

ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1900.

№ 14.

ІЮЛЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

О церковно-каноническомъ законѣ противъ браковъ въ родствѣ. *Д. Добросмыслова* 71—88

Фальшивящее упрямство въ отстаиваніи Filioque и въ отверженіи Пресуществленія (окончаніе). Профессора *А. Гусева* 89—118

Заслуги графа М. Н. Муравьева для православной церкви въ сѣверо-западномъ краѣ (продолженіе). *А. Миловидова* 119—134

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

Естественное Богопознаніе (окончаніе). Профессора *С. С. Глаголева*. 41—74

Критическій разборъ этическихъ воззрѣній Спенсера. *Волва* 75—92

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Отъ Харьковскаго Епархіальнаго Училищнаго Совѣта.—Отъ Правленія Харьковскаго Духовнаго Училища.—Записка о засѣданіяхъ Харьковскаго Миссіонерскаго Совѣта 18—20 августа п. г. съ участіемъ священниковъ изъ зараженныхъ сектантствомъ селеній (продолженіе). *В. Давыденко*.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

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

1900.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

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

2. Отдѣлъ философскій. Въ него входятъ наслѣдованія 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 свѣтлыя мнѣнія языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

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

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ мѣсяць, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗБОРЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

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

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890—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 Редакціи 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 перевода 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 Вошеіе внутри васъ“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „Палство, какъ причина раздѣленія Церкви, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе в. Владимира Гетте. Переводъ съ французск. К. Истомина. Харьковъ. 1895. Ц. 1 р. съ перес.

Πίστει νοοῦμεν.

Вѣрою разумѣваемъ.

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Юля 1900 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцева*.

О церковно-каноническомъ законѣ противъ браковъ въ родствѣ.

*Для чего-же законъ? Онъ данъ
посль, по причинѣ преступленій
(Галат. III, 19).*

Названный законъ происхожденія еще ветхозавѣтнаго, очень древняго; но тѣмъ не менѣе онъ едвали есть изначальный. По крайней мѣрѣ къ первой человѣческой семьѣ и ближайшимъ развѣтвленіямъ ея, съ библейской, церковной точки зрѣнія (съ каковой собственно мы и будемъ разсматривать этотъ законъ), онъ оказывается явно неприложимымъ. Мало того, во всей послѣдующей библейской исторіи до временъ Моисея мы также не находимъ ничего, что указывало-бы на существованіе и дѣйствованіе этого закона. Напротивъ, въ древнѣйшей исторіи человѣчества вообще и еврейскаго народа въ частности находимъ нѣсколько фактовъ, противорѣчащихъ этому закону.

Такъ, на первыхъ-же страницахъ Библии бытописатель, говоря о такъ называемыхъ у него, сынахъ Божіихъ (т. е., по общепринятому толкованію, о потомкахъ благочестиваго Сиеа) и о сынахъ или, точнѣе, о дочеряхъ человѣческихъ (потомкахъ братоубійцы—Каина), объ этихъ сынахъ Божіихъ замѣчаетъ, что не задолго до потопа (окол. 120 л.) они начали брать себѣ женъ изъ дочерей человѣческихъ, т. е. изъ рода Каина (Быт. VI, 1—3, особен. по греческ. или слав. текст.). На основаніи этого факта явно можно утверждать, что до указанного времени, т. е. въ теченіе почти всей допотопной исторіи, потомки Сифа и Каина не мѣшали своихъ родовъ посредствомъ смѣшанныхъ между собою браковъ, выбирая себѣ женъ каждый изъ своего только рода, и только предъ пото-

помъ они стали заключать браки смѣшанные. Последнее обстоятельство и повело, между прочимъ, къ быстрому развращенію всего первобытнаго человѣчества, въ томъ числѣ и благочестивыхъ прежде потомковъ Сіеа, и къ истребленію этого человѣчества, по суду Божію, потопомъ.

Далѣе, переходя къ исторіи народа еврейскаго, начиная съ его родоначальниковъ, можно указать слѣдующіе факты. Самъ отецъ вѣрующихъ, Авраамъ, былъ женатъ... на родной сестрѣ, Саррѣ ¹⁾. Нахоръ, братъ Авраама, имѣлъ женою свою родную племянницу, Милку, дочь другаго роднаго брата, Арана (Быт. XI, 27—29). Исаакъ, сынъ Авраама, былъ женатъ на Ревеккѣ, дочери двоюроднаго брата своего, Ваеуила, сына названной Милки и Нахора (Быт. XXIV, 24). Исавъ, сынъ Исаака, взялъ себѣ въ жену, сверхъ другихъ женъ, двоюродную сестру, Махалаѳу, дочь дяди своего, Измаила (Быт. XXVIII, 9). Братъ Исава, Іаковъ—Израиль, былъ женатъ на двоюродныхъ сестрахъ своихъ, Рахили и Лии, дочеряхъ дяди своего, Лавана (Быт. XXIX). Наконецъ, Амрамъ, отецъ Моисея, былъ женатъ на Іохаведѣ, приходившейся ему по греческому текету Пятюннжія двоюродной сестрой, а по еврейскому—теткой (Исх. VI, 20). Какъ будто, за описываемое время у Евреевъ господствующимъ былъ обычай выдавать дочерей предпочтительно за родственниковъ, а не за чужихъ. Не потому-ли и Лаванъ, когда Іаковъ, его племянникъ, полюбилъ Рахиль, дочь его, сказалъ ему: *лучше отдать мнѣ ее за тебя, нежели отдать ее за другаго кого* (Быт. XXIX, 18—19)?

Но Моисей полагаетъ предѣлъ этому обычаю, особымъ закономъ строго, подѣ страхомъ смерти, запретивши евреямъ браки между родственниками по плоти. *Никто, заповѣдалъ онъ этому народу, ни къ какой родственницѣ по плоти не долженъ приближаться съ тѣмъ, чтобы открыть наготу ея* (Лев. XVIII, 6). *Если кто возьметъ себѣ жену и мать ея: это беззаконіе; на онъ должно сжечь его и ихъ... Если кто возьметъ сестру свою, дочь отца своего или дочь матери сво-*

¹⁾ Сарра была сестрой Аврааму по отцу, а не по матери (Быт. XX, 12). Таковой бракъ въ послѣдствіи былъ запрещенъ Моисеемъ подѣ страхомъ смерти. (Лев. XX, 17).

ей, и увидитъ наготу ея, и она увидитъ наготу его: это срамъ, да будутъ они истреблены. Наготы сестры матери твоей и сестры отца твоего не открывай... Если кто возьметъ жену брата своего: это гнусно и т. д. ¹⁾). Такимъ образомъ то, что, если не было въ обычаѣ, то, по крайней мѣрѣ, часто допускалось патріархами еврейскаго народа, было въ послѣдствіи подѣ страхомъ смерти запрещено законодателемъ его, узаконившимъ новый, противоположный обычай. И здѣсь мы находимъ первое ясное библейское указаніе на происхожденіе закона, воспрещающаго бракъ въ родствѣ, такъ что, по Библии, Моисей можетъ быть названъ первымъ установителемъ этого закона.

Изъ Моисеева законодательства законъ этотъ перешелъ и въ законодательство Христовой Церкви. На первыхъ порахъ онъ существовалъ въ ней, по всей вѣроятности, въ видѣ обычая, привнесенаго и соблюдавшагося христіанами изъ іудеевъ. Но вскорѣ же церковная власть нашла нужнымъ подтвердить за этимъ обычаемъ значеніе и силу общеобязательнаго закона. Поэтому, хотя Апостольскій соборъ въ Іерусалимѣ, разсуждавшій о Моисеевомъ законодательствѣ въ его отношеніи къ христіанамъ и сдѣлавшій, между прочимъ, общее постановленіе о *воздержаніи* отъ блуда (Дѣян. XV, 29), въ частности не упомянулъ прямо о соблюденіи Моисеева постановленія о бракахъ ²⁾, но уже въ Правилахъ апостольскихъ мы находимъ прямое указаніе на примѣненіе этого постанов-

¹⁾ Лев. XX, 14, 17, 19—20; см. XVIII, 7—18. Изъ послѣдней статьи своего закона о бракахъ (Лев. XX, 20), Моисей сдѣлалъ, впрочемъ, исключеніе своимъ постановленіемъ объ ужичествѣ. Въ силу этого постановленія, еврей обязанъ былъ взять къ себѣ жепу брата своего, умершаго бездѣтнымъ, чтобы произвести отъ нея потомство, которое наследовало бы имя умершаго и его удѣлъ въ Израилѣ (Втор. XXV, 5—9). Судя по другимъ свидѣтельствамъ В. Завѣта, эта обязанность возлагалась послѣ умершаго бездѣтнымъ еврея не на брата его только въ собственномъ смыслѣ, но за неимѣніемъ его, или за отказомъ и на другихъ ближайшихъ родственниковъ вообще (Числ. XXXVI, 6—11; Руе. IV, 9—13; V). Это постановленіе Моисея объ ужичествѣ представляетъ узаконеніе, можетъ быть съ нѣкоторыми измѣненіями, древняго обычая, существовавшаго еще до Моисея (Быт. XXXVIII, 8—10).

²⁾ На основаніи 1 Кор. V, 1—2 (см. Лев. XVIII, 8) нужно, однако, думать, что подѣ блудомъ апостолы разумѣли и случаи нарушенія этого, именно, постановленія, по крайней мѣрѣ—между прочимъ.

ленія къ христіанамъ со стороны церковной власти съ древнѣйшихъ временъ. Именно, 19 правиломъ апостольскимъ воспрещается принимать въ клиръ имѣвшаго въ супружествѣ двухъ сестеръ, или племянницу ¹⁾. Затѣмъ болѣе ясныя указанія на запрещеніе браковъ въ родствѣ изъ древняго періода исторіи Церкви мы находимъ въ правилахъ (прав. 2) Неокесарійскаго собора (окол. 315 г.), въ правилахъ (5 прав.) св. Теофила Александр. (IV в.) и особенно—въ правилахъ св. Василія Вел. († 379 г.) ²⁾. Правила эти, какъ основывающіяся на практикѣ древнѣйшей Церкви,—апостольской, въ послѣдствіи были канонизованы Трулльскимъ соборомъ (692 г.) и, вмѣстѣ съ собственными правилами послѣдняго по тому же предмету (прав. 53—54), получили значеніе общеобязательнаго для всей Церкви вселенской закона, составили основу всего послѣдующаго законодательства ея по данному вопросу. Общеобязательность этихъ правилъ чрезъ особыя, церковно-гражданскія постановленія была признана вмѣстѣ съ тѣмъ и государственной властью въ Византійской имперіи, которая съ своей стороны строго наблюдала за ихъ исполненіемъ и, въ случаяхъ нарушенія, сверхъ церковнаго суда, наказывала нарушителей не хуже ветхозавѣтнаго законодателя: чрезъ усѣченіе мечемъ или, въ болѣе легкихъ случаяхъ, чрезъ урѣзаніе носа ³⁾.

Но новозавѣтное церковное законодательство не только сохранило въ силѣ запретительныя постановленія Моисея противъ браковъ въ родствѣ, но еще расширило ихъ, потому что къ плотскому родству, какъ препятствію для брака, оно при-

¹⁾ Полагаютъ, что здѣсь рѣчь идетъ о христіанахъ изъ язычниковъ, оженившихся еще до крещенія,—по обычаямъ языческимъ, противнымъ христіанству, къ которымъ (т. е. христіанамъ изъ язычниковъ) Церковь, по примѣру апостола, ради нерасторжivosti брака (1 Кор. VII, 12—16), могла относиться снисходительно и если воспрещала принимать таковыхъ въ клиръ, то могла дозволить имъ продолжать брачное сожитіе въ качествѣ простыхъ членовъ Церкви. Но такового сожительства по обычаямъ языческимъ, со всею вѣроинностью можно утверждать, Церковь никогда не дозволяла вступающимъ въ бракъ уже въ христіанствѣ, по крещеніи уже,—не только клирикамъ, но и простымъ членамъ Церкви (см. Толков. Зонар. Арист. и Ѳ. Вальсамона на 19 прав. апост.).

²⁾ См. правил. св. Васил. В. 22—23, 62—63, 67—68, 75, 78—79, 86.

³⁾ См. Кормч. вн. XLVI гл. Судн. Зак. царя Констан. 7—8; XLVIII гл. Закон. гр. о казн. 63, 69; XLIX гл. Зак. Льва Филос. и Констан. 13, 37.

соединило еще родство духовное, происходящее чрезъ воспріемничество при крещеніи, а также—чрезъ усыновленіе и братотвореніе. Трулъскій соборъ 53 правиломъ своимъ узаконилъ, какъ общеобязательный, обычай, не дозволяющій бракъ между воспріимниками, воспринимаемыми при крещеніи и плотскими родителями послѣднихъ; а 24 новеллой импер. Льва Философа воспрещено было вступать въ бракъ усыновленнымъ съ дѣтьми усыновившихъ ¹⁾. Такъ какъ при этомъ Трулъскій соборъ, узаконяя означенное правило (53), замѣтилъ, что *сродство по духу важнѣе союза по тѣлу*, то въ послѣдующее время кругъ браковъ, запрещенныхъ по родству духовному, церковною властью Восточной церкви все болѣе и болѣе расширялся, сравнительно съ случаями запрещенія ихъ, указанными 53 правиломъ Трулъскаго собора, такъ что въ XII в., какъ свидѣтельствуется знаменитый канонистъ, Антиохійскій патріархъ Ѳ. Вальсамонъ, въ своемъ толкованіи на это правило, нѣкоторые представители церковной власти находили нужнымъ возбранять браки въ родствѣ духовномъ до седьмой степени включительно, какъ при родствѣ кровномъ.

Въ Русской Церкви вплоть до XVIII ст. церковная власть, совмѣстно съ властью гражданской, по вопросу о бракахъ въ родствѣ въ общемъ руководилась законодательствомъ того времени въ Церкви Греческой, такъ что и въ духовномъ родствѣ до 7 степени включительно браки трактовались ею какъ запрещенные ²⁾. Но съ XVIII в., со времени учрежденія Св. Синода и изданія Дух. Регламента, въ русскомъ церковномъ брачномъ законодательствѣ замѣчается нѣкоторое колебаніе, склоняющееся, большей частью—подъ воздѣйствіемъ власти гражданской, къ ослабленію древнихъ церковно-гражданскихъ постановленій, запрещающихъ браки въ родствѣ, такъ что къ настоящему времени значеніе, напр., духовнаго родства по воспріемничеству при крещеніи, какъ препятствія къ браку, сведено сравнительно съ этими постановленіями до шімі-

¹⁾ При чемъ въ этой новеллѣ упоминается церковный обрядъ—молитва усыновленія.

²⁾ См. Слав. Кормч. гл. 50.

шимъ. Это можно сказать и по отношенію къ церковному усыновленію ¹⁾).

Такова краткая исторія закона, воспрещающаго бракъ въ родствѣ. Повторяемъ, онъ не есть изначальный законъ, каковы законы естества: физическій и чисто нравственный (законъ духовнаго естества) ²⁾. Онъ данъ *послѣ*, очевидно, — въ силу особыхъ только историческихъ обстоятельствъ и съ особою цѣлью.

О цѣли этой самъ установитель закона и соблюдающая его высшая, законодательствующая власть въ церкви, можно сказать, прямо и опредѣленно не говорятъ. Но мы съ школьной скамьи привыкли слышать указанія на охрану народнаго здравія, которую, какъ цѣль, преслѣдуетъ этотъ законъ, такъ какъ браки въ родствѣ, какъ нѣчто противное самой физической природѣ человѣчества, неминуемо повели бы къ его вырожденію. При чемъ послѣднее предположеніе основывается на наблюденіяхъ и заключеніяхъ нѣкоторыхъ естествоиспытателей о весьма вредныхъ физическихъ послѣдствіяхъ браковъ въ кровномъ родствѣ.

Таково, можно сказать, естественно-научное обоснованіе запрещенія закономъ названныхъ браковъ: этимъ запрещеніемъ должно охраняться народное здравіе ³⁾. Но какъ ни важна по своему значенію охрана тѣлеснаго благосостоянія народовъ, однако съ церковно-библейской точки зрѣнія, если строже держаться послѣдней, *не въ этой охранѣ*, повидимому, должна быть полагаема *начальная и главная цѣль разбираемаго закона*. Съ церковно-библейской точки зрѣнія, не видно

¹⁾ По современному русскому законодательству усыновленіе имѣетъ только гражданское значеніе (Свод. Зак. гражд. изд. 1871 г. т. X, ч. I, 145—163), а братотвореніе у насъ совершенно вышло изъ обычая.

²⁾ Въ сопоставленіи съ послѣдними, онъ скорѣе есть то, что на языкѣ По становленій апостольскихъ называется *второзаконіемъ*, что установлено было чрезъ сверхъестественное откровеніе не изначала и какъ бы только въ дополненіе къ законамъ естества, оказавшимся недостаточными для поврежденной грѣхомъ природы человѣка. (Постановл. апост. кн. I, 6).

³⁾ Нѣкоторые, впрочемъ, справедливость этого обоснованія оспариваютъ на естественно-научной-же почвѣ. Таковы: Вуазенъ, Джоржъ Дарвинъ, Буржуа, Э. Рейхъ, Остерманъ, Катрфажъ, а также: Anstie, Strahan, Huth, Mitchell, Seguin. Но такое мнѣніе едва-ли можно признать основательнымъ.

того, чтобы Моисей, древній установитель закона противъ браковъ въ родствѣ, имѣлъ въ виду, какъ основаніе для этого закона, именно, мнѣніе о физическомъ вредѣ таковыхъ браковъ; равно какъ нѣтъ основаній утверждать, что и церковная власть въ христіанствѣ, строго соблюдающая названный законъ, исключительно руководится въ этомъ дѣлѣ тѣмъ же, убѣжденіемъ.

Напротивъ, принимая во вниманіе нѣкоторыя дѣйствія и сказанія Моисея, о законѣ этомъ можно утверждать, что, запрещая браки въ родствѣ, онъ едва ли при этомъ руководился, по крайней мѣрѣ—главнымъ образомъ, неизбежною физическими, именно, гибельныхъ послѣдствій отъ таковыхъ браковъ. Сюда относится, во-первыхъ, прямое повелѣніе его, въ силу котораго еврейка, наслѣдовавшая земельный надѣлъ отца своего, могла выйти замужъ не иначе, какъ только за кого либо изъ сыновъ колѣна отца своего, хотя бы и близкаго родственника по плоти (Числ. XXXVI, 8¹). Во-вторыхъ, сюда-же можетъ быть отнесенъ узаконенный Моисеемъ-же древній обычай ужичества, возлагавшій обязанность вообще на ближайшаго родственника умершаго бездѣтнымъ еврея (въ случаѣ формальнаго отказа отъ этой обязанности роднаго брата его),—обязанность взять къ себѣ вдову умершаго, для произведенія ему потомства. Вообще нужно имѣть въ виду, что Моисей не былъ естествоиспытателемъ. Это былъ прежде всего богопросвѣщенный религіозно-нравственный законодатель. Отсюда все его законодательство, въ томъ числѣ и гражданское-бытовое, до основаній своихъ проникнуто прежде всего началами религіозно-нравственными. Если же при этомъ въ бытовомъ законодательствѣ Моисея оказываются заложенными такія начала или основанія, которыя впослѣдствіи, въ наше время, стали признаваться за есте-

¹) Такъ, напримѣръ, при самомъ Моисеѣ дочери Салпаадовы, по дѣлу которыхъ и было издано это повелѣніе, вышли, въ силу послѣдняго, въ замужество за сыновей лудей своихъ (Числ. XXXVI, 11, по рус.) И, конечно, въ подобныхъ случаяхъ еврейки должны были выходить въ замужество такимъ, именно, образомъ не для того только, чтобы земля известнаго племени и колѣна всегда удерживалась за ними, не переходила-бы къ другимъ (Числ. XXXVI, 9), а и для поддержанія самого племени (черезъ произведеніе дальнѣйшаго потомства), какъ одной изъ коренныхъ цѣлей брака вообще (Числ. XXVII, 4).

ственно-научныя истины, то, по всей вѣроятности, Моисей доходилъ до этихъ началъ не прямо непосредственно, благодаря необычайнымъ своимъ познаніямъ въ естествознаніи, а скорѣе—вслѣдствіе несомнѣнной нѣкоторой связи между этими началами и началами религіозно-правственными (Мѡ. VI, 33; 1 Тим. IV, 8), къ установленію которыхъ онъ прежде всего былъ призванъ ¹⁾.

Тоже, что и о Моисеѣ, нужно сказать и о церковной и даже о гражданской власти, соблюдающихъ до настоящаго времени древнія запрещенія Моисеевы браковъ въ родствѣ. Ибо хотя сама церковная власть прямо и не указываетъ цѣли названныхъ запрещеній, однако нѣкоторыми дѣйствіями своими она явно даетъ понять, что преслѣдуетъ въ данномъ случаѣ, по крайней мѣрѣ—прежде всего, непосредственно, цѣли не физиологическаго, очевидно, порядка (хотя бы на самомъ дѣлѣ достигались вмѣстѣ съ тѣмъ и послѣдняго, физиологическаго порядка цѣли). Въ самомъ дѣлѣ, если бы церковная власть своими запрещеніями браковъ въ родствѣ прямо преслѣдовала цѣли послѣдняго рода, то совершенно непонятнымъ было-бы воспрещеніе съ ея же стороны, на ряду съ браками въ родствѣ кровномъ, браковъ и въ родствѣ духовномъ. При этомъ, послѣднемъ родствѣ, кровосмѣшенія, которое физически вредоносно, собственно не происходитъ; а между тѣмъ церковь, особенно—въ древности, преслѣдовала браки въ родствѣ духовномъ чуть-ли не строже, чѣмъ браки въ родствѣ кровномъ, и—потому, очевидно, что *съ своей особой точки зрѣнія* (не—физиологической) считала „средство по духу важнѣе союза по тѣлу“ (VI Всел. соб. прав. 53) ²⁾.

Да и входитъ-ли въ прямую задачу церковнаго законодательства забота о тѣлесномъ здравіи народовъ? Эта забота со-

1) Только что перечисленные библейскіе факты даютъ также нѣкоторое основаніе предполагать, что вредное физическое вліяніе браковъ въ родствѣ едва-ли можно представлять безусловнымъ.

2) Можно при этомъ замѣтить и о Моисеѣ, что хотя онъ запретилъ браки собственно въ родствѣ только плотскомъ, однако—не такіе только, въ которыхъ происходило-бы кровосмѣшеніе, но и такіе, въ которыхъ кровосмѣшенія, въ строгомъ смыслѣ этого слова, не было-бы (Лев. XVIII, 6, 8, 14—15, 17—18; XX 14, 20).

ставляетъ обязанность власти государственной. Между тѣмъ съ другой стороны, какъ и послѣдняя однако относится къ запрещенію браковъ въ родствѣ? Какъ уже было сказано, въ послѣднія два столѣтія у насъ эта власть вообще не прочь была содѣйствовать съ своей стороны, насколько возможно, ослабленію этого запрещенія. И послѣднее не отъ нея исходить, а она только присоединяется къ нему, вслѣдствіе тѣсной своей связи въ христіанскомъ государствѣ съ властью церковной. Государственная власть у насъ не разъ прямо заявляла, что дѣла о бракахъ въ родствѣ подлежатъ собственно единственному суду церковнаго правительства, которому гражданская власть въ этихъ дѣлахъ только содѣйствуетъ ¹⁾. Поэтому русское гражданское законодательство съ своей стороны и не беретъ опредѣлять степени родства, въ которыхъ браки могутъ быть дозволены, или должны быть воспрещены, а отсылаетъ въ данномъ случаѣ для руководства къ церковному законодательству, замѣчая вообще, что „запрещается вступать въ бракъ въ степеняхъ родства и свойства, *церковными законами возбраненныхъ* ²⁾. Отсюда для различныхъ христіанскихъ и не-христіанскихъ исповѣданій, существующихъ въ предѣлахъ Россійской имперіи, кругъ запрещенныхъ по родству браковъ гражданскимъ законодательствомъ признается различный, смотря по правиламъ той церкви, вѣры, къ какимъ принадлежать сочетающіеся бракомъ ³⁾. Равнымъ образомъ, бракъ не-христіанскихъ супруговъ, хотя бы онъ былъ заключенъ въ степеняхъ родства, для христіанъ возбраненныхъ, при переходѣ ихъ въ святую вѣру нашу, тѣмъ же законодательствомъ признается дѣйствительнымъ и, очевидно, потому только, что въ данномъ случаѣ сама церковь, по древнему обычаю,—ради нерасторжимости брака,—дѣлаетъ исключеніе изъ своихъ каноновъ. Но всѣ подобныя дѣйствія гражданской власти были-бы по меньшей мѣрѣ странными, если бы она при запрещеніи браковъ въ родствѣ преслѣдовала прежде

¹⁾ См. напр. предлож. Синод. Оберъ-Прокур. кн. Голицына Св. Синоду отъ 19 Февр. 1806 г.

²⁾ Свод. гражд. зак. изд. 1871 г. т. X, ч. 1. О брач. союз. ст. 23.

³⁾ Тамъ-же, ст. 64, 99.

всего и по собственному почину, какъ цѣль этихъ запрещеній, охрану народнаго здравія. Та же власть, напримѣръ, явно предупреждающая гибельныя физическія послѣдствія браковъ между несовершеннолѣтними, не приспособляется при своемъ опредѣленіи возраста супруговъ, въ которомъ бракъ можетъ быть дозволенъ, какъ непротивный природѣ, къ различнымъ обычаямъ различныхъ народностей имперіи, а сама, самостоятельно, хотя бы и вопреки этимъ обычаямъ, опредѣляетъ и узаконяетъ таковой возрастъ, для всѣхъ обязательный ¹⁾. Такимъ образомъ и о гражданской власти у насъ можно утверждать, что и она запрещеніемъ браковъ въ родствѣ *не преслѣдуетъ явно и на первомъ планѣ цѣлей физиологическихъ*, хотя бы и эти цѣли на самомъ дѣлѣ достигались этимъ запрещеніемъ, помимо, такъ сказать, прямого намѣренія самихъ законодателей.

Вообще, повторяемъ, съ церковно-библейской точки зрѣнія не въ предупрежденіи физически-гибельныхъ послѣдствій браковъ въ родствѣ начальная и главная цѣль закона, воспреещающаго эти браки.

Библия даетъ основанія предполагать въ качествѣ таковыхъ, именно, церковныхъ цѣлей этого закона нѣчто другое. Такъ, излагая свои запретительныя постановленія противъ браковъ въ родствѣ, ветхозавѣтный законодатель, съ одной стороны, ставитъ эти постановленія въ ближайшую связь съ заповѣдію противъ прелюбодѣянія (Лев. XX, 10 и д.), а съ другой—прямо противопологаетъ узаконяемый имъ обычай обычаямъ языческимъ, по которымъ не долженъ былъ поступать избранный (въ В. Завѣтѣ) народъ Іеговы, вслѣдствіе непосредственно присоединяемой къ этимъ-же постановленіямъ заповѣди Бога евреямъ: *по дѣламъ земли Египетской, въ которой вы жили, не поступайте, и по дѣламъ земли Ханианской, въ которую Я веду васъ, не поступайте, и по установленіямъ ихъ не ходите. Мои законы исполняйте и Мои постановленія соблю-*

¹⁾ Тамъ-же, ст. 91. Магометанамъ, въ силу ихъ обычая, правда, дозволяется совершать брачный обрядъ равнѣ опредѣленнаго закономъ брачнаго возраста; но брачное сожителство до наступленія послѣдняго однако одинаково воспрещается. (См. Сборн. рѣшеній Сената т. I, № 208).

дайте (Лев. XVIII, 3—4). Не поступайте по обычаямъ народа, который я прогону отъ васъ, ибо они все это (т. е. что запрещено Моисеемъ относительно браковъ) дѣлами... Я Господь, Богъ вашъ, Который отдѣлилъ васъ отъ всѣхъ народовъ .., чтобы вы были Мои (Лев. XX, 23—24, 26). Поэтому никто ни къ какой родственницѣ по плоти не долженъ приближаться съ тѣмъ, чтобы открыть наготу ея (Лев. XVIII, 6) и т. д. Вотъ, въ этихъ-то замѣчаніяхъ и можно, кажется, находить основанія къ предположенію начальной и главной цѣли постановленій противъ браковъ въ родствѣ.

Постановленія эти, узаконяя для евреевъ новый, своеобразный обычай, должны были, во-первыхъ, изолировать ихъ, выдѣлить въ народъ, особо отличный отъ всѣхъ сосѣднихъ народовъ. Такое временное обособленіе исторически было необходимо для евреевъ, какъ единственнаго народа, которому дано было для храненія (до времени) сверхъестественное откровеніе Божіе въ В. Завѣтѣ. Задачу такого обособленія преслѣдовало, между прочимъ, все вообще бытовое и обрядовое законодательство Моисея, и она, со временемъ, какъ нельзя болѣе, была дѣйствительно достигнута имъ, такъ что еще древніе писатели отзывались уже о евреяхъ, какъ особо-своеобразномъ народѣ, который по обычаямъ своимъ особенно отличенъ отъ другихъ народовъ ¹⁾.

А что дѣйствительно сосѣдніе съ евреями народы въ брачныхъ, въ частности, дѣлахъ слѣдовали обычаю, противному узаконеніямъ Моисея, это подтверждается историческими данными. У персовъ даже во времена Θεодорита, епископа Кирскаго, существовалъ еще мерзкій обычай, позволявшій сыну жениться на матери, отцу—на дочери, братьямъ—на сестрахъ ²⁾. Такой-же обычай былъ и у финикіянъ, филистимлянъ и арабовъ, какъ объ этомъ свидѣтельствуетъ отчасти также Библия,—

¹⁾ Блажен. Θεодорит. Толкован. на кн. Исход. вопр. 65; Киря. Александр. Творен. въ перев. Москов. Акад. ч. III, 62.

„Моисей, пишетъ между прочимъ Тацитъ, далъ ему (т. е. народу своему) новыя релігіозныя обряды, противоположныя обрядамъ другихъ смертныхъ. У іудеевъ все то мерзко, что у насъ священно, и наоборотъ, считается у нихъ дозволеннымъ то, что у насъ считается нечистымъ“ (Tacit. Historiar. lib. V, с. IV).

²⁾ См. его Толков. на кн. Левит. вопр. 24.

повѣствованіемъ о Самсонѣ, которому отецъ его жены—филистимлянки, предлагалъ, очевидно—по обычаю своего народа и страны, взять вмѣсто первой жены ея слѣдующую сестру (Суд. XV, 2). Родственные браки, наконецъ, были въ обычаѣ и въ Египтѣ. Здѣсь господствовалъ кастовый духъ, а въ странахъ съ кастовымъ раздѣленіемъ населенія, какъ, напр., и въ Индіи, такіе браки въ древности вообще были въ обычаѣ, такъ какъ вызывались отчасти необходимостью, именно—весьма возможнымъ въ кастѣ недостаточнымъ выборомъ супруговъ, которые были-бы внѣ родства между собою. Кроме того, царская фамилія Лагидовъ своими браками между родственниками также подтверждаетъ существованіе обычая такихъ браковъ въ Египтѣ, ибо хотя Лагиды происхожденія были собственно не чисто египетскаго, но начиная съ первыхъ, умныхъ представителей своихъ, они вообще, а также и въ отношеніи браковъ, конечно, старались держаться обычаевъ своихъ подданныхъ въ Египтѣ ¹⁾. Имѣя въ виду эти, именно, господствующіе обычаи сосѣдей евреевъ, законодатель послѣднихъ, съ цѣлію изолировать ихъ, и узаконилъ, между прочимъ, противоположный этимъ обычаямъ обычай,—запрещающій бракъ въ родствѣ ²⁾.

Указанная цѣль Моисеева постановленія противъ браковъ въ родствѣ можетъ быть названа національно-религіозной. Она, очевидно, должна была имѣть значеніе временное, и съ

¹⁾ Знаменитая Клеопатра III была дочерью Птолемея XI (Лага) и его сестры, Клеопатры II. Послѣдніе происходили отъ брака Птолемея VIII и его сестры, Селены, а эти, въ свою очередь, имѣли своими родителями брата и сестру: Птолемея VII и Клеопатру.

Браки въ родствѣ, хотя и не въ очень близкихъ степеняхъ (напр., между двоюродными—братьями и сестрами) позволились и у грековъ, въ Афинахъ и Спартѣ, а также и у римлянъ, хотя послѣднимъ мы обязаны самымъ способомъ различенія степеней родства, которыя точно опредѣлялись римскимъ законодательствомъ, но преимущественно для опредѣленія правъ на наслѣдство, а не на бракъ.

Вообще внѣ еврейства браки между родственниками были въ обычаѣ повсюду, и другіе народы въ обычаю противоположному, узаконенному у евреевъ еще Моисеемъ, стали переходить долгое время спустя и постепенно, по мѣрѣ широкаго распространенія откровенныхъ началъ для жизни человѣческой, а мѣстами, можетъ быть, и просто по бессознательному инстинкту нравственнаго самоохраненія.

²⁾ Въ то же время бракъ съ совершенно чужими,—иноплеменниками, Моисей дозволилъ евреямъ только подъ условіемъ полнаго принятія иноплеменницей вѣры и всѣхъ обычаевъ іудейскихъ.

Н. Завѣтомъ, послѣ того, какъ выше разрушено средостѣніе между евреями и другими народами, и всѣ народы одинаково призываются въ христіанство, значеніе ея окончилось. Но за-то въ силу продолжаетъ оставаться другая иль этого постановленія,—*религіозно-нравственная*, по которой оно ставится у Моисея въ тѣснѣйшую связь съ заповѣдію противъ прелюбодѣянія, искаженія въ началѣ установленнаго Богомъ закона брачной жизни вообще (Лев. XX и др.).

На нравственное значеніе разбираемаго закона указываетъ, впрочемъ—неопредѣленно, такъ сказать, намекаетъ и церковная власть въ христіанствѣ, какъ это можно видѣть изъ Свитка Константинопольскаго собора, бывшаго при патріархѣ Сисиніѣ, въ 997 г. Изъ этого Свитка видно, что въ Константинопольской епархіи многіе люди, по преимуществу—богатые и родовитые, составлявшіе своего рода касту, находили для себя весьма стѣснительнымъ строгое соблюденіе церковнаго запрещенія браковъ между родственниками. Возставая противъ происходившихъ отсюда нарушеній запрещенія, соборъ между прочимъ и указываетъ, въ различныхъ мѣстахъ своего постановленія (свитка), на то нравственно-воспитательное значеніе, какое имѣютъ церковныя постановленія о бракахъ. Пастыри церкви, по смыслу этого постановленія, суть честные врачи душъ, которые, по подобію врачей тѣлесныхъ, предупреждающихъ иногда особыми гигиеническими предписаніями и медицинскими средствами развитіе физическихъ болѣзней, также предупреждаютъ или ослабляютъ чрезъ особыя церковныя постановленія развитіе болѣзней грѣховныхъ. Необходимо, очевидно, исполнять предписанія тѣхъ и другихъ врачей, хотя бы для этого потребовалось большое усиліе и особенное *воздержаніе* отъ нѣкоторыхъ вещей. Къ числу такихъ, именно, церковныхъ законовъ и относится законъ, воспреещающій бракъ въ родствѣ. Въ бракъ заключается своего рода корень человѣческаго естества. Названный же законъ представляетъ нравственное, духовное средство, чрезъ которое предохраняется или восстанавливается цѣлостность этого корня отъ тлетворнаго поврежденія его грѣхомъ ¹⁾.

¹⁾ См. Кормч. кв. гл. 52. Въ томъ-же, впрочемъ, Свиткѣ можно усматривать указаніе, какъ будто, и на физическій вредъ вродосмѣшенія. Однако, церковь.

И еще ранѣе, въ древности, на нравственно-воспитательную цѣль разбираемаго закона (хотя только на частную, кажется, не существенную) указывалъ блаж. Августинъ, замѣчая о Моисеѣ, что онъ запретилъ брачные союзы между родственниками, имѣя въ виду Божественное намѣреніе распространять и поддерживать союзы любви среди далеко стоящихъ между собою людей ¹⁾. Подобное толкованіе этого закона,— съ точки зрѣнія его нравственно-воспитательнаго значенія, согласно и съ общимъ возрѣніемъ на все вообще законодательство Моисея древнихъ отцовъ и учителей церкви, которые съ особенной силой старались утвердить тотъ, выше уже указанный нами, взглядъ, что ветхозавѣтный законодатель во всѣхъ своихъ установленіяхъ на первомъ планѣ всегда ставилъ цѣли религіозно-нравственныя ²⁾.

Наконецъ и въ наше время, даже на Западѣ, гдѣ по преимуществу распространено естественно-научное обоснованіе разбираемаго закона, нѣкоторые богословы замѣчаютъ о нравственно-воспитательномъ значеніи его, хотя слишкомъ обще и неопредѣленно ³⁾. Таково, напр., мнѣніе извѣстнаго нѣмецкаго

какъ уже было сказано, не объ этомъ вредѣ прежде всего печется съ своей стороны.

¹⁾ См. въ Библейск. Археолог. С. А. Терновскаго, М. 1891 г. стр. 120.

²⁾ См. для примѣр. св. Кирил. Александр. твор. въ рус. перев. Москов. Дух. Акад. (съ 1886 г.), т. III, 51; блаж. Феодорит. толков. на кн. Лев. вопр. 12, 16, 20, 27. Подробнѣе же объ этомъ см. въ нашемъ изслѣд. „Мнѣнія отцовъ и уч. церкви о ветхозав. обрядов. законѣ Моисея, Каз. 1893 г.“

³⁾ Нужно замѣтить, что и господствомъ своимъ, популярностью это естественно-научное обоснованіе обязано Западу и тому времени (XVII—XVIII в.в.), когда тамъ вообще было принято въ бытовомъ и обрядовомъ законодательствѣ Моисея усматривать прежде всего цѣли гигиеническія, санитарныя и т. п. Но начиная съ половины текущаго (XIX) столѣтія, такое возрѣніе на законодательство Моисея и на Западѣ теряетъ свое господствующее значеніе, по крайней мѣрѣ—среди тѣхъ ученыхъ, которые въ своихъ изслѣдованіяхъ этого законодательства стараются держаться прежде всего почвы библейской и на этой почвѣ явно склоняются къ тому древне-богословскому мнѣнію, что Моисей, преслѣдуя въ своемъ законѣ прежде всего цѣли религіозно-нравственныя, если и общалъ своему народу основанія гигиены, то—не чисто фізіологической, а преимущественно, если только не исключительно,—религіозно-нравственной (Отголосокъ подобныхъ мнѣній можно найти въ статьѣ dr. Suchard'a, въ русскомъ переводѣ напечатанной (въ Revue Chrétienne, 1890) въ Христ. Чтен. за 1892 г. №№ 1—2, 9—10, подъ заглавіемъ: „Моисей—гигиенистъ“).

богослова Кейля. Мерзость браковъ въ родствѣ, по его мнѣнію, заключается въ томъ, что они противорѣчатъ природѣ близкаго родства и основаннымъ на немъ *нравственнымъ* порядкамъ жизни. Гдѣ вошло половое отношеніе между родителями и дѣтьми, между братьями и сестрами, тамъ оно возможно только съ одновременнымъ уничтоженіемъ сущности родительской, дѣтской и братской любви,—слѣдовательно, возможно только какъ противоестественность и въ силу самаго грубаго господства плоти ¹⁾).

Въ чемъ же болѣе опредѣленно можно полагать существенное значеніе запрещенія Церковью браковъ въ родствѣ?

