи дѣтей всѣ усвоенныя ими раньше знанія. При семъ онъ долженъ главнымъ образомъ вызывать въ дѣтяхъ къ объясняемымъ богослужебнымъ предметамъ правильныя и соответствующія душевныя настроенія и чувства. Такимъ образомъ, дѣти навькнутъ съ каждымъ моментомъ Богослуженія соединять свое искреннее чувство и настроеніе. Тогда богослуженіе получитъ для нихъ жизненное глубокое значеніе.

При такой постановкѣ преподаванія всѣ предметы Закона Божія будутъ усвоены учащимися и умомъ и сердцемъ. Усвоеніе будетъ прочное, и Законъ Божій окажетъ религіозно-правственное вліяніе на учащихся. Въ тоже время они освоятся съ духомъ жизни церковной и навькнутъ жить и чувствовать себя дѣтьми Матери—Св. Церкви.

При сообщеніи общихъ методическихъ указаній касательно преподаванія Закона Божія въ ц.-п. школахъ было обращено особенное вниманіе на способы наученія молитвъ. Настойчиво при этомъ внушалась мысль, что наученіе молитвамъ въ началѣ должно быть самымъ простымъ—съ переводомъ на рускій языкъ немногихъ только ц.-славянскихъ словъ и выраженій. Съ объясненіемъ же молитвъ Законоучитель не долженъ спѣшить: это дѣло онъ ведетъ постепенно въ связи съ общимъ религіознымъ образованіемъ и развитіемъ дѣтей. Законоучитель объясняетъ молитвы возможно кратче, проще и примѣнительнѣе къ дѣтскому пониманію и придерживается самаго естественнаго въ этомъ случаѣ приѣма: при объясненіяхъ онъ поль-

зуются больше всего священно-историческими событіями, а также и предметами Катихизиса и Богослуженія, при чемъ такія свои объясненія онъ непремѣнно приурочиваетъ въ свое время и въ своемъ мѣстѣ къ послѣдовательному прохожденію сихъ предметовъ Закона Божія. Какъ при прохожденіи свящ. Исторіи, Катихизиса и Богослуженія Законоучитель долженъ вести, пользуясь этими предметами, объясненіе молитвъ,—это и было разъясняемо на практическихъ урокахъ. Такъ на образцовомъ урокѣ о. законоучитель преподавалъ дѣтямъ священно-историческій рассказъ о Сошествіи Св. Духа на Апостоловъ; посредствомъ катихизаціи дѣти усвоили его. Проанализировавши въ вопросо-отвѣтной формѣ съ дѣтьми въ этомъ рассказѣ то, какъ и почему Духъ Святыи явился для Апостоловъ Духомъ Истины, Утѣшителемъ и Подателемъ жизни, о. законоучитель привелъ дѣтей къ мысли, что и мы необходимо нуждаемся въ Духѣ Истины, Утѣшителѣ и Подателѣ жизни. Приближая эти понятія къ дѣтскому разумѣнію о. законоучитель рассказалъ дѣтямъ объ отрокѣ Вареоломѣ (впослѣдствіи Св. Сергій Радонежскій Чудотворецъ), чудесно наставленномъ свыше въ наученіи грамотѣ. Доведя дѣтей до пониманія смысла этой молитвы, о. законоучитель закончилъ свой урокъ чтеніемъ дѣтьми этой молитвы Св. Духу. Въ такомъ приѣмѣ объясненія молитвъ практиковались и курсистами на пробныхъ урокахъ. На одномъ пробномъ урокѣ курсистъ рассказалъ дѣтямъ о Благовѣщеніи Пресв. Дѣвы Маріи и, по усвоеніи этого рассказа дѣтьми, объяснилъ имъ молитву: „Богородице Дѣво, радуйся, благодатная Маріе“...; на другомъ и въ такомъ же видѣ курсистъ рассказалъ объ Успеніи Божіей Матери и при помощи этого священно-историческаго событія объяснилъ молитву: „Достойно есть“. Замѣтно было, что законоучители курсисты впервые только знакомились съ такимъ приѣмомъ и потому въ ихъ пробныхъ урокахъ обнаружилась нетвердость въ пользованіи этимъ приѣмомъ: пытались все объясненіе молитвы извлечь изъ священно-историческаго повѣствованія, останавливались на объясненіи только частныхъ мыслей молитвы, опуская главный ея предметъ и основное ея настроеніе, не выясняли связи этихъ священно-историческихъ

повѣствованій съ содержаніемъ молитвъ. Однако при разборѣ самими же курсистами этихъ пробныхъ уроковъ, всѣ эти недостатки были ясно признаны и сами же курсисты вѣрно и твердо усвоили себѣ характеръ и сущность такого приѣма. Это даетъ основаніе полагать, что при практическомъ пользованіи такимъ приѣмомъ объясненія молитвъ, они вавыкнутъ въ немъ. Эти общія основанія, выработанныя практикой о. законоучителя, предлагаются вниманію и всѣхъ вообще законоучителей.

(Продолженіе будетъ).

Вѣдомость церковнаго кружечнаго сбора въ пользу нуждающихся Славянъ, полученнаго СПБ. Славянскимъ Обществомъ въ теченіе 1898 года.