Изначала Богъ установилъ брачную жизнь для человѣка въ томъ видѣ, чтобы у одного мужа была одна-же жена, съ которою только и должно быть возможно для него брачное сожителство (Быт. I, 27—28; II, 24). Но въ падшемъ человѣчествѣ этотъ, Богомъ установленный, законъ вскорѣ подвергся искаженію, чрезъ распространеніе прелюбодѣянiя и многоженства, какъ особаго, дозволеннаго обычаемъ, вида прелюбодѣянiя ²⁾). Въ откровенномъ нравственномъ законѣ безпрепятственному распространенію этихъ пороковъ была положена преграда чрезъ запрещеніе ихъ. Чрезъ Моисея, въ частности, Богъ строго заповѣдалъ: *не прелюбодѣйствуи* (Исх. XX, 14). Но одной такой запретительной, общаго характера, заповѣди было-бы недостаточно для достиженія указанной цѣли. Для этого нужны были еще частныя, вспомогательныя заповѣди, которыя способствовали-бы постепенному проведенію идеала главной заповѣди въ жизнь человѣчества,—указывали-бы болѣе близкій практическій путь, средства или способы къ дѣйствительному достиженію этого идеала. Къ числу такихъ, именно, заповѣдей и относится законъ воспрещающій бракъ между родственниками. Онъ направленъ, какъ особое,—частное и вспомогательное,—средство противъ чрезмѣрнаго развитія половой похоти въ человѣчествѣ, повлекшаго за собой распространеніе прелюбодѣянiя и многоженства ³⁾).

¹⁾ Библ. Археол. С. А. Терновскаго, М. 1891 г. стр. 120.

²⁾ Въ первый разъ въ Библии о многоженствѣ упоминается въ повѣствованіи о Ламехѣ, одномъ изъ потомковъ Каина (Быт. IV, 19).

³⁾ Сверхъ этого вспомогательнаго закона, для достиженія той-же нравствен-

Этотъ законъ естественно долженъ полагать нѣкоторую преграду развитію половой похоти, дабы она не переходила, по крайней мѣрѣ, въ не сдерживаемую ничѣмъ страсть,—полагать преграду тѣмъ, что совершенно воспрещая бракъ между близкими родственниками, онъ тѣмъ самымъ (безъ сомнѣнія, не безъ особаго при этомъ содѣйствія инстинкта нравственнаго самоохраненія) съ дѣтства прививаетъ намъ мысль и чувства, глубоко-внутреннее убѣжденіе въ совершенной невозможности брачнаго сожителства съ родственницами или родственниками, такъ что невозможными становятся по отношенію къ нимъ даже и помыслы грѣховныя. Это уже, какъ увидимъ ниже, великій въ борьбѣ съ половую похотью нравственный плодъ, приносимый строгимъ воспрещеніемъ браковъ въ родствѣ. Но этотъ плодъ практически доказываетъ и ведетъ къ достиженію еще большихъ результатовъ въ нравственномъ упорядоченіи половой жизни. Ибо не явное-ли въ немъ доказательство, что при надлежащемъ нравственномъ развитіи, не только между близкими родственниками, но и между всѣми мужчинами и женщинами, не состоящими между собою въ законномъ брачномъ союзѣ, возможны такія постоянныя отношенія, въ которыхъ не должно быть мѣста и вожделѣніямъ грѣховнымъ—по подобію того, какъ оказываются возможными, вслѣдствіе нравственно-воспитательнаго внушенія, такія отношенія между близкими родственниками, хотя съ чисто фізіологической стороны, половыя отношенія между послѣдними также возможны, какъ и между другими мужчинами и женщинами.

Отсюда можно утверждать, что въ отдаленномъ своемъ существѣ разбираемый законъ ту же высшую нравственную цѣль преслѣдуетъ, которую имѣлъ въ виду и Спаситель, когда, наставляя предупреждать грѣхъ въ источникѣ его зарожденія, училъ, *что всякій, кто смотритъ на женщину съ вожделѣніемъ, уже прелюбодѣйствовалъ съ нею въ сердцѣ своемъ* (Мѡ. V, 28). Полагая нѣкоторую преграду развитію грѣховныхъ половыхъ вожделѣній, законъ этотъ, подобно послѣдней ной цѣли, Моисей еще опредѣлялъ у евреевъ подвергать прелюбодѣвъ строжайшему гражданскому наказанію, именно—смертной казни (Лев. XX, 10).

евангельской заповѣди, ведетъ въ концѣ концовъ къ тому, чтобы брачныя отношенія были допускаемы исключительно только между законнымъ мужемъ и его женой, для которыхъ всѣ другіе мужчины и женщины должны быть, въ половомъ отношеніи, какъ братья и сестры, и чтобы такимъ образомъ бракъ былъ возстановленъ въ человѣчествѣ въ изначальномъ своемъ видѣ ¹⁾).

Почему съ указанной нравственно-воспитательной цѣлью,— для упражненія въ *воздержаніи* отъ похоти, совершенно воспрещается Церковію бракъ между родственниками, именно, а не между другими какими-либо извѣстными лицами, догадаться, кажется, нетрудно. При болѣе частыхъ и даже постоянныхъ житейскихъ отношеніяхъ между собою, въ которыхъ по необходимости находятся родственники того и другаго пола, грѣховная половая похоть, если не поставить ея развитію осо-

¹⁾ Различіе-же между указанною евангельскою заповѣдью и разбираемымъ церковнымъ закономъ и вообще болѣе частное отношеніе между ними могутъ быть полагаемы въ слѣдующемъ. Заповѣдь Христова прямо, опредѣленно указываетъ высшій нравственный идеалъ цѣломудрія и совершеннѣйшій способъ его достиженія. По духу этой заповѣди, грѣхъ составляетъ и въ душѣ только представляемое и желаемое, прелюбодѣяніе съ женщиною, и потому влѣтъ болѣе не должно и смотрѣть на нее съ вожделѣніемъ, не говоря уже о прелюбодѣяніи въ собственномъ смыслѣ этого слова. И человѣкъ, имѣющій „вмѣстить“ этотъ идеалъ, долженъ стремиться къ нему со всѣмъ своимъ разумѣніемъ, всѣмъ сердцемъ и усиліемъ собственной воли, не щадя ничего своего, что оказалось-бы препятствіемъ ему на этомъ пути (Мѡ. V, 28—29). Церковный-же законъ скрытаго въ его существѣ высшаго нравственнаго идеала прямо не указываетъ, а только къ осуществленію его призываетъ. Онъ можетъ вести насъ къ евангельскому идеалу, какъ къ высшей своей цѣли, безъ прямого сознанія нами въ немъ этой цѣли и невольно съ нашей стороны, путемъ внѣшнихъ, принудительныхъ запрещеній. Этимъ путемъ онъ невольно заставляетъ насъ воздерживаться отъ грѣха и чрезъ это помогаетъ, постепенно возводитъ, дѣлаетъ способными достигать потомъ нравственный идеалъ болѣе совершеннымъ образомъ, съ полнымъ разумѣніемъ и свободой.

Такое вспомогательное дѣйствіе церковнаго закона потому необходимо, что всѣ вообще люди не сразу оказываются способными вмѣстить „евангельское слово“. Предварительно нужно возрасти до состоянія евангельскаго разумѣнія, постигающаго тайны жизни духовной и нравственной свободы, побѣдоносно разрѣшающей узы грѣха. Въ этотъ возрастъ насъ приводятъ Церковь различными установленіями своими. Къ числу послѣднихъ относится и разбираемый Законъ. Онъ составляетъ для насъ особую, практическую, педагогически — приспособленную школу для нарочитаго воздержанія отъ грѣха и упражненія въ добродѣтели,—на ряду съ другими многими запретительными постановленіями Церкви.

бенной преграды, всего скорѣе можетъ возникнуть и перейти въ прелюбодѣянiе. Равно какъ, при тѣхъ же частыхъ близкихъ отношенiяхъ родственниковъ, таже похоть, когда особеннымъ нравственнымъ внушенiемъ и внѣшними строгими запрещенiями съ дѣтства предупреждается самое возникновенiе ея, какъ и опытъ показываетъ, легко притупляется и вообще скорѣе можетъ быть побѣждена. Это и имѣлъ, по всей вѣроятности, въ виду законодатель, чтобы возстановить искаженную прелюбодѣянiемъ брачную жизнь въ ея чистомъ видѣ. Общеобязательнымъ и совершеннымъ запрещенiемъ заключенiя брака между родственниками и внушенiемъ (при помощи инстинкта нравственнаго самоохраненiя) мысли о совершенной невозможности брачныхъ отношенiй между ними онъ естественно полагаетъ внѣшнюю и внутреннюю преграду прелюбодѣянiю въ ближайшей сферѣ брака, въ семьѣ, т. е. тамъ, гдѣ прелюбодѣянiе, если не полагать тому особаго препятствiя, легче всего можетъ развиваться, и откуда дѣйствiя его могутъ быть особенно губительными, и такимъ образомъ мудро стремится пресѣчь грѣхъ въ самомъ корнѣ.

Вотъ, въ пресѣченiи какого, именно, зла, какъ намъ кажется, прежде всего нужно полагать церковную цѣль закона, воспреещающаго бракъ въ родствѣ.

Д. Добросмысловъ.

ФАЛЬШИВЯЩЕЕ УПРЯМСТВО ВЪ ОТСТАИВАНИИ FILIOQUE И ВЪ ОТВЕРЖЕНИИ ПРЕСУЩЕСТВЛЕНІЯ.

Что только истинно, о томъ помышляйте (Филпп. IV, 8).
Будьте единомысленны между собою (Римл. XII, 16).

(Окончаніе *).

Не ограничиваясь разсмотрѣнными мною соображеніями и аргументами, направленными противъ понятія и слова: пресуществленіе, г. Кирѣевъ прибѣгаетъ, между прочимъ, снова къ запугиванію православныхъ мнимыми опасностями, какія якобы влечетъ или можетъ влечь за собою настаиваніе на указанныхъ понятіи и словѣ и употребленіе ихъ. Опять ссылается онъ на примѣръ папистовъ, доходившихъ—де до грубѣйшихъ представленій объ евхаристическомъ тѣлѣ Христо-вомъ¹⁾. Послѣ ссылки на папистовъ г. Кирѣевъ продолжаетъ: понятіе и слово: пресуществленіе „поведетъ, съ одной стороны, къ созданію суевѣрнаго теченія въ нашей религіозной мысли на подобіе латинскаго, а, съ другой, къ усиленію сектъ отрицательнаго направленія, въ высшихъ-же, въ болѣе культурныхъ слояхъ нашего общества, къ усиленію невѣрія. Нѣтъ, не проповѣдью о томъ, что мы въ св. причастіи жуемъ зубами мускулы Христа и ломаемъ Его кости усилимъ мы нашу вѣру“²⁾. Вся эта „праздная и предосудительная болтовня досужаго и беззастѣнчиваго оппонента“ была опровергнута мною уже и въ *Отвѣтъ* моемъ профессору Мишо. Въ этомъ удостоверяетъ самъ г. Кирѣевъ, хотя и выражается очень сдер-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1900 г., № 13.

1) Стран. 112 въ 7 кн. *Христ. Читенія* за 1899 г.

2) Ibid. стран. 113.

жанно. Въ послѣдней своей брошюрѣ проф. Гусевъ, говоритъ онъ, старается доказать, что его пониманіе транссубстанціи не можетъ привести къ матеріализаціи понятія евхаристіи, и онъ до извѣстной степени *достигаетъ* этого ¹⁾. А если это такъ, то зачѣмъ-же оппонентъ опять прибѣгаетъ къ нелѣпымъ застрашиваніямъ? Вѣдь я достаточно доказалъ, что паписты именно потому и доходили до грубо-чувственныхъ представленій объ евхаристическомъ тѣлѣ Христа, что измѣняли ученію о пресуществленіи ²⁾. Обстоятельно доказано мною и то, что это ученіе безусловно враждебно *всякому* грубо-чувственному представленію объ этомъ тѣлѣ ³⁾, а слѣдовательно обезопасиваетъ отъ суевѣрнаго теченія въ нашей религіозной мысли, отъ усиленія сектъ отрицательнаго направленія, отъ возрастанія невѣрія. Что не мое личное пониманіе дѣла, но и ученіе самой православной церкви о пресуществленіи отвергаетъ грубо-чувственныя представленія объ евхаристическомъ тѣлѣ Христа, безусловно порицаетъ *всякую* проповѣдь о томъ, будто „мы въ св. причастіи жуемъ зубами мускулы Христа и ломаемъ Его кости“, объ этомъ непререкаемо свидѣтельствуютъ и приведенныя мною выше слова изъ *Посланія восточныхъ патріарховъ*. Не очевидно-ли, что г. Кирѣевъ запугиваетъ тѣхъ, кого имѣетъ въ виду, нарочито выдуманнми страхами? А такой образъ дѣйствія весьма и весьма непохваленъ.

Желая ради своей партійной цѣли набросить невыгодную тѣнь на выставленныя мною доказательства въ пользу той мысли, что съ понятіемъ и словомъ: пресуществленіе рѣшительно несовмѣстимо грубо-чувственное представленіе объ евхаристическомъ тѣлѣ Спасителя, оппонентъ останавливается на моихъ словахъ о томъ, какія указанія находимъ въ свящ. писаніи касательно прославленнаго тѣла Христа, которое можетъ быть и евхаристическимъ тѣломъ. Въмѣсто того, чтобы серьезно отнестись къ этимъ моимъ словамъ, говорящимъ за ученіе о пресуществленіи, оппонентъ старается навязать мнѣ

¹⁾ Ibid. стран. 128.

²⁾ Стран. 159 и 160 въ моемъ *Отвѣтъ* г-ну Мишо.

³⁾ Ibid. стран. 154—155.

чуждыя мысли. Такъ, онъ утверждаетъ, будто я допускаю нѣчто среднее между матеріею и духомъ, какую-то своеобразную одухотворенную матерію, которой нельзя-де найти ни въ психологіи, ни въ фізіологіи ¹⁾, какую-то полудуховную и полуматеріальную матерію, какое-то духо-тѣло, какой-то тѣло-духъ ²⁾. Мало того: оппонентъ утверждаетъ, будто я требую, чтобы отъ этого чего-то средняго между духомъ и тѣломъ еще отвлекалась субстанція ³⁾. Безцеремонно продѣлавши все это со мною, г. Кирѣевъ съ апломбомъ замѣчаетъ: „все это настолько неопредѣленно, неясно и ненаучно, что объ этомъ трудно и разсуждать“ ⁴⁾.

Само собою разумѣется, г. Кирѣевъ только для того и навязалъ мнѣ недѣльную мысль о чемъ-то среднемъ между духомъ и матеріею, объ отвлеченіи субстанціи отъ чего-то средняго между матеріею и духомъ, чтобы уклониться отъ серьезныхъ разсужденій, въ концѣ всего могущихъ побудить его къ признанію ученія о пресуществленіи. Что я безусловно далекъ отъ мысли, навязываемой мнѣ г. Кирѣевымъ, и что мои слова не давали ему ни малѣйшаго логическаго повода усмотрѣть её, это должно быть хорошо извѣстно ему самому. Въ моемъ *Отвѣтъ профессору Мишо* значитъ, между прочимъ, слѣдующее: „плоть и кровь Христа, взятая даже и въ существѣ своемъ, не суть что-либо духовное въ *строгомъ* смыслѣ этого слова, но суть нѣчто *физическое, матеріальное*, хотя бы и въ высшей степени утонченное или одухотворенное“ ⁵⁾. При этомъ въ подтвержденіе моихъ словъ, сослался я на выраженный св. Іоанномъ Дамаскинымъ взглядъ, по которому существуетъ *субстанціальное* различіе между духовнымъ и матеріальнымъ, какъ бы послѣднее утонченно ни было ⁶⁾. Коль скоро прямо и ясно сказано мною, что плотъ и кровь Спасителя, взятая даже и въ существѣ своемъ суть нѣчто *физическое, матеріальное*, то не должно было и возникать мысли, будто допускаю нѣчто среднее

¹⁾ Стран. 120 въ 7 кн. *Христ. Читанія* за 1899 г.

²⁾ Ibid. Стран. 128.

³⁾ Ibid.

⁴⁾ Ibid. стран. 120.

⁵⁾ Стран. 115 *Отвѣта* моего.

⁶⁾ Ibid. Стран. 115, 116 и друг.

между духомъ и матеріею. Слова: *или одухотворенная* нисколько не давали-же повода къ усвоенію мнѣ этой мысли. Известно, что иногда называютъ одухотворенной и статую, изваянную изъ мрамора. Но кому-же изъ сколько-нибудь разсудительныхъ людей придетъ въ голову, будто назвавшій статую одухотворенной считаетъ её чѣмъ-то среднимъ между духомъ и матеріею? Каждый благоразумный человѣкъ понимаетъ, что, называя статую одухотворенной, этимъ указываютъ лишь на ясно просвѣчивающую въ ней мысль или идею художника, произведшаго её. А когда я употребилъ слово: *одухотворенное* по отношенію къ евхаристическому тѣлу Христа, то и для богословствующаго школьника должно быть ясно, что мною имѣлись въ виду идеальныи характеръ этого тѣла, произведеннаго въ таинствѣ евхаристіи по дѣйствию Духа Святаго и тождественнаго съ прославленнымъ тѣломъ Спасителя, полная гармонія этого тѣла съ божественнымъ духовнымъ началомъ, животворность этого тѣла для насъ. Однимъ словомъ: наименованіемъ евхаристическаго тѣла одухотвореннымъ я выражалъ ту-же самую мысль, какую выражаютъ боговдохновенные писатели и отцы и учителя церкви, называя тѣло Христа духовнымъ, но отнюдь не отождествляя духовнаго и матеріальнаго бытія.

Коль скоро оказывается безусловно-не вѣрнымъ, будто подъ евхаристическимъ тѣломъ Христа разумѣю что-то совершенно-неопредѣленное и неудобопріемлемое для нашего разума, то, значить, оппонентъ и съ этой стороны не можетъ имѣть никакого основанія отвергать понятіе и слово: пресущественіе. Тѣмъ болѣе онъ не имѣетъ этого права, что сказанное мною объ евхаристическомъ тѣлѣ Спасителя вполне согласно съ тѣмъ, какъ изображается въ Божеств. откровеніи воскресшее Его тѣло. Каждый, кто читалъ Евангелія, хорошо знаетъ, что это тѣло проникло и чрезъ затворенныя двери и бывало невидимымъ, чѣмъ не пререкаемо доказывается необычайная утонченность его. Для богослова-же, какъ и для всякаго христианина, указанія Свящ. писанія должны имѣть безусловно—обязательное значеніе. Посланіе восточныхъ патріарховъ, говоря, что евхаристическое тѣло Христа отнюдь не подлежитъ

какому-либо жеванію, раздробленію и тому подобному и что оно даже вообще не ощутимо для нашихъ грубыхъ вѣшнихъ чувствъ, тѣмъ самымъ высказываетъ о немъ ту самую мысль, какая выражается въ словахъ Божественнаго откровенія о воскресшемъ или прославленномъ тѣлѣ Богочеловѣка. Что касается до представителей естествознанія, то они съ его точки зрѣнія всего менѣе могутъ возразить что-нибудь противъ возможности самого утонченѣйшаго тѣла. Въ доказательство этого можно было-бы привести не мало твердыхъ данныхъ, если-бы потребовалось.

Прославленное тѣло Спасителя, съ которымъ должно быть тождественно евхаристическое Его тѣло, приѣмлемое нами подъ видомъ хлѣба и вина, само собою разумѣется, находилось и находится въ *субстанціалномъ* отношеніи къ тѣлу Христа, какимъ было оно со времени воплощенія до воскресенія и вознесенія на небо. Пусть мы не знаемъ и не въ состояніи вообразить себѣ прославленнаго тѣла Богочеловѣка. Однакоже, нельзя не признать весьма наивною мысль г. Кирѣева, будто изъ этого слѣдуетъ, что не должно допускать и отстаивать ученіе о пресуществленіи или о переходѣ въ евхаристіи существа хлѣба и вина въ существо тѣла и крови Спасителя ¹⁾. Въ опроверженіе этой явно несостоятельной мысли достаточно указать на слѣдующее. Оппонентъ завѣряетъ, что, по ученію старокатоликовъ и по взгляду его самого, мы принимаемъ въ евхаристіи подъ *видами* хлѣба и вина *истинно, дѣйствительно и субстанціально* (substantialiter) тѣло и кровь Христа ²⁾. Спрашивается: на какомъ-же основаніи такъ думаетъ и г. Кирѣевъ? Вѣдь коль скоро онъ утверждаетъ, что, не имѣя возможности знать и представить себѣ прославленное тѣло Христа, мы не должны говорить и разсуждать о пресуществленіи хлѣба и вина въ тѣло и кровь Его, то и оппонентъ не долженъ говорить и разсуждать о томъ, что въ евхаристіи мы подъ видами хлѣба и вина приѣмлемъ истинно, дѣйствительно и субстанціально тѣло и кровь Спасителя. Вѣдь

¹⁾ Стран. 120 вѣ. 7 кн. *Христ. Читенія* за 1899 г.

²⁾ Ibid. Стран. 110. Что старокатолики и даже самъ г. Кирѣевъ не думаютъ такъ, это доказано мною выше.

онъ не знаетъ-же, что хлѣбъ и вино именно таковы, и не въ состояніи представить себѣ истиннаго, дѣйствительнаго и субстанціальнаго тѣла (и крови) Христа. Несмотря на неизвѣстность и на непредставимость этого предмета, оппонентъ, по его завѣренію, все-таки признаётъ дѣйствительность или реальность его, конечно, вслѣдствіе того справедливаго соображенія, что можно и не знать чего-либо, можно быть лишеннымъ средства представить себѣ что-нибудь, но въ то же время признавать то или иное въ силу тѣхъ или другихъ основаній. Основанія-же къ признанію *пресуществленія* въ евхаристіи хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христа заключаются уже и въ словахъ г. Кирѣева о томъ, что въ ней подъ видами хлѣба и вина истинно, дѣйствительно и субстанціально присутствуютъ тѣло и кровь Спасителя. Съ другой стороны, если мы и не знаемъ существа этого тѣла и крови, если мы не въ состояніи представить его себѣ, изъ этого отнюдь не слѣдуетъ, будто не имѣемъ и не можемъ имѣть *никакого понятія* объ евхаристическомъ тѣлѣ Христа. Оппонентъ свидѣтельствуетъ о себѣ, что онъ признаетъ бытіе матеріи и духа ¹⁾. Но вѣдь онъ несомнѣнно усматриваетъ и какое-либо существенное различіе между ними. Въ противномъ случаѣ они сливались-бы и отождествлялись-бы въ его мышленіи и сознаніи, и онъ уже не могъ-бы говорить о нихъ, какъ о двухъ предметахъ бытія. А коль скоро онъ имѣетъ какое-либо понятіе о существенномъ различіи между матеріею и духомъ, то уже по этому одному долженъ признать, что возможно *нѣкоторое* понятіе и объ евхаристическомъ тѣлѣ Спасителя. Между тѣмъ, слова Божеств. откровенія о воскресшемъ тѣлѣ Богочеловѣка и о качествахъ воскресшихъ человѣческихъ тѣлъ даютъ новыя основанія для составленія нами *нѣкотораго* понятія о существенныхъ особенностяхъ евхаристическаго тѣла Христова. Выходитъ, что мой оппонентъ долженъ и на этомъ основаніи признать истинность православнаго ученія о пресуществленіи.

Однако, онъ прибѣгаетъ къ новому аргументу противъ этого ученія. Послѣднее соединяетъ-де въ себѣ странныя и взаимно исключаютія другъ друга понятія, говоря о субстан-

¹⁾ Ibid. Стран. 128.

ціяхъ, оказывающихся безъ акциденцій, и объ акциденціяхъ, оказывающихся безъ субстанцій ¹⁾. Профессоръ Ваттерихъ обстоятельнѣе формулируетъ подобнаго рода возраженіе противъ ученія о пресуществленіи. Хлѣбъ не долженъ, говоритъ онъ, терять своей сущности и переходить въ сущность тѣла и крови Христа. Если бы это происходило въ таинствѣ евхаристіи, то для матеріальнаго вкушенія, условливающаго собою всё дѣло (Іоан. VI, 55), не оставалось-бы ничего другого, кромѣ чуждыхъ своей сущности атрибутовъ. Допущеніе-же ядѣнія послѣднихъ, при отсутствіи въ нихъ сущности, представляется нелѣпностью. При отсутствіи субстанціи вѣдь не должны существовать и атрибуты. Думать объ этомъ иначе значитъ попирать и основной законъ нашего мышленія, а именно: законъ причинности. Признающіе, что субстанція хлѣба и вина пропадаетъ, уничтожается, кромѣ того, становятся въ неприимимое противорѣчіе какъ съ идеею творенія, не допускающей уничтоженія того, что создано Богомъ, такъ и съ наукою, гласящей, что во вселенной не пропадаетъ и не погибаетъ ни одного атома ²⁾. Поэтому, нужно думать, что христіанинъ вкушаетъ тѣла и крови Христа съ непресущественными хлѣбомъ и виномъ и что Христосъ лишь соединяется съ такимъ хлѣбомъ и виномъ духовно и тѣлесно при неотдѣлимости тѣла Его отъ Его божества и души ³⁾. Такому пониманію дѣла отнюдь не противорѣчитъ евангельское слово: *sic*, указывающее собственно на тѣло Христово, а не на хлѣбъ. Этимъ словомъ Спаситель обозначалъ лишь *содержимое* въ хлѣбѣ и винѣ, а о содержащемъ (т. е. о хлѣбѣ и винѣ), какъ объ очевидномъ, умолчалъ. Представляется вѣдь обычнымъ явленіемъ, что золото подается въ кошелькѣ, вино—въ бокалѣ или въ какомъ-нибудь другомъ сосудѣ, еиміамъ—въ кадильницѣ и т. под. и что содержащее называется именемъ содержаимаго ⁴⁾. По поводу всего этого сперва сдѣлаю потребное *общее* замѣчаніе.

1) Ibid. Стран. 113 и друг. Кстатн замѣчу. Хотя г. Кирѣевъ и журилъ меня за образную рѣчь (стран. 126), но я все-таки прибѣгаю къ ней, находя, что дѣлавшійся мнѣ упрекъ есть плодъ явнаго недомыслия ..

2) Стран. 38 въ сочиненіи Ваттериха: *Die Gegenwart des Herrn im heilig. Abendmahl.*

3) Ibid. Стран. 36 и 37.

4) Ibid. Стран. 47 и 48.

Допускать а) нисхожденіе воскресшаго и вознесшагося на небо тѣла Христова въ евхаристическіе хлѣбъ и вино и б) простое соединеніе Его съ послѣдними значить, какъ выше доказано мною, вступать въ непримиримое противорѣчіе не только съ Никеоцареградскимъ символомъ и съ утвержденнымъ на Халкидонскомъ соборѣ догматомъ о неизмѣнности свойствъ, принадлежащихъ соединеннымъ во Христѣ естествамъ, но и съ несомнѣннымъ ученіемъ церкви о пресуществленіи въ евхаристіи хлѣба и вина въ тѣло и кровь Господни. Пусть тутъ многое остаѣтся для насъ непонятнымъ и возбуждаетъ не мало разсудочныхъ или научныхъ недоумѣній. Изъ этого, однако, никакъ не выходитъ, будто мы должны становиться въ явную оппозицію по отношенію къ ученію церкви и къ постановленіямъ вселенскихъ соборовъ и выступать съ своимъ ученіемъ о таинствѣ евхаристіи. Вѣдь каждый благо-разумный человѣкъ долженъ понимать, что тамъ, гдѣ мы имѣемъ дѣло съ *таинствами* какими-либо, неизбѣжно должно быть не мало такого, что не поддается нашему разумѣнію, и повидимому противорѣчитъ нашимъ основательнымъ соображеніямъ и знаніямъ. Даже въ доступной нашему наблюденію и познанію области бытія весьма много такого, чего мы рѣшительно не понимаемъ или не знаемъ. Возьмите хотя бы воду. Всякій порядочный семинаристъ или гимназистъ знаетъ, что она состоитъ изъ кислорода и водорода. Вѣдомо имъ и то, что кислородъ и водородъ обладаютъ газообразными и горючими свойствами. Но даже и ученый естествовѣдъ не знаетъ и не понимаетъ того, почему-же вода совсѣмъ не похожа на указанные элементы? Разсуждая отвлеченно, мы, повидимому, въ правѣ думать, что и вода должна горѣть, но въ дѣйствительности мы заливаемъ или тушимъ ею наши загорѣвшіеся дома. Нашъ знаменитый естествовѣдъ и хирургъ, Н. И. Пироговъ, указываетъ на цѣлый рядъ предметовъ и явленій изъ области неорганическаго и органическаго міра, въ которыхъ встрѣчаемся съ неразрѣшимыми загадками ¹⁾. Среди наблюденныхъ и изслѣдованныхъ натуралистами феноменовъ природы существуетъ не мало такихъ, которые, повидимому, явно

¹⁾ Стран. 61 и друг. въ *вопросахъ жизни* (дневникъ стар. врача).

противорѣчатъ уже *известнымъ* законамъ ея и не поддаются никакимъ удовлетворительнымъ объясненіямъ, сколько ни стараются ученые разъяснить ихъ ¹⁾. Известный англійскій натуралистъ, Э. Карпентеръ, въ своемъ сочиненіи: *Современная наука* приводитъ массу поразительныхъ, но безспорныхъ фактовъ въ доказательство того, какъ мало и плохо знаетъ наука окружающую насъ природу и самого человѣка, какихъ разнообразныхъ самопротиворѣчій и неустойчивостей преисполнено наше pseudo--знаніе и какъ повсюду безмѣрно много тайнъ для науки ²⁾. Въ виду этого, что же удивительнаго въ томъ, если при нашихъ размышленіяхъ о таинствѣ евхаристіи встрѣчаемся не только съ *непостижимыми загадками*, но и съ чѣмъ-то такимъ, что *кажется противорѣчающимъ* тому или иному? Гдѣ величайшее изъ таинствъ, тамъ *неизбѣжна* непостижимость или загадочность. Въ противномъ случаѣ не было-бы мѣста вѣрѣ, а вмѣстѣ съ нею не было-бы мѣста и для религіозно-нравственной цѣнности нашихъ христіанскихъ убѣжденій и поступковъ. Что же касается противорѣчій ученія о пресуществленіи законамъ-ли нашего разума или чему-либо иному, то съ увѣренностью говорить объ этихъ противорѣчіяхъ нельзя уже и потому, что мы вѣдь не знаемъ и не можетъ знать, какой именно процессъ происходитъ при субстанціальномъ измѣненіи хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христа. Мало того: быть можетъ, противорѣчія ученія о пресуществленіи тому или иному нашему соображенію и знанію усматриваются даже и потому только, что мы не хотимъ или не умѣемъ надлежаще вникнуть въ дѣло, о которомъ разсуждаемъ.

А это такъ и есть. Не постигаю, на какомъ достаточномъ основаніи г. Кирѣевъ и проф. Ваттерихъ говорятъ, что въ таинствѣ евхаристіи существуютъ субстанціи безъ акциденцій и акциденціи безъ субстанцій. Православное ученіе гласитъ, что мы подъ видами (акциденціями) хлѣба и вина вкушаемъ самаго существа тѣла и крови Богочловѣка. Вникая

¹⁾ Стран. 624 и друг. въ книгѣ Джевонса: *Основы науки*.

²⁾ Упомянутое сочиненіе переведено на русскій языкъ и вмѣстѣ съ предисловіемъ къ нему графа Л. Толстаго вошло въ составъ XV-й части *Сочиненій* послѣдняго (пер. изд.).

въ подлинный смыслъ этихъ словъ, вынуждаемся признать здѣсь только одну субстанцію и соединенныя съ нею акциденціи хлѣба и вина. А если такъ, то въ православномъ ученіи нѣтъ того, что ему усвояютъ г. Кирѣевъ и проф. Ваттерихъ, т. е. нѣтъ субстанціи безъ акциденцій и акциденцій безъ субстанцій. Та нелѣпость, которую эти мудрецы усматриваютъ въ ученіи о пресуществленіи, существуетъ только въ ихъ фантазіи. Что касается того, что акциденціи у существа тѣла Христова въ евхаристіи временны, это ничего не говоритъ противъ православнаго ученія о ней: акциденціальное и вообще большей частію временно у предметовъ міра. Но, замѣтятъ, пожалуй, что у сущности тѣла Христова *чужія* акциденціи, т. е. такія, которыя присущи обыкновенно хлѣбу и вину, а слѣдовательно существо тѣла Христова остается безъ собственныхъ акциденцій. Предполагаемое возраженіе опровергается уже тѣмъ, что въ евхаристіи акциденціи хлѣба и вина *усвоятся* чудеснымъ образомъ существу тѣла Христова, а слѣдовательно дѣлаются *собственными* его акциденціями.

Изъ то-же, что мы не постигаемъ, какъ происходитъ своего рода органическое усвоеніе акциденцій хлѣба и вина существомъ тѣла и крови Христа, никакъ не слѣдуетъ, будто не возможно и не происходитъ такое усвоеніе. Тѣмъ болѣе не слѣдуетъ этого, что и въ обыкновенныхъ предметахъ этого міра мы, строго говоря, не знаемъ связи между сущностью и акциденціями. Приведу въ доказательство этого хоть два примѣра. Такъ, мы вовсе не вѣдаемъ того, какая связь между а) внутренними или существенными особенностями сѣмянъ березы и липы и б) всей акциденціальной стороною въ ихъ своеобразномъ ростѣ и строеніи. Мы не знаемъ связи между а) внутренней или существеннѣйшей особенностью нашего я и б) каждымъ изъ ея акциденцій или проявленій. Между тѣмъ, необходимо признаемъ какъ бытіе внутреннихъ или существеннѣйшихъ особенностей въ сѣмянахъ-ли березы и липы или въ себѣ самихъ, такъ и связь акциденціальной стороны въ развитіи и жизни упомянутыхъ сѣмянъ и насъ самихъ съ этими особенностями. Уже отсюда видно, что не имѣемъ достаточнаго основанія утверждать, будто акциденціальная сто-

рона хлѣба и вина никакъ не можетъ стать въ евхаристіи принадлежностью существа тѣла и крови Господнихъ. Вѣдь то, въ чемъ проявляется или обнаруживается вообще субстанція разныхъ предметовъ, способно иногда до крайности разнообразиваться. Такъ, напримѣръ, то, что мы видимъ въ качествѣ воды, принимаетъ разныя формы и различныя качества. Оно является, при разныхъ обстоятельствахъ и условіяхъ, въ видѣ инея, льда, снѣга, облака, росы, паровъ. Почему-же сущности тѣла Христова, по чудесному дѣйствию Духа Святаго, не обнаружиться для насъ даже въ видахъ хлѣба и вина, какъ въ своихъ акциденціяхъ? Изъ евангельскаго повѣствованія мы знаемъ, что воскресшій Христосъ, являясь Своимъ ученикамъ, иногда не былъ узнаваемъ ими хотя *долго* бесѣдовалъ съ ними (Лук. XXIV, 13—31). Нѣтъ сомнѣнія, что въ этомъ случаѣ Спаситель благоволилъ явиться апостоламъ, по внѣшнему Своему виду, нѣсколько иначе, чѣмъ являлся имъ въ другое время, когда они *сразу* узнавали Его (Матѳ. XXVIII, 9). Тутъ существо воскресшаго тѣла Христа, очевидно, *мѣнялось* со стороны Своей *акциденціальности*, смотря по духовнымъ нуждамъ тѣхъ (Іоан. XX, 27), кому Онъ являлся. Духовныя-же нужды приступающихъ къ причастію тѣла и крови спасителя требуютъ того, чтобы мы принимали ихъ подъ видами (акциденціями) хлѣба и вина, какъ говоритъ объ этомъ *Православное исповѣданіе* на основаніи святоотеческаго ученія ¹⁾).

Такимъ образомъ, ученіе о пресуществленіи св. даровъ вполне соотвѣтствуетъ тому безспорно вѣрному научно-философскому воззрѣнію, по которому какъ субстанція немислима безъ акциденцій, такъ немислимы и послѣднія безъ субстанцій. Отсюда видно и то, что въ таинствѣ евхаристіи предлагается вполне опредѣленный и реальный предметъ для вкушенія вѣрующими. Но что же дѣлается съ субстанціею хлѣба и вина? Неужели, въ самомъ дѣлѣ православное ученіе объ евхаристіи противорѣчитъ какъ идеѣ сотворенія міра Богомъ, такъ и наукѣ, гласящимъ-де о неуничтожимости матеріи?

Что касается идеи творенія, то ученіе о пресуществленіи

¹⁾ См. отвѣтъ на 107-й вопросъ въ 1-й части.

не противорѣчило-бы ей даже и въ томъ случаѣ, еслибы субстанція хлѣба и вина дѣйствительно уничтожалась. Вѣдь въ таинствѣ евхаристіи пресуществленіе совершается премудро-всемогущей силою самого Бога, а Онъ, коль скоро это требуется наивысшими въ мірѣ интересами, каковы суть религіозно-нравственные интересы, можетъ и уничтожить тѣ или другія частицы матеріи. Это уничтоженіе, конечно, нисколько не стояло-бы въ противорѣчій съ идеею творенія міра, ибо оно могло искони входить въ планы Творца и Промыслителя вселенной. Вѣроятно, это самое и имѣлъ въ виду знаменитый философъ, Лейбницъ, допускавшій и защищавшій пресуществленіе св. даровъ въ евхаристіи. Наука же не имѣетъ достаточнаго основанія оспаривать уничтоженіе какихъ-либо частицъ матеріи. Производимые натуралистами химическіе опыты свидѣтельствуютъ *только* о томъ, что *въ предѣлахъ этихъ опытовъ* не исчезаетъ никакой элементъ матеріи и вновь не появляется ¹⁾. Но *здравомыслящіе* натуралисты не станутъ утверждать того, будто во вселенной вообще никогда не исчезали или вновь никогда не появлялись элементы матеріи. Представители естествознанія вѣдь не исчисляли и не въ состояніи исчислить количества матеріи во вселенной. Положимъ, результатомъ исчезновенія или привхожденія элементовъ матеріи должно-бы быть измѣненіе движенія во вселенной, но вѣдь и это движеніе не извѣстно намъ во *всей* своей полнотѣ ²⁾. Изъ понятія-же о матеріи никакъ не вытекаетъ мысль о неуничтожаемости ея. Коль скоро она отнюдь не безначальна,—а думать такъ требуется не вѣроученіемъ только христіанскимъ, но и здравой философіею и наукою,—то она и уничтожима, если это угодно Творцу ея. Значитъ, натуралисты, по всему этому, не въ правѣ отвергать возможность уничтоженія Богомъ субстанціи хлѣба и вина въ таинствѣ евхаристіи, тѣмъ болѣе, что Господь можетъ, вмѣсто погибшихъ элементовъ матеріи, вызывать къ бытію новыя ея элементы. Между тѣмъ еще вопросъ: ведетъ-ли ученіе о пресуществленіи къ мысли объ уничтоженіи субстанціи хлѣба и вина въ ехва-

1) Стран. 111 въ сочиненіи Навилл: *Ложка Гипотезы*.

2) *Ibid.* Стран. 102.

ристiи? Изъ того, что эта субстанція, по православному ученiю, превращается въ субстанцію тѣла и крови Спасителя, вовсе еще не слѣдуетъ само собою, что первая изъ этихъ субстанцій непремѣнно уничтожается. По премудро-всемогущему дѣйствию Духа Святаго она, оставляя хлѣбъ и вино, вполне можетъ сохраниться и перейти въ сочетанiе лишь съ какими-нибудь иными, болѣе или менѣе родственными съ нею, формами или видами матеріальнаго бытія. Такъ можно думать тѣмъ болѣе, что, по ученiю православной церкви, мы не знаемъ и не въ состоянiи знать, какъ именно совершается Духомъ Святымъ пресуществленіе св. даровъ въ таинствѣ евхаристіи. Впрочемъ допустимо, что въ евхаристіи субстанція хлѣба и вина лишь перемѣняется чудеснымъ образомъ на субстанцію тѣла и крови Христа или замѣняется послѣднею.

Уже сказаннымъ мною подрывается всё то искусственное и произвольное толкованіе словъ Спасителя объ этомъ таинствѣ ¹⁾, которое, единственно для оправданiя своего превратнаго взгляда на образъ присутствiя Христа въ евхаристіи, дозволилъ себѣ проф. Ваттерихъ, совершенно пренебрегшій какъ обязательнымъ для богослова комментированiемъ тѣхъ-же словъ отцами и учителями церкви, такъ и ея ученiемъ объ упомянутомъ таинствѣ. Насколько искусственъ и произволенъ экзегезисъ г. Ваттериха, видно уже и изъ объясненiя имъ словъ Спасителя: *сие есть тѣло Мое; сія есть кровь Моя*. Эти слова, взятая въ связи съ контекстомъ, съ логической принудительностью ведутъ къ той мысли, что хлѣбъ и вино пресуществились въ тѣло и кровь Христа и что Онъ только вслѣдствіе этого назвалъ хлѣбъ и вино тѣломъ и кровью Своими. Между тѣмъ, если бы было правильно, предложенное Ваттерихомъ, пониманіе ученiя Спасителя объ евхаристіи, то въ Евангеліи значилось-бы: „вотъ хлѣбъ и вино съ тѣломъ и кровью Моими“. Ничего не говоритъ въ пользу джетокованiя, предложеннаго старокатолическимъ богословомъ, ссылка его на то, что мы иногда называемъ содержащее именованъ содержаимаго. Это бываетъ вѣдь только тогда, когда тотъ, которому

¹⁾ Толкованіе словъ Христа объ евхаристіи сдѣлано мною на 91—108 страницахъ моего *Отвѣта профессору Мишо*.

мы, подавая наприм. стаканъ, наполненный чаемъ, говоримъ: *вотъ чай; кушайте*, не только очень хорошо знаетъ, но нерѣдко и прямо видитъ, что ему подается именно чай и притомъ въ такомъ-то стаканѣ или въ такой-то чашкѣ. Во всякомъ случаѣ угощаемый чаемъ безусловно и издавна знаетъ, что чай подается непременно въ какомъ-нибудь сосудѣ и иначе не можетъ быть поданъ. Однако, и онъ сразу затруднится допустить, чтобы ему подавался именно чай, еслибы хозяйка дома налила его въ *никогда* неупотребляющійся и даже *неудобный* для чая сосудъ и при этомъ только сказала: *вотъ чай; кушайте*. Могъ-ли же Спаситель, подавая ученикамъ Своимъ хлѣбъ и чашу съ виномъ, сказать *только* слѣдующее: *сие есть тѣло Мое; сия есть кровь Моя?* Вѣдь никогда и никто въ мірѣ дотолѣ не думалъ даже, а не только что не видалъ и не зналъ, что тѣло подается въ хлѣбѣ, а кровь—въ винѣ. Поэтому, Христосъ уже для устраненія естественныхъ и неизбѣжныхъ недоумѣній въ апостолахъ непременно сказалъ-бы: „въ этомъ хлѣбѣ есть *и* тѣло Мое; въ этомъ винѣ есть *и* кровь Моя“, коль скоро Онъ лишь соединилъ-бы Свое тѣло и Свою кровь съ *непресущественными* хлѣбомъ и виномъ. Но и эти слова Спасителя не устранили-бы *всѣхъ* недоумѣній, какія невольно возникли-бы при этомъ даже въ апостолахъ. Если Христосъ только *соединилъ* Свои тѣло и кровь съ *непресущественными* хлѣбомъ и виномъ, то апостоламъ естественно должна была придти мысль, что въ хлѣбѣ они *увидятъ или на вкусъ ощутятъ* тѣло, а въ винѣ—кровь. Эта мысль *не могла* возникнуть и, конечно, *не возникла* въ нихъ только потому, что вообще въ словахъ Христа объ евхаристіи и въ частности въ словахъ: *сие есть тѣло Мое; сия есть кровь Моя*, равно какъ въ молитвенномъ обращеніи Его къ Отцу небесному и въ благословеніи хлѣба и вина, предшествовавшихъ раздаянію „тѣла и крови“, апостолы видѣли ясное указаніе на *пресущественіе* хлѣба и вина въ тѣло и кровь своего Божественнаго Учителя, само собою устраняющее всякое ожиданіе какъ-либо ощущать нашими вѣшними чувствами *существо* этого тѣла и этой крови.

Противорѣча буквѣ и смыслу евангельскихъ словъ о таин-

ствѣ еucharistii, мысль г. Ваттериха и его единомышленниковъ о соединеніи прославленнаго тѣла Христова въ еucharistii съ *непресуществленными* хлѣбомъ и виномъ является и сама по себѣ явной нелѣпостью ¹⁾. Она *неизбѣжно* узаконяетъ собою какое-нибудь изъ слѣдующихъ двухъ одинаково *безсмысленныхъ* заключеній: а) или то, что тѣло Христа *только* существомъ своимъ соединяется съ непресуществленными хлѣбомъ и виномъ и слѣдовательно является субстанціею безъ акциденцій, а это самъ г. Ваттерихъ призналъ нелѣпостью, б) или существо тѣла Христова присутствуетъ въ еucharistii и съ своими акциденціями наряду съ акциденціями хлѣба и вина. Если въ первомъ случаѣ имѣются двѣ субстанціи, изъ которыхъ одна безъ всякихъ акциденцій, то въ послѣднемъ случаѣ акциденціями существа тѣла Господняго должны-бы быть мускулы, кости, нервы и прочее, а не иное что-нибудь, совершенно неподлежащее нашему чувственному воспріятію. Вѣдь акциденціи тѣла Христа, являясь въ нашемъ *чувственномъ* мірѣ наряду съ *грубо-чувственными* акциденціями хлѣба и вина, *могутъ* быть *только* такими, съ какими акциденціями Своего воскресшаго и преображеннаго тѣла предстоялъ Спаситель предъ сомнѣвавшимся апостоломъ Томою и съ какими вообще *являлся* Своимъ ученикамъ. Не распространяюсь уже о противорѣчii съ основными законами нашего разума той мысли, будто въ *одномъ* и томъ-же *матеріальномъ* предметѣ заключаются *двѣ* матеріальныя субстанціи. Таковыхъ-то вопіющихъ нелѣпостей преисполнено мнѣніе проф. Ваттериха и его единомышленниковъ о томъ, будто въ еucharistii прославленное тѣло Христа соединяется съ *непресуществленными* хлѣбомъ и виномъ. Между тѣмъ, это „безсмысленное“ мнѣніе г. Ваттерихъ усиливается навязать не только папѣ Геласію 1-му, Θεодориту Кирскому, Кириллу Александрійскому и Іоанну Златоусту, но и самому Господу нашему Іисусу Христу. Такой образъ дѣйствій проф. Ваттериха является уже прямо *кощунствомъ*, немислимымъ въ христіанинѣ не по имени только.

Послѣ всего, сказаннаго мною въ защиту православнаго

¹⁾ Такое и подобныя ему выраженія Ваттерихъ употребляетъ по отношенію къ ученію о пресуществленіи (стр. 84 и друг.) безъ *всякихъ* разумныхъ основаній.

ученія объ евхаристіи и въ опроверженіе ложнаго ученія о ней, можно-бы и не касаться того, что говоритъ г. Кирѣевъ противъ понятія и слова: пресуществленіе съ якобы философской точки зрѣнія. Тѣмъ болѣе можно-бы было обойти эту сторону дѣла, что до извѣстной степени я касался ея, а, съ другой стороны, оппонентъ или повторяетъ уже опровергнутое мною въ моемъ *Отвѣтъ профессору Мишо*, или же въ якобы новыхъ возраженіяхъ обнаруживаетъ, какъ и прежде, *неспособность* сколько-нибудь здраво судить о философскихъ вопросахъ и разбираться въ нихъ, если *не* лукавитъ онъ. Однакоже, приходится, къ прискорбію, сказать хоть нѣсколько словъ и объ этой сторонѣ предмета во избѣжаніе упрековъ въ невниманіи къ „мудрованіямъ“ оппонента, представляющимся ему, вѣроятно, имѣющими нѣкоторое значеніе.

Онъ продолжаетъ настаивать на томъ, будто споръ о пресуществленіи есть не богословскій, а философскій споръ, такъ какъ-де самое понятіе о субстанціи есть исключительно философское понятіе ¹⁾. Ошибочность этого мнѣнія видна уже и изъ слѣдующаго. Никто изъ отцовъ и учителей церкви, защищавшихъ *богооткровенное* ученіе объ *единосущіи* Сына Божія съ Богомъ—Отцомъ, не считалъ спора между ними и еретиками объ *этомъ* предметѣ философскимъ споромъ, хотя понятіе и слово: *субстанція* прямо входили сюда. Вселенская церковь, формулировавшая и исповѣдающая *единосущіе* Сына съ Отцомъ, признавала и признаетъ ученіе объ *этомъ* *единосущіи* не философскимъ, а *богооткровенно-церковнымъ* ученіемъ. Между тѣмъ, съ точки зрѣнія г. Кирѣева, оно собственно философское ученіе, ибо понятіе и слово: *сущность* или *субстанція* встрѣчаются и трактуются и въ философскихъ сочиненіяхъ. Оппонентъ, очевидно, или неспособенъ, или не хочетъ понять той простой истины, что если на *этомъ* основаніи считать споры и ученіе объ *единосущіи* между Лицами Пресв. Троицы собственно философскими, тогда не только въ православно-догматическомъ, но и въ православно-этическомъ ученіи *вообще* не останется *богооткровеннаго* или *церковнаго* элемента. Дѣло—въ томъ, что философія или уже выступала,

¹⁾ Стран. 120 въ 7 кн. *Христ. Читенія* за 1899 г.

или можетъ выступить съ своимъ воззрѣніемъ на предметы православно-догматическаго и православно-этическаго ученія. Коль скоро станемъ послѣдовательно проводить наивный или лукавый взглядъ оппонента, то придется „зачеркнуть“ или прекратить *всякое* богословствованіе, ибо въ него неизбѣжно такъ или иначе привносится философствованіе. Уже та явная нелѣпость, къ которой ведетъ мнѣніе, будто споръ о пресуществленіи есть не богословскій, а философскій споръ, свидѣтельствуемъ о нелѣпости и самаго этого мнѣнія. Послѣднее и дѣйствительно *нелѣпо* въ *высшей* степени.

Въ особенноти Кантъ неопровержимо доказалъ, что понятіе: *сущность* (субстанція), какъ и понятіе: *причина* и другія подобныя *этимъ* понятія, есть *всеобщее* и *необходимое* понятіе нашего разума, или всеобщая и необходимая форма нашего мышленія, не откуда-нибудь совнѣ и случайно привзошедшая въ нашъ духъ и не путемъ опытныхъ изслѣдованій или разсудочныхъ соображеній добытая людьми, но *отъ природы* пресущая *всѣмъ* имъ ¹⁾. Коль скоро-же понятіе: *сущность* есть всеобщее и необходимое понятіе, то ясно, что оно, подобно напримѣръ понятіямъ: *причина*, *качество* и т. д., отнюдь не есть принадлежность или достояніе только философіи, но есть необходимая и законная принадлежность и религіознаго или богословскаго мышленія. Послѣдняго рода мышленіе имѣетъ *всѣ* права, съ *своей* особенной точки зрѣнія, примѣнять и *не можетъ* не примѣнять понятія: *сущность* тамъ, гдѣ оно требуется предметомъ рѣчи. А такъ какъ понятіемъ: *субстанція* само собою предполагается и понятіе: *акциденція*, и одно безъ другаго не мыслимо, то послѣднее понятіе не только умѣстно, но и неизбѣжно въ религіозномъ или богословскомъ мышле-

¹⁾ Отсюда „хихиканье“ г. Кирѣева надъ тѣмъ, что не отказываю не только образованнымъ людямъ, но даже и разсудительнымъ крестьянамъ въ болѣе или менѣе ясномъ понятіи о существенномъ (субстанціальномъ) и несущественномъ (акциденціальномъ), есть зная насмѣшка оппонента не надо мною, а *только* надъ *нимъ* самимъ (стр. 120 и друг. въ 7 кн. *Христ. Читенія* за 1899 годъ). Уже одинъ фактъ осмѣиванія меня г. Кирѣевымъ за указанную мою мысль есть *наилучшее* и *неоспоримое* доказательство того, что онъ *ничего* не понимаетъ въ *философскихъ* вопросахъ и *не способенъ* обсуждать ихъ, хотя и дерзаетъ оспаривать православное ученіе о пресуществленіи во имя и философіи. Печальное явленіе!...

ніи. Коль скоро-же понятія: *субстанція* и *акциденція* составляютъ естественное и неизбѣжное достояніе этого мышленія, то и понятіе: *пресуществленіе* является даже спеціально религіознымъ или богословскимъ понятіемъ. Вѣдь именно слова Свящ. писанія объ евхаристіи неизбѣжно приводятъ разсудительнаго и безпристрастнаго человѣка къ мысли о пресуществленіи въ ней хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христа. А что дѣйствительно мысль эта заключается въ словахъ Новаго завѣта объ евхаристіи, въ этомъ окончательно удостовѣряетъ *всякаго* христіанина православная церковь, придающая ученію о пресуществленіи догматическое или общеобязательное значеніе. Съ философской точки зрѣнія христіанинъ не долженъ отвергать этого богооткровенно-церковнаго ученія, хотя бы оно и *казалось* неудобопріемлемымъ съ указанной точки зрѣнія. Вѣдь *философія*, какъ продуктъ ограниченнаго и притомъ способнаго къ заблужденіямъ человѣческаго разума, *не должна* быть, въ мнѣніи христіанина, *критеріемъ* истинности или неистинности богооткровенно-церковнаго ученія. Не странно ли же, что г. Кирѣевъ поступаетъ какъ разъ наоборотъ, нарочито объявляя вопросъ о пресуществленіи не богословскимъ, а философскимъ, и оспаривая ученіе о пресуществленіи и съ философской точки зрѣнія? Но уже не странно только, а *вмѣстѣ* и *весьма предосудительно*, что онъ хочетъ во что бы то ни стало *принудить* философію отвергать православное ученіе о пресуществленіи, хотя вообще философія несклонна дѣлать этого. Особенно въ моемъ *Отвѣтъ профессору Мишо* я привелъ *никѣмъ* изъ оппонентовъ неопровергнутыя и *не могуція* быть опровергнутыми доказательства того, что, съ одной стороны, многіе философы учатъ о разныхъ субстанціяхъ во вселенной и тѣмъ самымъ говорятъ о возможности перехода одной субстанціи въ другую по дѣйствию Абсолютной субстанціи, Бога, а, съ другой, одинъ изъ знаменитѣйшихъ философовъ, Лейбницъ, даже защищалъ ученіе о пресуществленіи въ евхаристіи хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христа.

Вмѣсто того, чтобы или честно принять это ученіе, или-же основательно опровергнуть мою неоднократную ссылку на то,

что философія—не критерій истинности или неистинности богооткровенно-церковнаго ученія объ евхаристіи и что многіе философы косвенно или прямо высказывались въ пользу этого ученія, г. Кирѣевъ продолжаетъ *клеветать* на философію, всячески усиливаясь расположить своихъ читателей къ мысли, будто упомянутое ученіе—абсурдъ съ философской точки зрѣнія. При этомъ оппонентъ не соображаетъ даже и того, что, сколько бы онъ не упражнялся въ придумываніи якобы философскихъ возраженій противъ пресущественія, они останутся напраснымъ и комическимъ словоизверженіемъ, пока онъ не совершитъ *невозможнаго* подвига,—не опровергнетъ указанной мной *безусловно вѣрной* ссылки ¹⁾. Что якобы философскія возраженія оппонента суть дѣйствительно напрасное и комическое словоизверженіе, это станетъ еще болѣе очевиднымъ изъ дальнѣйшаго разбора ихъ.

„Я утверждалъ и утверждаю, говоритъ о себѣ оппонентъ, что для того, чтобы понять, что значитъ *трансубстанція*, нужно знать, что такое субстанція, а объ этомъ, утверждаю я, мы *едвали* можемъ имѣть какое-либо опредѣленное понятіе“ ²⁾. Замѣчательно здѣсь это: „едвали“! Этимъ словомъ оппонентъ выражаетъ мысль, что, *пожалуй*, мы уже имѣемъ опредѣленное понятіе о субстанціи. А коль скоро самъ оппонентъ не рѣшается *прямо* утверждать того, будто мы *не* имѣемъ такого понятія, то уже этимъ однимъ онъ разрушаетъ всю свою, приведенную выше мною, аргументацію противъ ученія о пресущественіи. Но г. Кирѣевъ не только *не* утверждаетъ прямо, но и *не долженъ* утверждать, будто мы (т. е. *всѣ* разсудительные и нѣсколько свѣдущіе люди) не имѣемъ опредѣленнаго понятія о томъ, что такое—субстанція. Въ моемъ *Отвѣтѣ* г-ну Мишо сказано, что подъ субстанціею *всѣ* философы и вообще сколько-нибудь мыслящіе люди разумѣютъ *то, что* въ предметѣ служитъ постояннымъ и неизмѣннымъ, пока онъ существуетъ, носителемъ всѣхъ его свойствъ и всего, въ чемъ и какъ онъ проявляетъ себя, а подъ акциденціями

¹⁾ Несомнѣнно, г. Кирѣевъ сознаетъ это самъ, но двоедушничаетъ и противится истинѣ....

²⁾ Стран. 120 въ 7 кн. *Христ. Читенія* за 1899 г.

разумѣются эти свойства и разнообразныя обнаруженія или проявленія предмета. Подъ пресущественіемъ-же разумѣется перемѣна въ предметѣ одной субстанціи на другую. Такъ опредѣляется понятіе о пресущественіи и старокатолическими богословами ¹⁾. Справедливость сказаннаго мною о томъ, какія понятія соединяются людьми съ словами: *субстанція и пресущественіе*, признана и моимъ оппонентомъ, а это неопровержимо доказывается тѣмъ, что онъ не только не опровергъ моихъ словъ, но даже и неупомянулъ объ нихъ изъ опасенія разоблачить свое лукавство предъ читателями. Лукавство-же это онъ дозволилъ себѣ, кромѣ завѣреній въ томъ, будто мы едвали можемъ имѣть опредѣленное понятіе о субстанціи, и въ слѣдующихъ словахъ. Для обыкновеннаго разговора, говоритъ г. Кирѣевъ, слова субстанція и т. п. имѣютъ нѣкоторое общепринятое значеніе, достаточное для обмѣна мыслей, но дѣло становится инымъ, когда нужно дать отчетъ въ ихъ точномъ философскомъ значеніи. Тутъ и нѣмецкій философъ запнется, и потому требуется объяснить съ достаточной ясностью, что такое субстанція съ акциденціями. Я, продолжая о себѣ оппонентъ, ссылаясь на нѣкоторыхъ философовъ, отрицающихъ возможность понять, что такое субстанція, или, какъ Кантъ, отрицающихъ реальность субстанціи. Спрашивается: какимъ-же образомъ могутъ препираться о такой якобы простой вещи, какъ субстанція, даже великаны мысли, каковъ Кантъ?

Всего этого набора праздныхъ словъ не было-бы въ *Послѣднемъ отвѣтѣ* мнѣ со стороны г. Кирѣева, если бы онъ лукаво не скрылъ отъ своихъ читателей сказаннаго мною о смыслѣ слова: субстанція въ моемъ *Отвѣтѣ профессору Мишо*. Въ этомъ случаѣ я былъ-бы освобожденъ отъ лишней и скучной обязанности доказывать, что дважды два—четыре. Теперь-же приходится разбирать наборъ словъ, лукаво сдѣланный г. Кирѣевымъ. Эти его слова могли-бы имѣть смыслъ, еслибы онъ указалъ хоть на одного философа, который-бы имѣлъ иное понятіе о субстанціи, чѣмъ какое изложено мною. Увѣреніе оппонента, будто онъ даже поименовалъ такихъ философовъ, которые, будто бы, отрицали возможность понять, что

¹⁾ Стран. 138, 153 и др. въ *Отвѣтѣ* моемъ г-ну Мишо.

такое субстанція, есть, конечно, преднамѣренная ложь. Онъ не только не поименовалъ, но и не въ состояніи назвать хоть одного философа, который-бы высказалъ такую *глупость*, какъ отрицаніе возможности понять, что значитъ субстанція, что такое-она. Слово: субстанція, какъ и слова: причина, качество, единство, множественность и т. под., выражаетъ всеобщее и необходимое понятіе или категорическое понятіе. Тутъ резпогласіе между здравомыслящими людьми не только не встрѣчалось, но и *невозможно* по самому существу дѣла. Полагаю, что даже г. Кирѣевъ, для своихъ партійныхъ цѣлей продолжающій увѣрять въ непонятности того, что такое—субстанція, на самомъ дѣлѣ хорошо знаетъ, что собственно разумѣется подъ нею. А если ошибаюсь, то пусть онъ хоть теперь дастъ себѣ трудъ поразмыслить, что такое субстанція. Сдѣлавъ это, онъ самъ станетъ разумѣть подъ субстанціею *то самое, что* разумѣютъ подъ нею *все* здравомыслящіе люди. Вѣдь онъ не можетъ отрицать того, что существуютъ тѣ или другія явленія и измѣненія въ насъ самихъ и въ предметахъ окружающаго насъ міра. А коль скоро это такъ, то онъ долженъ признать и то, что въ основѣ этихъ явленій и измѣненій должно лежать нѣчто такое, на чемъ они такъ сказать держатся и чего обнаруженіемъ служатъ, но что само по себѣ остается неизмѣннымъ. Вѣдь было-бы уже явной странностью думать, будто существуютъ лишь явленія и измѣненія безъ реального ихъ носителя. Коль скоро явленіе выражающееся въ предметахъ міра разнообразными измѣненіями или перемѣнами, не есть явленіе *чего нибудь*, то *все* въ этомъ мірѣ превратится въ безконечный рядъ *однихъ* явленій, а это чудовищный абсурдъ. Тогда оппонентъ долженъ отвергнуть бытіе и самого Бога ¹⁾. А если все это безспорно, то и г. Кирѣевъ долженъ имѣть тоже самое понятіе о субстанціи, какое указано мною.

Увѣреніе г. Кирѣева, будто Кантъ отвергалъ „реальность субстанцій“, есть плодъ или незнанія дѣла, или лукаваго умы-

¹⁾ Кстати замѣчу, что если въ Богѣ неизмѣнны атрибуты (всебденіе, всемогущество, благость и т. д.), то по отношенію къ міру Онъ различно проявляетъ Себя въ нихъ....

сла. Въ моихъ трудахъ по старокатолическому вопросу указывался тотъ безспорный фактъ, что Кантъ признаетъ бытіе Бога, безсмертіе души человѣческой и т. д., а слѣдовательно и *реальность* ихъ субстанцій. Указывалось-же мною и на то, что Кантъ учитъ о „вещи въ себѣ“ (res an sich) и такимъ образомъ прямо признаетъ *реальность* субстанцій. А поелику всё это *известно* г. Кирѣеву уже изъ моихъ трудовъ по старокатолическому вопросу, то остаётся думать, что онъ для своихъ партійныхъ цѣлей умышленно лжесвидѣтельствуетъ на Канта. Послѣдній препирался вовсе не о томъ, на что указываетъ оппонентъ съ цѣлію, какъ можно больше, уронить въ мнѣніи читателей православное ученіе о пресуществленіи.

Философы разныхъ направленій различно понимаютъ не значеніе слова: субстанція, а различно думаютъ о томъ, что собственно нужно признать въ мірѣ, на дѣлѣ, за субстанцію или за субстанціи. Имѣя въ виду эту мою мысль, высказанную въ *Отвѣтъ* моемъ профессору Мишо, оппонентъ выступилъ противъ ней съ слѣдующимъ *наивнымъ* возраженіемъ. Если понятіе: субстанція просто, ясно, неподлежитъ спору, говоритъ оппонентъ, то должно быть просто, ясно, безспорно и слово ему соответствующее. Но коль скоро такіе мудрецы, какъ Спиноза, Кантъ, Гегель, тщетно стараются додуматься до того, что собственно на дѣлѣ *то*, о чёмъ они размышляютъ, коль скоро они не могутъ столкнуться, что должно быть признано субстанціею, то ясно, что и *предметъ*, о которомъ идетъ рѣчь, не поддается точному опредѣленію и подлежитъ спору. А если это такъ, то и *слово*, придуманное для его выраженія, не поддается точному опредѣленію ¹⁾. Вотъ съ какого рода аргументомъ выступилъ оппонентъ противъ моихъ словъ о томъ, что философы спорятъ не о значеніи и смыслѣ слова: субстанція, а о томъ, что именно въ мірѣ нужно признать за субстанцію или за субстанціи.

Для доказательства того, что это возраженіе проистекаетъ изъ явнаго непониманія дѣла, приобѣгну сперва къ примѣру. Быть можетъ, хоть при его помощи оппонентъ мой, наконецъ, уразумѣетъ и усвоитъ *азбучную* истину философіи. Вѣроятно,

¹⁾ Стран. 127 въ 7 кн. *Христ. чтенія* за 1899 г.

и ему извѣстно, что понятіе: *причина* есть категорическое-же понятіе, выражаемое на русскомъ языкѣ тѣмъ-же словомъ. А такъ какъ указанное понятіе—одна изъ категорій нашего разсудка, то, значить, оно есть *самое общее* понятіе, обнимающее собою *всѣ* возможные виды *причинной* связи. Сама по себѣ категорія причины не только не указываетъ, но и *не должна* указывать, *что* именно въ дѣйствительности, въ мірѣ, служитъ причиною того или другого предмета и явленія. Между тѣмъ, всё это нисколько не мѣшаетъ слову и понятію: *причина* быть вполне ясными со стороны ихъ смысла и значенія. Позволю себѣ думать, что и оппонентъ мой знаетъ смыслъ и значеніе слова и понятія: *причины* и не допускаетъ по отношенію къ нимъ разногласія между людьми. Тѣмъ не менѣе возможно разногласіе между читателями касательно, напри- мѣръ, того, по какой причинѣ г. Кирѣевъ отвергаетъ опредѣленность и общепризнанность значенія слова и понятія: *субстанція*. Одни могутъ думать, что онъ дѣлаетъ это единственно вслѣдствіе желанія какъ-нибудь оправдать отрицательное его отношеніе къ православному ученію о пресуществленіи. Другіе могутъ думать, что онъ дѣлаетъ это наивно, по недомыслию, вслѣдствіе неспособности разбираться въ философскихъ вопросахъ. Третьи могутъ думать, что онъ дѣлаетъ это вслѣдствіе самолюбія, побуждающаго его выставить себя предъ читателями побѣдителемъ „профессора и доктора богословія въ печатномъ спорѣ“¹⁾. Какая бы изъ этихъ причинъ ни оказалась вѣрною, значеніе слова и понятія: *причина* остается яснымъ и одинаковымъ. Сказанное мною о причинѣ безусловно приложимо и къ субстанціи. То обстоятельство, что философы различныхъ направленій разногласятъ между собою въ томъ, какая или какія субстанціи существуютъ въ дѣйствительности, ни малѣйшимъ образомъ не говоритъ о неясности и вѣрности значенія слова и понятія: *субстанція*. Что ни признавали бы различные философы за реальную субстанцію или за реальныя субстанціи, тѣмъ не менѣе философы придаютъ слову и понятію: *субстанція* одно и то же значеніе, одинъ и тотъ же смыслъ. Будучи *самымъ общимъ* понятіемъ, понятіе и соотвѣт-

¹⁾ Не даромъ-же онъ часто указываетъ на мое докторство...

ствующее ему слово: субстанція приложимы къ какимъ угодно субстанціямъ, признаваемымъ философами за реальныя. Отсюда видно, что когда идетъ рѣчь о пресуществленіи хлѣба и вина въ тѣло и кровь Господа въ таинствѣ евхаристіи, слово и понятіе: субстанція имѣютъ и здѣсь строго-опредѣленный и ясный, а отнюдь не спорный смыслъ. Въ приложеніи же, съ одной стороны, къ хлѣбу и вину, а, съ другой, къ тѣлу и крови Богочеловѣка, упомянутыя слово и понятіе выражаютъ уже не вообще мысль о какой-то невѣдомой, хотя и предполагаемой, субстанціи, но объ *опредѣленныхъ* субстанціяхъ, существующихъ въ *дѣйствительности*, по ученію Божеств. откровенія и церкви Христовой, и превращающихся, по дѣйствію Духа Святаго, одна въ другую въ таинствѣ евхаристіи. Съ философской точки зрѣнія тутъ возможенъ споръ не о томъ, на что наивно указываетъ оппонентъ, а о томъ только, дѣйствительно-ли субстанція хлѣба и вина отлична отъ субстанціи тѣла и крови Христа. Но мною уже достаточно доказано, во-первыхъ, то, что приговоръ философовъ здѣсь не можетъ быть рѣшающимъ дѣло, а, во-вторыхъ, что ученіе многихъ изъ философовъ-же вполне благопріятно вселенско-церковному или православному догмату о пресуществленіи хлѣба и вина въ тѣло и кровь Богочеловѣка. Эти мои слова являются достаточнымъ отвѣтомъ и на замѣчаніе г. Кирѣева, что, быть можетъ, философами будетъ признана „одна міровая субстанція“ и что даже теперь многіе ученые думаютъ такъ ¹⁾. Но и не зависимо отъ сказаннаго мною замѣчаніе г. Кирѣева не можетъ служить сколько-нибудь резоннымъ возраженіемъ противъ ученія о пресуществленіи. Что же изъ того слѣдуетъ, что многіе ученые теперь допускаютъ только одну міровую субстанцію и что современемъ, быть можетъ, всѣ философы будутъ думать такъ? Истина вѣдь не опредѣляется большинствомъ голосовъ. Хотя бы и все остальное человѣчество признавало лишь одну міровую субстанцію, противоположное этому мнѣніе нѣсколькихъ человѣкъ будетъ истиннымъ по вполне достаточнымъ основаніямъ, а мнѣніе почти всего человѣчества—заблужденіемъ, особенно если не будетъ допускаемо имъ, что одна и

¹⁾ Стран. 120 и 121 въ 7 кн. *Христ. Читенія* за 1899 г.

таже субстанція почему-либо становится *качественно* различною въ *качественно* различныхъ существахъ и предметахъ міра. А коль скоро это допускается, то *своего рода* пресуществленіе становится мыслимымъ и тогда.

Но, быть можетъ, дѣйствительныя или объективно существующія субстанціи не познаваемы, а потому съ философской точки зрѣнія не имѣемъ права говорить и о субстанціяхъ какъ хлѣба и вина, такъ и тѣла Христова, а равно и о пресуществленіи. Такъ и думаетъ г. Кирѣевъ. Но чѣмъ-же и какъ доказываетъ онъ рѣшительную непознаваемость всяческихъ субстанцій? Вынуждаюсь сказать, что и въ этомъ случаѣ онъ рассуждаетъ пренаивно, хотя и весьма самоувѣренно. Не обращая *никакого* вниманія на свидѣтельства Бож. откровенія и церковнаго преданія о разныхъ субстанціяхъ въ мірѣ, онъ въ свое оправданіе снова приводитъ слова Спира о томъ, что наше познаніе субстанцій лишено *безусловно-объективной* истинности, и при этомъ замѣчаетъ, будто слова Спира „*ничуть не обличаютъ*“ его ¹⁾. Еще-бы! Развѣ можетъ кто-нибудь или что-нибудь обличить г. Кирѣева и остальныхъ моихъ оппонентовъ въ *ихъ* собственномъ мнѣніи, при томъ печатно заявляемомъ? Для нихъ и дважды пять будетъ не десять, и болѣе или меньше, при ихъ рабской или слѣпой приверженности къ своему предвзятому воззрѣнію на евхаристію и при ихъ чисто-фанатической непріязни къ православному ученію о пресуществленіи. Для людей-же безпристрастныхъ и разсудительныхъ до очевидности ясно, что коль скоро Спиръ не допускаетъ только безусловно-объективной истинности въ нашемъ познаваніи субстанцій, а *условно-объективную* истинность ясно признаетъ, то тѣмъ самымъ онъ прямо высказывается за возможность познанія субстанцій. А поелику, по словамъ самого Божеств. откровенія, человекъ познаетъ и *все* не абсолютно, каковое познаніе свойственно лишь Богу (Дан. II, 22; Римл. IV, 17 и друг.), а *условно* (I Кор. XIII, 12), то и нельзя желать наилучшаго *опроверженія* мысли о рѣшительной непознаваемости субстанцій, чѣмъ какое заключается въ словахъ Спира, приведенныхъ самимъ-же г.

¹⁾ Ibid. стран. 121.

Кирѣевымъ. Послѣдняго остается лишь поблагодарить за это. Не доказываетъ рѣшительной непознаваемости субстанціи п ссылка оппонента на Канта, говорящаго-де, что „чистыя категоріи, въ томъ числѣ и категорія субстанціи, сами по себѣ не имѣютъ *реального* значенія“ ¹⁾. Ссылка эта прежде всего свидѣтельствуешь о *непониманіи* г. Кирѣевымъ взглядовъ Канта и отсюда объ его *неумннн* передавать эти взгляды. Непостижимо, объ отрицаніи Кантомъ какого именно реального значенія категорій говоритъ оппонентъ? Что сами по себѣ категоріи имѣютъ реальное значеніе, *въ нашемъ мышленіи* и не могутъ не имѣть такого значенія, это не требуетъ и разъясненія. Не хотѣль-ли оппонентъ сказать, что, по взгляду Канта, категоріи суть не болѣе, какъ субъективныя формы свойственнаго чековѣку разсудочнаго познанія и не имѣютъ чего-либо соотвѣтствующаго имъ въ объективной дѣйствительности? Если и такъ, то ссылка на Канта всетаки не доказываетъ рѣшительной непознаваемости субстанцій. Кто внимательно изучалъ философію Канта и понимаетъ ее, тому извѣстно, что *самой по себѣ* теоріею этого философа еще не дается прямого и неизбѣжнаго основаніи для того, чтобы съ рѣшительностью отвергать возможность соотвѣтствія категорическихъ понятій съ дѣйствительнымъ бытіемъ. А если лично и склонялся Кантъ къ порицанію этой возможности, то чрезъ то впадалъ въ противорѣчіе съ основнымъ принципомъ собственной-же философіи. Не зная вещей самихъ въ себѣ и законовъ ихъ бытія, человекъ не имѣеть, по Канту, вѣрному своей теоріи, никакого права говорить о невозможности соотвѣтствія категорическихъ понятій этимъ вещамъ въ себѣ (субстанціямъ) и ихъ законамъ. За возможность-же и даже за дѣйствительность этого соотвѣтствія—замѣчу,—ручается не то только, что общечеловѣческое сознаніе признаеть ту и другую и что отрицаніе ихъ превращаетъ *все* наше познаніе въ напрасную и жалкую *фикцію*, въ *бредъ* своего рода, но и то, что виновникъ бытія людей, каковымъ и Кантъ признавалъ Бога, не ради-же этой фикціи, не для этого бреда далъ людямъ такую духовную природу, по которой

¹⁾ Ibid.

категорическія понятія составляютъ всеобщую и необходимую принадлежность послѣдней. Но независимо отъ этого нужно сказать, что философія исчерпывается однимъ Кантомъ. Было и есть не мало крупныхъ мыслителей, признававшихъ и признающихъ нѣкоторую познаваемость субстанцій. Главное же дѣло—въ томъ, что само Божеств. откровеніе не только указываетъ на бытіе различныхъ субстанцій въ мірѣ (Матѣ. X, 28; 1 Кор. XV, 39—40 и друг.), но и даётъ намъ возможные для насъ понятія о нихъ, конечно, не въ философскихъ и не въ научныхъ какихъ-либо опредѣленіяхъ и формулахъ. Значитъ, и съ этой стороны возраженія противъ ученія о пресуществленіи вовсе не имѣютъ усвояемыхъ имъ г. Кирѣевымъ силы и значенія.

Всѣмъ, сказаннымъ мною касательно православнаго ученія о таинствѣ евхаристіи, еще болѣе и всестороннѣе подтверждается истинность и основательность изложенныхъ мною въ *Отвѣтъ профессору Мишо* и воспроизведенныхъ въ началѣ четвертой главы настоящаго моего труда трехъ тезисовъ. Къ нимъ не излишне присоединить и то, что ученіе православной церкви о пресуществленіи въ таинствѣ евхаристіи хлѣба и вина въ тѣло и кровь Господа нашего Иисуса не только есть исконное и всегдашнее богооткровенно-церковное ученіе, но и совпадаетъ вполне съ истинными и законными требованіями нашего разума ¹⁾. А что касается возрѣнія на евхаристію, принадлежащаго старокатоликамъ и отстаиваемаго моими оппонентами, то оно не только противорѣчитъ исконному и всегдашнему богооткровенно-церковному ученію о ней, но и рѣзко расходится съ нѣкоторыми весьма важными вѣроопредѣленіями вселенскихъ соборовъ, заключаетъ въ себѣ внутреннія противорѣчія и представляется весьма несостоятельнымъ даже и съ точки зрѣнія здравыхъ и неизмѣнныхъ требованій разума.

Окончивъ настоящій мой трудъ, позволяю себѣ думать что онъ вполне оправдываетъ своимъ содержаніемъ и подтверд-

¹⁾ Насколько и филиоквистическое мнѣніе является неразумнымъ, это довольно обстоятельно раскрыто въ моей статьѣ: *Иезуитскія апологіи филиоквистическаго ученія*, напечатанной въ 4 и 5 книжкахъ журнала: *Вѣра и Церковь* за 1900 годъ.

ждаетъ умѣстность и законность заглавія, даннаго ему мною. Поистинѣ *только* фальшивящее упрямство является причиною того, что мои оппоненты и ихъ единомышленники отстаиваютъ филиоквистическое мнѣніе и не соглашаются принять и исповѣдывать православное ученіе о пресуществленіи въ таинствѣ евхаристіи хлѣба и вина въ самое тѣло и въ самую кровь нашего Спасителя.