Отъ Акмолинской области получено: 46 р. 11 к., Амурской области 143 р. 89 к., Архангельской губ. 147 р. 55 к., Астраханской губ. 597 р. 37 к., Бессарабской губ. 12 р., 33 к., Варшавской губ. 39 р. 01 к., Виленской губ. 60 р. 32 к., Витебской губ. 43 р. 36 к., Владимірской губ. 487 р. 78 к., Вологодской губ. 179 р. 66 к., Волынской губ. 277 р. 48 к., Воронежской губ. 34 р. 48 к., Выборгской губ. 54 р. 63 к., Вятской губ. 412 р. 65 к., Гродненской губ. 50 р. 31 к., Донской области 428 р. 60 к., Екатеринбургской губ. 458 руб. 49 коп., Екатеринославской губ. 611 руб. 94 коп., Енисейской губ. 66 руб. 13 коп., Иркутской губ. 277 р. 40 к., Казанской губ. 162 р. 23 к., Калужской губ. 507 р. 36 к., Кіевской губ. 3 р. 40 к., Ковенской губ. 7 р. 31 к., Костромской губ. 314 р. 97 к., Курской губ. 258 р. 87 к., Кутанской губ. 2 р. 10 к., Лифляндской губ. 54 р. 40 к., Люблинской губ. 19 р. 45 к., Мянской губ. 74 р. 22 к., Могилевской губ. 72 р. 16 к., Московской губ. 431 р. 90 к., Нижегородской губ. 253 р. 14 к., Новгородской губ. 268 р. 45 к., Олонецкой губ. 86 р. 05 к., Омской губ. 21 р. 30 к., Оренбургской губ. 337 р. 82 к., Орловской губ. 307 р. 65 к., Пензенской губ. 27 р. 10 к., Пермской губ. 170 р. 56 к., Подольской губ. 269 р. 78 к., Полтавской губ. 524 р. 10 к., Псковской губ. 77 р. 14 к., Рязанской губ., 766 р. 91 к., Самарской губ. 278 р. 80 к., С.-Петербургской губ. 801 р. 78¹/₄ к., Саратовской губ. 154 р. 76 к., Семипалатни-

ской области 17 р. 61 к., Симбирской губ. 66 р. 37 к., Смоленской губ. 400 р. 90 к., Ставропольской губ. 30 р. 90 к., Сѣдлецкой губ. 16 р. 21 к., Сырѣ-Дарьинской области 59 р. 22 к., Тверяческой губ. 476 р. 21 к., Тамбовской губ. 241 р. 86 к., Тверской губ. 448 р. 31 к., Тифлисской губ. 35 р. 98 к., Тобольской губ. 66 руб. 17 коп., Томской губ. 266 руб. 29 коп., Тульской губ. 575 р. 28 к., Уральской области 4 р., Уфимской губ. 90 р. 10 к., Харьковской губ.: изъ Ахтырскаго уѣзда: отъ бл. 1 окр., св. Г. Бѣлоусова 13 р. 24 к., отъ бл. 2 окр., св. В. Ѳедорова 9 р. 07 к., отъ бл. 3 окр., пр. І. Цопова 11 р. 23 к.; изъ Богодуховскаго уѣзда: отъ бл. 1 окр., пр. В. Доброславскаго 13 р. 96 к., отъ бл. 2 окр., св. А. Снѣсаревскаго 28 р. 50 к.; изъ Валковскаго уѣзда: отъ бл. 1 окр., пр. І. Ѳедоровскаго 6 р. 43 к., отъ бл. 2 окр., пр. П. Леонтовича 18 р. 73 к.; изъ Волчанскаго уѣзда: отъ бл. 1 окр., пр. А. Евевмова 16 р. 35 к., отъ бл. 2 окр., пр. Г. Буханцева 16 р. 17 к., отъ бл. 3 окр., св. П. Булгакова 6 р. 65 к.; изъ Зміевскаго уѣзда: отъ бл. 1 окр., св. А. Горанна 11 р. 13 к., отъ бл. 2 окр., св. В. Антоновскаго 14 р. 03 к., отъ бл. 3 окр., пр. І. Чудновскаго 8 р. 49 к.; изъ Изюмскаго уѣзда: отъ бл. 1 окр., пр. А. Касьянова 17 р. 70 к., отъ бл. 2 окр. св. П. Юшкова 10 р. 60 к., отъ бл. 3 окр., св. І. Полницкаго 9 р. 76 к., отъ бл. 4 окр., св. І. Дмитріева 4 р. 30 к.; изъ Куинянскаго уѣзда: отъ бл. 1 окр., св. Д. Линицкаго 20 р. 79 к., отъ бл. 2 окр., пр. В. Попова 12 р., отъ бл. 3 окр., пр. М. Чернявскаго 12 р. 40 к.; изъ Лебединскаго уѣзда: отъ бл. 1 окр., пр. К. Щелкунова 11 р. 92 к., отъ бл. 2 окр., св. І. Кахановскаго 11 р. 61 к., отъ бл. 3 окр., пр. П. Краснопольскаго 13 р. 14 к.; изъ Старобѣльскаго уѣзда: отъ бл. 2 окр., св. В. Попова 13 р. 20 к., отъ бл. 3 окр. пр. І. Попова 16 р. 32 к., отъ бл. 4 окр., пр. І. Максимова 48 р. 70 к., отъ бл. 5 окр. св. В. Алексѣевскаго 12 р. 18 к.; изъ Сумскаго уѣзда: отъ бл. 1 окр., пр. В. Никольскаго 30 р. 10 к., отъ бл. 2 окр., св. А. Чугаева 9 р. 28 к.; изъ Харьковскаго уѣзда: отъ бл. 1 окр., св. І. Ракшевскаго 13 р. 20 к., отъ бл. 1 окр., св. Н. Житлова 11 р., отъ бл. 2 окр., пр. М. Рокитянскаго 8 р. 90 к., отъ бл. 4 окр. св. А. Червонецкаго 8 р. 53 к. Итого 479 р. 61 к.; отъ Херсонской губ. 379 р. 49 к., Черниговской губ. 140 р. 51 к., Якутской области 5 р. 36 к., Ярославской губ. 187 р. 48 к. Итого 14,671 руб. 06¹/₄ коп.

Епархіальныя извѣщенія.

Протоіерей Рождество-Богородичной церкви сл. Юнаковки, Сумскаго уѣзда, *Василій Петровскій*, утверждёнъ духовникомъ по 1 округу Сумскаго уѣзда.