Только фальшивящее упрямство служить причиною и того завѣренія со стороны г. Кирѣева, будто усматриваю догматическія разности между православнымъ и старокатолическимъ ученіями тамъ, гдѣ ихъ нѣтъ и будто бы я и при томъ произвольно ставлю преграды къ воссоединенію старокатоликовъ съ православной церковью ¹⁾. Какъ изъ сказаннаго мною въ предшествующихъ четырехъ трудахъ моихъ по старокатолическому вопросу, такъ и изъ изложеннаго мною въ настоящемъ моемъ трудѣ, каждый изъ безпристрастныхъ читателей, надѣюсь, ясно видитъ, что въ вопросахъ о Filioque и пресуществленіи существуетъ *безспорная чисто-догматическая* разность между православіемъ и старокатоличествомъ. Г. Кирѣевъ и въ статьѣ, напечатанной имъ въ *Новомъ времени* отъ 20 апрѣля 1900 г., увѣряетъ читающую публику, будто старокатолицизмъ истиненъ, вѣренъ православію перваго тысячелѣтія ²⁾. Говоря это, онъ, очевидно, упрямо продолжаетъ, *вопреки дѣйствительности*, считать православнымъ и старокатолическое ученіе по вопросамъ о Filioque и пресуществленіи. Что старокатолики по вопросу о Filioque не хотятъ совсѣмъ сойти съ ложной римскокатолической почвы, а по вопросу объ евхаристіи стоятъ на худшей, пожалуй, чѣмъ лютеранская, почвѣ, это до такой степени ясно, что мои оппоненты доселѣ не могли и вообще не могутъ резонно опровергнуть этого. Еслибы я былъ не правъ, указывая и доказывая чисто-догматическое различіе въ этомъ отношеніи между православіемъ и старокатолицизмомъ, мои оппоненты давно-бы фундаментально обличили меня и не стали бы прибѣгать къ *предосудительнымъ* приемамъ въ полемикѣ и затуманивать или извращать истинное положеніе

¹⁾ Стр. 136 въ 7 кн. *Христ. Чтенія* за 1899 г.

²⁾ Какъ будто теперешнее учредительное собрание...

дѣла. Они, очевидно, сознаютъ внутренно правоту мою, но не хотятъ открыто сознаться въ этомъ и упорно предпочитаютъ свои предвзятые воззрѣнія безспорнымъ истинамъ православія по вопросамъ о Filioque и пресуществленіи.

Отсюда само собою слѣдуетъ, что вовсе не я ставлю преграды присоединенію старокатоликовъ къ православной церкви, а сами они воздвигли и всё больше и больше укрѣпляютъ эти преграды своей упорной приверженностью къ несомнѣннымъ заблужденіямъ и наращеніемъ послѣднихъ. Весьма повинны въ этомъ воздвиженіи и укрѣпленіи преградъ къ соединенію старокатоликовъ съ православной церковью а) русскіе единомышленники ихъ и апологеты ихъ заблужденій, каковы Русскій богословъ безъ имени и въ особенности г. Кирѣевъ, б) отечественные духовные журналы, дававшіе и дающіе мѣсто антиправославнымъ статьямъ г. Кирѣева безъ указанія на ихъ антиправославіе, и в) свѣтскія періодическія изданія, открыто становившіяся, какъ на примѣръ *Русскій трудъ*, на сторону г. Кирѣева и старокатолическихъ претензій. Своимъ, систематическимъ заступничествомъ за старокатолическія заблужденія и своей безпокойной агитаціею въ пользу ихъ особенно г. Кирѣевъ болѣе и болѣе отдалялъ старокатоликовъ отъ вступленія въ каноническое общеніе съ православной церковью, выдавая ихъ безспорныя заблужденія или за терпимыя православіемъ или за вполне, якобы, православныя истины и тѣмъ располагая старокатоликовъ даже къ наибольшей притязательности. Будучи недостаточно знакомы съ православіемъ, старокатолики не могли и не могутъ не придавать значенія тому обстоятельству, что нѣкоторые сыны православной церкви не только раздѣляютъ ихъ заблужденія, но и печатаютъ даже на страницахъ *духовныхъ* русскихъ журналовъ апологіи въ пользу этихъ заблужденій, сочувственно встрѣчаемыя и нѣкоторыми изъ свѣтскихъ журналовъ и газетъ. Въ виду всего этого легко могла возникнуть и укрѣпиться въ старокатоликахъ даже та мысль, что ученіе русской церкви по вопросамъ о Filioque и пресуществленіи, пожалуй, дѣйствительно благопріятно ихъ собственнымъ воззрѣніямъ и что русскіе богословы, противники этихъ воззрѣній, суть какіе-то рутинеры или люди партіи. Во всякомъ слу-

чаѣ обнаружившееся между сынами русской церкви разногласіе по указаннымъ вопросамъ никакъ не могло поощрять старокатоликовъ къ отказу отъ ихъ заблужденій, какъ не можетъ поощрять къ этому и англиканъ. Извѣстно, что послѣдніе уже указываютъ на это разногласіе, какъ на прецедентъ, не располагающій къ сближенію съ православной церковію и къ усвоенію ея ученія, и посмѣваются надъ нашими „претензіями“ обратить ихъ въ православіе, начинающее представляться имъ очень эластичнымъ, благодаря агитаціи г. Кирѣева и К°. Старокатолики-же, какъ видно уже изъ послѣдняго отвѣта Роттердамской комиссіи, въ ученіи о таинствѣ евхаристіи зашли дальше прежняго по пути уклоненія отъ чистоты православія и въ сущности ниспровергаютъ *все* богооткровенно-церковное ученіе о ней, а слѣдовательно лишь расширили, подняли и углубили преграду къ соединенію съ православной церковью. Нѣтъ сомнѣній, что всему этому значительно содѣйствовалъ *особенно* г. Кирѣевъ, который не постѣснился приписать мнѣ то, въ чемъ повиненъ только онъ съ своими единомышленниками и пособниками.

Вмѣсто того, чтобы „сваливать“ собственные вины на другихъ, повинныхъ лишь въ томъ, что не желаютъ и не могутъ продавать дорогаго православія ни за какія „чечевичныя похлебки“ того или иного рода, мой оппонентъ гораздо лучше поступилъ бы если бы, наконецъ, созналъ вредъ, причиняемый старокатоликамъ и православной церкви его назойливой агитаціею въ пользу старокатолическихъ заблужденій, прекратилъ эту агитацію и перешелъ въ ряды искреннихъ исповѣдниковъ *всего* православно-догматическаго ученія. Чрезъ это онъ, съ одной стороны, пересталъ-бы участвовать въ поддержкѣ и укрѣпленіи той преграды, которая стоитъ на пути къ каноническому общенію старокатоликовъ съ православной церковію, а, съ другой, освободилъ-бы себя отъ великой нравственной отвѣтственности предъ Верховнымъ Главою церкви за то, что препятствовалъ осуществленію Его священнаго желанія и чаянія, да „будетъ одно стадо и одинъ Пастырь“ (Іоан. X, 16).

Профессоръ А. Гусевъ.

Заслуги графа М. Н. Муравьева для православной церкви въ сѣверо-западномъ краѣ.

(Продолженіе *).

VI.

Правительственный надзоръ за дѣятельностью ксендзовъ, о введеніи котораго заботился Муравьевъ, особенно являлся необходимымъ въ предупрежденіе множества совращеній православныхъ въ католицизмъ. Они начинались съ того момента, когда ксендзъ появлялся среди православнаго населенія: быть такъ близко къ матеріалу для своей дѣятельности и не воспользоваться такимъ удобнымъ случаемъ ксендзъ не могъ по своему воспитанію и направленію. Въ селахъ онъ дѣйствовалъ обыкновенно совмѣстно съ помѣщикомъ и способы совращенія были такъ разнообразны, что ихъ трудно подвести подъ опредѣленные рубрики. Каждый ксендзъ и помѣщикъ дѣйствовали сообразно съ мѣстными условіями и обстоятельствами, проявляя изумительную изобрѣтательность. Сплоченные и воодушевленные одной идеей, они мало расходились въ средствахъ, прибѣгая къ обману, хитрости, насилію, при чемъ панъ дѣйствовалъ преимущественно силою матеріальною, давя крестьянина крѣпостничествомъ и рублемъ, а ксендзъ, не гнушаясь и этихъ мѣръ, старался дѣйствовать на умъ и сердце народа, постоянно внушая ему, что католическая вѣра есть истинная, увѣряя съ клятвою, что крестившихся въ православіи и крестившихъ своихъ дѣтей ждутъ мученія ада. При

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1900 г. № 13.

такихъ способахъ совращенія большею частью совершались незамѣтно, мирнымъ путемъ. Этому не мало способствовало то обстоятельство, что православная церковь была бѣдна и часто отдалена, или построена помѣщикомъ въ такой неудобной мѣстности, куда зимою и добраться-то было трудно. А рядомъ—великолѣпный костель, органъ, богатый и ласковый ксендзь, всегда готовый съ паномъ помочь тому, кто не враждебенъ костелу. Нужна-ли была крестьянину земля, лѣсъ, отбывалась-ли бирщина или такъ называемый гвалтъ (работа сверхъ барщины),—вся тяжесть его падала на хлопковъ православныхъ, тогда какъ католикъ и приверженный православный къ костелу пользовались льготами. Такое матеріальное угнетеніе православныхъ, приводившее часто къ ихъ обѣдненію, замѣтное матеріальное преимущество и довольство католиковъ въ сравненіи съ православными служило сильнымъ импульсомъ для послѣднихъ къ принятію латинства. Если прибавить малоразвитость престолюдина, не такъ давно вышедшаго изъ уніи и въ большинствѣ считавшаго себя болѣе близкимъ къ латинству, чѣмъ къ православію, то не трудно догадаться, куда склонялся онъ при нѣкоторыхъ понужденіяхъ и обѣщаніяхъ. Привыкнувъ посѣщать костель, бывший уніатъ шелъ къ ксендзу на исповѣдь, а потомъ по нуждѣ обращался къ нему и за другими духовными требами, на примѣръ, при крещеніи, бракосочетаніи, послѣ чего онъ числился уже католикомъ и вписывался въ костельныя метрическія книги. Это было прямое нарушеніе неоднократно подтвержденныхъ русскихъ законовъ, очень точно и ясно опредѣлявшихъ предосторожности въ отношеніи лицъ священнаго сана къ иновѣрцамъ, особенно при совершеніи крещенія и такъ называемыхъ смѣшанныхъ браковъ ¹⁾. Въ предупрежденіе часто бывавшихъ при этомъ совращеній, въ 1864 году ми-

1) С. З. X т., I разд. 2 отд. 28 ст. § 2, ст. 67. То-же предусмотрѣно римскими каноническими правилами: по постановленіямъ Тридентскаго собора бракъ долженъ быть совершаемымъ приходскимъ священникомъ, или другимъ съ разрѣшенія Епископа и по отношенію къ лицамъ, не имѣющимъ осѣдлости, должно быть особенно осторожнымъ и допускать ихъ вѣнчаніе не прежде, какъ кураты сдѣлають тщательное изслѣдованіе, донесуть о нихъ епископу, который дастъ разрѣшеніе. А. В. Г. Т. 1864 г. № 1327.

нистръ внутреннихъ дѣлъ, по проекту князя Васильчикова, предложилъ на усмотрѣніе М. Н. Муравьева такую строгую мѣру, чтобы на всякій отдѣльный случай крещенія требовать метрическую выпись о родителяхъ крещаемого и письменное завѣреніе отъ воспріемниковъ, что ни одинъ изъ родителей крещаемого не исповѣдуетъ православной вѣры ¹⁾. М. Н. Муравьевъ нашелъ эту мѣру „неудобоисполнимою“ и предложилъ предписать мѣстнымъ гражданскимъ начальникамъ „строго наблюдать за дѣйствіями ксендзовъ и въ случаѣ обнаруженія съ ихъ стороны злоупотребленія въ дѣлѣ вѣщанія православныхъ и крещенія ихъ дѣтей тотчасъ подвергать взысканію и облагать ихъ штрафомъ, какъ самымъ правильнымъ и дѣйствительнымъ по опыту средствомъ къ искорененію зла“ ²⁾. Это порученіе гражданскому начальству охраны православной паствы имѣло свою невыгодную сторону, но оно, какъ мы увидимъ ниже, вызывалось потребностями времени, съ чѣмъ согласился и митрополитъ Іосифъ, оставивъ однако за духовенствомъ инициативу въ этомъ дѣлѣ ³⁾. Благодаря совмѣстному надзору свѣтской и духовной власти за ксендзами, въ 1864 году случаи новыхъ совращеній очень уменьшились, но за то начались многочисленныя разбирательства о совратившихся въ прежнее время, о чемъ будетъ сказано послѣ.

Важной мѣрою М. Н. Муравьева, направленной противъ исключительности римско-католическаго духовенства съ цѣлью подчиненія его общему контролю и строю государства, было его распоряженіе относительно оффиціального языка. Начиная съ 1860 года римско-католическія консисторіи, а за ними и все приходское духовенство сѣверо-западнаго края, слѣдуя примѣру С.-Петербургской римско-католической коллегіи, вопреки закону 1836 года, начали вести всю оффиціальную переписку и даже метрическія книги на польскомъ языкѣ. Цир-

¹⁾ А. В. Г. Г. 1864 г. № 1327, л. 1. Муравьевъ не одобрялъ женитьбы русскихъ на полькахъ, почему рекомендовалъ губернаторамъ отпускать чиновниковъ на продолжительные сроки въ Вѣлкороссію и помогать матеріально при женитьбѣ тамъ. Музей М. Н. М.—въ. № 87.

²⁾ Тамъ-же. л. 23.

³⁾ Архивъ Литовской дух. консисторіи 1865 г. № 1271 отъ 15 февраля.

куляромъ М. Н. Муравьева подтверждено вести переписку и выдавать метрики исключительно на русскомъ языкѣ ¹⁾.

VII.

Подчиняя государственному надзору внѣшнюю жизнь римско-католической церкви, М. Н. Муравьевъ старался подчинить тому-же и ея внутренній строй. Въ рукахъ римско-католическаго духовенства главнѣйшими и наиболѣе недоступными для посторонняго глаза орудіями пропаганды были: школа, конфессіональ и каедрa. Но и ихъ вліяніе на православное населеніе мудрыми мѣрами М. Н. Муравьева частью было ограничено, а частью совсѣмъ парализовано. Такъ, школьное дѣло было совсѣмъ изъято изъ рукъ ксендзовъ и безъ дозволенія училищнаго начальства запрещено обучать крестьянъ всѣмъ, кромѣ лицъ православнаго духовенства ²⁾. Народныя училища приказано строить близъ православныхъ церквей, а устроенныя уже помѣщенія переводить въ зданія, сосѣднія съ православными храмами ³⁾. Учебный языкъ и учебники въ школахъ введены русскіе, за распространеніе ксендзами среди православныхъ крестьянъ польской грамоты и польскихъ катихизисовъ назначенъ арестъ и штрафъ отъ 200 до 300 рублей.

Относительно римско-католической проповѣди, имѣвшей всегда большое вліяніе на народъ, подтверждены законоположенія 1852 и 1853 годовъ, по которымъ разрѣшалось произносить только тѣ проповѣди, которыя напечатаны съ разрѣшенія римско-католическаго духовнаго начальства (напр., Бялобржецкаго и Филиицекаго), проповѣди-же собственнаго сочиненія ксендзамъ дозволено произносить послѣ цензуры отвѣтственнаго духовнаго лица ⁴⁾. За проповѣдь учрежденъ былъ строгій надзоръ, и мы встрѣчаемъ нѣсколько случаевъ ареста и штрафовъ за нарушеніе приведенныхъ распоряженій ⁵⁾. вмѣстѣ съ проповѣдями была введена строгая цензура

¹⁾ А. В. Г. Г. 1865 г. № 1423.

²⁾ Царкуляръ 1 января 1864 г.

³⁾ Царкуляръ 9 января 1864 г.

⁴⁾ А. В. Г. Г. 1864 г. № 1360.

⁵⁾ Тамъ-же. 1865 г. № 1406 и др.

и за всѣми римско-католическими сочиненіями и календарями, издаваемыми римско-католическимъ духовенствомъ для народа ¹⁾).

Труднѣе было проникнуть въ тайну конфессіонала, по вліяніе его было ограничено тѣмъ, что начальникъ края вновь разрѣшилъ базары и торги въ воскресные дни, когда преимущественно и собирался народъ въ костель и шель къ ксендзамъ на исповѣдь. Понимая значеніе въ жизни народа воскресныхъ дней, ксендзы въ 1860 году добились закрытія торговъ, ярмарокъ и базаровъ подъ предлогомъ доставленія сельскому населенію возможности участвовать при богослуженіи и пользоваться вліяніемъ своихъ пастырей. Но уже въ слѣдующемъ году сказались нѣкоторыя неудобства этого запрещенія, почему воротились къ прежнему порядку, который, благодаря вліянію римско-католическаго духовенства и польской администраціи края, былъ восстановленъ только въ нѣкоторыхъ мѣстахъ. М. Н. Муравьевъ сдѣлалъ его повсемѣстнымъ, какъ мѣру временную, вызванную политическимъ состояніемъ края ²⁾).

Въ предупрежденіе пропагандической дѣятельности ксендзовъ и совращеній, М. Н. Муравьевъ старался устранить случаи и ограничить самую возможность соприкосновенія ихъ съ православнымъ населеніемъ. Такъ, строго запрещенъ былъ выѣздъ ксендзамъ за предѣлы ихъ приходовъ и всякое, безъ дозволенія гражданскаго начальства, праздничателство ³⁾. Подъ страхомъ штрафа въ 25 рублей запрещено монашествующему и бѣлому римско-католическому духовенству держать православную прислугу ⁴⁾, что практиковалось ими въ цѣляхъ прозелитизма, не смотря на существующія узаконенія. Запрещены были всѣ общества (трезвости, венцентинокъ и др.), организованныя римско-католическимъ духовенствомъ подъ видомъ улучшенія народной нравственности и благотворительности для удобствъ своей пропагандической дѣятельности ⁵⁾.

¹⁾ Тамъ-же. № 1543.

²⁾ А. В. Г. Г. 1865 г. № 1433. Циркуляръ, вызванный письмомъ архіепископа мивскаго Михаила о закрытіи воскресныхъ базаровъ и конфиденціальное объясненіе ему о несвоевременности этого.

³⁾ Тамъ-же. Црк. 11 іюля 1864 г.

⁴⁾ Сводъ Законовъ XIV т. ст. 105. А. В. Г. Г. 1865 г. № 1387.

⁵⁾ А. В. Г. Г. 1865 г. № 2367.

Къ сожалѣнію ему не удалось довести до конца дѣла о закрытіи костельныхъ братствъ, доселѣ продолжающихъ свою пагубную пропанду.

Чтобы укрѣпить въ сознаниі населенія убѣжденіе, что сѣверо-западный край—страна католическая—ксендзы старались о возможно широкомъ распространеніи католической символики: по ихъ вліянію въ селахъ, усадьбахъ, на перекресткахъ дорогъ и поляхъ ставились во множествѣ католическія статуи и кресты, имѣвшіе во время мятежа особое условное значеніе ¹⁾. Распоряженіемъ начальника края отъ 8 августа 1864 года впредь постановка ихъ внѣ костеловъ была запрещена безъ особаго на всякій случай разрѣшенія начальства. Когда ксендзы по поводу этого распоряженія начали давать народу своеобразное толкованіе и даже для возмущенія народа воспрещали ставить надмогильные кресты, то М. Н. Муравьевъ приказалъ слѣдить за ксендзами, распространяющими такія превратныя толкованія и запрещенія. Въ сентябрѣ по поводу того-же распоряженія и черезчуръ ревностнаго исполненія народа чинами полиціи, также запрещавшими постановку крестовъ на кладбищахъ, М. Н. Муравьевъ издалъ другой циркуляръ, которымъ выяснилъ, что означенное запрещеніе касается тѣхъ крестовъ и изображеній, которые воздвигаются римско-католическимъ духовенствомъ въ видахъ польской пропаганды.

VIII.

Наконецъ, М. Н. Муравьевъ сдѣлалъ попытку проникнуть въ самое сердце латино-польскаго ксендзовства—въ римско-католическія духовныя семинаріи. Ихъ въ 1863 году было три: Виленская, Могилево-Минская и Тельшевская. Хотя количество учащихъ въ нихъ было строго опредѣлено закономъ, но въ данное время оно далеко превысило норму, такъ что по показаніямъ 1864 года въ Минско-Могилевской семи-

¹⁾ А. В. Г. Г. 1864 г. № 1288. Окрашенный красною краскою крестъ и поставленный при околицѣ или усадьбѣ служилъ для повстанцевъ знакомъ, что они найдутъ тамъ сочувствіе и радушный пріемъ. Въ другихъ мѣстахъ кресты ставились на мѣстахъ, назначенныхъ для сбора шакъ, или служили напоминаніемъ политическихъ событій.

наріи было 93 (вмѣсто узаконныхъ 55) воспитанника, въ Виленской 61, въ Тельшевской 60, а всего 214. Но не столько было важно число воспитанниковъ, не соотвѣтствовавшее потребностямъ римско-католическаго населенія, сколько самое направленіе римско-католическихъ семинарій. По своему учебному строю онѣ напоминали средневѣковыя схоластическія школы съ іезуитскою закваской и политическимъ направленіемъ. Полонизованный составъ преподавателей, изъ которыхъ нѣкоторые были арестованы и сосланы въ началѣ мятежа ¹⁾, польскій языкъ, схоластическое преподаваніе при іезуитскомъ строѣ проводили въ душу семинаристовъ полонизмъ, какъ религіозно-политическую доктрину, основнымъ догматомъ которой были нетерпимость къ схизматикамъ и ненависть къ москалямъ. Если прибавить къ этому преимущественно шляхетскій составъ учащихся, хорошее обезпеченіе ихъ отъ казны, тратившей ежегодно на римско-католическія семинаріи до 60,000 рублей, недоступность ихъ для правительственнаго надзора и непосредственное руководство такихъ бискуповъ, какъ Красинскій, Вайткевичъ, Волончевскій, то будетъ неудивительно, что многіе семинаристы ушли въ мятежныя шайки, а кончившіе уже курсъ ксендзы проявляли тотъ политическій и религіозный фанатизмъ, о которомъ мы говорили раньше. Хорошо понимая, что духъ и направленіе ксендзовъ получается въ семинаріяхъ, М. Н. Муравьевъ рядомъ распоряженій старался располячить ихъ, дать иное направленіе воспитанію будущихъ служителей алтаря. Онъ прежде всего потребовалъ введенія узаконенной нормы воспитанниковъ, затѣмъ, согласно съ существующими законоположеніями, воспретилъ принимать молодыхъ людей на испытанія въ семинаріи безъ разрѣшенія губернаторовъ ²⁾, учрежденъ былъ правительственный надзоръ за назначеніемъ учителей, за ученіемъ и надлежащими по-

1) Воспитанники Мѣвской римско-католической дух. семинаріи были захвачены въ шайкахъ Лясковскаго и Свѣнторжицкаго, преданы суду и сосланы на поселеніе. А. В. Г. Г. 1864 г. № 1515. Въ августѣ 1863 г. былъ судимъ за участіе въ мятежѣ и сосланъ инспекторъ римско-католической виленской семинаріи Лявницкій (тамъ-же № 1309), въ 1864 г. за проявленія религіознаго фанатизма уволенъ Здановичъ (№ 1557).

2) Тамъ-же. Предписано на основаніи С. З. IX. 331, отъ 19 мая 1864 года.

рядками ¹⁾, при чемъ даже увольненіе въ отпускъ воспитанниковъ изъ семинаріи допускалось не иначе, какъ съ разрѣшенія губернатора ²⁾. Важнѣйшимъ нововведеніемъ въ учебную часть римско-католическихъ семинарій было распоряженіе начальника края, „чтобы обученіе русскому языку въ семинаріяхъ не ограничивалось только одними классными упражненіями, какъ письменными, такъ и изустными, но чтобы по окончаніи курса воспитанники знали этотъ языкъ основательно и излагали свободно на немъ ученіе вѣры католическому населенію этого края, принадлежащему къ семьѣ русскаго народа ³⁾. Желая удалить всякую тенденціозность въ направленіи учащихся, воспитывавшую въ нихъ ненависть ко всему русскому и православному, начальникъ края передалъ на просмотръ существующіе учебники, при чемъ нѣкоторые изъ нихъ были изъяты изъ употребленія и введены новые ⁴⁾. Чтобы начатое подъ вліяніемъ этихъ распоряженій перевоспитаніе римско-католическихъ семинаристовъ не было парализовано Варшавской римскокатолической академіей, М. Н. Муравьевъ запретилъ епископу виленскому отпускать туда воспитанниковъ, предоставляя имъ получать высшее образованіе въ Петербургской римско-католической духовной академіи ⁵⁾.

IX.

Кромѣ костеловъ и ксендзовъ врагами православія и ревностными распространителями латино-польской пропаганды въ Сѣверо-западномъ краѣ были римско-католическіе монастыри. Несмотря на закрытіе большей половины ихъ послѣ мятежа 1831 года и уменьшеніе въ послѣдующее время, въ 1863 году ихъ было 33 мужскихъ и женскихъ, поглощавшихъ изъ казны ежегодно около 100,000 рублей. Такое количество римско-

¹⁾ Циркуляръ 11 іюля 1864 г. А. В. Г. Г. 1865 г. № 1772.

²⁾ А. В. Г. Г. 1865 г. № 1478. Этотъ порядокъ продолжался до 1872 года.

³⁾ Тамъ-же. 1863 г. № 825.

⁴⁾ Напримѣръ, учебникъ по общей исторіи Здановича, исторія католической церкви Делерта и географія Давіаля (№ 1742) и др. Циркуляры М. Н. М. 27 мая 1864 года и 31 января 1865 г. Введенъ учебникъ по Богословію Стацевича (№ 1633), объявленъ конкурсъ на учебникъ по русской исторіи (№ 1672).

⁵⁾ А. В. Г. Г. 1865 г. № 785.

католическихъ монастырей совершенно не соответствовало нормѣ монашествующихъ и числу римско-католиковъ, сравнительно съ числомъ православныхъ. Напримѣръ, въ Минской губерніи на 183,000 католическаго населенія обоого пола было 10 монастырей съ 155 монашествующими и съ жалованьемъ отъ казны 24,675 руб., тогда какъ на 760,000 православнаго населенія той-же губерніи было 6 православныхъ монастырей съ окладомъ отъ казны въ 11,395 рублей ¹⁾. Кромѣ этой ненормальности, несогласной съ существующими узаконеніями и положеніемъ господствующей религіи въ краѣ, римско-католическіе монастыри являлись элементомъ очень вреднымъ для церкви и государства. Сожалѣя, какъ и все римско-католическое духовенство, о своихъ утерянныхъ льготахъ въ рѣчи Посполитой, монашествующіе всѣхъ орденовъ представляли собою постоянную оппозицію русскому правительству и вмѣстѣ русской церкви; при чемъ дѣйствія ихъ были еще болѣе скрыты и недоступны наблюденію, чѣмъ есендзовъ, особенно въ монастыряхъ женскихъ, проявившихъ необыкновенный фанатизмъ во время мятежа, когда у нихъ находили склады оружія и тайныя типографіи, а иногда и цѣлыя толпы подозрительныхъ людей, проживавшихъ безъ видовъ, въ качествѣ прислуги, родственниковъ и т. п. Въ мирное время римско-католическій монастырь служилъ очагомъ латино-польской пропаганды, привлекая къ своимъ святынямъ (а онѣ были въ каждомъ монастырѣ) богомольцевъ, часто православныхъ, поддерживая тайныя польскія школы и распространяя католическія изданія. Кромѣ того монашествующіе имѣли обычай подъ видомъ богомолій странствовать по селамъ и проживать у богатыхъ помѣщиковъ въ качествѣ „директоровъ совѣсти“, при чемъ отъ нечего дѣлать оказывали вредное вліяніе на религіозную совѣсть дворни и окрестнаго православнаго населенія ²⁾. Не ограничиваясь земельною собственностью, пожер-

¹⁾ Въ 1864 г. въ Виленской римско-католической епархіи было 8 монастырей съ окладомъ 36.000 руб.; въ Тельшевской—12 съ окладомъ 27.250; въ Минской—10 съ окладомъ 24,765; въ Могилевской—3 съ окладомъ 7.450. А. В. Г. Г. 1864 г. №№ 1364, 1288.

²⁾ Донесеніе минскаго губернатора. А. В. Г. Г. 1864 г. № 1288.

твованными капиталами и щедротами добродетельныхъ дателей, нѣкоторые р.-к. монастыри с.-з. края въ 1862 году чрезъ губернскаго правленія успѣли выхлопотать для себя участки изъ казенныхъ лѣсныхъ дачъ разныхъ величинъ (отъ 30—150 десятинъ). Постановленіе объ отпускѣ ихъ уже было сдѣлано въ министерствѣ государственныхъ имуществъ, но объявленію его воспротивился М. Н. Муравьевъ, заявивъ, что р.-к. монастыри, „какъ гнѣздилища латино-польской пропаганды и корень мятежей, нуждаются не въ заботахъ о нихъ правительства, а въ закрытіи“. Послѣднее было имъ проведено въ 1864 году, когда по разслѣдованіи слѣдственной комиссіи закрыто 20 монастырей, участіе которыхъ въ мятежѣ было доказано и два монастыря по недостаточному числу въ нихъ монашествующихъ ¹⁾, при чемъ недвижимыя имущества первыхъ были конфискованы, а послѣднихъ переданы римско-католическому епархіальному управленію. Изъ оставшихся монастырей выведены были всѣ лица, проживавшія въ нихъ безъ разрѣшенія гражданской власти, и на будущее время пребываніе въ монастырѣ лицъ не штатныхъ было строго воспрещено ²⁾, а для занятія штатныхъ вакансій установлено всякій разъ испрашивать разрѣшенія министра внутреннихъ дѣлъ. За исполненіемъ этихъ предписаній слѣдили строго, и всякое стремленіе римско-католической епархіальной власти къ незаконному увеличенію числа монашествующихъ строго наказывалось ³⁾. Въ 1864 г. М. Н. Муравьевъ поднялъ старый вопросъ о подчиненіи орденскихъ монаховъ епископской власти, согласно обѣщанію, сдѣланному папою Піемъ VI еще въ 1843 году ⁴⁾. Мы въ бумагахъ не находимъ окончанія этого дѣла, но есть распоряженіе начальника края орденскимъ монахамъ, принявшимъ священныя санъ, носить одежду не орденскую, а бѣлаго духовенства ⁵⁾. Въ 1865 году прекращена окончательно вы-

1) Тамъ-же. 1864 г. № 1362, 1365; 1865 г. № 1501.

2) Тамъ-же. Цирк. 30 іюня 1864 г. № 1362.

3) Тамъ-же 1865 г. № 1402. Епископъ Войткевичъ былъ оштрафованъ на 500 руб. за то, что въ Минскомъ бенедиктинскомъ женскомъ монастырѣ оказалось не 14, а 17 монахинь.

4) Тамъ-же. 1864 г. № 1702.

5) Тамъ-же 1865 г. № 1349.

дача изъ казны жалованья закрытымъ р.-к. монастырямъ и вмѣстѣ окончилась ихъ пропагандическая дѣятельность ¹⁾).

Х.

Таковы были главныя мѣры, принятыя М. Н. Муравьевымъ къ огражденію православнаго населенія Сѣверо-Западнаго края отъ вліянія и пропаганды латино-польскаго духовенства. Этому же содѣйствовала и вся его административная дѣятельность, направленная къ поднятію русскаго самосознанія, къ возвышенію престижа русской власти и возстановленію русскихъ началъ. Результатомъ сего и было пробудившееся тяготѣніе ко всему русскому и православному, за чѣмъ самъ собою слѣдовалъ упадокъ престижа и власти римско-католическаго духовенства. Авторитетъ послѣдняго въ глазахъ народа поколебался еще раньше вслѣдствіе его дѣятельнаго участія въ мятежныхъ шайкахъ, когда обнаружилось, что ксендзы за одно съ панами изъ своихъ выгодъ смущали и обманывали народъ золотыми грамотами и обѣщаніями, за что и пострадали вмѣстѣ съ ними, увлеченные въ мятежь. Затѣмъ, улучшеніе быта крестьянъ, освобожденіе ихъ отъ моральной и матеріальной зависимости помѣщика, введеніе русской (православной) администраціи, не скрывавшей, а разоблачавшей ксендзовскія дѣйствія, все это, вмѣстѣ съ положительными мѣрами къ возвышенію православія въ краѣ, ограничивало вліяніе латинства на народъ и парализовало дѣятельность латино-польской пропаганды.

Разсматривая профилактическія мѣры Муравьева по отношенію къ православной Церкви с.-з. края, мы находимъ, что онѣ прежде всего основывались на вѣрномъ пониманіи историческаго хода религіозной и политической жизни края и соотвѣтствовали современнымъ потребностямъ государства. Исторія ясно свидѣтельствовала (и свидѣтельствуется), что усиленное окатоличеніе русскаго населенія совершалось не во имя религіозно-миссіонерскихъ цѣлей, а во имя политическихъ. Край издавна представлялъ агрегатъ разныхъ вѣроисповѣда-

¹⁾ Тамъ-же. 1865 г. № 1579.

ній: здѣсь было много евреевъ, караимовъ, магометанъ, лютеранъ, кальвинистовъ, методистовъ и проч. Однако всѣ усилія латино-польскаго духовенства были направлены на православное населеніе. Можно даже сказать, что у латинянъ с.-в. края миссіонерское дѣло не имѣло правильной организаціи, почему вовсе не замѣтно успѣховъ католицизма въ еврейской массѣ и въ средѣ всѣхъ перечисленныхъ иновѣрцевъ. Несло большій уронъ отъ латино-польской пропаганды одно лишь православное населеніе, противъ котораго направлены были всѣ ея усилія съ цѣлію ополяченія ¹⁾. Это хорошо было понято Муравьевымъ. Только онъ, благодаря своему глубокому аналитическому уму и продолжительному изученію края, могъ дать такое вѣрное сужденіе о латино-польскомъ ксендзовствѣ и всей его политикѣ, какое мы встрѣчаемъ въ его послѣднемъ Всеподданнѣйшемъ отчетѣ (1865 г.). „Вѣра того края (т. е. римско-католицизмъ), писалъ онъ, не есть вѣра, а политическая ересь; а римско-католическіе епископы, ксендзы и монахи не составляютъ духовенства, а политическихъ эмисаровъ, проповѣдующихъ вражду къ русскому правительству и ко всему, что только носитъ названіе русскаго и православнаго“. Къ такой религіи, по мнѣнію бывшаго начальника сѣверо-западнаго края, не приложимы существующія мѣры безпечности и „такъ называемой вѣротерпимости, при которыхъ римско-католической пропагандѣ дозволялось проникать всѣми возможными путями къ достиженію преступной цѣли ополяченія края, благодаря чему римско-католическому духовенству удалось въ издревле русскомъ краѣ обратить городское населеніе въ католичество и довольно значительную часть сельскаго“ ²⁾. И какъ ревнитель православія, и какъ государственный дѣятель, поставившій задачею своей западно-русское возрожденіе, М. Н. Муравьевъ не могъ быть равнодушнымъ къ упомянутымъ завоеваніямъ римско-католицизма и унижен-

¹⁾ Что во всей дѣятельности латино-польскаго ксендзовства религія была лишь средствомъ, а не цѣлію, это признавали даже такіе полки—націоналисты, какъ Мицкевичъ, писавшій: „польское духовенство обратило религію въ прислужницу политикѣ“. Mickiewicz. Czartoryski. Paris. 1863 г. pag 20.

²⁾ Музей гр. М. Н. Муравьева. Рукописный отдѣлъ.

ному положенію государственной религіи въ сѣверо-западномъ краѣ, что вело къ приниженію и русской народности. Глубоко убѣжденный, что этотъ край былъ православнымъ и русскимъ и долженъ быть имъ по праву, онъ при своихъ ригористическихъ взглядахъ на право и долгъ не допускалъ для возвращенія утраченныхъ правъ никакихъ сдѣлокъ и послабленій: „неблагоразумная гуманность, писалъ онъ въ томъ-же отчетѣ, есть жестокость и, смѣю сказать, въ послѣдствіяхъ своихъ есть преступленіе“ ¹⁾. Этими сжатыми, какъ въ гидравлическомъ прессѣ, словами можно объяснить его протестъ противъ царившей до него въ краѣ „такъ называемой вѣротерпимости“ ²⁾. Самъ онъ не былъ нетерпимымъ фанатикомъ, онъ произвольно не разрушалъ костеловъ и каплицъ, но для возобновленія ихъ по степени истинной религіозной потребности иногда испрашивалъ деньги отъ правительства. Онъ и ксендзовъ преслѣдовалъ и каралъ не за ихъ вѣру, а за измѣну государственной присягѣ, за дѣйствія противогосударственныя и противоправительственныя. Когда-же въ концѣ 1863 года нѣкоторые изъ нихъ, вѣрнувшись изъ мятежныхъ бандъ, изъявили покорность, то всѣ они (болѣе 30) были прощены Муравьевымъ, нѣкоторые еще раньше были имъ отпущены на поруки прямо изъ тюремнаго заключенія. Что онъ не былъ фанатикомъ и ненавистникомъ римско-католицизма, какъ вѣроисповѣданія, и не препятствовалъ его дѣятелямъ въ области религіозной (въ политикѣ)—за это говоритъ такой фактъ. Въ 1865 году Муравьеву было донесено, что проживающіе съ XVII в. въ Брестскомъ уѣздѣ Голландцы, лютеране по вѣроисповѣданію, усвоивъ подъ вліяніемъ окружающаго населенія польскій языкъ, начали принимать отъ ксендзовъ лютеранскіе молитвенники и школьные учебники на польскомъ языкѣ. Разсмотрѣвъ все дѣло, а также разсмотрѣвъ представленныя Голландцамъ привилегіи польскихъ королей на свободу исповѣданія, онъ приказалъ Голландцевъ и ксендзовъ оставить въ покоѣ ³⁾. Значитъ, для него на пер-

1) Музей гр. М. Н. Муравьева.

2) Изъ отчета 1865 г.

3) А. В. Г. Г. 1865 № 1728. Голландцы эти и доселѣ остаются лютеранами.

вомъ планѣ стояли государство и русская народность, а если причиною окатоличенія края онъ и считалъ вѣротерпимость, то очевидно разумѣлъ здѣсь вѣротерпимость „неразумную“, которая, какъ такая-же гуманность, забываетъ про существованіе права и закона. Проникнутый убѣжденіемъ, что никакая гуманная политика безъ уваженія къ закону не можетъ дать странѣ мира и благоденствія, М. Н. Муравьевъ въ основу своей политики въ Сѣверо-Западномъ краѣ полагалъ возстановленіе русскихъ правъ, торжество поправнаго закона. Отсюда всѣ приведенныя нами мѣры къ сграниценію роли и вліянія римско-католическаго духовенства исходятъ изъ понятія о ихъ законности. Въ то время, когда русскіе публицисты ломали копья въ спорахъ о средствахъ противъ латино-польской пропаганды въ Сѣверо-Западномъ краѣ, толковали о располоченіи римско-католическаго костела и думали достигнуть этого путемъ фильтрованія латинства черезъ реторту русскихъ политическихъ видовъ, напр., переводомъ литаній на русскій языкъ, преподаваніемъ на томъ-же языкѣ Закона Божія и т. п., М. Н. Муравьевъ, не считая возможнымъ разъединить органически сросшійся католицизмъ и полонизмъ, единственно дѣйствительными мѣрами считалъ огражденіе правъ господствующей религіи путемъ закона, за исполненіемъ котораго долженъ слѣдить правительственный надзоръ. Пусть существуетъ польскій костелъ (обрусѣніе его могло-бы снова привести лишь къ уніи), но если онъ будетъ стремиться къ завосваніямъ, путемъ нарушенія законовъ государства, ограждающихъ права господствующей религіи, то его постигнетъ кара государства—закрытіе.