— Священникъ Архангело Михайловской церкви с. Павловокъ, Сумскаго уѣзда, *Константивъ Антоновичъ*, награжденъ бархатною фіолетовою скуфьею, 9 іюля н. г.

— 9 іюля н. г. преподапо Архипастырское благословеніе, со внесеніемъ въ послужные списки, священникамъ церковей Сумскаго уѣзда: Всѣхсвятской, с. Впровъ, *Виктору Флоринскому*, Покровской, с. Рѣчекъ, *Павлу Клементьеву*, Троицкой, с. Рѣчекъ, *Петру Капустянскому* и Васильевской, с. Ястребеннаго, *Федору Торанскому*.

— Священникъ Пророко-Ильинской церкви с. Ульяновки, Сумскаго уѣзда, *Димитрій Эннатскій*, уволенъ заштатъ, согласно прошенію, 1 августа.

— Утверждены въ должности церковнаго старосты: Николаевской церкви с. Голубовки, Лебединскаго уѣзда, землевладѣлецъ *Алексѣй Величко*, 15 іюля н. г.; Георгіевской церкви с. Степановки, Сумскаго уѣзда, крест. *Антоній Шевченко*, 2 августа н. г.; Предтечевской церкви с. Терешковки, Сумскаго уѣзда, отст. ряд. *Арсеній Глушко*, 2 августа н. г.

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

Содержаніе. Миссіонерство среди инородцевъ.—Дѣятельность церковно-приходскихъ попечительствъ.—Общества хоругвеносцевъ.—Общество вспомошествованія церковно-приходскимъ школамъ.—Наблюденіе за преподаваніемъ Закона Божія въ народныхъ школахъ.—Мѣры въ матеріальному обезпеченію духовенства.—Добрый обычай.—Церковное торжество въ Твери.—Паломничество въ Россіи.

Обозрѣвая исторію христіанской миссіи среди вотяковъ глазовскаго уѣзда, инородческій миссіонеръ по этому уѣзду, священникъ о. С. К., высказываетъ въ «Вят. Еп. Вѣд.» нѣсколько предположеній относительно средствъ для ослабленія язычества среди инородцевъ, осуществленіе которыхъ должно быть призвано въ высшей степени желательнымъ. О. миссіонеръ указываетъ прежде всего на то, что инородческіе приходы очень велики, заключаая отъ 5 до 16 тысячъ душъ обоого пола, церкви же не велики и духовенство малочисленно. Отсюда открывается первая надобность—въ сооруженіи новыхъ церковей или по крайней мѣрѣ молитвенныхъ домовъ въ большихъ инородческихъ деревняхъ, постройка каторыхъ отняла бы у инородцевъ право говорить, какъ говорятъ они теперь: „по-

шелъ бы въ праздникъ въ церковь, да тѣсно—некуда войти“. Необходимо также увеличить число духовенства, такъ какъ въ многочисленныхъ инородческихъ приходахъ на одного священника приходится по 3—4 тысячи душъ обоюбого пола, и одинъ священникъ немного можетъ сдѣлать противъ приходящихся на каждого священника 25 или 30 человекъ вотскихъ жрецовъ, знахарей и прорицателей, старающихся удержать вотяковъ въ язычествѣ. Православное духовенство нужно обезпечить содержаніемъ, назначивъ священнику до 600 р., діакону до 400 р. и псаломщику до 200 р., при чемъ крещеніе, браки и погребеніе должны быть совершаемы бесплатно, въ виду между прочимъ и того, что вотскіе жрецы за совершеніе религіозныхъ обрядовъ отъ вотяковъ ничего не получаютъ, и потому денежная плата православному духовенству за совершеніе обязательныхъ требъ кажется инородцамъ непонятною. Было бы полезно, далѣе, устроить возможно большее число иконъ, вмѣнить свѣтской власти въ обязанность содѣйствовать духовенству въ уничтоженіи такъ называемыхъ „посидѣнокъ“, въ ихъ настоящемъ видѣ ведущихъ къ незаконнымъ сожителствамъ, учредить должности безприходныхъ миссіонеровъ для каждой изъ народностей епархіи, именно для вотяковъ, черемисъ и татаръ, и ввести въ духовной семинаріи въ число предметовъ преподаванія ознакомленіе учениковъ съ вѣрованіями, бытомъ и правами вятскихъ инородцевъ, такъ какъ въ большинствѣ случаевъ окончавшіе семинарію молодые люди, при поступленіи на службу во инородческіе приходы, объ инородцахъ не имѣютъ никакого понятія и совсѣмъ не знаютъ, съ какими ихъ вѣрованіями нужно вести борьбу. Въ виду нѣкоторыхъ отдѣльныхъ случаевъ миссіонерской дѣятельности, наблюдавшихся въ нѣкоторыхъ епархіяхъ съ инородческимъ населеніемъ, къ сказанному можно было бы присоединить пожеланіе большей идеальности въ стремленіяхъ среди лицъ, предполагающихъ посвятить себя служенію въ должностяхъ священниковъ у инородцевъ. <Цер. Вѣст.>.