Таково въ общемъ отношеніе М. Н. Муравьева къ римскому католицизму. Отсюда и вытекали мѣры, подчинявшія его общему строю государства. Раньше римско-католическое духовенство въ вопросахъ вѣры и церкви считало себя независимымъ отъ правительства и при первыхъ попыткахъ его проникнуть во внутреннюю его жизнедѣятельность, или вмѣшаться въ распоряженія римско-католической епархіальной власти, оно выставяло цѣлый арсеналъ каноническихъ опредѣленій, въ которыхъ правительство считало себя некомпетентнымъ и по чувству вѣротерпимости и изъ нежеланія огласки въ Евро-

пѣ о религіозныхъ стѣсненіяхъ въ Россіи оставляло бискуповъ и римско-католическія консисторіи въ покоѣ. Такое отношеніе приучало къ безнаказанности и ксендзовъ. Считая бесполезнымъ предавать ихъ суду епархіальной власти, откуда они всегда выходили оправданными, а обвинители виновными ¹⁾, Муравевъ смотрѣлъ на ихъ проступки, какъ на нарушение существующихъ законовъ и судилъ ихъ, какъ гражданскихъ и государственныхъ преступниковъ. Когда въ 1864 году на запросъ, на какомъ основаніи высылаются жалованье сосланнымъ ксендзамъ, управлявшій виленской римско-католической епархіей прелатъ Бовкевичъ отвѣтилъ, что онъ поступилъ на основаніи постановленія Тридентскаго собора (засѣданіе 24, § 12), предписывающаго служащимъ алтарю и питаться отъ него, М. Н. Муравьевъ поставилъ Бовкевичу на видъ, что эта ссылка „неумѣстна“, и въ доказательство того, что римско-католическая церковь не составляетъ особаго государства въ Россіи и должна подчиняться общимъ законамъ, предписалъ взыскать съ прелата всѣ высланные имъ деньги ²⁾. „Бить рублемъ“, штрафовать епископовъ, прелатовъ, ксендзовъ и монаховъ за ихъ мелкія преступления—Муравьевъ считалъ „самымъ правильнымъ и дѣйствительнымъ по опыту средствомъ“ ³⁾, которое, не нарушая римскихъ каноническихъ опредѣленій, научало уваженію государственнаго закона и возвышало авторитетъ правительственной власти.

Говорить о неполнотѣ и другихъ недостаткахъ принятыхъ Муравьевымъ профилактическихъ мѣръ мы не имѣемъ осно-

¹⁾ Въ архивныхъ дѣлахъ мы встрѣчаемъ массу случаевъ, когда русскіе чиновники (даже и католическаго исповѣданія), жаловавшіеся бискупу на обиды и побои ксендзовъ, а также доносившіе о совращеніяхъ православныхъ, сами припуждены были просить прощенія у обвиняемыхъ, а тѣ оправдывались и получали высшее назначеніе (А. В. Г. Г. 1861 г. №№ 890, 884 и др.). Въ 1863 г. еп. Волончевскій подалъ докладную записку Государю Императору, въ которой, оправдывая ксендзовъ, захваченныхъ въ мятежныхъ бандахъ, объяснилъ ихъ присутствіе тамъ исполненіемъ пастырскихъ обязанностей: они были въ качествѣ капеллановъ для напутствія умирающихъ, почему и не подлежатъ суду. Тамъ-же. 1863 г. № 1467.

²⁾ А. В. Г. Г. 1864 г. № 1309.

³⁾ Тамъ-же № 1327, л. 23.

ваній потому, что достоинство административныхъ мѣръ узнается по ихъ послѣдствіямъ. Во время короткаго управленія Муравьева с.-западнымъ краемъ мѣры эти несомнѣнно оказали свое дѣйствіе: уменьшилась статистика совращеній, прекратился ростъ костеловъ, нанесенъ былъ тяжкій ударъ ксендзовству, ограничено было его вліяніе на православное населеніе и на время прекращено его наступательное движеніе. Этими мѣрами заложенъ былъ прочный фундаментъ русской политики въ краѣ, но она неоднократно измѣнялась послѣ, что лишаетъ насъ возможности судить о послѣдствіяхъ мѣръ Муравьева. Для насъ цѣннѣе всего данное имъ изложенное выше направленіе русской политики въ отношеніи къ римско-католической церкви въ Сѣверо-западномъ краѣ и мѣры къ прекращенію историческаго процесса окатоличенія (съ цѣлью ополяченія) православнаго русскаго населенія края. Уходя изъ него, Муравьевъ писалъ въ своемъ послѣднемъ отчетѣ: „не надобно никогда вводить себя въ заблужденіе и нужно знать, что доколѣ римско-католичество будетъ господствовать въ краѣ и правительство не поставитъ его въ положеніе зависимости, что уже и сдѣлано мною, дотолѣ мы не можемъ быть увѣрены въ моральномъ преобладаніи въ краѣ, ибо всѣ политическія страсти положительно разжигаются римско-католическимъ духовенствомъ. Въ настоящее время оно смирилось и не смѣетъ явно противодѣйствовать; преслѣдовать его юридически нельзя, ибо ковы его тайны, а потому необходимо зоркое за нимъ наблюденіе и наложеніе денежныхъ штрафовъ за всякое нарушеніе установленнаго порядкѣ.

Вотъ единственная и необходимая система, безъ которой не остановится латино-польская пропаганда“.

Переходимъ къ положительнымъ мѣрамъ, принятымъ М. Н. Муравьевымъ къ возвышенію въ с.-з. краѣ православія, какъ государственной религіи.

А. Миловидовъ.

(Продолженіе будетъ).

ЕСТЕСТВЕННОЕ БОГОПОЗНАНИЕ.

(Окончаніе *)

Три признака несомнѣнно должны характеризовать истинную церковь. Во 1) *ея идеальная правда*. Ея вѣро—и—правоученіе должны отвѣчать идеальнымъ стремленіямъ чловѣческаго духа, стремленіямъ къ правдѣ. Церковь должна быть учительницею истины и проповѣдницею любви. Таковъ одинъ признакъ истинной церкви. Однако по немъ легкомысліе и самомнѣніе не найдутъ дороги къ истинѣ. Нужно, чтобы чловѣкомъ при исканіи истины кромѣ духа изслѣдованія руководила любовь къ истинѣ, готовность подчиниться ей и смиреніе передъ нею, истекающее изъ сознанія слабости собственныхъ духовныхъ силъ. Умъ чловѣка ограниченъ, и при познаніи высшихъ истинъ религіи онъ по причинѣ этой ограниченности и высоты этихъ истинъ особенно легко запутывается въ противорѣчіяхъ, и часто люди пытаются разрѣшать эти противорѣчія, разрубая гордіевы узлы, отвергая тѣ или иныя положенія, которыя имъ кажутся въ несогласіи съ остальными. Такъ, напримѣръ, на пространствѣ вѣковъ отвергался и извращался догматъ о Пресвятой Троицѣ лицами, которыя называли себя христіанами и о благочестіи нѣкоторыхъ изъ каковыхъ сохранила память исторія. Не умѣя согласить единства Божества съ троичностью лицъ, многіе церковные мыслители признавали эту троичность мнимою, и такъ создалось ученіе антиринитаріевъ или унитаріевъ. Въ III в. по Р. Х во главѣ этого еретическаго движенія мы видимъ Савеллія и Павла Самосатскаго. Замѣчательно, что этихъ лицъ характеризуетъ свѣтская ученость и крайне преувеличенное довѣріе

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» за 1900 г. № 13.

къ своей способности пониманія (особенно это можно видѣть въ исторіи Павла Самосатскаго). Въ эпоху среднихъ вѣковъ, когда въ новообразовавшихся государствахъ средней Европы возникъ духъ изслѣдованія и любознательности мы видимъ опять повтореніе той-же ереси. Въ концѣ XI в. Росцеллинъ (номиналистъ) приходитъ къ заключенію, что не существуетъ общаго, а существуетъ лишь единичное и что въ Богѣ дѣйстви- тельны лишь три Его лица (трибожіе). Въ противоположность Росцеллину Абеляръ (XII в.) проповѣдывалъ антитринитаризмъ (три лица=могущество, мудрость и благодать). Въ новое время послѣ возрожденія наукъ и искусствъ опять является секта антитринитаріевъ—социніане, и замѣчательно, что къ этому антитринитарному ученію примыкаетъ Исаакъ Ньютонъ (1643—1727), который при всемъ своемъ благочестіи не умѣлъ приобрѣсти смиренной вѣры и составилъ свое собственное богословіе, которое всегда было и останется предметомъ насмѣшекъ для натуралистовъ и предметомъ сожалѣнія для богослововъ. Какъ догматъ о Троичности смущалъ разумъ многихъ, такъ ученіе о вѣчныхъ мученіяхъ представлялось соблазнительнымъ для совѣсти многихъ. Отрицаніе его приписывается Оригену. Синецій, бывшій впоследствии епископомъ Птолемаидскимъ, принялъ христіанство подъ условіемъ, чтобы ему позволили отрицать вѣчныя мученія. Въ новое время въ протестантизмъ супранатуралисты стали отрицать это ученіе. Явилось ученіе о непреодолимости Божественной благодати. Соблазномъ для многихъ также всегда было отношеніе церкви Христовой къ государству, благословеніе преподаваемое ею клятвамъ, войнамъ, ея одобреніе наказаній. Лица во имя подобныхъ соображеній отступавшія отъ церкви Христовой на самомъ дѣлѣ были протівъ нея не во имя идеальной правды, а во имя того, что они не подготовили себя нравственно къ принятію этой правды. Они не хотѣли понять блаж. Августина, говорившаго, что въ ученіи о Троицѣ открывается высочайшая любовь, не умѣли понять богослововъ, учившихъ, что, даровавъ людямъ свободу, Богъ по своей благодати не сдѣлаетъ изъ нихъ никогда рабовъ своей благодати. Благодать подается свободнымъ чадамъ Божиимъ. Они не умѣли также понять, что между идеальной правдою и грѣховностью

человѣка, лежитъ долгій путь, что есть многое отъ неприязни, чему должно уступать, что государство лежитъ на пути правды. Цѣль государства—благо его гражданъ. Если для христіанина не нужно клятвы, но онъ видитъ, что произнесеніемъ клятвы онъ успокоитъ совѣсть многихъ и будетъ содѣйствовать открытію правды, то что можетъ препятствовать его совѣсти произнесенію клятвы или присяги? Если люди не въ силахъ превратить зло въ добро, то государство иногда въ силахъ его уничтожить. Несовершенныя средства улучшенія общественнаго строя лучше, чѣмъ никакія, и церковь благословляетъ эти средства—благословляетъ воиновъ, идущихъ защищать правое дѣло, благословляетъ судей, карающихъ преступниковъ, но не оставляетъ и преступниковъ и ихъ призываетъ къ исправленію. Будучи учрежденіемъ Божественнымъ, церковь есть учрежденіе для людей. Ея идеальная святая правда открывается въ ея идеальныхъ требованіяхъ, а реальное осуществленіе правды, устройство царства Божія на землѣ создается лишь медленно и постепенно. Медленно и постепенно уразумѣвается истина. Но такъ какъ религіозная истина обнимаетъ собою все, то она восприниматься можетъ не однимъ умомъ, а всѣмъ существомъ человѣка. При исканіи религіозной истины человѣкъ долженъ собрать свой духъ, очистить сердце, препоясаться правдою. Исторія свидѣтельствуетъ намъ, что людей высоко развитыхъ нравственно никогда не смущали догматическія тайны.

Во 2) признакомъ истинности церкви должно быть ея *согласіе самой съ собою*. Если ученіе церкви въ одинъ изъ послѣдующихъ моментовъ явится отрицаніемъ того, что ею утверждалось въ предшествующее время, то это признакъ, что эта церковь не истинна или перестала быть истинной. Точно также, если церковь въ различныхъ своихъ общинахъ преподаетъ различное (т. е. противорѣчивое) ученіе, то это признакъ, что она не пребываетъ въ истинѣ. Она является въ такомъ случаѣ царствомъ, раздѣлившимся само на себя. Правда извѣчна, и она непрерывно должна пребывать въ церкви, какъ церковь всегда должна пребывать на землѣ, пока существуетъ земля. Церкви Откровеніе подавалось постепенно. Такимъ образомъ ученіе церкви постепенно расширялось. Но

это раскрытіе вѣроученія не было діалектическимъ процессомъ отрицанія предшествовавшихъ ступеней развитія, а было процессомъ восполненія и разъясненія. Христіанская церковь въ исторіи Откровенія считаетъ три періода: 1) дозаконный, 2) подзаконный и 3) благодатный. Съ третьимъ періодомъ соединяется не только расширеніе человѣческаго богопознанія, но и измѣненіе отношеній человѣчества къ Божеству. Искупленные люди перестаютъ быть чадами гнѣва и становятся чадами любви Божіей. Періодъ совершенно новый, однако не только въ Откровеніи подзаконномъ, но и въ Откровеніи дозаконномъ уже содержатся пророчества (Адаму Быт. III, 15, Аврааму Быт. XII, 3, въ завѣщаніи Іакова, Быт. XLIX, 10) о наступленіи этого періода. Но свыше церкви постепенно подавались новыя откровенія, а сама церковь никогда не могла измышлять новыхъ ученій. Все пужное на потребу въ религіозной вѣрѣ и жизни подается церкви свыше. Дѣло членовъ усвоеніе этого подаваемого, а не составленіе самоизмышленныхъ символовъ вѣры. Церковь должна сохранять и разъяснять полученную ею истину, а не развивать ее прибавленіемъ къ ней самоизмышленныхъ положеній. И логически не мыслимо себѣ представить, какимъ образомъ, если церкви не преподана истина по откровенію, она можетъ придти къ ея откровенію. Религіозная истина не можетъ быть доказана съ принудительною необходимостью. Вѣра есть дѣло свободы и благодати. Человѣку искренно ищущему вѣры Богъ благодатнымъ образомъ даетъ завѣреніе въ истинности Его вѣры. Такимъ образомъ вѣра есть знаніе внутренняго опыта. Испытывая на себѣ силу, воздѣйствующую на него черезъ церковь въ таинствахъ, преподаваемыхъ церковью, въ обрядахъ, человѣкъ получаетъ непоколебимое завѣреніе, что эта церковь истинна. По этому существенному свойству вѣры (Евр. XI, 1) церковное вѣроученіе не можетъ быть предметомъ самоизмышленія. Логическимъ путемъ его составить нельзя, его можно составить лишь на основаніи религіознаго опыта, но въ отношеніи къ вѣроученію этотъ опытъ состоитъ въ воспріятіе сверхъестественнаго Откровенія.

Въ 3) признакомъ истинности церкви является *историче-*

ская непрерывность церкви. Этотъ признакъ стоитъ въ тѣсной связи съ предыдущимъ, но онъ не тождественнъ съ нимъ. Ученіе извѣстной общины будетъ въ согласіи само съ собою, когда оно будетъ согласно съ признаваемымъ общиною источникомъ вѣроученія (въ нѣкоторыхъ христіанскихъ общинахъ претендуютъ на согласіе съ Евангеліемъ, Новымъ Завѣтомъ, Библіею) и когда оно не будетъ заключать внутреннихъ противорѣчій. Но подобныя ученія могутъ не имѣть историческихъ корней. Исторія знаетъ возникновеніе многихъ подобныхъ общинъ съ самопроизвольною вѣрою. Таковы, наприм., были анабаптисты въ XVI столѣтіи (Штархъ, Мюнцеръ, Як. Матисенъ, Іоаннъ Лейденскій). Они въ значительной мѣрѣ отрицали Ветхій Завѣтъ и получали откровенія, стоявшія въ явномъ противорѣчій съ Новымъ. Такія откровенія не могутъ быть считаемы истинными, и такія религіозныя общины не пребываютъ въ правдѣ. Божественный Промыслъ, ведущій человечество къ небу, всегда велъ его по этому пути. Передовой части человечества всегда сообщалась правда, одни народы могли выходить изъ нея и ихъ могли смѣнять другіе народы, но безъ этого авангарда человечества немислима жизнь человечества. Прекращеніе жизни духа неизбѣжно должно влечь за собою и физическую смерть. Если первый міръ былъ преданъ водѣ, когда въ немъ не осталось ничего добраго; если Содомъ и Гоморра, въ которыхъ не было пяти праведниковъ, погибли ужаснымъ образомъ, то и земля, когда въ ней исчезнетъ все доброе, когда на ней не было бы совѣмъ истинной вѣры, должна была бы погибнуть. Истинная церковь могла сводиться къ восьми душамъ, но все таки духъ истины оставался на землѣ. Человѣчество есть единое цѣлое и перерывъ въ существованіи церкви есть разрывъ, раздѣленіе развивающагося единого организма (лучшей части человечества).

Мы не имѣемъ своею задачею ни исчерпывать содержаніе понятія церкви перечисленіемъ ея признаковъ, ни подвергать подробному изслѣдованію ученія и историческія судьбы различныхъ христіанскихъ исповѣданій съ цѣлью выясненія, какое изъ нихъ истинно? Мы имѣемъ въ виду только показать, что самый элементарный анализъ ученій и самыя краткія историческія справки ведутъ къ мысли о томъ, что истина содер-

жится православною Церковью. Мы установили, что въ истинной церкви должно искать правды идеальной, правды внутренней и правды исторической. Мы ранѣе говорили, что истинная церковь должна быть единою и святою. Въ церкви вѣрующій долженъ найти авторитетъ, истину и благодать. Въ церкви должны быть лица, которыя преподавали бы истину и которымъ дана была бы власть преподавать членамъ церкви благодатныя силы для того, чтобы пребывать въ истинѣ. Церковь, не какъ идеалъ подлежащій осуществленію, но какъ историческая дѣйствительность, исключаетъ мысль о равенствѣ членовъ. Церковь есть среда, въ которой совершается общеніе Божества съ человѣчествомъ. Мы говорили, что не каждый можетъ вступать въ непосредственное общеніе съ Богомъ; такимъ образомъ выдвигаются особыя лица—особые избранники Божіи, наиболѣе близкіе къ Богу, наставляющіе людей, которые отстоятъ далѣе отъ Бога. Эти особые избранники Божіи уже потому, что они особые, не могутъ представлять собою постоянно организованнаго класса лицъ, учащихъ, руководящихъ и священнодѣйствующихъ. Но такой организованный классъ необходимъ. Въ религіяхъ съ развитымъ вѣроученіемъ и культомъ всегда существовалъ классъ жрецовъ. Въ истинной религіи должно существовать священство—классъ лицъ, который, принявъ отъ особыхъ избранниковъ Божіихъ Божественное Откровеніе и наставленія въ совершеніи священнодѣйствій, преемственно хранитъ преданное, наставляетъ вѣрующихъ въ истинѣ, руководитъ ими въ осуществленіи правды, преподаетъ имъ въ особыхъ священнодѣйствіяхъ дары Божественной благодати. Эти священнодѣйствія во всѣхъ христіанскихъ исповѣданіяхъ носятъ имя таинствъ (*mysteria*), ихъ сущность заключается въ томъ, что въ нихъ при точно опредѣленныхъ дѣйствіяхъ и словахъ низводится и преподается Божественная благодать. Человѣку необходима помощь свыше, необходимо дарованіе ему духовныхъ силъ, и вотъ церкви преподано, что помощь свыше, божественную благодать, человѣкъ дѣйствительно всегда можетъ получить свыше въ опредѣленныхъ священнодѣйствіяхъ при извѣстныхъ нравственныхъ условіяхъ со стороны совершителей таинства и того, кому оно преподается.

Если мы послѣ этихъ предварительныхъ разсужденій о Церкви, обратимся къ разсмотрѣнію ученій и состоянія различныхъ христіанскихъ общинъ, то прежде всего существованіе признаковъ истинности и правотѣрія должны отвергнуть у протестантизма во всѣхъ его видахъ, начиная съ главнѣйшаго—лютеранства. Формальный принципъ лютеранства есть тотъ, что единственный источникъ вѣроученія есть Священное Писаніе. Матеріальный принципъ есть тотъ, что человѣкъ оправдывается одною вѣрою. Этотъ послѣдній принципъ отличается нѣкоторою эластичностію и допускаетъ различное пониманіе, поэтому мы на немъ не будемъ останавливаться, тѣмъ болѣе, что для нужной намъ цѣли достаточно остановиться на принципѣ первомъ. Источникъ вѣроученія—Св. Писаніе, но какъ понимать Св. Писаніе? Яковъ Бэмъ (1575—1624) извлекъ изъ Библии свою пантеистическую философію, и ею увлекались многіе благочестивые люди. Гораздо ранѣе Бэма нѣкоторые гностики извлекли изъ Св. Писанія такой выводъ, что Богъ Ветхаго Заветъа и Богъ Новаго Зетъа—два различныхъ бога. Какое же правильное вѣроученіе можно извлечь изъ Св. книгъ? Лютеръ говорилъ, что пониманіе Писанія есть дарованіе Св. Духа. Оно подается индивидуально, но какъ узнать, кому оно подано? Какое завѣреніе можетъ получить человѣкъ, что именно его пониманіе есть дарованіе Св. Духа? Лютеръ говорилъ далѣе, что „Слово Божіе въ Писаніи, но писаніе не Слово Божіе“, такимъ образомъ оказывается, что въ Библии на ряду съ истиной содержатся и заблужденія. Какъ различать ихъ? Формальный принципъ лютеранства своимъ неизбѣжнымъ слѣдствіемъ долженъ былъ имѣть и дѣйствительно имѣлъ то, что оно должно было постоянно распдаться на новыя и новыя направленія, такъ какъ каждый самостоятельный мыслитель неизбѣжно толковалъ Библию по своему. Чтобы создать нѣкоторую преграду для этого распденія, лютеране составили символическія книги, какъ выраженія ихъ общихъ религіозныхъ воззрѣній (Аугсбургское исповѣданіе, аполлогія аугсбургскаго исповѣданія, шмалькальденскіе члены, катихизисы Лютера, формула согласія, апостольскій, аеанасіевъ и никеоцареградскій—съ прибавленіемъ *filioque*—символы). Но основной принципъ вѣроученія лишаетъ догматической обяза-

тельности и признака несомнѣнной истинности эти символическія книги. Онѣ—условныя формулы соглашенія лицъ ихъ составлявшихъ, другія лица, исходя изъ тѣхъ же принциповъ и имѣя тѣ же источники вѣры, неизбежно придутъ къ другому вѣроученію. Гдѣ же искать руководства въ познаніи истины? Въ Церкви? Но, по лютеранскому ученію, на землѣ нѣтъ церкви, какъ опредѣленной видимой общины. Церковь есть невидимое общество святыхъ. Кто принадлежитъ къ этому обществу и кто не принадлежитъ, знаетъ одинъ Богъ. Что же пріобрѣтаетъ человѣкъ, принимая лютеранство? Размышляя о томъ, чѣмъ дѣйствительно является лютеранство для принимающихъ и исповѣдающихъ его, мы легко можемъ увидѣть отсутствіе въ немъ идеальной правды. Обыкновенный лютеранинъ принимаетъ въ лютеранствѣ не вѣру въ Библию, а вѣру въ готовое пониманіе Библии. Пасторъ для него не такое же лицо, какъ онъ самъ, одинаково могущее получить и не получить дарованія Св. Духа въ дѣлѣ пониманія Писанія, но руководитель въ познаніи истины. И вотъ—здѣсь возникаетъ странная коллизія. Обыкновенный лютеранинъ вѣритъ по символическимъ книгамъ—вѣрные—по ихъ изложенію въ учебникахъ. Ученый пасторъ отрицаетъ эти книги и имѣетъ нравственное право ихъ отрицать, но обряды, совершаемыя имъ священнодѣйствія—все это утверждается на символическихъ книгахъ. Такимъ образомъ, пасторъ преподаетъ паствѣ, какъ истину, то, что онъ отрицаетъ и отрицаетъ не только въ душѣ, а можетъ отрицать и въ своихъ сочиненіяхъ. Мы видимъ здѣсь то, что было въ глубокой древности въ языческомъ мірѣ, что рядомъ съ экзотерическою вѣрою (общенародною) существуютъ вѣры эсотерическія и притомъ въ противоположность язычеству послѣднихъ очень много (въ язычествѣ обыкновенно одна). Гдѣ же здѣсь духовное общеніе и единеніе членовъ. Принципъ безусловной свободы пониманія Библии и равенство всѣхъ членовъ религіозной общины привелъ къ тому, что каждый изъ нихъ сталъ собственнымъ папою, и они духовно разошлись между собою, осталась только фиктивная внѣшняя связь. Въ церкви человѣку естественно искать душевнаго успокоенія и духовнаго руководства. Но душевный покой, гармонія являются у человѣка въ обществѣ тогда, когда человѣкъ сознаетъ себя солидарнымъ

съ обществомъ, когда въ существенномъ въ обществѣ царствуетъ единство взглядовъ (*in necessariis unitas*), когда общество одушевлено одною любовью и одними стремленіями (*in omnibus charitas*). Этого нѣтъ въ лютеранствѣ. Въ борьбѣ съ попытками духовнаго порабощенія защищая индивидуальную свободу, лютеранство, какъ нѣсколько позже Гоббесъ, не захотѣло понять и признать, что человѣкъ есть существо общественное, что все великое создается коллективными, а не единичными усиліями, что лучшее явленіе въ родѣ человѣческомъ суть дѣла взаимопомощи. Уча о спасеніи, лютеранство установило, что оно достигается исключительно индивидуальными усиліями того, кто хочетъ спастись. Тѣ, которые умерли и спаслись, не могутъ помогать оставшимся на землѣ ихъ ближнимъ, и тѣмъ, которые умерли, не вполне утвердившись въ добрѣ, не могутъ помогать оставшіеся на землѣ ихъ собратья. Таковы тезисы лютеранской вѣры. Сколько въ нихъ психологической и нравственной неправды. Мы говорили, что души вліяютъ одна на другую, что это психологическій фактъ, что настроенность однихъ отзывается на настроенности другихъ, что добрыя и религіозныя чувства могутъ передаваться отъ однихъ другимъ. Если такъ, то какимъ образомъ вѣрящій согласно принципамъ лютеранства въ безсмертіе души, не можетъ допустить, что безсмертныя души праведныхъ могутъ воздѣйствовать на души живымъ и тѣмъ направлять ихъ къ спасенію? Съ другой стороны, человѣкъ вообще можетъ помогать человѣку и не только въ дѣлѣ матеріальнаго благополучія, но и въ области нравственнаго преуспѣянія. Можно учить добру и можно развращать. Но если фактъ взаимопомощи несомнѣненъ, если человѣчество создано такъ, что безъ взаимопомощи оно не могло бы существовать (прежде всего дѣти погибли бы, оставленные безъ помощи родителями), то какимъ образомъ лютеранство могло выдвинуть принципъ, что взаимопомощь въ дѣлѣ спасенія (самое слово по-русски указываетъ на коллективное дѣло: спастись=сопастись=пастись вмѣстѣ) будто бы нѣкоторымъ образомъ противна нравственнымъ принципамъ, что братъ не можетъ молиться за умершаго брата? Съ психологической точки зрѣнія настроеніе живой души можетъ воздѣйствовать на умершую. Но въ отрицаніи молитвы за умер-

шихъ у лютеранъ кромѣ психологической много и нравственной неправды. Несомнѣнно, вѣдь, что живой, молясь за умершаго, улучшается самъ. Затѣмъ, возможность своей молитвой помочь участи своего умершаго брата, сознание, что религіозно-нравственными усилями живыхъ эта участь можетъ быть улучшена, даетъ великую отраду тѣмъ, кто имѣлъ несчастье потерять дорогихъ и близкихъ людей. Единенія въ вѣрѣ и любви ищетъ человѣкъ. Лютеранство отказываетъ ему въ томъ и другомъ.

Намъ нѣтъ нужды разсматривать, какіе историческіе факты и логическія соображенія создали лютеранское ученіе. Въ борьбѣ противъ католическаго злоупотребленія преданіемъ они отвергли преданіе совсѣмъ и вмѣстѣ съ этимъ достигли результата, котораго не желали совсѣмъ: дали возможность отвергнуть и Писаніе. Въ борьбѣ съ католическими стремленіями къ порабощенію совѣсти они дошли до провозглашенія анархіи. Отпущеніе грѣховъ одному по молитвамъ другого на первый поверхностный взглядъ можетъ легко казаться несправедливостью, а если прибавить, что молитвы другихъ часто покупались за деньги, то явленіе, повидимому, принимаетъ грубо безнравственный характеръ. И, вотъ, свобода въ пониманіи вѣроученія, индивидуальное достиженіе спасенія, отрицаніе призыванія святыхъ и молитвъ за усопшихъ. Такъ это возникло исторически. Но люди суть существа свободныя, и въ ихъ волѣ не спѣшить поддаваться вліяніямъ и дѣлать поспѣшныя заключенія. Лютеръ и его ближайшіе сподвижники по реформѣ были людьми глубоко вѣрующими и однако въ своей запальчивой борьбѣ съ католицизмомъ они въ сущности пришли къ выводу, что вѣра, въ которой они были воспитаны и по которой хотѣли жить, была дьявольскою, церковь, служителями которой они были, съ ихъ точки зрѣнія была дьявольскою сѣтью, потому что главу этой церкви—папу они называли антихристомъ. Они не приняли вѣры и другихъ исповѣданій. Признаніе Православною Церковью непогрѣшимымъ источникомъ вѣроученія преданія, признаніе ея обязательности вѣроисповѣдныхъ опредѣленій вселенскихъ соборовъ, богоучрежденности іерархіи, семи таинствъ и т. д. имъ представились грубыми и опасными заблужденіями. Они составили свое исповѣданіе. Здѣсь мы имѣемъ предъ собою два

факта. 1) своимъ новымъ исповѣданіемъ они утверждали, что до нихъ на землѣ не было истинной вѣры, были лишь религіозныя заблужденія. 2) они не представили и не могли представить никакихъ доказательствъ истинности своего исповѣданія. Мало этого, правильное размышленіе, думаемъ, необходимо должно бы было ихъ вести къ признанію того, что составленное ими исповѣданіе ложно. Религія—не философская доктрина. Религія опредѣляетъ условія богообщенія, но несомнѣнно, что человѣкъ не можетъ диктовать таковыхъ условій. Они должны быть опредѣлены Богомъ. Но представители лютеранства, должно сказать къ ихъ чести, не выдавали себя за лицъ, получавшихъ Божественныя Откровенія. Однако они говорили, что чтеніе Евангелія есть таинство, что пониманіе Писанія есть дарованіе Св. Духа. Почему же для блага человечества въ теченіе полуторатысячилѣтняго существованія Церкви Христовой не являлись лица, которымъ это дарованіе помогло бы обратить къ истинѣ лучшихъ людей—хотя бы соль земли—и образовать истинную церковь?

Если въ лютеранствѣ нѣтъ правды идеальной и нѣтъ правды исторической, то точно также въ немъ нѣтъ и правды внутренней. Справедливо указываютъ, что въ теоріяхъ самого Лютера въ различные періоды реформы рѣзко измѣнялись возрѣнія. Такъ сначала онъ развилъ теорію избранія священниковъ народомъ, а потомъ власть избранія имъ была признана принадлежащею князьямъ; сначала онъ провозгласилъ принципъ свободной организаціи отдѣльныхъ церковныхъ общинъ, а потомъ вездѣ призналъ обязательнымъ виттенбергскій церковный порядокъ, сначала онъ провозгласилъ вѣротерпимость, а потомъ призналъ за государственною властью обязанность преслѣдовать религіозныя заблужденія. Въ области вѣроученія вообще признаютъ, что онъ во второй періодъ своей дѣятельности сдѣлалъ много уступокъ католичеству (напримѣръ введеніе исповѣди). Но принимая лютеранское ученіе, какъ окончательно сложившееся, не трудно видѣть, что въ немъ перемѣшано два рода элементовъ—раціоналистическіе и мистическіе. Съ одной стороны безграничная свобода изслѣдованія. Каждому христіанину, по теоріи Лютера, принадлежитъ право внутренняго сужденія о дог-

матахъ. Право внѣшняго публичнаго сужденія принадлежитъ лицамъ, имѣющимъ извѣстный образовательный цензъ. Въ этой теоріи внутренняго и внѣшняго сужденія мы видимъ и утвержденіе свободы вѣры и утвержденіе, что образованіе, научное изслѣдованіе есть лучшій способъ для выработки правильнаго вѣроученія. Съ другой стороны, все дѣло поставляется въ вѣрѣ во Христа, въ „дарованіи Св. Духа“; а такъ какъ дарованіе Св. Духа нѣкогда было подано не греческимъ и римскимъ ученымъ, а галилейскимъ рыбакамъ, то нѣтъ основаній думать, что и въ настоящее время оно непременно будетъ подаваться лицамъ, получившимъ дипломы на ученые богословскія степени. Эта несогласованность принциповъ лютеранства породила въ немъ и раціоналистическія и мистическія направленія. Являются общины, гдѣ отрицается троичность, изгоняется таинственное изъ религіи, и возникаютъ религіозныя движенія, вожди которыхъ считаютъ себя непосредственно вдохновенными Духомъ Божіимъ, гдѣ создается институтъ пророковъ и т. д. Намъ нѣтъ нужды изслѣдовать эти секты и движенія съ цѣлью выясненія—не у нихъ ли заключается истина? Ихъ доктрины, это—частныя способы приложенія и развитія принциповъ лютеранства. Всѣ они равно законны съ точки зрѣнія принциповъ протестантизма и всѣ они равно несостоятельны предъ судомъ правды.

Параллельно съ движеніемъ протестантизма въ Германіи возникли реформаціонныя движенія въ Швейцаріи (Цвингли, Кальвинъ) и въ Англіи (Генрихъ VIII). Въ Швейцаріи созданъ Кальвинизмъ, въ Англіи—англиканская епископальная церковь. Какъ и протестантизмъ они вышли изъ отрицанія католичества и поэтому прежде всего характеризуются отсутствіемъ того признака, который принадлежитъ истинной церкви—исторической преемственности. На самомъ дѣлѣ, какъ возникли эти исповѣданія? Держались люди въ теченіе столѣтій католическихъ религіозныхъ воззрѣній, и вдругъ пришли къ заключенію, что эти воззрѣнія ложны, и на мѣсто ихъ поставили свои самоизмышленныя исповѣданія. Въ этомъ отношеніи ихъ нельзя уподоблять и старокатоликамъ. Мы не думаемъ защищать религіозныя стремленія этой новообразовавшейся общины, однако замѣтимъ, что старокатолики отдѣлились

отъ католичества, потому что въ немъ былъ провозглашенъ новый догматъ (непогрѣшимости папы). Такимъ образомъ, это не былъ фактъ отдѣленія, они только остались при своемъ прежнемъ ученіи и не пожелали принять новаго. У нихъ не самоизмышленное ученіе, не отрицаніе раньше существовавшей вѣры, а напротивъ, сохраненіе традицій. Не то было въ кальвинизмѣ и англиканствѣ. Когда они возникли, Римъ не предлагалъ никакихъ новыхъ догматовъ, и они отрицали не новшества, а то, чему сами вѣрили равнѣ, и отрицали не во имя того, что обрѣли истину въ иной церкви, или ими были получены откровенія свыше, но во имя своего разума, своихъ соображеній. А такъ какъ нѣтъ никакихъ основаній разумъ Жана Кальвина или Генриха VIII считать болѣе компетентнымъ въ рѣшеніи религіозныхъ вопросовъ, чѣмъ разумъ всякаго иного богослова, то и предложенныя ими вѣроученія оказываются не имѣющими въ себѣ авторитета. Кальвинизмъ характеризуется ученіемъ о безусловномъ предопредѣленіи. По представленію Кальвина католицизмъ унижилъ Бога (въ ученіи о средствахъ спасенія, о сверхдолжныхъ заслугахъ и т. д.) и онъ попытался дать истинное понятіе о Богѣ утвержденіемъ, что судьбы міра и всѣхъ людей всецѣло опредѣлены Богомъ, и что каждый изъ насъ уже предназначенъ или къ вѣчной гибели, или къ вѣчному спасенію. Очевидно, это ученіе возникло изъ стремленія выяснить всемогущество Божіе и безусловную зависимость всего отъ Бога. Буквальное пониманіе словъ ап. Павла: „кого онъ предопредѣлилъ, тѣхъ и призвалъ; а кого призвалъ, тѣхъ и оправдалъ; а кого оправдалъ, тѣхъ и прославилъ“ (Римл. VIII, 30) дало основаніе для утвержденія Божественнаго всемогущества пожертвовать человѣческой свободой. Два обстоятельства здѣсь были упущены изъ вниманія Кальвиномъ и его послѣдователями 1) что въ непосредственно предшествовавшемъ приведенному стихѣ ап. Павелъ говоритъ о Богѣ, что, 1) „кого онъ *предузналъ*, тѣмъ и предопредѣлилъ быть подобными образу Сына Своего“ (29). Такимъ образомъ, предопредѣленіе у апостола оказывается утверждающимся на предвѣдѣніи, а не на произволѣ. 2) Точно также было упущено Кальвиномъ, что въ созданіи свободныхъ тварей гораздо болѣе открывается всемогущество Божіе, чѣмъ въ созданіи существъ,

дѣйствующихъ по необходимости. Практически теорія безусловнаго предопредѣленія должна дѣйствовать на людей угнетающимъ образомъ, и если она не произвела такого дѣйствія, то это признакъ, что она не была принята глубоко, не сдѣлалась жизненнымъ принципомъ, и послѣдователи кальвинизма, начиная съ Кальвина, въ своей дѣятельности руководились непосредственнымъ сознаниемъ отвѣтственности за свои поступки, а не теоріею мотивированныхъ наградъ и наказаній. Теоретически, если развивать эту теорію безусловнаго предопредѣленія, то можно придти къ выводу, что Богъ есть виновникъ зла. Но отъ такихъ опасныхъ выводовъ, какъ теоретическихъ, такъ и практическихъ, кальвинисты уклоняются. На практикѣ они нерѣдко сближаются съ лютеранами. Если нѣкогда Лютеръ въ спорѣ съ Цвингли кричалъ, что одинъ изъ нихъ служитъ сатанѣ, то теперь эти времена считаются давно минувшими. Въ девятнадцатомъ столѣтіи (въ 1817 г.—трехсотлѣтіе реформации) въ многихъ мѣстахъ Германіи послѣдовало даже соединеніе лютеранъ съ кальвинистами подъ именемъ протестантской уніи. Въ настоящее время въ Парижѣ существуетъ протестантскій факультетъ для лютеранъ и реформатовъ (кальвинистовъ). Всѣ предметы читаются совмѣстно, только догматическое богословіе преподается каждой группѣ студентовъ отдѣльно, впрочемъ въ обѣихъ догматикахъ нѣтъ ничего ни лютеранскаго, ни реформатскаго (въ прошедшемъ 1899 г. преподаваніе лютеранской догматики состояло въ толкованіи „исторіи догматовъ“ Гарнака, а реформатское тамъ читаетъ Сабатье—богословъ крайне рационалистическаго направленія, онъ же деканъ факультета). Ничего не найдетъ здѣсь для своего душевнаго успокоенія человѣкъ ищущій вѣры.

Англиканское исповѣданіе носитъ имя англиканской епископальной церкви. Оно отличается отъ другихъ протестантскихъ общинъ существованіемъ въ немъ трехъ степеней церковной іерархіи и крайней эластичностью и неопредѣленностью своего ученія. Конечно, единогласія во всемъ не можетъ быть ни въ какой общинѣ, но въ истинной церкви должно быть согласіе въ существенномъ. *In dubiis varietas*. Но въ англиканской церкви существуетъ *varietas* мнѣній по вопросу: священство есть ли таинство или нѣтъ; то же ли пред-

ставляетъ собою англиканскій священникъ, что и священникъ православный, или тоже, что лютеранскій пасторъ. Сама англиканская церковь благоразумно не высказываетъ никакого окончательнаго сужденія по этому предмету, потому что какое-бы сужденіе она не высказала, она произведетъ раздѣленіе партій, тяготеющей къ церковной традиціи, и партій, симпатизирующей протестантизму. Англиканская церковь предоставляетъ другимъ рѣшать за нее вопросы, сколько она принимаетъ таинствъ и т. д. Эта эластичность ученія дѣлаетъ то, что въ составъ англиканской церкви входятъ религіозныя общины съ самыми различными направленіями: и общины готовые принять церковное преданіе, и общины рационалистически истолковывающія св. Писаніе и принимающія рационалистическіе взгляды на его происхожденіе. Лица благоразумныя стараются высказываться такъ, чтобы не обидѣть ничьихъ вѣрованій (этотъ приемъ можно отмѣтить, наприм., у Фаррара съ одной стороны широко пользующагося такими мыслителями, какъ Ренанъ и Гауфатъ, и явно симпатизирующаго имъ, съ другой стороны высказывающаго много такого, подъ чѣмъ подпишется и православный богословъ). Справедливо указываютъ, что самая исторія возникновенія англиканскаго исповѣданія ясно показываетъ, что ему не можетъ принадлежать признаковъ истинности и святости. Основатель англиканскаго исповѣданія Генрихъ VIII—личность, нравственный авторитетъ которой очень невысоко цѣнится историками. Онъ былъ усерднымъ сторонникомъ Рима и ревностнымъ противникомъ Лютера, пока личныя обстоятельства не столкнули его съ папой. Женатый на приходившейся ему родственницей Екатериной Аррагонской, онъ, полюбивъ Анну Боллейнъ—фрейлину Екатерины, — началъ мучиться угрызениями совѣсти отъ того, что женатъ на родственницѣ, и обратился съ просьбою къ папѣ о разводѣ. При другихъ условіяхъ папа можетъ быть и далъ бы его, но Екатерина приходилась родственницей могущественному и принципиальному защитнику католицизма Карлу V. Папа послѣ долгихъ промедленій отказалъ. Тогда Генрихъ VIII отказался признавать авторитетъ папы и себя провозгласилъ главою англійской церкви. Затѣмъ, этотъ глава увидѣлъ выгоднымъ произвести

нѣкоторыя реформы въ лютеранскомъ духѣ. Онъ уничтожилъ монастыри и произвелъ секуляризацію монастырскихъ имуществъ. Въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи при преемникахъ Генриха реформа церкви была направлена къ тому, чтобы сдѣлать церковь полезнымъ орудіемъ для государства и чтобы изложить вѣроученіе въ возможно примирительномъ духѣ, чтобы государство не раздиралось религіозными спорами. Эта политическая философія религіи съ наивною откровенностію развита Гоббесомъ. Рѣшенія власти въ вопросахъ вѣры (писалъ онъ въ Левіаѳанѣ) должны быть принимаемы всѣми къ непреложному исполненію все равно, какъ и постановленія полицейскаго устава. Если правительству угодно провозгласить непогрѣшимость Библии, то сомнѣніе въ ней есть преступленіе; если правительству усматриваетъ черту непогрѣшимости въ коранѣ, то и корану должно вѣрить безъ разсужденія. „Догматы нашей (?) религіи, говоритъ Гоббесъ, это то же, что пилюли для больныхъ: ихъ должно проглатывать, а если ихъ начнемъ разжевывать, то въ большей части случаевъ непременно выплюнешь“..... Религія, по Гоббесу, есть повиновеніе требованіямъ власти, въ томъ же состоитъ и нравственность. Таковъ въ сущности и есть духъ англиканскаго исповѣданія. Оно утверждаетъ подчиненіе религіи свѣтскому правительству и оно поддерживаеетъ неопредѣленность вѣроученія. Оно стоитъ въ противорѣчій съ двумя истинами Новаго Завета: 1) что не должно слушать людей болѣе, чѣмъ Бога (Дѣян. IV, 19 и V, 29) и 2) что должно изслѣдовать Писанія (Іоан. V, 39). Пьюэзистическое движеніе въ Англіи, начавшееся съ 30-хъ годовъ XIX столѣтія (вожди: Пьюзей, Кебль, Ньюманъ, Фрудъ, Пересеваль) показываетъ, что обѣ эти истины признаны нѣкоторою частію англійскаго общества.

Лютеранское, реформатское и англиканское движенія—всѣ возникли, какъ протестъ противъ католицизма. Разрывая связь съ католицизмомъ, они разрывали связь со своимъ историческимъ прошлымъ. Но католицизмъ всегда стоялъ на почвѣ традиціи, онъ всегда утверждалъ, что его ученіе есть ученіе Христа и апостоловъ, что оно развито, восполнено, но что однако оно—Христово. Возникаетъ вопросъ, что же побудило народы въ теченіе столѣтій державшіеся римско-католическаго

ученія отречься отъ него? Если бы это отреченіе было дѣломъ рационалистической культуры, развитія антирелигіозной науки, это было бы понятно, но отъ католицизма отрекались не во имя знанія, а во имя вѣры. Говорятъ, что въ католической церкви было много злоупотребленій, но злоупотребленія служителей вѣры нельзя смѣшивать съ вѣрою. Предшественники реформации—Виклефъ, Гуссъ и реформаторы Лютеръ, Меланхтонъ, Цвингли, Кальвинъ прекрасно понимали различіе между закономъ и его исполнителями. Однако они выступили не противъ только исполнителей, но и противъ закона. Было нѣчто въ католичествѣ, что съ теченіемъ вѣковъ выяснялось все рельефнѣе и давало чувствовать себя все сильнѣе, это—стремленіе Рима къ духовному порабощенію себѣ чадъ христіанской церкви. Можно говорить о томъ, что на это стремленіе христіанскаго Рима имѣли вліяніе Римъ языческой и его право; можно разсуждать, что римская церковь въ своихъ властолюбивыхъ стремленіяхъ исходила изъ принциповъ логическихъ и практическихъ. Церковь едина, она должна быть строго организованною системою, положеніе каждаго члена въ ней должно быть точно опредѣлено и регулировано, должна быть устраняема возможность всякихъ сомнѣній, недоумѣній и споровъ. Каждый вѣрующій долженъ ясно видѣть предъ собою непогрѣшимый критерій въ области вѣры и долженъ имѣть непогрѣшимаго руководителя въ области поведенія. Логическимъ или историческимъ или—вѣрнѣе—обоими этими путями, но Римъ пришелъ къ этой теоріи, эта теорія въ сущности требовала порабощенія мысли и воли. Ея постепенное развитіе и практическое примѣненіе представляли собою процессъ совершенно обратный тому, въ которомъ, по ученію Христа, состоитъ истинное религіозное развитіе. „Познаете истину, говорилъ Христосъ, и истина сдѣлаетъ Васъ свободными“ (Іоан. VIII, 32). Процессъ усвоенія истины такимъ образомъ долженъ быть процессомъ умственного и нравственного освобожденія. Когда человѣкъ достигаетъ праведности, то ему уже законъ не лежитъ. Повидимому, естественнѣе и разумнѣе представлять, что народы, исповѣдующіе христіанство, по мѣрѣ своего развитія приближаются къ идеалу праведности, а не удаляются отъ него, между тѣмъ какъ изъ римско-католиче-

ской теоріи какъ бы выходить, что церковь прогрессируетъ (провозглашаетъ новые догматы, усовершенствуетъ каноны), а ея члены регрессируютъ. Если въ первой половинѣ XVI в. требованіе себѣ подчиненія было практическимъ правиломъ римской церкви, то во второй половинѣ XIX в. для него былъ установленъ теоретическій принципъ—догматъ о непогрѣшимости римскаго епископа—папы, изъ какого догмата само собою слѣдуетъ теорія безусловнаго подчиненія всѣхъ папѣ. Этотъ догматъ былъ формулированъ на ватиканскомъ соборѣ 18 іюля 1870 г. (20-мъ вселенскомъ соборѣ по счету римской церкви) слѣдующимъ образомъ. „Мы учимъ и опредѣляемъ, какъ Богооткровенный догматъ, что римскій первосвященникъ, когда онъ говоритъ *ex cathedra*, т. е., когда онъ, исполняя обязанности пастыря и учителя всѣхъ христіанъ въ силу своего высшаго апостольскаго авторитета опредѣляетъ, что такое-то ученіе о вѣрѣ или нравахъ должно быть принято всею церковію, тогда онъ обладаетъ—при Божественномъ содѣйствіи, которое было обѣщано ему въ лицѣ блаженнаго Петра—тою непогрѣшимостію, каковою Божественный искушитель пожелалъ надѣлать свою церковь, когда она опредѣляетъ ученіе относительно вѣры и нравовъ, и слѣдовательно, что таковыя опредѣленія римскаго первосвященника не могутъ подлежать измѣненію сами по себѣ, а не въ силу церковнаго согласія. Если же кто-либо—да не будетъ этого угодно Богу—возымѣетъ безразсудство противорѣчить нашему опредѣленію, да будетъ анаѣема“! ¹⁾ Пытаются различнымъ образомъ толковать этотъ догматъ, но смыслъ его очень ясенъ. Папа признается имъ непогрѣшимымъ, какъ религіозный мыслитель, какъ учитель вѣры. У папы, какъ у человѣка, не можетъ быть двухъ системъ знаній: одной, которую онъ имѣетъ для церкви и излагаетъ *ex cathedra*, и другой, какую онъ имѣетъ для себя. Безъ сомнѣнія, онъ предлагаетъ церкви ту вѣру, которую исповѣдуетъ самъ лично. Въ такомъ смыслѣ понимаютъ этотъ догматъ и католики, когда, уча о папѣ, какъ

¹⁾ Parauté. p. p. 2271—2301. Dictionnaire apologétique de la foi catholique par I. V. Laugey. 2 édition. Дѣлаемъ переводъ догмата съ католическаго изданія и въ послѣдующемъ разсужденіи имѣемъ въ виду апологію папства, представляемую католиками.

наслѣдникѣ полномочій ап. Петра, указываютъ, что отреченіе Петра отъ Христа (Мѡ. XXVI, 69—75; Мрк. XIV, 66—72; Лк. XXII, 56—62; Іоан. XVIII, 25—27) и его поведеніе въ Антиохіи (Гал. II, 11—14) относятся къ области нравственной, а не къ теоретическимъ заблужденіямъ. Великая важность этого догмата ясна. Спрашивается, если онъ богооткровенный, то въ какомъ Божественномъ Откровеніи онъ содержится? Древняя христіанская церковь, какъ въ частности и римско-католическая, принимала, что ученіе всѣхъ апостоловъ *непогрѣшимо* и что они не оставили по себѣ преемниковъ, которымъ дарована была бы благодать неизмѣнно преподавать *непогрѣшимое* ученіе. Если въ Св. Писаніи и есть рядъ мѣстъ, которыя выдвигаютъ ап. Петра предъ другими апостолами, то, оставляя въ сторонѣ вопросъ о точномъ смыслѣ этихъ мѣстъ, естественно спросить, какое отношеніе они имѣютъ къ намъ? Вѣдь, если бы папа былъ наслѣдникомъ полномочій не ап. Петра, а ап. Павла и въ такомъ случаѣ со стороны христіанскаго міра было бы разумнѣйшимъ и спасительнѣйшимъ признать его непогрѣшимымъ главою церкви. Но дѣло въ томъ, что никакой связи у папы съ апостолами въ желательномъ для римскаго католицизма смыслѣ нѣтъ и не можетъ быть. Если бы даже дѣйствительно для водительства церкви постоянно былъ бы въ ней непогрѣшимый глава, то и тогда Римъ оказывается совершенно не причемъ. Замѣтимъ, что папы не избираютъ себѣ преемниковъ, а избираются церковью. Разъ это такъ, то почему же церковь не можетъ избирать въ папы какого-угодно епископа и оставить его пребывать въ томъ мѣстѣ, въ которомъ онъ былъ ранѣе, или сообразно условіямъ измѣнять мѣсто резиденціи папы? Зачѣмъ вопреки словамъ Христа о поклоненіи Богу въ духѣ и истинѣ независимо отъ мѣста (Іоан. IV, 21 и 23) истину хотятъ приурочить къ опредѣленному географическому пункту (41°53'54" сѣвер. шир. 12°59'53" вост. долг. отъ Гринвича)? Но римскій католицизмъ связываетъ непогрѣшимость не только съ географическимъ пунктомъ, а еще непременно и съ націей. Согласно опредѣленію 1522 г. папою непременно долженъ быть итальянецъ. Ап. Петръ, если и былъ римскимъ епископомъ, то значитъ вопреки этому правилу, утвержден-

ному его преемниками. А это правило явилось вопреки ученію Новаго Завѣта, уничтожающему значеніе различія націй и утверждающему, что въ церкви Христовой „нѣтъ ни Еллина, ни Іудея, ни обрѣзанія, ни необрѣзанія, варвара, скиѳа, раба, свободнаго, но все и во всемъ Христосъ“ (Кол. III, 11). И самъ папа явился вопреки ученію Новаго Завѣта. Въ Новомъ Завѣтѣ мы видимъ, что апостолы сами поставляли себѣ преемниковъ по управленію церковью, и что въ низшія іерархическія степени лица поставлялись тѣми, кто имѣлъ высшія степени. Въ этомъ открывается богоучрежденность іерархіи, и на этомъ основывается ученіе о преемствѣ рукоположенія отъ апостоловъ. Но папа избирается и поставляется исключительно низшими и у него нѣтъ преемства по рукоположенію отъ предшественниковъ. Католицизмъ своимъ ученіемъ о главенствѣ и непогрѣшимости папы достигаетъ того, что у него земная церковь представляетъ собою полное законченное цѣлое, она является полнымъ организмомъ. Такое ученіе противорѣчитъ и теоретическому представленію объ идеальной общинѣ пребывающей въ единеніи и въ общеніи съ Богомъ и тому, чему наставляетъ насъ о церкви Св. Писаніе. Въ составъ такой общины входятъ всѣ разумно-свободныя существа (и ангелы и люди), объединенныя одною вѣрою и однимъ стремленіемъ къ истинному богопочитанію (въ сущности таково опредѣленіе церкви м. Макарія, см. Православно-Догматич. Богослов. Ч. II. Изданіе третье, стр. 188). Указанія на это имѣются уже въ Ветхомъ Завѣтѣ (Исал. LXXXVIII, 6), и объ этомъ ясно говоритъ Завѣтъ Новый (Дѣян. VII, 38; XX, 28; Еф. V, 25; Кол. I, 18; Евр. XII, 22—23). Ап. Павелъ часто представляетъ церковь, какъ тѣло, глава котораго Христосъ (Рим. XII, 5; 1 Кор. XII, 27; Еф. I, 22, 23; Кол. I, 18, 24). Этотъ невидимый глава устраняетъ и возможность видимаго и нужду въ Немъ. У одного тѣла не можетъ быть двухъ головъ. Затѣмъ, если вездѣ, гдѣ собрано два или три во имя Христово, Онъ находится посреди нихъ, то тѣмъ болѣе Христосъ находится во всей церкви Христовой, тѣмъ болѣе Св. Духъ водительствоуетъ этою церковью, охраняетъ ее отъ заблужденій, просвѣщаетъ и наставляетъ въ истинѣ. Но по теоріи непогрѣшимаго видимаго главы такое водительство

Св. Духа не нужно. Благодать должна быть подаваема людямъ лишь для ихъ укрѣпленія въ вѣрѣ и добрѣ, а размышленіе о вѣрѣ, ея изслѣдованіе совсѣмъ не нужно вѣрующимъ, разъ они всегда имѣютъ предъ собою непогрѣшимаго учителя вѣры. Много изслѣдованій посвящено доказательству того, что теорія главенства и непогрѣшимости папы не имѣютъ для себя безусловно такихъ основаній ни въ Св. Писаніи, ни въ Св. Преданіи. Въ Новомъ Завѣтѣ Христосъ призываетъ вѣрить въ Себя, и апостолы призываютъ къ вѣрѣ во Христа, а не въ римскаго епископа. Вѣрующій долженъ повиноваться Церкви (Мѡ. XVIII, 15—17), но не декреталіямъ Рима. Историческія условія благопріятствовали возвышенію римскаго епископа. Уже во II в. папа Викторъ обнаруживаетъ претензію въ спорѣ о пасхѣ предъявлять требованія къ малоазійскимъ церквамъ; въ III в. папа Стефанъ въ вопросѣ о перекрещиваніи еретиковъ требовалъ подчиненія себѣ отъ африканскихъ епископовъ. Но однако несомнѣнно, что православный востокъ въ это время считалъ себя совершенно независимымъ отъ Рима, и западъ за это не считалъ его инославнымъ. Многие и многие писали тогда на востокъ о церковной іерархіи, и однако никто во главѣ іерархическихъ степеней не ставитъ папы (наприм., въ приписываемомъ Діонисію Ареопагиту *Perì tḗs èκκλησιαστικῆς іεραρχίας*, гдѣ представляется организція церкви и дается ей философское истолкованіе, перечисляются три степени іерархіи, и никто не поставляется надъ ними, между тѣмъ, если существовала тогда—произведеніе относятся къ VI в.—теорія папства, то уже во имя аналогій, устанавливаемыхъ авторомъ между церковью земною и небесною, онъ долженъ бы былъ упомянуть о папѣ). Католики любятъ говорить о великомъ значеніи папъ на вселенскихъ соборахъ, но безспорнымъ можно признать только, что на четвертомъ соборѣ папа Левъ I дѣйствительно имѣлъ большое вліяніе. Зато въ противовѣсъ этому должно указать, что настолько же безспорнымъ долженъ быть признанъ фактъ осужденія на VI вселенскомъ соборѣ папы Григорія I (занималъ кафедру съ 625 по 638 г.) за моноелитскую ересь. Ни одинъ папа въ эпоху вселенскихъ соборовъ не выставлялъ себя непогрѣшимымъ.

но одинъ папа, видимъ, оказался еретикомъ (спеціальныя изслѣдованія объ этомъ Гефеле: „Гонорій и VI вселенскій соборъ“ и „Вина папы Гонорія“). Одного этого факта достаточно, чтобы отвергнуть теорію непогрѣшимости, но эта теорія отвергается всею исторіею ея развитія. Это есть исторія попытокъ захватить и подчинить себѣ все—совѣсть, государства, науку. Мы не говоримъ о злоупотребленіяхъ папъ, о ихъ личныхъ недостаткахъ; нѣтъ, ихъ идеальныя стремленія сводились къ тому, чтобы все поработить себѣ, и только тогда, когда эти стремленія оказались неосуществимыми—свѣтская власть была отнята у папъ, наука эмансипировалась отъ угрозъ ихъ *index*а,—католицизмъ формулировалъ ихъ въ догматѣ о непогрѣшимости. Вѣритъ ли въ этотъ догматъ тотъ, кого онъ называетъ непогрѣшимымъ, и тѣ, которые по своему положенію и богословскому образованію стоятъ къ нему наиболѣе близко? Можно представить нѣкоторыя основанія того, что они относятся къ этому догмату съ нѣкоторою недовѣрчивостію и въ ссылкахъ на него проявляютъ благоразумную осторожность. На самомъ дѣлѣ, если папа есть непогрѣшимый учитель и толкователь вѣры, то почему бы ему не истолковать всѣхъ спорныхъ и трудныхъ мѣстъ св. Писанія, напримѣръ, пророчества Даниила о седминахъ, апокалипсиса. Могутъ сказать, что онъ объ этомъ не получилъ откровенія, но развѣ онъ получалъ откровенія объ *immaculata conceptio* или о вознесеніи Богоматери? Шій IX не ссылался на свои откровенія. Католическая церковь не учитъ, что папѣ подаются непосредственно откровенія свыше. Онъ не получаетъ никакого внѣшняго знака, утверждающаго его въ мысли, что съ устъ его сходитъ чистая правда. Между тѣмъ догматъ о папской непогрѣшимости учитъ, что его слова—единственное и чистое воплощеніе правды на землѣ. Теорія папской непогрѣшимости дѣлаетъ ненужной или даже позволяетъ отрицать непогрѣшимость церкви. На самомъ дѣлѣ, если вѣро-и-правоопредѣленія, подаваемые папою *ex cathedra*, должны быть признаваемы истинными сами по себѣ независимо отъ согласія церкви, то отъ церкви, значить, не требуется способности самостоятельно признавать истину и ей не дается права опредѣлять ее. Не было такъ изначала. На первомъ христіан-

скомъ соборѣ, который знаетъ исторія—на соборѣ апостольскомъ опредѣленіе церковное дѣлается не только не однимъ изъ апостоловъ—ни Петромъ, ни Іаковомъ,—но даже и не апостолами только, а „Апостолы и пресвитеры со всею церковію разсудили“ (Дѣян. XV, 22). Замѣна голоса церкви голосомъ папы и соборныхъ опредѣленій опредѣленіями ватиканскаго первосвященника есть фактъ, стоящій въ противорѣчій съ источниками христіанскаго вѣроученія и съ исторіею первыхъ вѣковъ христіанства. Здѣсь не развитіе, не ростъ догматовъ, а отрицаніе одними догматами другихъ, замѣна Божественнаго вѣроученія вѣроученіемъ человѣческимъ. Здѣсь въ сущности тотъ же процессъ, который совершался при замѣнѣ Богооткровенной религіи религіями языческими. Истинная религія требуетъ отъ человѣка собранности духа, требуетъ, чтобы онъ съ мудростью змѣи соединялъ кротость голубя. Это трудно для человѣка. Для людей гораздо легче подчиняться готовымъ внѣшнимъ формамъ (произносить, а не поднимать *sursum corda*) и принимать готовые опредѣленія, не изслѣдуя и не размышляя о нихъ (въ католицизмѣ мірянамъ вообще запрещается читать Библию, такимъ образомъ уничтожается возможность осмысленнаго отношенія къ вѣрѣ, требуется рабское подчиненіе). Для ума лѣниваго, для воли не привыкшей къ самодѣятельности такой порядокъ представляется наилучшимъ. Но обязанность человѣка быть умственно и нравственно самодѣятельнымъ, сознательно воспринимать и обсуждать ему преподаваемое. Въ стремленіи человѣка къ соединенію съ церковью (единою святою общиною, направляющеюся ко спасенію) выражается не стремленіе стать какимъ либо не имѣющимъ воли винтомъ или гайкою механизма, осуществляющаго извѣстную цѣль, но стремленіе принять участіе въ совмѣстной работѣ спасенія, въ совмѣстномъ выясненіи истины и совмѣстномъ укрѣпленіи въ добрѣ. Всякое благоустроенное общество предполагаетъ порядокъ, подчиненіе и соподчиненіе своихъ членовъ, различіе правъ и обязанностей у нихъ, но всякое общество затѣмъ и создается, чтобы охранять свободу и права каждаго изъ членовъ. Но если въ протестантизмѣ нѣтъ подчиненія, то въ католицизмѣ не остается мѣста для свободы. Тамъ безусловная анархія, здѣсь безусловное рабство. Не-

состоятельность того и другого принципа выражается въ томъ, что въ протестантизмѣ создаются условныя формулы для подчиненія (люди сами отказываются отъ свободы), а въ католицизмѣ не произносится по многимъ вопросамъ обязательныхъ формулъ (и тѣмъ отдѣльнымъ католикамъ дается свобода изслѣдованія).

Католики безусловно отрицаютъ протестантизмъ, протестанты сурово относятся къ католицизму, но ни тѣ, ни другіе не относятся съ безусловнымъ осужденіемъ къ православію. Православные исповѣдуютъ ученіе нераздѣленной церкви первыхъ IX вѣковъ. Съ точки зрѣнія католицизма, православная церковь отдѣлилась отъ западной, отказалась отъ подчиненія папѣ, но она не приносила въ свое ученіе новыхъ заблужденій, только не приняла новыхъ истинъ (*filioque* и др.); поэтому она есть церковь схизматическая, т. е., раскольничья, однако не еретическая. Она содержитъ истину, но не въ развитомъ видѣ. Протестантизмъ, напротивъ, признаетъ, что Православная Церковь имѣетъ нѣкоторыя заблужденія, носитъ нѣкоторыя неудобноносимыя бремена (признаетъ обязательность церковнаго преданія, постановленія вселенскихъ соборовъ), но подобныя заблужденія возможны у каждаго отдѣльнаго протестанта. Допуская возможность широкихъ разногласій между сынами христіанской вѣры, протестантизмъ вообще готовъ допустить, что Православная Церковь или православныя церкви входятъ въ составъ церкви вселенской, какъ тѣла Христова. „Тѣ церкви, говоритъ одинъ евангелическо-лютеранскій богословъ (Іагеръ), или христіанскія общины (партіи), которыя признаютъ основныя христіанскія истины, утверждаемыя, какъ таковыя, Писаніемъ, образуютъ совмѣстно тѣло Христова“¹⁾. Многие, называющіеся въ настоящее время лютеранами, не признаютъ основныхъ истинъ, которыя утверждаются лютеровымъ катихизисомъ, но православные признаютъ эти истины. Ортодоксальный лютеранинъ или даже кальвинистъ скорѣе можетъ найти пункты соглашенія съ православнымъ, чѣмъ съ либеральнымъ лютераниномъ или реформаторомъ нашихъ дней. Англиканская церковь

¹⁾ Jaeger-Religion, Christentum, Kirche und Kirchen und der letzteren katholisches Element.

всегда относилась благорасположенно къ православнои и дѣлала даже неоднократноныя попытки вступить съ нею въ сношенія. Возникшее тридцать лѣтъ тому назадъ старокатоличество (вслѣдствіе отдѣленія нѣкоторыхъ католическихъ общинъ отъ Рима послѣ возглашенія догмата непогрѣшимости) прямо признаетъ православною церковь пребывающею въ истинѣ и стремится къ тому, чтобы соединиться съ нею на правахъ равенства и братства. Старокатолики допускаютъ, что у православныхъ есть неправильныя мнѣнія, не соотвѣтствующіе истинѣ обряды, но все это—съ ихъ же точки зрѣнія, относится къ той области, о которой сказано: *in dubiis varietas*. Такимъ образомъ, съ точки зрѣнія самыхъ различныхъ христіанскихъ исповѣданій православіе есть нѣчто, въ чемъ заключается много добраго и въ которомъ доброе утверждается не на зыбучей почвѣ, а на твердомъ фундаментѣ неуклоннаго слѣдованія ученію вселенской церкви перваго тысячелѣтія.

Уже это обязываетъ христіанъ различныхъ исповѣданій поближе ознакомиться съ православіемъ. Что представляетъ оно собою? Какой духъ оживотворяетъ его? Какъ живетъ Православная церковь, куда ведетъ своихъ пасомыхъ? Въ составъ Православной церкви входятъ частныя церкви: русская, греческая, сербская (вопросъ объ автокефальности болгарской, самовольно провозгласившей самостоятельность, пока не рѣшенъ), черногорская, румынская, нѣкоторыя славянскія въ австрійскихъ владѣніяхъ, греческая и сирская во владѣніяхъ Турціи (константинопольскій, антїохійскій, александрійскій, іерусалимскій патріархаты). Историческая непрерывность православнаго вѣроученія не подлежитъ сомнѣнію и никѣмъ не оспаривается. Православная церковь не привносила въ свое ученіе новыхъ догматовъ, какъ католическая, и не отрицала старыхъ, какъ протестантская. Православная церковь признаетъ себя единою, святою, соборною и апостольскою церковью. Мы говорили выше о понятіяхъ единства и святости въ приложеніи къ церкви, въ такомъ смыслѣ прилагаетъ ихъ къ себѣ церковь православная; теперь остановимся на понятіяхъ „соборная и апостольская“, Церковь—апостольская. Она основана трудами и проповѣдью апостоловъ, „сущу краеугольну Самому Иисусу Христу“. Апостолы преподали истинное ученіе и благо-

датныя силы церкви, они избрали и поставили себѣ преемниковъ (іерархію), которымъ преподали власть ученія и право преподаванія благодати. Это—сверхъестественная сторона церкви: непогрѣшительное храненіе ученія и преподаваніе благодатныхъ даровъ. Однако іерархія не создаетъ ученія, а только хранить его. „У насъ, писали восточные іерархи въ посланіи къ Пію IX (1849 г.), ни патріархи, ни соборы не могли ввести чего-либо новаго, потому что хранитель благодатія у насъ есть самое тѣло церкви, т. е., народъ церковный, который желаетъ держать вѣру свою неизмѣнною и согласною съ вѣрою отцовъ своихъ“. Но церковь есть соборная. Свои правила вѣры и благодатія она утверждала на соборахъ. Семь вселенскихъ соборовъ было въ Православной церкви, вѣроопредѣленія которыхъ Церковь считаетъ непогрѣшимыми. Вся Церковь, по ученію Христа, не можетъ впасть въ ложь, поэтому и вселенскіе соборы, являвшіеся выразителями вѣросознанія всей церкви, изрекали непогрѣшительную истину. Но непогрѣшимость есть признакъ всей церкви, а не одного какого-либо ея предстоятеля. Это свойство непогрѣшимости образно можно представить такимъ образомъ. Въ церкви различныя члены ея держатся, положимъ, относительно какого-либо пункта вѣроученія, не опредѣленнаго на вселенскихъ соборахъ, различныхъ мнѣній: одни—ложныхъ, другіе—истиннаго. Лучшая часть церкви, несомнѣнно держится истиннаго, ибо для воспріятія истины нужны лучшіе сосуды. Обѣтованіе Господа, что Онъ пребудетъ съ Своею церковію во всѣ дни до скончанія вѣка и что Онъ не дастъ вратамъ адovýmъ одолѣть ее, и свидѣтельствуешь, что въ церкви всегда побѣдитъ истина, хотя бы въ извѣстный историческій моментъ она исповѣдывалась меньшинствомъ (припомнимъ широкое распространеніе аріанской ереси, и однако православная истина восторжествовала на первомъ и второмъ вселенскихъ соборахъ). Мы можемъ сказать, что слово „апостольская“ указываетъ болѣе на сверхъестественную, а слово „соборная“ на естественную сторону церкви. Благодать и истина, преподаваемая въ церкви, усвояются соборно. Соборъ въ самомъ широкомъ смыслѣ, это—всѣ вѣрующіе. Если іерархія опредѣляла вѣроученіе, то, вѣдь, въ совѣщаніяхъ и даже преніяхъ могли подавать голосъ лица и не

обладающія іерархическими степенями или іерархическими полномочіями (на засѣданіяхъ перваго вселенскаго собора большое значеніе имѣлъ діаконъ, впослѣдствіи епископъ Аѳанасій Александрійскій). Затѣмъ, какъ мы видимъ, изъ посланія восточныхъ патріарховъ, соборы опредѣляли не вѣру іерархіи, а вѣру, содержимую сознаніемъ всего церковнаго народа. Такимъ образомъ, каждый членъ церкви, по ученію православія, имѣетъ свою относительную самостоятельность и можетъ и долженъ вносить свою лепту въ дѣло созиданія на землѣ царства Божія. Мысля всю церковь, какъ единое тѣло Христово, частныя православныя церкви относятся между собою, какъ равныя сестры, между ними нѣтъ господства и подчиненія, ихъ соединяетъ единство вѣры и любви, и каждая изъ нихъ сообразно національнымъ особенностямъ или историческимъ условіямъ имѣетъ то или иное отличіе отъ другой въ правилахъ и обрядахъ. Мысля всю церковь земную, какъ часть единой церкви, въ составъ которой входятъ всѣ правочтущія Бога разумно—свободныя существа, частныя церкви не могутъ становиться въ подчиненіе государству или сливаться съ государствомъ, не стремятся они и подчинять себѣ государство, ибо царство Главы церкви не отъ міра сего. Церковь благословляетъ задачи государствъ, особенно молится за царей, потому что ихъ великое служеніе требуетъ особенно усиленныхъ молитвъ и нуждается въ особенной помощи Божіей, Церковь съ отрадою и молитвенною благодарностію встрѣчаетъ поддержку своимъ святымъ начинаніямъ со стороны государства. Идеаль Церкви, чтобы всѣ были едино, какъ едины Богъ Отецъ и Богъ Сынъ (Іоан. XVII, 22). Каждый членъ Церкви соединяется и связывается со всею церковью—земною и небесною, между живыми и умершими возможна молитвенная взаимопомощь, между людьми и ангелами существуетъ общеніе, и послѣдніе охраняютъ первыхъ на всѣхъ ихъ путяхъ. Но непрестанное Божественное промышленіе, дарованіе людямъ ангеловъ хранителей не должно дѣлать людей безпечными. Великая собранность духа требуется отъ вѣрующихъ. Если они имѣютъ право размышлять о вѣрѣ, то они обязаны судить о ней вѣрно. Если имъ предлагаются всѣ средства для спасенія, то однако они должны воспользоваться ими по своей доброй волѣ, которую можно приоб-

рѣсть путемъ собственной самодѣятельности. Православная Церковь постепенно и мудро воспитываетъ своихъ чадъ. Она не порабощаетъ ихъ и не представляетъ ихъ собственному произволу, постепенно она усовершенствуетъ ихъ умъ и возгрѣваетъ сердце, чтобы они въ свободномъ исполненіи велѣній церкви находили свое земное благополучіе, приготавливающее ихъ къ участию въ царствѣ небесномъ. Это различіе православія отъ иныхъ исповѣданій въ дѣлѣ воспитанія чадъ церкви можно видѣть на обрядахъ. Обряды католическіе—грубо вещественны. Они какъ бы упускаютъ изъ вида духовную и имѣютъ въ виду лишь чувственную природу, отсюда ихъ дѣйствіе двойко: они или оскорбляютъ умъ человѣка и онъ уходитъ, получая соблазнъ, а не назиданіе, или экзальтируютъ человѣка, доводятъ его до фанатическаго возбужденія, при которомъ духъ человѣка уже не можетъ быть ни свѣтлымъ, ни покойнымъ. Конечно, не на всѣхъ они производятъ такое дѣйствіе, нѣкоторые и изъ нихъ извлекаютъ назиданіе, нѣкоторые остаются по отношенію къ нимъ индифферентными, но издавна уже отмѣчены указанныя свойства римскаго ритуала. Противъ нихъ вооружался Цвингли, они до болѣзни доводили Лютера; стигмаціи, экзальтаціи—обычныя явленія въ католичествѣ, и въ католическихъ житіяхъ религіозный подъемъ духа у святыхъ часто представляется ненормальнымъ и чуждымъ духовной чистоты. Протестантизмъ, напротивъ, не хочетъ знать обряда, онъ отвлеченъ, онъ забываетъ, что человѣкъ состоитъ не изъ души только, но и изъ тѣла, и человѣческое чувство, которое стремится выразиться во внѣ въ дѣйствіяхъ, отталкивается этою отвлеченностію. Развѣ религіозный восторгъ или радость могутъ замыкаться въ себѣ и развѣ они должны замыкаться? Въ протестантизмѣ нѣтъ обряда, воспитывающаго чувство. Обряды православія настраиваютъ духъ тихо, свѣтло, покойно, въ дни страстной седмицы они наполняютъ сердце тихою грустью и вмѣстѣ благоговѣйнымъ умиленіемъ предъ безграничной благостью Божіей, въ дни седмицы свѣтлой они наполняютъ духъ свѣтлой радостью. Нѣкогда послы Владимира, какъ повѣствуетъ наша лѣтопись, говорили, что, слушая богослуженіе въ церкви византійской, они не знали, гдѣ они стоятъ на землѣ или на небѣ. Въ этомъ повѣствованіи лѣтописи во

всякомъ случаѣ выражается, что нравственно-воспитательное значеніе православнаго обряда было очень рано признано русскимъ обществомъ. Такъ, православіе по своему вѣроученію, по своимъ правиламъ, по культу, по тому, что оно предлагаетъ человѣку и что требуетъ отъ него, является чистою правдою. Католицизмъ и протестантизмъ, это—уклоненія въ діаметрально противоположныя стороны отъ этой правды. Что они не содержатъ въ себѣ правды, удовлетворяющей умъ и успокоивающей сердце, это должны чувствовать и къ признанію этого должны приходиться тѣ, кто ихъ изслѣдуетъ. Но однако эти изслѣдующіе, если они вѣрятъ въ существованіе правды, должны признать, что эти исповѣданія представляютъ собою не неправду, а искаженіе правды. Если они—искаженіе правды, то гдѣ же эта правда, которую они исказили и которая, значить, существовала раньше ихъ? Она въ ученіи православнаго востока, каковое ученіе есть исповѣданіе вѣры древней вселенской церкви.