— Въ «Арханг. Еп. Вѣд.» помѣщена слѣдующая, могущая имѣть практическое значеніе, замѣтка объ учрежденіи приходскихъ попечительствъ.—„Въ вопросѣ объ учрежденіи приходскаго попечительства было бы гораздо лучше для дѣла, еслибы предсѣдательство въ попечительствахъ было предоставлено закономъ исключительно священникамъ и поставлено дѣло такъ, что-бы остальные члены попечительства являлись помощниками священника по благоустройству прихода, какъ его совѣтники, чтобы священникъ такимъ обра-

зомъ въ силу своего нравственнаго авторитета, являлся руководителемъ, которому, какъ пастырю и духовному отцу своихъ пасомыхъ, должна принадлежать главная роль въ попечительствѣ. Тогда невозможны были бы между священникомъ и предсѣдателемъ попечительства изъ мірянъ разнаго рода недоразумѣнія, проистекающія отъ неправильнаго пониманія послѣднимъ своего отношенія къ приходскому священнику, на котораго онъ готовъ смотрѣть какъ на лицо, подчиненное себѣ. Если гдѣ, то именно въ дѣятельности приходскаго попечительства желателенъ нравственный союзъ между членами его, чтобы дѣятельность его могла проявляться въ широкихъ размѣрахъ на пользу престола. Но кто, кромѣ священника, былъ бы въ состояніи дать попечительству эту живительную силу, кто кромѣ него, въ состояніи вдохнуть, поддержать и укрѣпить въ членахъ нравственный союзъ и съ церковью, и между ими самими. Самое избраніе членовъ попечительства и предсѣдателя его (если это предсѣдательство необходимо) должно согласоваться съ желаніемъ священника. Во всякомъ случаѣ въ избраніи членовъ попечительства и его предсѣдателя, если въ это званіе будетъ избрано особое лицо, священнику должно предоставить, по крайней мѣрѣ, такое же право, что и въ избраніи церковнаго старосты. Желательно, чтобы предсѣдатель попечительства былъ поставленъ по отношенію къ мѣстному священнику въ такое же отношеніе, въ какомъ состоитъ по инструкціи церковный староста. Далѣе. Попечительство ни коимъ образомъ не должно представлять изъ себя отдѣльнаго учрежденія отъ церкви, какъ это не рѣдко можно видѣть на практикѣ. Многія напримѣръ попечительства существуютъ съ самыми ничтожными денежными средствами. А отчего? Оттого, что народъ не видитъ тѣсной связи попечительства съ церковью,—чтобы могъ съ такою же охотою жертвовать свои гроши въ это учрежденіе, съ какою жертвуетъ ихъ въ свою и, все равно, въ чужую церковь. Для простаго народа всегда покажется страннымъ, почему, въ дѣлѣ благоустройства церкви и престола, денежные средства собираются не непосредственно въ церковь, а въ какое то попечительство,—руководящая же роль предоставлена не самой церкви въ лицѣ ея представителя священника, а нерѣдко мірошду, который въ обыденной жизни жметъ своего собрата, какъ можетъ. „Ужъ если жертвовать“, разсуждаетъ мужичекъ, „такъ жертвовать въ храмъ, а не туда“..., хотя не жертвуетъ и ни въ храмъ, и ни „туда“, пока не выясненъ ему предметъ необходимости въ первомъ, на-

примѣръ устройство иконостаса, переливка колокола и т. под. При организаціи попечительства необходимо болѣе обращать вниманія на нравственный, нежели имущественный цензъ членовъ. Священнику предстоитъ не легкая задача убѣдить своихъ прихожанъ въ необходимости заботиться, въ лицѣ членовъ учреждаемаго попечительства, не только о благоустройствѣ и благосостояніи приходской церкви (ст. 5 прав. о попеч.), но и о религіозно-нравственныхъ, духовныхъ потребностяхъ прихода. Въ лицѣ же міроѣдовъ священникъ навѣрно не найдетъ сочувствія къ религіозно-нравственному усовершенствованію прихода и они, изъ эгоизма и личныхъ выгодъ, будутъ ему противодѣйствовать, съ болѣею хитростію укрываясь за соблюденіе якобы крестьянскихъ интересовъ. Но, если священникъ сумѣетъ обойтись безъ ихъ помощи, отыскавъ при этомъ приличныя средства для существованія попечительства, то этимъ самымъ подчинитъ своему вліянію всѣхъ тѣхъ, кто не сочувствовалъ вначалѣ его стремленіямъ, и его успѣхъ въ этомъ дѣлѣ будетъ для него тѣмъ нравственнымъ утѣшеніемъ, которое вознаградитъ за всѣ труды и старанія. Необходимо поставить дѣло такъ, чтобы крестьяне на выборъ членовъ попечительства изъ среды себя смотрѣли какъ на нравственную обязанность, и чтобы члены попечительства смотрѣли на свое назначеніе, какъ на почетную должность. Весьма полезно было бы для дѣла, если бы члены попечительства за время пребыванія въ этомъ званіи освобождались отъ нѣкоторыхъ повинностей, наприм. очередныхъ казенныхъ подводъ, ночного караула и т. п. Это послужило бы не только побужденіемъ съ болѣею готовностію уплачивать членскій взносъ въ попечительство, но и съ большимъ усердіемъ трудиться на пользу попечительства. Что касается взносовъ въ попечительство, то ничто не мѣшаетъ собирать отъ прихожанъ пожертвованія и зерномъ. Не каждый найдетъ возможнымъ или изъявить готовность пожертвовать въ попечительство 15—20 к., но никто не откажется дать рѣшето и даже четверикъ хорошаго, даже лучшаго, отборнаго зерна и такое пожертвованіе по цѣнности и удобству собранія будетъ стоять несколько не ниже пожертвованій деньгами, а даже и выше ихъ. Въ приходѣ пишущаго эти строки такой способъ собранія пожертвованій въ попечительство весьма успѣшно практикуется уже три года. Въ первый годъ было собрано зерна 70 пудовъ, во второй немногимъ меньше, въ третій—около 80 пуд.; полагая каждый пудъ по 70—80 коп., составитъ въ среднемъ болѣе 50 руб., каковая сумма, въ связи съ членскими взносами въ

количествѣ 54 руб. составила довольно солидную сумму для попечительства сельской церкви. Дѣло поставлено такъ, что на обязанности каждаго члена попечительства, между прочимъ, лежить—собрать въ своей деревнѣ зерно и доставить его въ извѣстное мѣсто. Кромѣ того, каждому члену ежегодно выдается подписной листь, по которому онъ въ своей деревнѣ собираетъ пожертвованія деньгами. Деньги отдають не вдругъ, но въ концѣ года все-таки получаютъ. И этой суммы въ продолженіи трехъ лѣтъ собрано болѣе 150 руб. Кромѣ того, прихожане нѣкоторыхъ деревень въ пользу попечительства изъявили желаніе пожертвовать, формальнымъ приговоромъ, нѣкоторыя сѣнокосныя угодія на вѣчное время, ежегодный доходъ отъ которыхъ 60—70 р.; всѣ же вообще прихожане приговоромъ обязались платить въ пользу попечительства по 15 к. съ души, въ общемъ—80 р. въ годъ. Въ разныхъ приходсахъ могутъ найтись разные средства для попечительства; такъ какъ не вездѣ одинаковы условія существованія крестьянской жизни. Въ каждомъ селѣ и даже деревушкѣ встрѣчаются такъ называемыя мертвыя, выморочныя души, земельный надѣлъ которыхъ до новаго раздѣла земли (10 лѣтній періодъ) крестьянами нерѣдко пропивается. При наличности въ селѣ членовъ попечительства съ добрымъ направленіемъ, священникъ, хотя быть можетъ и съ трудомъ, но можетъ убѣдить крестьянъ передать арендный доходъ отъ этой земли въ попечительство (чѣмъ устранить и самый поводъ къ поголовному пьянству), пока земля эта, при новомъ раздѣлѣ, не перейдетъ во владѣніе наличныхъ душъ. Въ заключеніе авторъ считаетъ полезнымъ обратить вниманіе читателей на слова преосв. Іоанна, б. епископа Смоленскаго, о необходимости и значеніи въ жизни церкви крѣпкаго союза пастыря съ паствою, помѣщенныя въ 18 № Церк. Вѣд. (стр. 744—745). Этому союзу и должно содѣйствовать приходское попечительство.

— Въ виду добраго вліянія, производимаго торжественностью церковныхъ процессій на религіозное чувство русскаго человѣка, нельзя не привѣтствовать открытія въ епархіальныхъ городахъ новыхъ и новыхъ обществъ хоругвеносцевъ, придающихъ много торжественности крестнымъ ходамъ. По сообщенію «Цер. Вѣст.», два новыхъ общества такого рода открыты въ новгородской и тульской епархіяхъ и уставы ихъ утверждены Св. Синодомъ. Новгородское общество хоругвеносцевъ, по 3 § сего устава, утверждается для ношенія въ крестныхъ ходахъ хоругвей и святыхъ иконъ и для сооруженія на средства общества фонарей, крестовъ, кіотъ для

иконъ, носимыхъ въ крестныхъ ходахъ, и для устройства новыхъ хоругвей, а по мѣрѣ умноженія средствъ вообще для поддержанія благолѣпія въ храмахъ города. Тульское общество, по 1 § сего устава, учреждается для ношенія хоругвей въ крестныхъ ходахъ, съ соблюденіемъ большаго порядка во время крестныхъ шествій, а также для благотворительныхъ цѣлей. Эти послѣднія цѣли общество осуществляетъ призрѣніемъ престарѣлыхъ своихъ членовъ, оказаніемъ медицинской помощи недостаточнымъ и проч.

— Въ Саратовѣ учреждается Общество вспомошествованія нуждающимся ученикамъ и ученицамъ церковно-приходскихъ школъ, школъ грамоты, а равно и другихъ училищъ, подѣдомыхъ саратовскому уѣздному отдѣленію епархіальнаго училищнаго совѣта. Согласно положенію объ учрежденіи Общества, утвержденному преосвященнымъ епископомъ саратовскимъ Іоанномъ, Общество, на основаніи собранныхъ имъ свѣдѣній объ имущественномъ состояніи лицъ, у которыхъ ученики и ученицы находятся на воспитаніи, оказываетъ бѣднѣйшимъ дѣтямъ помощь выдачею верхней одежды, бѣлья и т. п., затѣмъ устраиваетъ въ школахъ, въ перемѣны между уроками, завтраки для дѣтей, учреждаетъ даровыя дѣтскія столовыя п., въ случаѣ нужды, снабжаетъ дѣтей бесплатно или по уменьшеннымъ цѣнамъ письменными принадлежностями и учебными книгами. Средства Общества состоятъ изъ ежегодныхъ и единовременныхъ членскихъ взносов, денежныхъ субсидій разнаго рода учрежденій—государственныхъ, общественныхъ и частныхъ, ежегодныхъ пожертвованій отъ церквей и церковно-приходскихъ попечительствъ, доходовъ отъ устраиваемыхъ Обществомъ публичныхъ лекцій, народныхъ чтеній, духовнаго пѣнія и т. п. и пожертвованій частныхъ лицъ. «Воскр. Д.».

— Въ московской губерніи приняты мѣры къ усиленію наблюденія за преподаваніемъ Закона Божія въ народныхъ школахъ. Высокопреосвященный Владиміръ, митрополитъ московскій, обратилъ вниманіе на то, что въ настоящее время за преподаваніемъ Закона Божія въ министерскихъ и земскихъ училищахъ московской губерніи нѣтъ наблюденія со стороны епархіальнаго начальства и предписалъ благочиннымъ епархіи имѣть таковое наблюденіе, внушая законоучителямъ исполнять свои обязанности усердно и безъ опущеній, утверждать въ питомцахъ христіанскія истины не только словомъ, но и назидательнымъ примѣромъ жизни. Съ своей стороны и попечитель московскаго учебнаго округа распорядился извѣстить о предписаніи его высокопреосвященства училищныя со-