Но эту вѣру исповѣдуетъ лишь одна двѣнадцатая часть человечества. Что же? Развѣ вселенская правда скрывается подъ спудомъ, что ея не знаютъ люди? Ученые нашихъ дней измѣрили разстояніе между звѣздами, изучили тѣ полосы, которыми изборождена поверхность Марса и Меркурія. Все это далеко отъ насъ и чуждо намъ. А спасеніе всѣмъ намъ близко и дорого. Назадъ тому девятнадцать вѣковъ началось благовѣствованіе о спасеніи. Имѣется много доказательствъ, что оно очень рано было возвѣщено всему міру. Миссіонерамъ позднѣйшихъ эпохъ при посѣщеніи новыхъ странъ приходилось неоднократно наталкиваться на слѣды прежняго существованія христіанства. Относительно Америки несомнѣнно, что въ ней были миссіонеры до Колумба. Это доказывается нѣкоторыми преданіями, найденными у индійцевъ (о потоцѣ, вавилонскомъ столпотвореніи) и нѣкоторыми другими находками (крестъ въ Юкатанѣ). Но несомнѣнно также, что сѣмена откровенія иногда сѣялись на каменистую почву, они быстро всходили, и затѣмъ всходы быстро засыхали. Такъ это было въ сѣверо-западной Африкѣ. Во всякомъ случаѣ въ Завѣтѣ Новомъ еще несравненно болѣе, чѣмъ въ Ветхомъ, не Откровеніе скрывалось отъ людей, а люди уходили отъ Откровенія. Вотъ поче-

му безотвѣтность людей христіанской эпохи предъ Богомъ выступаетъ особенно поразительно и является надлежащей строжайшему осужденію. Если о ветхо-завѣтныхъ язычникахъ ап. Павелъ сказалъ, что они безотвѣтны; о тѣхъ, кому возвѣщалось новозавѣтное Откровеніе и кто не принялъ Его, Христосъ сказалъ: „Ниневитяне возстанутъ на судъ съ родомъ симъ, и осудятъ его: ибо они покаялись отъ проповѣди Іониной; и вотъ, здѣсь больше Іоны. Царица южная возстанетъ на судъ съ родомъ симъ и осудитъ его; ибо она приходила отъ предѣловъ земли послушать мудрости Соломоновой; и вотъ, здѣсь больше Соломона“ (Мѡ. XII, 41—42; Лк. XI, 31—32; точно также Мѡ. XI, 21—24; Лк. X, 13—15; также Мѡ. X, 14—15; Мрк. VI, 11; Лук. IX, 5; Дѣян. XIII, 51). При размышленіи объ этихъ Божественныхъ прещеніяхъ должно помнить всегда, что люди и погибаютъ и спасаются обыкновенно не индивидуально, а коллективно, они образуютъ собою или совѣтъ нечестивыхъ или собраніе праведныхъ, представляютъ собою (нравственныя) общины, двигающіяся въ своемъ цѣломъ болѣе или менѣе въ одномъ направленіи. У этихъ общинъ всегда непремѣнно должны быть духовные вожди. О тѣхъ изъ нихъ, которые ведутъ ввѣрившихся имъ ко благу, сказано: „поминайте наставниковъ вашихъ, которые проповѣдывали вамъ слово Божіе“ (Евр. XIII, 7). Но къ великому несчастью человечества на пространствѣ вѣковъ у людей было много иныхъ вождей, къ которымъ обращено такое слово Господа: „горе вамъ, книжницы и фарисеи, лицемеры, что затворяете царство небесное человекамъ, ибо сами не входите, и хотящихъ войти не допускаете..... Горе вамъ, вожди слѣпые,.... зміи, порожденія ехидны! какъ убѣжите вы отъ осужденія въ геену?“ (Мѡ. XXIII, 13, 16, 33 и вся глава, также Лк. XI, 39 и слѣд., особенно 52). Уже въ Ветхомъ Завѣтѣ, мы видимъ, увѣщанія и угрозы пророковъ обращаются преимущественно къ царямъ, князьямъ, священникамъ, пророкамъ ложнымъ, потому что, если у вождей народа ясное зрѣніе, то они выведутъ его на добрый путь; но если они слѣпы, то они повлекутъ его за собою въ яму. Вотъ почему на тѣхъ, которые становятся впереди другихъ, которымъ дается много, лежитъ особенная и страшная отвѣтственность. „Кто сотворитъ и научитъ, то ве-

ликимъ наречется въ Царствѣ Небесномъ“ (Мѡ. V, 19). Таково обѣтованіе тѣмъ, кто ведетъ другихъ къ добру, а вотъ, что обѣщается тѣмъ, кто отвращаетъ отъ добра. „Невозможно не придти соблазнамъ, но горе тому, чрезъ кого они приходятъ: лучше было бы ему, если бы мельничій жерновъ повѣсили ему на шею, и бросили его въ море, нежели чтобы онъ соблазнилъ одного изъ малыхъ сихъ“ (Лук. XVII, 1; Мѡ. XVIII, 6; Мрк. IX, 42). Останавливались ли на этихъ словахъ съ надлежащимъ вниманіемъ тѣ духовные вожди, которые отдѣлялись отъ церкви вселенской и составляли самоизмышленныя исповѣданія вѣры? Безъ сомнѣнія, нѣтъ; а они влекли за собою народы, довѣрчиво ввѣрившіе имъ попеченіе о своемъ спасеніи. Какой-нибудь неученый католикъ, ничего не понимающій въ своемъ латинскомъ христіанствѣ и потому принужденный жить по азычески, конечно, гораздо менѣе виновенъ въ своей гибели, чѣмъ тѣ, которые воздвигли такую преграду между нимъ и ученіемъ Христа. Бѣдное, изнывающее подъ злобою дневи протестанское и католическое населеніе не изслѣдуетъ религіозной истины (не говоримъ, что оно не имѣетъ возможности изслѣдовать ее, эта возможность есть у каждаго человѣка, и объ этомъ свидѣлствуютъ святыя подвижники, выходившіе изъ всякихъ сословій и при всякихъ обстоятельствахъ); но на предстоятеляхъ ихъ исповѣданій лежитъ обязанность производить таковое изслѣдованіе. Въ христіанскихъ исповѣданіяхъ всѣ патеры, пасторы, священники (не говоримъ уже о высшихъ іерархическихъ лицахъ) изучаютъ сравнительное богословіе, источники христіанскаго вѣроученія и его исторію. Конечно, каждый и здѣсь приступаетъ къ изученію уже съ подсказанными и привитыми ему воззрѣніями его исповѣданіемъ, однако каждому представляется здѣсь полная возможность провѣрки и оцѣнки своихъ и чужихъ сужденій. Такіе люди, которые стоятъ предъ самою истиною и которые должны вести къ ней другихъ и которые избираютъ вмѣсто нея заблужденіе, безъ сомнѣнія, наиболѣе безотвѣтны.

Съ учителя и вождя, безъ сомнѣнія, взыщется больше и въ азычествѣ, какъ въ христіанствѣ, чѣмъ съ тѣхъ, кого учать и ведутъ. Въ исторіи Вѣтхозавѣтнаго Откровенія мы можемъ

видѣтъ, что языческіе цари были предметомъ особеннаго Божественнаго попеченія (Авимелехи, Фараонъ, Азаиль, Навуходносоръ, Киръ и первымъ христіанамъ дается повелѣніе молиться за языческаго царя 1 Тим. II, 1—2); слѣдовательно, они подлежатъ и особенному взысканію. Они развиты болѣе другихъ умственно и нравственно, знаютъ и имѣютъ возможность знать болѣе другихъ. Имъ и чужія религіи знакомѣе, чѣмъ другимъ. Скорѣе, чѣмъ другіе, они имѣютъ возможность сознать неправду своей и правду чужой вѣры. Это приложимо вообще къ свѣтскимъ властямъ, но особенно же къ духовнымъ—жрецамъ. Жрецу лучше всего и ближе всего должны быть видны слабые пункты своей религіи. Это должно быть такъ даже на самыхъ низшихъ ступеняхъ культуры. Какойнибудь сибирскій шаманъ имѣетъ гораздо больше основаній сомнѣваться въ силѣ своихъ заклинаній, чѣмъ то населеніе, которое онъ держитъ въ страхѣ и подчиненіи себѣ. Однако въ исторіи христіанства въ общемъ на встрѣчу истинѣ скорѣе шла свѣтская власть, жрецы же по большей части упорно противодѣйствовали ей. Это, конечно, имѣетъ для себя многія естественныя причины. Долго противодѣйствовало христіанству и правительство, однако въ немъ же потомъ оно нашло и свою сильнѣйшую поддержку (Константинъ, Хлодвигъ, Этельбертъ, Карлъ V, Эрихъ II, Владимиръ и др.). Въ скандинавскомъ разсказѣ о томъ, какъ совѣтъ рѣшилъ принять христіанство, разъ оно можетъ пролить свѣтъ на прошедшее и будущее, которое скрывалось отъ нихъ въ непроницаемомъ мракѣ, мы видимъ глубоко-нравственное тяготѣніе скандинавскихъ вождей къ духовному свѣту и ихъ желаніе направлять къ этому свѣту народъ своей страны. Духовный голодъ по естественному порядку прежде всего должны чувствовать наиболѣе развитые духовно. Такъ это было на Скандинавскомъ полуостровѣ, такъ это было потомъ на Руси. Но однако въ общемъ исторія христіанства показываетъ намъ, что прежде всего въ христіанство стали переходить изъ язычества не сильные міра, не духовные и свѣтскіе вожди, а нищіе и рабы, униженные. Намъ понятна причина этого. Лица, стоящіе вверху, конечно, видятъ больше, но имъ хорошо тамъ, гдѣ они стоятъ и поэтому у нихъ мало побужденій искать новаго и идти къ

нему. Съ традиціенною ложью у нихъ связывается ихъ благополучіе, а новая истина на смѣну этого благополучія можетъ принести имъ скорби и горе. Еще раньше утвержденія христіанства, когда въ Индіи возникъ буддизмъ—религія во всякомъ случаѣ болѣе высокая нравственно, чѣмъ браманизмъ,—мы видимъ, въ теченіе цѣлыхъ трехъ столѣтій, онъ находилъ себѣ преимущественныя сочувствіе и поддержку въ низшихъ классахъ населенія и оппозицію въ высшихъ. Въ исторіи первыхъ трехъ вѣковъ христіанской церкви особенно поразительнымъ и поучительнымъ является процессъ распространенія истины не сверху внизъ, какъ, повидимому; должно бы было ожидать, а снизу вверхъ. Этотъ процессъ начинается во дни земной жизни Господа. Когда фарисеямъ служители сказали о Христѣ: „никогда человекъ не говорилъ такъ, какъ этотъ человекъ. Фарисеи сказали имъ: неужели и вы прельстились? Увѣривалъ ли въ Него кто изъ начальниковъ или фарисеевъ? Но этотъ народъ невѣжда въ законѣ, проклятъ онъ“ (Іоан. VII, 46—49, дальше 50—52; снеси Іоан. IX, 24—34). Эта исторія заключаетъ въ себѣ ту глубоко отрадную истину, что Божественный Промыслъ дѣлаетъ сверхъестественную истину доступною сознанію и пониманію и меньшихъ братій человечества. Но если имъ она доступна, то, значить, и они отвѣтственны, когда не принимаютъ ея. Объ этомъ учитъ ап. Павелъ, когда говоритъ объ оправданіи и осужденіи язычниковъ (Рим. II). Каждому человеку присуще чувство правды—слабое, темное, нерѣдко ошибочное, однако присуще и онъ сознаетъ, что обязанъ осуществлять то, что ему представляется правдой. И разъ онъ не исполняетъ этой малой правды, то онъ уже безотвѣтенъ. А если бы онъ пожелалъ быть вѣрнымъ въ маломъ, соблюдать то, что представлялось правдою его слабымъ духовнымъ очамъ, то онъ по мѣрѣ его служенія правдѣ непрерывно сталъ бы прозрѣвать. Его пониманіе правды, требованіе правды и сознаніе обязанности ее осуществлять непрерывно бы возвышались, и предъ нимъ непремѣнно бы открылась правда совершенная и вѣчная, и Божественный промыслъ приобщилъ бы его къ церкви Христовой (Дѣян. X). Ничто доброе не можетъ погибнуть, и если благовѣствованіе Христово не раздается здѣсь или тамъ, то, можетъ

быть, лишь потому, чтобы не навлечь на живущихъ горшаго осужденія.

Но наиболѣе взыскано будетъ съ тѣхъ, кому дано наиболѣе много. Если тѣмъ изъ нихъ, кто будетъ творить благое, прежде всего обѣщается слава, честь и миръ, то точно также тѣхъ изъ нихъ, кто содержитъ истину въ неправдѣ, прежде всѣхъ ждетъ скорбь и тѣснота. Это ап. Павелъ возвѣстилъ о сынахъ Завѣта Ветхаго (Рим. II), но это имѣетъ полное приложеніе и къ сынамъ Новаго Завѣта. Но новозавѣтная истина содержится въ православной Церкви. Ея сыны должны быть свѣтомъ міра и солью земли. Это не значитъ, что они непременно должны идти съ проповѣдью объ истинѣ, съ наставленіями. Нѣтъ, въ этомъ нѣтъ необходимости, и эта дѣятельность сама по себѣ не обуславливаетъ спасенія того, кто возвѣщаетъ истинное ученіе міру. „Многіе, говоритъ Господь, скажутъ мнѣ въ тотъ день: Господи, Господи не отъ Твоего ли имени мы пророчествовали? и не Твоимъ ли именемъ бѣсовъ изгоняли? и не Твоимъ ли именемъ многія чудеса творили? И тогда объявлю имъ: Я никогда не зналъ васъ; отойдите отъ Меня дѣлающіе беззаконіе“ (Мѡ. VII, 22—23). Свѣтомъ для міра становится каждый, кто творитъ на землѣ волю Небеснаго Отца. Тотъ, кто знаетъ эту волю и не исполняетъ, безотвѣтенъ болѣе всѣхъ и подлежитъ сильнѣйшему осужденію (Лук. XII, 47—48; Іоан. XV, 22). Обязанность пребывающаго въ истинѣ содержать истину въ правдѣ. Это значитъ жить свято. Святою жизнію человѣкъ спасетъ не только себя, но и другихъ привлечетъ ко спасенію. Если увлекаютъ примѣры дурные, и развращаютъ злыя бесѣды, то къ чести человѣчества должно сказать, что и примѣры добрые оказываютъ на него воздѣйствіе. Святые люди почитаются и грѣшниками. Святая жизнь назидательнѣе и могущественнѣе самой лучшей проповѣди. Не каждый долженъ и можетъ проповѣдывать ученіе Христова словомъ, но каждый долженъ проповѣдывать его жизнію. Такова безусловная обязанность христіанина. О ней сказалъ Христосъ въ словахъ: „такъ да свѣтитъ свѣтъ вашъ предъ людьми, чтобы они видѣли ваши добрыя дѣла и прославляли Отца вашего Небеснаго“ (Мѡ. V, 16).

Критическій разборъ этическихъ воззрѣній Спенсера. *)

Наука о нравственномъ поведеніи, говоритъ Спенсеръ въ своемъ письмѣ къ Миллю, имѣетъ задачей опредѣлить, *какъ и почему* нѣкоторые виды поведенія пагубны или выгодны; эти дурныя или благія послѣдствія не могутъ быть случайными, а должны быть *необходимыми послѣдствіями* природы вещей; дѣло науки о нравственности—*вывести изъ законовъ жизни и условій существованія*, какія дѣйствія ведутъ къ счастью, какія—къ гибели; выводы эти и должны быть признаны законами поведенія, и должно сообразоваться и ними, *не обращаясь къ непосредственной оцѣнкѣ счастья или несчастья*" 1).

Приведенная выписка съ полною ясностью устанавливаетъ точку зрѣнія Спенсера въ области этики: по даннымъ біологіи вывести законы поведенія „дающаго хорошія или дурныя послѣдствія самому дѣйствующему лицу, или другимъ, или и ему и другимъ“ 2). Прежде чѣмъ приступать къ разбору самыхъ законовъ, выработанныхъ этимъ путемъ, слѣдуетъ подвергнуть критикѣ самую точку зрѣнія.

Если задача этики сводится къ тому, чтобы опредѣлить по даннымъ біологіи, какія дѣйствія ведутъ къ счастью, какія—къ гибели, то возможно ли будетъ установить какое-либо раз-

*) Въ своихъ ссылкахъ на Спенсера мы будемъ пользоваться трудомъ Колленса „Философія Спенсера въ сокращенномъ изложеніи“, СПб. 1892 г., и IV частью „Основаній науки о нравственности“, не вошедшей въ это изложеніе (См. Гербертъ Спенсеръ „Справедливость“ СПб. 1898 г.). Здѣсь собраны почти въ подлинныхъ словахъ всѣ общія положенія Спенсера, съ которыми намъ и придется имѣть дѣло. Предисловіе Спенсера гарантируетъ вѣрность изложенія. Его краткость уменьшаетъ размѣры нашей работы.

1) Гюйо, „Исторія и критика современныхъ англійскихъ ученій о нравственности“. Томъ I, СПб. 1898 г. стр. 289.

2) См. Спенсеръ „Справедливость“ стр. 5.

личіе между біологіей и этикой? Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, нужно сначала опредѣлить, что составляетъ предметъ біологіи. Спенсеръ подъ біологіей разумѣлъ науку о живыхъ существахъ, т. е., онъ включалъ въ нее морфологию, эмбриологию, физиологию, психологию, явленія генезиса и наконецъ „изслѣдованіе вліянія строенія на отправление и воздѣйствія отправления на строеніе, обнаруживаемыхъ: индивидуальными организмами и послѣдовательными группами организмовъ“¹⁾ Не трудно замѣтить, что послѣдняя часть біологіи есть не что иное, какъ этика Спенсера, т. е., наука, которая устанавливаетъ, какое поведеніе даетъ полезныя результаты и какое—вредныя. Такимъ образомъ, этика, по мнѣнію Спенсера, должна быть частью біологіи, а потому этическіе законы даже съ его точки зрѣнія не могутъ быть выведены изъ данныхъ біологіи, а должны сами входить въ кругъ ея компетенціи. Но въ дѣйствительности, науки біологіи, объемъ которой указываетъ Спенсеръ, быть не можетъ. Если слишкомъ увеличивать объемъ понятія, то содержаніе его въ концѣ всего сведется къ нулю. Такой участи и подверглась Спенсеровская біологія. Всѣ перечисленныя науки, какъ морфологія, эмбриологія, физиологія и психологія существуютъ какъ самостоятельныя науки, не являясь въ то же время составными частями какой-либо одной науки. Хотя терминъ біологическій и употребляется для обозначенія цѣлаго ряда родственныхъ наукъ, точно также какъ термины юридическій, филологическій, математическій и др., но это далеко не значитъ, что существуетъ наука, включающая въ себя всѣ перечисленныя родственныя науки. Подъ біологіей разумѣютъ обыкновенно ту часть Спенсеровской біологіи, которая оказалась тождественна съ его этикой. Но этика и біологія далеко не одно и то же. Съ точки зрѣнія біологіи поступки и намѣренія не могутъ быть различаемы какъ добрыя и злыя, ибо понятія: добро и зло, лежащія въ основѣ такого различенія, не существуютъ для нея вовсе. Біологія говоритъ о томъ, что соответствуетъ требованіямъ жизни и что противорѣчитъ имъ, поэтому и оцѣнка поведенія съ этой точки зрѣнія возможна только строго ути-

¹⁾ См. Коалленсъ „Философія Спенсера“ стр. 57.

литарная. Польза и вредъ—вотъ тѣ критеріи, которыми она мѣряетъ всѣ дѣйствія живого организма, будь то человѣкъ или какое-нибудь низшее животное. Между тѣмъ нравственныя требованія, которыя мы находимъ въ сознаниі каждого не предубѣжденнаго человѣка, очень часто не только расходятся съ пользой, но даже прямо противорѣчатъ ей. Напримѣръ, польза кредитора требуетъ немедленной уплаты долга, хотя бы для этого пришлось продавать послѣднее имущество должника, а нравственное требованіе побуждаетъ какъ разъ къ обратному. Такое несоотвѣтствіе происходитъ потому, что при оцѣнкѣ поступковъ и намѣреній нравственность принимаетъ за критерій ихъ не пользу или вредъ, а добро и зло, а эти понятія: добро и польза съ одной стороны, зло и вредъ съ другой, далеко не всегда совпадаютъ другъ съ другомъ, слѣдовательно и этика съ біологіей не должны совпадать между собою. Поэтому, признавая этику за часть біологіи, Спенсеръ фактически замѣнилъ ее біологіей, и законы, которымъ онъ присвоилъ названіе этическіе, въ дѣйствительности являются біологическими.

Признавая за этику біологію, имѣющую своимъ объектомъ жизнь вообще, и людей и животныхъ, Спенсеръ неминусо долженъ былъ притти къ заключенію, что этика должна имѣть мѣсто не только по отношенію къ людямъ, но также и къ животнымъ. „Человѣческая жизнь, говоритъ онъ, должна разсматриваться какъ дальнѣйшее развитіе дочеловѣческой жизни“¹⁾. поэтому и человѣческую этику онъ начинаетъ съ дочеловѣческой, т. е., съ этики животныхъ, каковое заглавіе и носитъ первая глава его „Справедливость“. Но изъ признанія человѣка за высшій зоологическій типъ слѣдуетъ только возможность разсматривать его какъ животное, далеко ушедшее впередъ въ своей эволюціи, т. е., разсматривать законы, управляющіе его нравственной жизнью, какъ развитіе тѣхъ зачаточныхъ формъ, какія наблюдаются въ животномъ царствѣ.

Для того, чтобы судить, дѣйствительно ли этическіе законы человѣческой жизни имѣютъ свои корни въ жизни животныхъ нужно знать эти самые законы, такъ какъ зачаточныя формы предполагаютъ развитыя формы и если мы не знаемъ этихъ

¹⁾ См. Спенсеръ „Справедливость“ стр. 16.

послѣднихъ, то за зачаточныя формы чего, какихъ законовъ мы будемъ считать первыя? Только имѣя въ основѣ мышленія представленіе объ этическихъ законахъ, управляющихъ человѣческой жизнью, мы можемъ отыскивать ихъ зачаточныя формы въ жизни животныхъ и разсматривать первыя, какъ дальнѣйшее развитіе послѣднихъ.

Всякіе законы, какой бы области они ни касались, могутъ быть обнаружены не въ низшихъ своихъ проявленіяхъ, а въ высшихъ. Только въ этихъ послѣднихъ законъ и обнаруживается въ полной своей силѣ. Впослѣдствіи, когда законъ уже подмѣченъ, обращаются обыкновенно къ его генезису и стараются по низшимъ формамъ прослѣдить его постепенное развитіе, т. е., умозаключаютъ не отъ низшихъ къ высшимъ, а отъ высшихъ къ низшимъ. Низшія проявленія вполне понятны для высшихъ, но далеко не обратно: интеллигентный человѣкъ можетъ понять всякій интеллектуальный процессъ, совершаемый ребенкомъ или неразвитымъ человѣкомъ; но отнюдь не наоборотъ: сложные умственные процессы бывають непонятны для ребенка или для человѣка недостаточно развитаго въ интеллектуальномъ отношеніи. Точно также, соглашаясь вообще, что съ эволюціонной точки зрѣнія, на которой стоитъ Спенсеръ, нравственность человѣка является развитіемъ зачаточныхъ формъ, встрѣчаемыхъ среди животныхъ, слѣдуетъ начать изслѣдованія въ области этики съ человѣка и затѣмъ, открывъ по этимъ высшимъ проявленіямъ этическіе законы, обратиться къ ихъ зачаточнымъ формамъ въ жизни животныхъ. Такой порядокъ изслѣдованія логически необходимъ. Приступая къ этикѣ животныхъ, Спенсеръ съ первыхъ же словъ толкуетъ о справедливости, добрѣ злѣ, т. е., употребляетъ понятія, заимствованныя имъ изъ области этики, но не животныхъ, а людей. Слѣдовательно, приступая къ изслѣдованію этики животныхъ, Спенсеръ уже имѣетъ въ своемъ умѣ этику людей.

Этическіе законы, по мнѣнію Спенсера, являются какъ бы отраженіемъ законовъ, управляющихъ вселенной. Между ними должно существовать полное соотвѣтствіе. Міровой законъ, на который опирается этика Спенсера,

есть законъ эволюціи, состоящій въ переходѣ „отъ неопредѣленной, безсвязной однородности къ состоянію опредѣленной, связной разнородности“¹⁾. Устойчивое равновѣсіе, къ которому стремится движеніе въ этомъ процессѣ, есть необходимый результатъ его и, какъ таковой, можетъ быть заранее выведено изъ данныхъ, представляемыхъ современнымъ положеніемъ вещей. Поэтому, изъ всѣхъ родовъ поведенія Спенсеръ находитъ возможнымъ указать такое поведеніе, которое должно быть хорошимъ само по себѣ, безотносительно къ другимъ родамъ поведенія, т. е., указать абсолютно хорошее поведеніе. Согласно этому и этика раздѣляется на абсолютную и относительную. Подъ первой онъ разумѣлъ этику, предметъ которой составляетъ поведеніе, дающее хорошіе результаты въ силу природы вещей; предметъ второй составляетъ поведеніе, дающее хорошіе результаты не по существу дѣла, а только при данномъ положеніи вещей.

Практическое значеніе можетъ имѣть только относительная этика, потому что обыкновенно приходится прибѣгать къ такимъ рѣшеніямъ, которыя могутъ быть признаны хорошими только относительно другихъ рѣшеній. Сами по себѣ эти рѣшенія могутъ быть дурными, поведеніе, основанное на нихъ, можетъ имѣть своимъ послѣдствіемъ неблагопріятные результаты для дѣйствующаго лица. Тѣмъ не менѣе приходится принимать эти рѣшенія, такъ какъ въ противномъ случаѣ интересы дѣйствующаго пострадаютъ еще больше. Изъ золь выбираютъ обыкновенно меньшее и это меньшее зло является относительнымъ благомъ. Но все относительное возможно только при предположеніи абсолютнаго, по отношенію къ которому оно и существуетъ. Поэтому „абсолютная этика неизбѣжно предшествуетъ относительной этикѣ“ и заслуживаетъ особеннаго вниманія, какъ тотъ идеаль, къ которому стремится эволюція поведенія. Эмпирическія данныя, обуславливающія собою относительную этику, не могутъ имѣть никакого значенія въ абсолютной этикѣ, такъ какъ условія ея существованія должны быть идеальнаго характера. „Можно представить себѣ идеальное соціальное существо, гово-

1) См. Спенсеръ въ излож. Коуленса стр. 35.

рить Спенсеръ, устроенное такимъ образомъ, что его самопроизвольныя дѣятельности находятся въ полной гармоніи съ условіями, налагаемыми на него общественною средою, образованною другими подобными же существами. Отсюда слѣдуетъ, что существуетъ идеальный кодексъ поведенія, формулирующій образъ дѣйствій вполне приспособленнаго человѣка въ развитомъ обществѣ. Подобный кодексъ есть то, что называется абсолютною этикою¹⁾.

Разсматривая поведеніе съ точки зрѣнія его результатовъ для другихъ, Спенсеръ находитъ, что справедливость, которая должна регулировать отношенія между подобными существами, составляетъ наиболѣе существенный отдѣлъ абсолютной этики, а потому разсмотрѣнію этого отдѣла онъ и посвятилъ свое изслѣдованіе по вопросу о нравственности.

Въ своемъ предисловіи Спенсеръ различаетъ этику индивидуальной жизни и этику общественной жизни. Чувствуя недостатокъ силъ для разработки всѣхъ отдѣловъ „Основаній науки о нравственности“, онъ приступаетъ прямо къ наиболѣе важному отдѣлу—этикѣ общественной жизни, обваруживаемой въ справедливости.

Прежде всего обратимъ вниманіе на самую постановку вопроса. Какъ слѣдуетъ понимать раздѣленіе этики на общественную и индивидуальную? Такъ какъ рѣчь идетъ о поведеніи съ точки зрѣнія его результатовъ, что эти послѣдніе могутъ быть разсматриваемы или по отношенію къ самому дѣйствующему, или по отношенію къ окружающимъ. Оставляя пока въ сторонѣ вопросъ, совпадаютъ ли интересы дѣйствующаго лица и окружающихъ, можно сказать, что въ индивидуальной этикѣ критеріемъ поведенія, какъ нравственнаго или безнравственнаго, выступаетъ польза самого дѣйствующаго лица, а въ общественной этикѣ въ качествѣ критерія является польза общества—вида. Но наука о нравственности занимаетъ совершенно особое положеніе на ряду со всѣми другими науками. Въ то время, какъ предметъ всѣхъ наукъ составляетъ дѣйствительность, то, что есть, этика одна говоритъ о томъ, что должно быть. Элементъ должнаго составляетъ отличитель-

¹⁾ См. Спенсеръ въ изд. Колменса стр. 436.

ный, характерный признакъ нравственности. Каково бы ни было происхожденіе этого элемента по существованіе его признается почти всѣми мыслителями самаго разнообразнаго направленія. Спенсеръ точно также не чуждъ этого признанія: онъ говоритъ о нравственныхъ законахъ, съ которыми „должно сообразоваться“.

Элементъ должнаго самъ по себѣ далеко еще не сообщаетъ этикъ строгой опредѣленности. Должное указываетъ только на присутствіе извѣстной цѣли, по отношенію къ которой то или другое поведеніе выступаетъ въ качествѣ должнаго. Понятіе долга покоится на различеніи побужденій, какъ соотвѣтствующихъ намѣченной цѣли или противорѣчащихъ ей. Первыя и выступаютъ въ нашемъ сознаніи какъ должныя съ точки зрѣнія этой цѣли. Какова эта цѣль—вопросъ совершенно другой, она можетъ быть и безнравственнаго характера. Это значитъ, что нравственное всегда въ то же время есть и должное, но далеко не все должное является вмѣстѣ съ тѣмъ и нравственнымъ. Первое понятіе по своему объему гораздо меньше второго.

Знаменитое Кантовское изреченіе: „ты можешь, ибо ты долженъ“ имѣетъ за собою безспорныя основанія. Должное существуетъ только по отношенію къ дѣйствующему лицу, поэтому оно непременно выступаетъ въ его сознаніи какъ возможное. Разъ я ставлю себѣ извѣстную цѣль, то поведеніе, соотвѣтствующее ей, выступаетъ въ моемъ сознаніи какъ должное. Въ то же время человѣкъ никогда не задается такою цѣлью, которая представляется ему въ качествѣ невозможной. Таковъ уже требованіе его психологіи. Поэтому и поведеніе, соотвѣтствующее этой цѣли, должно выступатьъ въ его сознаніи какъ возможное. Возможное собственно значитъ еще не совершенное въ дѣйствительности. Поэтому этика имѣетъ значеніе лишь постольку, поскольку она входитъ въ кругъ сознанія дѣйствующаго лица, т. е., значеніе ея носить чисто субъективный характеръ.

Дѣйствія человѣка сами по себѣ не содержатъ въ себѣ ни сколько этического элемента, подобно тому, какъ не содержатъ его столъ, камень, вода, притяженіе, паденіе и т. п. Всякое дѣйствіе человѣка, всякій его поступокъ есть прежде всего

фактъ внѣшній и, какъ все внѣшнее, доступный точному описанію. Самъ по себѣ никакой фактъ не можетъ быть нравственнымъ или безнравственнымъ. Чтобы признать его тѣмъ или другимъ, это зависитъ оттого, какъ человѣкъ относится къ данному факту или поступку. Напримѣръ, ложь, которая считается безнравственной, вовсе не является таковой сама по себѣ. Ложь доктора передъ мнительнымъ больнымъ никто не назоветъ безнравственной. Она здѣсь оправдывается намѣреніемъ поддержать спокойствіе больного, способствующее въ значительной степени его выздоровленію. Слѣдовательно, не фактъ, не поступокъ нравствененъ или безнравствененъ, а отношенія и намѣренія, сопровождающія ихъ.

На первый взглядъ такому толкованію противорѣчитъ то обстоятельство, что наши дѣйствія сплошь и рядомъ опредѣляются, какъ нравственныя или безнравственныя. Но точно также мы часто говоримъ: веселый ручеекъ, печальная картина, между тѣмъ понимать это слѣдуетъ въ переносномъ смыслѣ, именно, названіе того состоянія нашего духа, которое вызывается картиной, мы переносимъ на самую картину. Сама же по себѣ, безъ зрителя, картина не можетъ быть ни печальной, ни веселей.

Нравственность возможна только тамъ, гдѣ есть отношеніе. Но Спенсеръ съ своей точкѣ зрѣнія на этику въ силу логическаго хода мысли долженъ былъ признать нравственными или безнравственными не отношеніе или намѣренія, которыя сопровождаютъ поступки, а самые поступки. Въ самомъ дѣлѣ, если поступки опредѣляются какъ нравственные или безнравственные по ихъ результатамъ, то очевидно, намѣренія, предшествовавшія поступкамъ, не могутъ имѣть никакого значенія при этой оцѣнкѣ; все значеніе можетъ принадлежать только самимъ поступкамъ. Чтобы лучше выяснитъ себѣ этотъ вопросъ, разберемъ слѣдующіе три случая: во-первыхъ, когда человѣкъ стремится своимъ поступкомъ принести себѣ пользу и принести ее дѣйствительно; во-вторыхъ, когда, несмотря на такое же стремленіе, результаты поступка оказываются вредными, и въ-третьихъ, когда человѣкъ стремился бы своимъ поступкомъ принести себѣ вредъ, а въ дѣйствительности принесъ бы пользу. Съ точки зрѣнія Спенсера первый и третій случай пред-

ставляютъ собою примѣры нравственнаго поведенія, а второй — примѣръ безнравственнаго поведенія. Сопоставляя первый случай со вторымъ и первый съ третьимъ, мы видимъ, что, съ одной стороны, одинаковыя намѣренія не препятствуютъ поведеніямъ, вызваннымъ ими, различаться между собою какъ нравственное и безнравственное, и что, съ другой стороны, одинаковая оцѣнка двухъ поступковъ, какъ нравственныхъ, не мѣшаетъ намѣреніямъ, вызвавшимъ ихъ, быть совсѣмъ противоположными. Отсюда нужно заключать, что намѣренія не могутъ имѣть никакого значенія при оцѣнкѣ поведенія, какъ нравственнаго или безнравственнаго. Для того, чтобы рѣшать, нравственно ли данное поведеніе или нѣтъ съ точки зрѣнія его результатовъ, нужно, чтобы были на лицо эти результаты, т. е., вопросъ о нравственности можно поднимать только *post factum*, а потому этимъ послѣднимъ, слѣдовательно, и опредѣляется нравственность человѣка. Самое уже выраженіе: безнравственный человѣкъ тотъ, который совершилъ поступокъ, принесшій вредные результаты, указываетъ, что безнравственность человѣка зависитъ отъ поступка, т. е., что этотъ послѣдній долженъ быть нравственнымъ или безнравственнымъ. Между тѣмъ, какъ мы видѣли выше, поступки, какъ таковые, не могутъ быть нравственными или безнравственными, подобно тому, какъ предметы не могутъ быть сами по себѣ вкусными или печальными. Но и помимо этого, можно указать на нѣкоторыя логическія несообразности, въ которыя неминуемо долженъ впасть всякій утилитаристъ. Укажемъ двѣ изъ нихъ.

Безнравственность выступаетъ въ нашемъ сознаніи какъ нѣчто, заслуживающее осужденія, но въ то же время осужденіе невозможно тамъ, гдѣ все обусловлено независящими отъ человѣка обстоятельствами. Такъ, на примѣръ, я рассчитываю принести своимъ поступкомъ пользу, но оказывается, что этотъ поступокъ по независящимъ отъ меня обстоятельствамъ приноситъ въ дѣйствительности вредъ. Съ точки зрѣнія Спенсера, я совершилъ безнравственное, а потому заслуживаю осужденія. Въ то же время, безнравственность моя обусловлена независящими отъ меня обстоятельствами, т. е., не отъ меня зависѣло сдѣлать свой поступокъ нравственнымъ, а потому я не заслуживаю осужденія. Другое противорѣчіе состоитъ въ томъ, что

построяя этику, Спенсеръ желалъ создать идеальный кодексъ поведенія, которымъ человекъ долженъ руководствоваться въ своихъ дѣйствіяхъ, т. е., онъ желалъ воздѣйствовать на его стремленія и намѣренія, потому что руководствоваться значитъ не что иное, какъ измѣнять свои желанія или намѣренія согласно даннымъ указаніямъ. Въ то же время онъ отрицалъ въ своей этикѣ всякое значеніе намѣреній человека при рѣшеніи вопроса, нравственно ли его поведеніе или нѣтъ.

Такимъ образомъ, оцѣнка поведенія съ точки зрѣнія его результатовъ, которую Спенсеръ считаетъ наиболѣе существеннымъ отдѣломъ абсолютной этики, принадлежитъ къ числу объективныхъ оцѣнокъ, а потому и не можетъ входить въ область этики, такъ какъ эта послѣдняя рассматриваетъ поведеніе по отношенію къ самому дѣйствующему лицу съ его субъективной точки зрѣнія. Объективная оцѣнка поведенія составляетъ предметъ права, а нравственность рассматриваетъ поведеніе съ субъективной точки зрѣнія, главное значеніе въ которой имѣютъ желанія и намѣренія человека.

Резюмируя все предыдущее, мы должны будемъ сказать, что взглядъ Спенсера на этику совершенно не соотвѣтствуетъ тому представленію о ней, которое живетъ въ сознаніи каждаго непредубѣжденнаго человека. Но признавая его точку зрѣнія несостоятельной, мы тѣмъ не менѣе постараемся рассмотреть, выдерживаетъ ли критику абсолютная этика и точка зрѣнія самого Спенсера.

II.

Цѣлью всякой дѣятельности является или самосохраненіе индивида, или сохраненіе вида. Первый видъ дѣятельности называется эгоистической, второй альтруистической. По обязательности своихъ требованій эгоизмъ занимаетъ первое мѣсто, такъ какъ имъ обуславливается жизнь индивида, при валичности которой возможенъ уже и альтруизмъ. Но, съ другой стороны, развитіе эгоизма влечетъ за собой неизбѣжно и развитіе альтруизма, такъ какъ жизнь вида является необходимымъ условіемъ благосостоянія индивида, какъ отдѣльной единицы цѣлаго. Поэтому, эволюція поведенія одновременно касается обѣихъ сторонъ дѣятельности—эгоистической и альтруистической, и высшее развитіе каждой достигается одновременно съ развитіемъ другой.

Изъ этихъ двухъ видовъ дѣятельности Спенсеръ выводитъ основные законы этики животныхъ. Для взрослыхъ особей этотъ законъ гласить: „получаемая выгода должна прямо соразмѣряться съ заслугами, при чемъ заслуги измѣряются способностью къ поддержкѣ собственнаго существованія“¹⁾, и для молодыхъ: „помощь, оказываемая животному (въ теченіе всего незрѣлаго періода жизни), должна быть наибольшая, пока его собственная цѣнность наименьшая,—получаемыя выгоды должны быть обратно пропорціональны заслугамъ“²⁾.

„Таковы законы, съ которыми сообразуется видъ для поддержанія собственнаго существованія. И если мы предположимъ, что сохраненіе какого-либо вида желательно, то отсюда вытекаетъ обязательство сообразоваться съ этими законами, которые слѣдуетъ назвать, смотря по обстоятельствамъ, подобными нравственнымъ или въ полномъ смыслѣ слова нравственными“³⁾. Слѣдовательно, содержаніе этики животныхъ составляютъ законы, которымъ долженъ подчиняться видъ для поддержанія своего существованія. Сюда входитъ также еще третій законъ: „если въ силу организациіи вида или по причинѣ условій его существованія, пожертвованіе—частное или полное—нѣкоторыми изъ особей сохраняетъ благополучіе вида, и если его численность этимъ способомъ поддерживается лучше, чѣмъ иначе, то ясно, что и такія жертвы должны быть оправдываемы“⁴⁾.

Чтобы разобратъся въ этихъ законахъ этики животныхъ, нужно обратить вниманіе на то обстоятельство, что они поддерживаютъ существованіе вида, такъ что высшею цѣлью, подчиняющею себѣ всѣ прочія, является благополучіе этого послѣдняго.

Спенсеръ совершенно вѣрно подмѣтилъ законы, управляющіе жизнью вида, и добавилъ, что, „если сохраненіе вида желательно, то отсюда вытекаетъ обязательство сообразоваться съ этими законами“. Но, очевидно, для каждой отдѣльной особи это обязательство можетъ имѣть значеніе лишь постольку, по-

1) См. Спенсеръ „Справедливость“ стр. 9.

2) См. Спенсеръ „Справедливость“ стр. 8.

3) См. Спенсеръ „Справедливость“ стр. 9.

4) См. Спенсеръ „Справедливость“ стр. 8.

скольку она ставитъ себѣ цѣлью поддержаніе вида. Если же это условіе не соблюдено, то, само собой, падаетъ и обязательство. Слѣдовательно, весь вопросъ заключается въ томъ, возможно ли для отдѣльной особи ставить конечной цѣлью ея дѣятельности поддержаніе вида. Чтобы отвѣтить на него, нужно разсмотрѣть два случая: когда постановка подобной цѣли совпадаетъ съ интересами особи и когда она противорѣчитъ имъ. Въ первомъ случаѣ, очевидно, не цѣль создала интересы, совпадающіе съ нею, а, наоборотъ, извѣстные интересы вызвали постановку соотвѣтствующей цѣли, такъ какъ въ противномъ случаѣ нечѣмъ было бы объяснить самую постановку ея. Поэтому, если заботы о поддержаніи вида совпадаютъ съ интересами особи, то интересы вида соблюдаются отдѣльными особями не потому, что онѣ поставили себѣ высшей задачей благополучіе вида, а исключительно потому, что, соблюдая свои собственные интересы, онѣ тѣмъ самымъ дѣйствуютъ въ интересахъ вида. Слѣдовательно, не интересы собственные соблюдаются потому, что они совпадаютъ съ интересами вида, а, наоборотъ, интересы вида соблюдаются потому, что они совпадаютъ съ интересами особи, т. е., на первомъ планѣ всегда оказываются эти послѣдніе.