вѣты, всѣхъ законоучителей и учителей начальныхъ училищъ, предложивъ вмѣстѣ съ тѣмъ инспекторамъ народныхъ училищахъ принять всѣ завѣщанія отъ нихъ мѣры къ тому, чтобы законоучители и учителя министерскихъ, земскихъ, думскихъ, общественныхъ и частныхъ народныхъ училищъ оказывали благотворнымъ всевозможное содѣйствіе къ наблюденію за преподаваніемъ Закона Божія и религіозно-нравственнымъ направленіемъ обученія. Привѣтствуя этотъ важный въ дѣлѣ религіозно-нравственнаго просвѣщенія шагъ духовнаго и свѣтскаго начальства, «Москов. Вѣд.» высказываютъ надежду, что онъ явится могучимъ толчкомъ къ общему и повсемѣстному движенію въ томъ же направленіи. Иначе,—прибавляетъ газета,—и не можетъ быть. Поставить школу подъ ближайшее наблюденіе и руководство духовенства значитъ приблизить ее къ тому идеалу школы, который является единственно желательнымъ для Россіи, въ интересахъ ея будущаго, и который въ прошломъ обнаруживалъ столько жизненности, а въ настоящемъ проявляетъ столько полезной дѣятельности. Православное духовенство, чуждое властныхъ стремленій, не видитъ въ школѣ средствъ для достиженія, путемъ воспитанія, какихъ-либо иныхъ цѣлей, кромѣ цѣлей воспитательныхъ. Духовенство близко народу, близко школѣ, близко школьному дѣлу, оно плоть отъ плоти народвой. Поэтому въ народномъ учительствѣ оно не можетъ не видѣть продолженія своей пастырской дѣятельности, работы созидательной, а не разрушительной, многообъщающей и истинно-плодотворной.

«Цер. Вѣст.»

— Въ «Литов. Еп. Вѣд.» одинъ изъ священниковъ Литовской епархіи помѣстилъ замѣтку относительно источника для ссуды денегъ духовенству при матеріальныхъ его затрудненіяхъ. Исходя изъ мысли, что въ жизни духовенства нерѣдки случаи, когда священнослужители испытываютъ серіозныя матеріальныя затрудненія, напримѣръ, при одновременномъ воспитаніи нѣсколькихъ дѣтей, при неудачахъ въ хозяйствѣ, пожарахъ, въ случаѣ заболѣваній и т. п., когда имъ приходится искать помощи на сторонѣ и входить въ долги, попадая нерѣдко въ руки ростовщиковъ, авторъ замѣтки видитъ благодѣтельный источникъ для нуждающихся во временной ссудѣ въ епархіальной вспомогательной кассѣ. Если бы оказалось возможнымъ получать изъ нея ссуду за невысокій процентъ съ уплатой долга въ рассрочку, какъ это и практикуется уже въ нѣкоторыхъ епархіяхъ, многіе изъ духовенства и не одинъ разъ вздохнули бы съ облегченіемъ, стало бы менѣе одною изъ

причинъ безпокойства и заботъ въ ихъ жизни. Епархіальная касса и могла бы сослужить духовенству эту службу. Редакція «Епархіальныхъ Вѣдомостей» вполне сочувственно отнеслась къ этой мысли, но поставила на видъ то основное положеніе вспомогательной кассы, что она служитъ для одной только опредѣленной цѣли, и ея капиталъ не можетъ быть тронутъ для другихъ потребностей. Если же въ нѣкоторыхъ епархіяхъ существуютъ выдачи ссудъ духовенству при трудныхъ обстоятельствахъ жизни, то тамъ есть особыя ссудо-сберегательныя кассы. Серіознымъ соображеніемъ является также и своевременное возвращеніе въ кассу взятой ссуды, за которое поручиться не всегда можно. Вообще, это дѣло требуетъ тщательнаго и всесторонняго разсмотрѣнія и должно быть рѣшено при участіи, конечно, самого духовенства, потому что оно связано съ новыми налогами и взносами, которые и безъ того нерѣдко бываютъ весьма обременительны для духовенства.

— «С.-Пет. Дух. Вѣст.» сообщаетъ о слѣдующемъ, въ высшей степени симпатичномъ, обычаѣ, существующемъ въ Донской епархіи. Отъ имени комитета епархіальнаго общества взаимнаго вспоможенія въ епархіальныхъ вѣдомостяхъ печатаются объявленія, по которымъ комитетъ приглашаетъ духовенство епархіи вносить въ церковныя синодики на вѣчное поминовеніе по всѣмъ церквамъ имена скончавшихся своихъ сочленовъ. Весьма отрадно было-бы видѣть распространеніе этого обычая и въ другихъ епархіяхъ. Конечно, нѣтъ возможности читать всѣ внесенныя въ синодики имена за каждой литургіей, ихъ можно раздѣлять по группамъ или установить особыя поминальные дни, въ которые благополучно здравствующіе священнослужители молились-бы за упокой душъ своихъ братьевъ. Подобныя богослуженія впредь-бы въ ихъ ежедневную жизнь чувства внутренней энергіи и бодрости, при сознаніи, что и за cadaго изъ нихъ послѣ смерти будутъ творить такія же поминанія. Съ другой стороны, это послужило-бы также и побужденіемъ къ большому объединенію духовенства.

— 24 іюня, въ день рождества Предтечи и Крестителя Господня Іоанна, въ Твери совершалось, по словамъ «Цер. Вѣст.», церковное торжество. День 24-го іюня уже съ давнихъ лѣтъ празднуется въ Твери съ большею торжественностью, такъ какъ въ этотъ день совершается здѣсь крестный ходъ съ мощами св. великаго князя Михаила Ярославича, нетлѣнно почивающими въ кафедральномъ соборѣ, установленный въ 1831 г. во время „великаго смертоноснаго повѣтрія“ въ Твери и ея окрестностяхъ и впервые совер-

шенный 24 іюня 1831 года. Плодомъ принесенныхъ тогда все-народныхъ молитвъ было то, что моровое повѣтріе съ 24 іюня 1831 года начало быстро ослабѣвать и скоро совсѣмъ прекратилось. Воспоминаніе объ этой милости Божіей живо сохраняется въ населеніи донинѣ, и къ 24 іюня въ Тверь стекается множество богомольцевъ не только изъ тверской, но и изъ сосѣднихъ губерній. Празднованіе этого дня совершилось въ настоящемъ году съ особою торжественностью, такъ какъ съ разрѣшенія Св. Синода, послѣдовавшаго вслѣдствіе ходатайства архіепископа тверского Дмитрія, нынѣ въ первый разъ совершенъ былъ крестный ходъ съ мощами благовѣрнаго князя не кругомъ только собора, какъ это обычно бывало въ предшествующіе годы, но по тѣмъ приблизительно улицамъ, по которымъ онъ совершенъ былъ въ первый разъ, въ годищу испытанія Божія. Это церковное торжество произвело сильное и доброе дѣйствіе на всѣхъ, во множествѣ собравшихся, богомольцевъ. Одинъ изъ очевидцевъ праздника, выражал по его поводу благодарность тверскому архипастырю за его заботы объ укрѣпленіи вѣры въ народѣ посредствомъ благолѣпныхъ религіозныхъ процессій, привлекающихъ народъ къ единенію въ вѣрѣ, молитвѣ и славословіи, говорятъ, что, помимо оживленія воспоминаній объ историческихъ событіяхъ и благодѣяніяхъ Божіихъ, подобныя церковныя торжества особенно важны именно тѣмъ, что „способствуютъ единенію во имя Христа“.

— Въ началѣ лѣтняго времени ежедневно во множествѣ стекаются въ Кіевъ поклонники со всѣхъ концовъ Россіи, и всѣ, кому случается наблюдать этихъ паломниковъ, не могутъ не дивиться силѣ ихъ вѣры и горячей любви къ святынѣ. «Руковод. д. с. п.» такъ описываетъ пребываніе паломниковъ въ Кіевѣ. „Привывъ въ Кіевъ и едва оправившись съ дороги, поклонники свѣшаютъ къ святынѣ, сперва въ Софійскій соборъ или Лавру, а затѣмъ посѣщаютъ одно мѣсто за другимъ, вездѣ усердно молятся, повергаются передъ святыней и лобызаютъ ее, наконецъ, обязательно говѣютъ гдѣ-либо—въ Лаврѣ, въ Софіи, въ Михайловскомъ монастырѣ, въ Андреевской церкви, въ Братствѣ, у Николая Добраго или въ другой какой церкви. И какъ трогательно благочестивое усердіе этихъ простыхъ вѣрующихъ душъ! Они выстаиваютъ терпѣливо продолжительныя службы, какъ будто для нихъ не существуетъ ни усталости: не разъ у нихъ видишь слезы умиленія, особенно при торжественномъ служеніи и пѣніи въ Лаврѣ. Въ приходскихъ же церквахъ они нерѣдко сами обнаруживаютъ желаніе примкнуть и

примыкають къ пѣнію клирошанъ. И послѣ всего этого они не оставляють еще и молитвы частной. Въ то время, когда уже вечернее богослуженіе кончилось и церковь бываетъ заперта, можно увидѣть вокругъ нея этихъ дальнихъ пришельцевъ колѣнопреклоненными съ пламенной молитвой на устахъ къ Богу и Его свягодивкамъ. Таковы богомольцы въ Кіевѣ. Такими же являются они на пути въ Кіевъ и изъ Кіева. Въ началѣ мая намъ случилось ѣхать въ принадлежащій Кіево-Михайловскому монастырю скитъ Теофаніевскій (Теофанія). Углубившись въ лѣсъ, мы вдругъ услышали стройное и одушевленное пѣніе. Налѣвъ былъ церковный. Вдали изъ-за деревъ показалась толпа богомольцевъ. Оказалось, это они и пѣли. Уже пропѣто: „Благословенъ еси, Господи, научи мя оправданіемъ Твоимъ! Ангельскій соборъ удивися“; теперь поють: „Почто муря съ милостивыми слезами“... Мы сперва подумали, что это церковная процессія. Но нѣтъ, здѣсь не было ни хоругвей, ни даже духовнаго лица: шель обыкновенный сѣрый народъ, крестьяне и крестьянки. Спросили ихъ, откуда они. Намъ отвѣчали: „изъ подольской губ.“. Ёдемъ дальше, а по лѣсу опять раздается дружное пѣніе: „Благословенъ еси, Господи... Муриносицы жены, съ муры пришедшыя“... Картина эта поразила насъ своей трогательной простотой и непосредственностью. На обратномъ пути случилась подобная же встрѣча“.

ОБЪЯВЛЕНІЯ

ПОСТУПИЛА ВЪ ПРОДАЖУ КНИГА **В. П. САХАРОВА,**

О ЗАПРЕЩЕНІИ БРАКОВЪ ВЪ РОДСТВѢ.

Опытъ изслѣдованія изъ области брачнаго права Православной Церкви.

ВЫПУСКЪ ПЕРВЫЙ.

9

О РОДСТВѢ И ЕГО ВИДАХЪ.

Съ приложеніемъ таблицы кровнаго родства и образцовъ счисленія степеней въ свойствѢ. Екатеринбургъ. 1899 года. *Цѣна 80 копѣекъ.*

Книгопродавцамъ обычная уступка. Съ требованіями обращаться къ автору, В. П. Сахарову. Г. Екатеринбургъ, Соборная площадь, соб. домъ.

Журналъ „ВѢРА и РАЗУМЪ“ издается съ 1884 года; за первые десять лѣтъ въ журналѣ помѣщены были, между прочимъ, слѣдующія статьи:

Произведенія Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго, какъ-то: „Живое Слово“, „О причинахъ отчужденія отъ Церкви нашего образованнаго общества“, „О религиозномъ сектанствѣ въ нашемъ образованномъ обществѣ“; кромѣ того пастырскія воззванія и увѣщанія православнымъ христіанамъ Харьковской епархіи, слова и рѣчи на разные случаи и проч. Произведенія другихъ писателей, какъ-то: „Какъ всего проще и удобнѣе научиться вѣровать“? Обесѣдованія прот. А. Хойнацкаго.—„Петербургскій періодъ проповѣднической дѣятельности Филарета, митроп. Московскаго“, „Московскій періодъ проповѣднической дѣятельности его же“. И. Корсунскаго.—„Религиозно-нравственное развитіе Императора Александра I-го и идея священнаго союза“. Профес. В. Надлера.—„Архіепископъ Иннокентій Борисовъ“, Библиографическій очеркъ. Свящ. Т. Буткевича.—„Протестантская мысль о свободномъ и независимомъ пониманіи Слова Божія“. Т. Стоянова.—Многія статьи о Владиміра Гегте въ переводѣ съ французскаго языка на русскій, въ числѣ коихъ помѣщено „Изложеніе ученія католической православной Церкви, съ указаніемъ разностей, которыя усматриваются въ другихъ церквахъ христіанскихъ“.—„Графъ Левъ Николаевичъ Толстой“. Критическій разборъ проф. М. Остроумова.—„Образованіе еврей въ своихъ отношеніяхъ къ христіанству“. Т. Стоянова.—„Церковно-религиозное состояніе Запада и вселенская Церковь“. Свящ. Т. Буткевича.—„Западная средневѣковая мистика и отношеніе ея къ католичеству“. Историческое изслѣдованіе А. Вертеловскаго.—„Язычество и іудейство ко времени земной жизни Господа нашего Іисуса Христа.“ Свящ. Т. Буткевича.—Статьи „о штундистахъ“. А. Шугаевскаго.—„Имѣютъ-ли каноническія или общеправовыя основанія притязанія мірянъ на управленіе церковными имуществомъ“? В. Ковалевскаго.—„Основныя задачи нашей народной школы“. К. Истомина.—„Принципы государственнаго и церковнаго права“. Проф. М. Остроумова.—„Современная апологія талмуда и талмудистовъ“. Т. Стоянова.—„О славянскомъ языкѣ въ церковномъ богослуженіи“. А. Струнникова.—„Теософическое общество и современная теософія“. Н. Глубоковскаго.—„Очеркъ современной умственной жизни“. А. Бѣляева.—„Очерки русской церковной и общественной жизни“. А. Рождественна.—„О церковныхъ плодoprиношеніяхъ“. Н. Протопопова.—„Вторая книга „Исходъ“ въ переводѣ и съ объясненіями“. Проф. П. Горскаго—Платонова.—„Очеркъ православнаго церковнаго права“. Проф. М. Остроумова.—„Художественный натурализмъ въ области библейскихъ повѣствованій“. Т. Стоянова.—„О покой воскреснаго дня“. Доцента А. Бѣляева.—„Мысли о воспитаніи въ духѣ православія и народности“. Шестакова.—„Нагорная проповѣдь“. Свящ. Т. Буткевича.—„О славянскомъ Богослуженіи на Западѣ“. К. Истомина.—„Ученіе Стефана Яворскаго и Феофана Прокоповича о свѣд. Преданіи“ М. Оавкевича.—„О православной и протестантской проповѣднической импровизаціи“. К. Истомина.—„Отношеніе раскола къ государству“. С. Г. С.—„Ультрамонтанское движеніе въ XIX столѣтіи до Ватиканскаго собора (1869—70 г.г.) включительно“. Свящ. І. Арсеньева.—„Замѣтки о церковной жизни за-границей“. А. К.—„Сущность христіанской нравственности въ отличіи ея отъ моральной философіи графа Л. Н. Толстого“. Свящ. І. Филевскаго.—„Историческій очеркъ единовѣрія“. П. Смирнова.—„Ученіе Канта о Церкви“. А. Кириловича.—„Православенъ-ли intencommission, предлагаемый намъ старокаатоликами“. Прот. Е. К. Смирнова.—„Разборъ протестантскаго ученія о крещеніи дѣтей—съ догматической точки зрѣнія“. Прот. А. Мартынова и проч.

Въ философскомъ отдѣлѣ журнала помѣщены статьи профессоровъ Академіи и Университета: А. Введенскаго, А. Валеногорскаго, В. Кудрявцева, П. Линицкаго, М. Остроумова, В. Снегирева, П. Соколова и другихъ. А также въ журналѣ помѣщаются были переводы философскихъ произведеній Сенеки, Лейбница, Канта, Каро, Жана и многихъ другихъ философовъ.

ОТЪ РЕДАКЦІИ

СВѢДѢНІЯ ДЛЯ ГГ. СОТРУДНИКОВЪ И ПОДПИСЧИКОВЪ.

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

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

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

Жалоба на не полученіе какой-либо книжки журнала прешровождается въ редакцію съ обозначеніемъ напечатаннаго на адресѣ номера и съ приложеніемъ удостовѣренія мѣстной почтовой конторы въ томъ, что книжка журнала дѣйствительно не была получена конторою. Жалобу на не полученіе какой-либо книжки журнала просимъ заявлять редакціи не позже, какъ по истеченіи мѣсяца со времени выхода книжки въ свѣтъ.

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

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

Контора редакціи открыта ежедневно отъ 8-ми до 3-хъ часовъ по полудни; въ это-же время возможны и личныя объясненія по дѣламъ редакціи.

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

Объявленія принимаются за строку или мѣсто строки, за одинъ разъ 30 к., за два раза 40 к., за три раза 50 к.

Редакторы: { Ректоръ Семинаріи, Протоіерей Іоаннъ ЗНАМЕНСКІЙ
и Инспекторъ Семинаріи, Константинъ ИСТОМИНЪ.