Что касается второго случая, именно, когда цѣль—сохраненіе вида—не совпадаетъ съ интересами особи, то на немъ нужно остановиться подробнѣе, потому что данный пунктъ представляетъ собою наиболѣе слабое мѣсто во всѣхъ утилитарныхъ системахъ. Какъ доказать, что сохраненіе вида должно выступать наивысшей цѣлью для особи и потому подчинять своимъ интересамъ ея интересы? Спенсеръ говоритъ по этому поводу: „По своей обязательности сохраненіе вида стоитъ выше сохраненія особи. Справедливо, что видъ существуетъ только какъ совокупность особей; справедливо и то, что поэтому благополучіе вида является цѣлью лишь въ смыслѣ сохраненія благополучія особи. Но исчезновеніе вида подразумеваетъ исчезновеніе особей, влечетъ за собой полную неудачу въ достиженіи всѣхъ цѣлей; тогда какъ исчезновеніе отдѣльных особей, даже въ большемъ числѣ, можетъ все-таки дать остатокъ, довольно многочисленный для продолженія существованія вида... Итакъ, сохраненіе особей, въ большей или меньшей

степени, смотря по условіямъ, должно быть все-таки подчинено сохраненію вида въ томъ случаѣ, если между тѣмъ и другимъ оказывается столкновеніе¹⁾. Здѣсь Спенсеръ смѣшалъ двѣ совершенно различныя точки зрѣнія—субъективную и объективную, отчего и получилось, что, съ одной стороны, „благополучіе вида является цѣлью *лишь* въ смыслѣ сохраненія благополучія особи“, и съ другой стороны „сохраненіе особи должно быть подчинено сохраненію вида“. Изъ первой фразы вытекаетъ, что если благополучіе вида, являющееся цѣлью лишь въ смыслѣ сохраненія благополучія особи, въ дѣйствительности, при столкновеніи между интересами вида и индивида, не только не сохраняетъ благополучіе особи, а даже прямо уничтожаетъ его, то, очевидно, оно должно быть принесено въ жертву. Видъ существуетъ только какъ совокупность составляющихъ его особей, поэтому и цѣль, которою задается видъ, существуетъ только какъ совокупность одинаковыхъ цѣлей, преслѣдуемыхъ отдѣльными особями. Задаваться извѣстною цѣлью, стремиться желать чего-нибудь, въ строгомъ значеніи этого слова, могутъ только отдѣльныя особи. Ограничивая пока предметъ своего обсужденія животными, т. е., существами не способными къ абстрактному мышленію, мы должны будемъ сказать, что ихъ стремленія опредѣляются ихъ ближайшими, непосредственными интересами, поэтому, если они фактически и соблюдаютъ интересы вида, то только потому, что черезъ посредство соблюденія интересовъ вида, они достигаютъ своего собственнаго благополучія. И если благополучіе особи не достигается черезъ благополучіе вида, то, очевидно, это послѣднее должно быть принесено въ жертву первому, такъ какъ не цѣль существуетъ для средства, а, наоборотъ, средство для цѣли: если средство не оправдываетъ своего назначенія, то оно отбрасывается за негодностью къ употребленію.

Изъ второй приведенной фразы Спенсера вытекаетъ какъ разъ обратное заключеніе: сохраненіе особи является средствомъ сохраненія вида и коль скоро между ними оказывается столкновеніе, то первое, какъ средство, приносится въ жертву второму. Это различіе въ выводахъ обусловлено, какъ сказано выше, различіемъ точекъ зрѣнія. Въ самомъ дѣлѣ, первая фра-

¹⁾ См. Спенсеръ „Справедливость“ стр. 8.

за сказана съ точки зрѣнія особи, такъ какъ принимаетъ во вниманіе только ея собственные интересы, вторая, наоборотъ, продиктована интересами вида, т. е., сказана съ точки зрѣнія его интересовъ. Поэтому, чтобы разобраться въ противорѣчіи, черезъ которое съ такою легкостью перескочилъ Спенсеръ, нужно сравнивать эти двѣ точки зрѣнія и рѣшить, какая изъ нихъ правильная и какая ошибочная.

Первая точка зрѣнія не представляетъ никакого затрудненія, такъ какъ тотъ фактъ, что особь преслѣдуетъ свои интересы, вполне понятенъ. Поэтому остановить свое вниманіе, нужно, главнымъ образомъ, на второй точкѣ зрѣнія.

Когда мы говоримъ о пользѣ отдѣльной особи, то мы ставимъ себя на мѣсто этой особи и рѣшаемъ, что при данныхъ обстоятельствахъ является для нея наиболее полезнымъ, словомъ, какъ бы обращаемся на время въ эту особь. Таковъ необходимый логическій процессъ, коль скоро мы говоримъ о чьей-либо пользѣ. Точно также, когда мы говоримъ о пользѣ вида, мы должны непременно вообразить себя на время этимъ видомъ. Не слѣдуетъ при этомъ забывать, что въ дѣйствительности не существуетъ никакого вида, какъ реального существа, что видъ есть результатъ только нашего отвлеченія, результатъ извѣстнаго умственного процесса,—и только. Поэтому, когда мы говоримъ о пользѣ вида, то на самомъ дѣлѣ говоримъ о пользѣ слагающихъ его индивидовъ вмѣстѣ взятыхъ, заключаемъ отъ частнаго къ общему, отъ индивида къ виду, и смотримъ на поведеніе отдѣльныхъ особей съ этой точки зрѣнія, какъ бы съ высоты птичьяго полета. Но нельзя антропоморфизировать животныхъ и воображать, что и для нихъ возможенъ точно такой же умственный процессъ. Въ основѣ этого процесса лежитъ абстракція, а животныя къ абстрактному мышленію не способны. Для животныхъ, какъ отдѣльныхъ особей, не можетъ существовать никакого вида. А такъ какъ этика животныхъ должна существовать не для людей, а для животныхъ, т. е., должна представлять собою кодексъ идеальнаго поведенія, руководствоваться которымъ обязаны животныя, то, очевидно, область этой этики должна быть ограничена тѣмъ, что достижимо и возможно для животныхъ.

Видъ есть только понятіе, а понятія, какъ результатъ аб-

стракціи, недоступны для животныхъ, слѣдовательно, мы должны принять изъ этики животныхъ все, что касается вида, а уже тѣмъ больше не слѣдуетъ приписывать животнымъ точку зрѣнія вида.

Противорѣчіе, въ которое впалъ Спенсеръ, объясняется исключительно тѣмъ, что, говоря о пользѣ особи, онъ становился на ея мѣсто и смотрѣлъ на дѣло какъ бы съ животной точки зрѣнія, а говоря о пользѣ вида, онъ становился на точку зрѣнія вида, т. е., своей абстракціи, существующей только для него, т. е., фактически оставался на человѣческой точкѣ зрѣнія.

Что касается законовъ, о которыхъ было упомянуто выше, то самъ Спенсеръ говоритъ, что эти законы суть законы „науки о жизни—біологіи“, но что, истолковывая первый изъ нихъ, касающійся взрослыхъ особей, въ нравственномъ смыслѣ получимъ законъ, что каждая особь должна подвергаться послѣдствіямъ ея собственной природы и вытекающаго изъ этой природы поведенія¹⁾. Этотъ законъ Спенсеръ называетъ „закономъ до-человѣческой справедливости“²⁾, который и составляетъ фундаментъ этики животныхъ, ведущихъ одиночную жизнь. Но въ дѣйствительности законъ до-человѣческой справедливости, провозглашенной Спенсеромъ, ничего общаго съ идеей справедливости не имѣетъ, и содержаніе этого закона сводится въ концѣ всего къ нулю. Въ самомъ дѣлѣ, съ такимъ же основаніемъ можно было бы сказать, что законы, по которымъ человѣкъ слышитъ, видитъ, перевариваетъ принятую пищу, суть нравственные законы, потому что они являются законами его природы. Справедливость же Спенсеръ видѣлъ именно въ подчиненіи этимъ послѣднимъ. Между тѣмъ законы зрѣнія, слуха одинаковы для всѣхъ людей и ни одинъ человѣкъ не можетъ имъ не подчиняться. Они для него такъ же обязательны, какъ для камня, лишеннаго опоры, обязательны законы всемірнаго тяготѣнія. Если камень падаетъ, то не иначе, какъ по этимъ законамъ, и если человѣкъ слышитъ или видитъ, то не иначе какъ по законамъ зрѣнія и слуха. Отсюда явствуетъ, что не подчиняться законамъ своей природы человѣкъ не можетъ. Въ такомъ же положеніи по отношенію къ законамъ своей при-

1) См. Спенсеръ „Справедливость“ стр. 9.

2) См. Спенсеръ „Справедливость“ стр. 10.

роды находятся и всѣ животныя. Подчиненіе этимъ законамъ для нихъ обязательно точно такъ же, какъ для камня—законы паденія, поэтому сказать, что до-человѣческая справедливость заключается въ подчиненіи законамъ своей природы значить—ничего не сказать. Принимая это подчиненіе за мѣрило нравственности, мы должны были бы заключить, что всѣ животныя одинаково нравственны, такъ какъ всѣ они по необходимости подчиняются законамъ своей природы. О безнравственности не могло бы быть и рѣчи, между тѣмъ понятія нравственность и безнравственность, какъ противоположныя понятія, существуютъ одновременно и предполагаютъ другъ друга.

Законъ до-человѣческой справедливости, по Спенсеру—господствуетъ безраздѣльно среди существъ, ведущихъ одиночную жизнь, но при переходѣ къ стаднымъ животнымъ онъ ограничивается новымъ закономъ, именно: „каждая особь, получая выгоды и бѣдствія отъ своей собственной природы и вытекающаго поведенія, должна выполнить это поведеніе въ ограничительныхъ условіяхъ, а именно, не должна значительно мѣшать поведенію, посредствомъ котораго другія особи достигаютъ выгодъ или навлекаютъ на себя бѣды. Среднее поведеніе не должно быть такимъ наступательнымъ, чтобы причинять зло, перевѣшивающее добро, вытекающее изъ сотрудничества ¹⁾, такъ какъ въ противномъ случаѣ самое сотрудничество не могло бы осуществиться.

Что касается этого закона, то положимъ, что онъ полностью выражаетъ собою соотношеніе между участниками сотрудничества, но возможно ли вообще придавать ему значеніе нравственнаго закона? Не трудно убѣдиться, что понятіе сотрудничества вовсе не содержитъ въ себѣ нравственнаго элемента, и законы, по которымъ устанавливается сотрудничество, ничего общаго съ нравственными законами не имѣютъ. Въ самомъ дѣлѣ, можно представить себѣ шайку грабителей, прекрасно дисциплинированную, во главѣ съ атаманомъ и другими начальствующими лицами, слѣдующими одинъ за другимъ въ извѣстномъ іерархическомъ порядкѣ. Во время какого-нибудь разбойничьяго набѣга всѣ обязанности, всѣ работы строго распредѣляются между всѣми участвующими. Каждый знаетъ

¹⁾ См. Спенсеръ „Справедливость“ стр. 13.

свое мѣсто, свое дѣло и выполняетъ все съ пунктуальной точностью. Словомъ предположимъ сотрудничество полное. Съ точки зрѣнія Спенсера эти бандиты должны являться высоконравственными личностями, точно также какъ и законы, которымъ подчиняется сотрудничество вообще и въ частности сотрудничество среди этой шайки, должны являться нравственными законами. Но мы надѣемся, что никому не придетъ въ голову соглашаться со Спенсеромъ, и поэтому не станемъ разбирать, можно ли въ дѣйствительности считать этихъ бандитовъ за нравственныхъ субъектовъ. Укажемъ только, что сотрудничество возможно вообще среди всякаго рода дѣятельностей, начиная съ самой хорошей и кончая самой дурной. Сотрудничество есть прежде всего и только извѣстная организація, т. е., форма, которая ничего еще не говоритъ о содержаніи, слѣдовательно, само по себѣ оно можетъ быть какъ нравственнымъ, такъ и безнравственнымъ въ зависимости именно отъ этого содержанія, а потому не можетъ быть и рѣчи о нравственности или безнравственности самой этой формы. Законы, управляющіе сотрудничествомъ, суть скорѣе техническіе законы, а уже никакъ не моральные, и, слѣдовательно, въ наукѣ о нравственности они не могутъ имѣть никакого значенія.

Наконецъ, по заявленію Спенсера, „болѣе поздняго происхожденія и болѣе узокъ по примѣненію третій законъ, гласящій, что, при условіяхъ такого рода, что случайными пожертвованіями нѣкоторыхъ членовъ вида достигается благополучіе вида какъ цѣлаго, эти пожертвованія получаютъ санкціи“¹⁾. По отношенію къ этому закону нужно различать два случая: одинъ, когда пожертвованіе особей въ пользу вида происходитъ противъ желанія самихъ погибающихъ, и другой, когда погибающія особи жертвуютъ собою добровольно во имя только сохраненія интересовъ вида. Первый случай, если даже онъ и возможенъ, не имѣетъ никакого отношенія къ этикѣ, потому что этика, съ точки зрѣнія Спенсера, разсматриваетъ поведеніе въ зависимости отъ его результатовъ. Каковы бы эти результаты ни были, но очевидно, что о нравственности можно говорить только того индивида, который дѣйствовалъ, но отнюдь не тѣхъ, по отношенію къ которымъ данный поступокъ

¹⁾ См. Спенсеръ „Справедливость“ стр. 16.

является полезнымъ или вреднымъ. Это настолько очевидная истина, что и не стоитъ и доказывать. Мы приведемъ лишь одинъ примѣръ, изъ котораго истинность этого положенія сдѣлается наиболѣе очевидною. Легко можно себѣ представить, что безнравственное поведеніе можетъ быть направлено по отношенію къ нравственному индивиду. Очевидно, что это обстоятельство нисколько не можетъ повліять на его нравственность, и оттого, что другой индивидъ совершилъ по отношенію къ нему безнравственный поступокъ, его нравственность измѣниться нисколько не можетъ.

Среди людей еще говорятъ о нравственной отвѣтственности передъ другими, но это возможно во-первыхъ только между людьми и во-вторыхъ, нравственная отвѣтственность предполагаетъ существованіе нравственной обязанности между участвующими. Въ данномъ же случаѣ никакого отношенія между дѣйствующимъ лицомъ и объектомъ его дѣйствія можетъ и не быть вплоть до самаго совершенія безнравственнаго поступка.

Второй случай, т. е., когда имѣетъ мѣсто добровольное пожертвованіе, возможенъ только при условіи, чтобы „сохраненіе вида являлось наивысшею цѣлью для индивида“¹⁾. Если нѣтъ на лицо этого условія, падаетъ самъ собою и вышеприведенный законъ. Вопросъ, слѣдовательно, заключается въ томъ, возможно ли для отдѣльныхъ индивидовъ задаваться цѣлью—соблюдать интересы вида даже въ томъ случаѣ, если эти интересы противорѣчатъ ихъ собственнымъ интересамъ. Мы уже имѣли случай говорить, что животныя не могутъ задаваться подобною цѣлью, такъ какъ самая постановка ея предполагаетъ наличность способности къ абстрактному мышленію, которою животныя не обладаютъ, слѣдовательно, и второй случай не выдерживаетъ критики.

Таковы противорѣчія, которыя можно подмѣтить между этическими законами, господствующими, по мнѣнію Спенсера, среди животныхъ. А въ виду этихъ противорѣчій мы съ необходимостью должны признать несостоятельность этики животныхъ, построенной Спенсеромъ.

Волковъ.

(Окончаніе будетъ).

¹⁾ См. Спенсеръ „Справедливость“ стр. 15.

ЛИСТОКЪ

ДЛЯ

ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ

31 Іюля № 14. 1900 года.

Содержаніе. Отъ Харьковскаго Епархіальнаго Училищнаго Совѣта.—Отъ Правленія Харьковскаго Духовнаго Училища.—Записка о засѣданіяхъ Харьковскаго Миссіонерскаго Совѣта 18—20 августа п. г. съ участіемъ священниковъ изъ зараженныхъ сектантствомъ селеній.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

Отъ Харьковскаго Епархіальнаго Училищнаго Совѣта.

Харьковскій Епархіальный Училищный Совѣтъ, согласно требованію Высшаго Церковно-школьнаго начальства и во исполненіе резолюціи Его Высокопреосвященства отъ 13-го іюля сего 1900 года, послѣдовавшей на журпалѣ онаго Совѣта, симъ вновь подтверждаетъ оо. завѣдующимъ церковными школами въ епархіи о томъ, что-бы они ежегодно и въ свое время застраховывали на мѣстныя средства собственныя школьныя зданія съ необходимыми при нихъ службами, подъ опасеніемъ личной отвѣтственности за непсполненіе сего требованія.

Отъ Правленія Харьковскаго Духовнаго Училища.

Правленіе Харьковскаго Духовнаго училища объявляетъ что 1) переэкзаменовки воспитанниковъ всѣхъ классовъ, получившихъ на годичныхъ испытаніяхъ неудовлетворительныя баллы, вмѣютъ начаться съ 17-го августа, а пріемныя испытанія для вновь поступающихъ въ приготовительный классъ будутъ произведены 23-го августа; 2) прошенія родителей о принятіи дѣтей ихъ на полукоштное содержаніе, а равно и содержаніе съ уменьшеною платою должны быть поданы въ правленіе училища не позже 1-го сентября, съ приложеніемъ удостовѣреній отъ мѣстныхъ благочинныхъ о семейномъ и имущественномъ положеніи просителей.

Записка о засѣданіяхъ Харьковскаго Миссіонерскаго Совѣта.
18—20 августа п. г. съ участіемъ священниковъ изъ зара-
женныхъ сектантствомъ селеній.

(Продолженіе *).

7. Сектанты рационалисты и въ частности птундобаптисты отвергаютъ православное ученіе о почитаніи св. иконъ и въ подтвержденіе своего лжеумствованія ссылаются обыкновенно на отсутствіе въ Евангеліи положительныхъ указаній по этому предмету „Не надо, говорятъ они, умствовать и учить другихъ сверхъ написаннаго.

Излагаемъ общія мысли, высказанныя по сему предмету въ собраніи духовенства свящ. Мопсемъ Петровымъ, о. Дикаревымъ, о. Слюсаревымъ, о. Пономаревымъ и др.

Заповѣдь объ иконопочитаніи дана еврейскому народу еще въ Ветхомъ Завѣтѣ и хотя въ Новомъ Завѣтѣ не повторена, но не была и отмѣнена, отвергать же самовольно то, что не было отмѣнено Самимъ Господомъ и неразумно и преступно. Сами сектанты исполняютъ ветхозавѣтныя заповѣди, не отмѣненные въ Новомъ Завѣтѣ, каковы: заповѣди о степеняхъ родства и вступленіи въ бракъ въ степеняхъ дозволенныхъ,—и въ этомъ случаѣ они являются непослѣдовательными и сами себѣ противорѣчащими. Обращаясь къ Ветхому Завѣту, мы читаемъ: „Сдѣлай, говоритъ Господь Моисею, въ золота двухъ херувимовъ чеканной работы (Исх. 25, 18—20) и сдѣлайте Миѣ ковчегъ завѣта въ дерева ситтимъ“ (Исх. 25, 10—17). Этотъ ковчегъ завѣта былъ для народа еврейскаго видимымъ образомъ присутствія Божія, гдѣ Иегова открывался ему, почему Моисей неоднократно именуется ковчегъ Господомъ. Когда поднимался ковчегъ, Моисей говорилъ: встань, Господи... А когда опускался: возвратись, Господи“.. (Числ. X, 35—36) „Давидъ скавалъ предъ Господомъ“, вля впередъ ковчега Завѣта (2 Цар. VI, 14—26; Сн. Суд. XX, 26—28; 1 Цар. VI, 20—21). Называя ковчегъ Завѣта Господомъ, Моисей и Давидъ нисколько не погрѣшали противъ¹Бога, ибо не видно, чтобы за это когда-либо укорялъ ихъ Господь. Ковчегу завѣта съ распростертыми надъ нимъ херувимами народъ постоянно кланялся, какъ Богу и Господь не называлъ это идолопоклонствомъ; „Иисусъ упалъ лицомъ своимъ на землю передъ ковчегомъ“ (Ис. Нав. VII, 6—7). Псалмопѣвецъ Да-

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ», за 1900 г. № 9.

видъ приглашаетъ всѣхъ приходить „къ жилищу Его поклониться подножію Его“. Въ данномъ случаѣ подъ подножіемъ нужно разумѣть ковчегъ Заѡта, что съ особенною ясностью подтверждается и другими мѣстами Св. Писанія (1 Пар. 28, 2), гдѣ ковчегъ Заѡта прямо называется полножіемъ ногъ Его. Если же на время согласимся съ сектантами, утверждающими на основаніи пророка Исаіи (66, 1), что земля подножіе ногъ Господа, то въ заключеніи получится явная нелѣпость, будто бы пророкъ Давидъ приглашаетъ поклоняться землѣ, т. е. учить идолопоклонству.

Господь строго наказываетъ свой народъ за идолопоклонство. „Горе тому, кто говоритъ дереву: встань! и безсловесному камню: пробудись!“ (Авв. II, 19) „Не дѣлай себѣ кумировъ“, говоритъ Онъ (Исх. XX, 4). „Не дѣлайте предо мною, говоритъ Господь въ другомъ мѣстѣ, боговъ серебряныхъ или золотыхъ не дѣлайте себѣ“ (Исх. 20, 23). Возникаетъ вопросъ, почему же Господь покловеніе однимъ изображеніемъ благословляетъ и узаконяетъ, а за другія строго наказываетъ? Очевидно, что Господь научаетъ насъ полагать различіе между священнымъ изображеніемъ и пзображеніемъ несвященнымъ или идоломъ. „То ли, говоритъ ап. Павелъ, что вдоль есть что-нибудь?“ (1 Кор. X, 19—20). Идолы суть боги выдуманные, вымышленные фантазіей язычниковъ, каковы были: Астарта, Молохъ, Зевсъ, Юпитеръ, Венера и др. Тогда какъ изображенія херувимовъ съ ковчегомъ Заѡта напоминали еврейскому народу о существахъ высшихъ, и слава и поклоненія воздавались не веществу, изъ котораго они сдѣланы, а Самому Господу и Ангеламъ Его, невидимо тамъ присутствовавшимъ. Въ книгѣ Числъ читаемъ: „сдѣлай мѣднаго змія, говоритъ Господь Моисею, и выставь его на знамя“ (Числ. 21, 8—9) и кто съ вѣрою будетъ взирать на него, тотъ останется живъ. Почему мѣдное изваяніе змія спасало людей и почитаніе, ему воздаваемое, не было идолопоклонствомъ? Потому, читаемъ въ книгѣ Премудрости Соломона, что „обращавшійся исцѣлялся не тѣмъ, на что взиралъ, но Тобою“ (Прем. Сол. XVI, 7), Распятымъ Господомъ, ибо „какъ Моисей вознесъ змію въ пустынѣ, такъ надлежитъ возвестись и Сыну Человѣческому“ (Іоан. III, 14—15). Такой же смыслъ почитаніе Св. иконъ имѣетъ и въ Православной Церкви, которая учитъ поклоняться не золоту, серебру и другому какому-либо веществу, изъ котораго сдѣлано изображеніе, а тому лицу, какое на немъ изображено.

Ссылаясь на нѣкоторые мѣста Св. Писанія (Втор. 4, 16—18;

Рим. 1, 23), сектанты упрекаютъ православныхъ въ измышленіи разнаго рода изображеній мужичиъ, женщицъ и различныхъ животныхыхъ, будто бы противорѣчащихъ требованіямъ закона. Но въ указанныхъ мѣстахъ Писанія идетъ рѣчь о языческихъ названіяхъ боговъ; мы же, православные, изображаемъ Господа во образѣ зрѣлаго мужа, какимъ Онъ являлся на землю, и образъ Его не измѣняемъ въ образъ нетлѣннаго, подобно тому какъ не взмѣнилъ Онъ Самъ сего образа, когда принялъ плоть человѣка и даже видъ раба. Допускаемъ мы также въ храмахъ изображеніе животныхыхъ на томъ основаніи, что они были въ ветхозавѣтномъ храмѣ. Такъ, пророкъ Іезекіиль видѣлъ въ храмѣ „лице львиное“ (Числ. 41, 19. Сн. Апок. 4, 6). Самъ Господь повелѣлъ Моисею сдѣлать изображеніе мѣднаго змѣя.

Все это справедливо, говорятъ сектанты, но это было въ ветхомъ завѣтѣ: ветхій завѣтъ для насъ необязателенъ, скинія отмѣнена, отмѣнены херувимы и о нихъ не слѣдуетъ говорить подробно (Евр. 9, 5). Подробное описаніе скинія, ковчега завѣта, херувимовъ ап. Павелъ находитъ излишнимъ въ виду того, что члпателямъ, какъ евреямъ было прекрасно до мелочей извѣстно устройство храма ветхозавѣтнаго. Что же касается требованій ветхозавѣтнаго закона, то они не уничтожены и не отмѣнены, какъ говорятъ сектанты. Апостоль говоритъ, что всякія обряды ветхозавѣтныя съ яствами, питіями и омовеніями были установлены только до времени исправленія. Слово „исправленіе“ вмѣетъ въ данномъ случаѣ весьма важное значеніе. Оно говоритъ о томъ, что ветхозавѣтное богослуженіе не окончательно уничтожено, а только исправлено примѣнительно къ новозавѣтнымъ событіямъ: упразднены жертвы, какъ прообразы вскупительной жертвы, уничтожено обрѣзаніе, замѣненное новозавѣтнымъ крещеніемъ. Скинія же или какъ говорится въ притчѣ о злыхъ виноградаряхъ башня т. е. храмъ, точно т. е. жертвенникъ и весь виноградникъ отданъ будетъ другимъ дѣлателямъ, которые будутъ приносить плоды въ свое время (Мѡ. 21, 33, 41). Такъ дѣйствительно и случилось, слово Іисуса Христа исполнилось на евреяхъ: „се оставляется домъ вашъ пустъ“. Храмъ Іерусалимскій разрушенъ Титомъ, другіе народы вошли въ Церковь Христову и виноградникъ вмѣстѣ съ башнею, новозавѣтнымъ храмомъ, находится въ рукахъ новозавѣтныхъ дѣлателей.

Въ ветхозавѣтномъ храмѣ были изображенія херувимовъ, ибо когда евреи строили второй іерусалимскій храмъ, то сдѣлали все по написанному во 2-й книгѣ Ездры ст. 6. Іисусъ Христосъ, какъ

сказано у евангелиста (Марк. 11, 11), осмотрѣлъ все во храмѣ, не осудивъ народъ еврейскій за поклоненіе херувимамъ. А если такъ, то не осудить Онъ и насъ за то, что мы имѣемъ священныя изображенія во храмахъ и покланяемся имъ.

Кромѣ этихъ общихъ положеній по вопросу объ иконопочитаіи о. проф. Т. И. Буткевичемъ было высказано, что сильнѣйшимъ доказательствомъ правильности иконопочитаіи въ глазахъ штундистовъ можетъ служить древній обычай первенствующихъ христіанъ, которые оставили въ катакомбахъ не мало памятниковъ древней иконографіи. Проф. Харьковскаго Университета Рѣдина, долгое время работавшій въ катакомбахъ, въ своихъ чтеніяхъ о древне-христіанскомъ искусствѣ съ помощью фотографическихъ снимковъ священныхъ изображеній, неоднократно знакомилъ публику съ симъ предметомъ. Принимая во вниманіе, что чтенія проф. Рѣдина, помимо авторитета его личности и полного согласія съ исторіей, могутъ имѣть важное миссіонерское значеніе, о. Буткевичъ предложилъ Собранію духовенства просить Рѣдина уступить для изданія фотографическіе снимки древнѣйшихъ иконъ и если на это послѣдуетъ согласіе профессора, то просить Высокопреосвященнаго Амвросія разрѣшить отфотографировать на средства Миссіонерскаго Совѣта означенные снимки и разослать по церквямъ.

Проводимъ, наконецъ, образецъ примѣрной бесѣды о почитаніи св. иконъ съ людьми колеблющимися въ святой истинѣ иконопочитаіи.

Спрошу тебя: что такое икона, на примѣръ икона святителя Христова Николая Чудотворца? Отвѣчай мнѣ: образъ, ликъ св. Николая. Опять спрошу: одинъ образъ, ликъ св. Николая, а не самъ св. Николай? И ты опять отвѣчай: не самъ, а только образъ его. Иконъ св. Николая множество, а самъ св. Николай Чудотворецъ одинъ. Для большей ясности вотъ тебѣ примѣръ: когда ты смотришься въ зеркало или въ тихую или свѣтлую рѣчку, ты видишь себя; но ты знаешь, что въ зеркалѣ и въ водѣ не самъ ты, а только образъ обличіе твое. Такъ разсуждай и объ иконахъ, т. е. что они только суть образъ, ликъ, обличіе того, что на нихъ написано, а не самое дѣло. Видишь, на примѣръ, иконы Рождества Христова, Крещенія, Воскресенія и проч.; разсуждай, что эти иконы не есть самое рожденіе, крещеніе и воскресеніе Христово, и только образъ, показаніе того, какъ Господь родился, крестился, воскресъ. Далѣе видишь икону, изображающую Христа, распятаго на крестѣ; опять разсуждай, что эта

икона не есть самъ Христосъ, а образъ, показаніе того, какъ Христосъ Господь нашъ страдалъ, былъ распятъ и умеръ нашего ради спасенія. Крестовъ Христовыхъ есть также великое множество, во всякомъ храмѣ по нѣскольку, но Христосъ истинный Богъ нашъ есть одинъ, гдѣ бы и на какомъ крестѣ Онъ не изображался.

Для чего нужно такъ разсуждать? Для того чтобы ты не боготворилъ иконъ, чтобы ты по своей простотѣ и незнанію, не думалъ, будто иконы суть боги. Замѣть себѣ, что какъ не почитать святыхъ иконы есть тяжкій грѣхъ, такъ и боготворить иконы, почитать ихъ богами, есть равно тяжкій грѣхъ.

Какъ же нужно почитать святыхъ иконы? Вотъ какъ: почитай икону, не боготвори; чтить икону не иконы ради, но того ради, кого икона изображаетъ. Образу кланяйся, а умъ и сердце возводи на первообразное. Это значить: глазами смотри на икону, а мыслию, умомъ своимъ помышляй о томъ, кто на иконѣ написанъ. Тѣломъ покланяйся образу, а душою и сердцемъ взирай, представляй себѣ того, чьему ты образу покланяешься. Молишься, напрямѣръ, ты предъ иконою Святителя Николая и говоришь: „Святителю Отче Николае, моли Бога обо мнѣ“, то и думай, что ты просишь, молишь самого святаго Николая. Такъ молись и предъ всякою иконою, такъ почитай и всякую икону; въ этомъ и состоитъ внутреннее разумное иконопочитаніе.

Чтобы крѣпче утвердить сіе ученіе въ мысляхъ, въ понятіи и въ памяти своей, подумай вотъ о чемъ: ты получилъ письмо отъ отца, съ которымъ давно разлучился. Тебѣ дорого это письмо; ты разглядываешь, любишься имъ; вслушиваешься во всякое слово, бережешь въ почетномъ и сохранномъ мѣстѣ. Глазами смотришь на письмо, а душою изъ-за письма смотришь и видишь своего отца. Слушаешь слова написанныя на письмѣ, а думаешь слушать самого отца. Устами цѣлуешь письмо, а сердцемъ обнимаешь отца. Словомъ, глядишь ты на письмо, но въ то же время вся душа твоя, все сердце и очи твои при отцѣ и съ отцомъ. Посему разсуждай и о почитаніи св. иконъ. Молись, покланяйся, лобызай Св. икону; но въ то же время пусть мысли твои, душа и сердце, все уваженіе твое изъ-за иконы будутъ съ тѣмъ, на кого икона указываетъ и кто на иконѣ изображенъ.

Здѣсь же въ аудиторіи на виду у всѣхъ были разставлены 'отобранныя у штундистовъ сектанскія иконы, представляющія собою начертаніе тѣхъ или другихъ текстовъ св. Писанія. Отличаясь по

содержанію, сектантскія иконы отличны и по внѣшнему своему виду и отдѣлкѣ отъ иконъ православныхъ. Кіоты, въ которыя вставляются иконы православныхъ, замѣняются здѣсь простою рамою, иногда богатою и изящною въ зависимости отъ средствъ штундистовъ. Начертаніе самыхъ текстовъ въ нѣкоторыхъ иконахъ сдѣлано масляными красками на полотнѣ или деревѣ, а въ нѣкоторыхъ рѣзбою по дереву. Наблюдается, что сектанты весьма любятъ переливы и пестроту цвѣтовъ въ словесномъ изображеніи своихъ догматовъ: въ нѣкоторыхъ случаяхъ каждая отдѣльная строка текста изображена особою краскою. Особенною же художественностью отличается одна изъ сектантскихъ иконъ, принадлежащихъ харьковскому штундисту, представляя собою переливы цвѣтовъ по стеклу отъ нѣжнаго свѣтло-зеленаго до темно-голубого и причудливый цвѣтокъ акrostиха, обвивающій собою начальную букву текста. Нѣкоторыя изъ догматовъ вѣроученія просто вышиты разными узорами, причемъ вышитыя буквы также представляютъ собою послѣдовательный переходъ цвѣтовъ—краснаго, желтаго, сиваго, коричневаго и голубого. На нѣкоторыхъ иконахъ по угламъ обозначенъ годъ ихъ начертанія, а внизу ихъ соотвѣтствующій цитатъ изображеннаго на нихъ текста, иногда умышленно извращеннаго. Какъ на особенность можно указать еще на то, что нѣкоторыя тексты написаны на нѣмецкомъ языкѣ, что свидѣтельствуетъ о близкой связи штундизма съ протестанствомъ и его происхожденіе подъ ближайшимъ вліяніемъ нѣмцевъ—колонистовъ. Такъ на примѣръ, въ изображеніи акrostихомъ текста Св. Писанія: Боже Милостивъ буди мнѣ грѣшному (Лк. 18, 13),—обозначены на 25—квадратной сѣткѣ только начальныя нѣмецкія буквы въ слѣдующемъ порядкѣ: G, S, M, S, G, причемъ чтеніе текста сохраняетъ смыслъ въ десяти различныхъ направленіяхъ.

Наблюденіе пастырей миссіонеровъ показываетъ, что поводомъ къ нападкамъ на иконы со стороны штундистовъ весьма часто служитъ самый характеръ живописи. Иконописныя работы въ нашихъ сельскихъ храмахъ, равно какъ и иконы въ избахъ нашихъ крестьянъ за малымъ исключеніемъ исполняются уродливо безъ соблюденія требованій церковной живописи и соотвѣтствія историческимъ даннымъ. Нерѣдко одинъ и тотъ же святитель изображается въ самыхъ различныхъ видахъ, ничего общаго другъ съ другомъ не имѣющимъ; причемъ изображенія Спасителя, Божіей Матери и Св. угодниковъ по внѣшнему своему характеру часто не только не выражаютъ идеи святости, божественнаго происхожденія, непорочности, аскетизма и

другихъ чертъ духовнаго отличія, но, наоборотъ, совершенно противоположное. Кромѣ того въ рядахъ иконъ, украшающихъ храмы и божницы нашихъ православныхъ крестьянъ, весьма нерѣдко встрѣчаются иконы и изображенія святыхъ и священно-историческихъ событій католическаго характера или же самоизмышленныя изображенія, составляющія плодъ фантазіи мѣстныхъ живописцевъ. И такія изображенія, во множествѣ по деревнямъ во время ярмарокъ, составляютъ предметъ кощунственной торговли. Всѣ такія и подобныя изображенія возбуждаютъ большой соблазнъ среди православныхъ и даютъ поводъ къ нареканіямъ на то, что христіане чтутъ и прославляютъ ими самими сочиненные лики святыхъ. Правда, отрицаніе иконопочитанія у штундистовъ вытекаетъ изъ ученія о поклоненіи Богу духомъ и истиною, тѣмъ не менѣе дурной тонъ живописи еще болѣе способствуетъ похуленію святыхъ иконъ. Сектанты говорятъ, что ваши иконы суть дѣла рукъ человѣческихъ, а потому иконопочитаніе есть идолослуженіе; иконы ваши, говорятъ они, „болваны“, „кумиры“, „идолы глухіе и нѣмые“. Вообще нужно сказать, что дурное состояніе живописи въ значительной степени ослабляетъ религіозное чувство не только штундистовъ, но и православныхъ, а потому, если когда либо, то особенно въ настоящее время съ этимъ зломъ необходимо считаться.

Главными источниками, откуда снабжаются иконами наши сельскія храмы и божницы православнаго народа, являются, конечно, не студіи художниковъ, а въ большинствѣ случаевъ мастерскія нашихъ деревенскихъ мастеровъ. Въ этомъ отношеніи русская живопись представляетъ двѣ крайности: суздальская и фряжская живопись, имѣющая наибольшее распространеніе на сѣверѣ Россіи и выражающая въ лицѣ святыхъ идею аскетизма, и живопись южно-русская, отличающаяся излишнимъ натурализмомъ. Для нашего края имѣетъ важное значеніе именно эта послѣдняя живопись, которою снабжаютъ иконописцы сл. Борисовки Курской губ. Грайворонскаго уѣзда. Производство живописи въ сл. Борисовкѣ настолько громадно, что иконами ея кустарей снабжается весь югъ Россіи, Болгарія, Сербія, Православный востокъ. Мастерами изъ Борисовки росписано множество храмовъ Харьковской епархіи. Слѣдуетъ замѣтить, что состояніе живописи въ сл. Борисовкѣ въ общемъ находится въ удовлетворительномъ состояніи и есть не мало мастерскихъ, изготовляющихъ иконы чисто художественнаго характера.

Въ послѣднее время въ большомъ ходу хромофотографическія

изображенія св. иконъ, лакированныхъ на бумагѣ въ 12, 14, 16 красокъ, на красочномъ и золотомъ фонѣ и на полотнѣ, наклеенномъ на липовыхъ, орѣховыхъ, кипарисныхъ доскахъ и папкѣ, въ металлическихъ рамкахъ подъ стекломъ, изданныя Аѳонскимъ Русскимъ общежительнымъ св.—Ильинскимъ скитомъ. Труды Аѳонскаго скита въ этомъ дѣлѣ не остались безъ должной оцѣнки со стороны цѣнителей художественной иконописи и произведенія его быстро распространяются по всей Россіи; много иконъ отправляется въ Палестину, Константинополь, Болгарію, Сербію, Черногорію и Герцоговину. Особенное вниманіе Аѳонскаго скита обращено на пріисканіе оригиналовъ и тщательное ихъ воспроизведеніе. Изображенія представляютъ точныя копіи Аѳонскихъ иконъ и особенно чтимыхъ Россійскихъ иконъ и изображеній святыхъ, имена коихъ носятъ нашъ православный народъ. На эти изображенія обращено особенное вниманіе скита, во-первыхъ потому, что всякому православному важно имѣть въ своемъ домѣ икону своего Святого, а во-вторыхъ потому, что подобныя изображенія необходимы миссіонерамъ при распространеніи православія и иконопочитанія, а равно для церковно-приходскихъ школъ и другихъ учебныхъ заведеній. Изображенія Аѳонскаго скита рекомендуются къ пріобрѣтенію и въ Харьковской епархіи.

Собраніе духовенства въ краткихъ чертахъ касалось и всѣхъ другихъ пунктовъ христіанскаго вѣроученія, извращаемыхъ сектантами. Но на обстоятельномъ ихъ изложеніи мы останавливаться не будемъ. Упомянемъ только о двухъ бесѣдахъ Епархіальнаго Миссіонера Д. И. Боголюбова, которыя одновременно съ Съѣздомъ духовенства и раньше его были напечатаны въ Миссіонерскомъ Обзорѣніи за 1899 годъ, а именно: 1) Бесѣда съ штундобаптистами о крещеніи младенцевъ и 2) Заблужденія раціоналистическаго сектанства въ пониманіи о толкованіи ученія ап. Павла объ оправданіи вѣрою. Оба эти предмета, обстоятельно раскрытые въ собраніи духовенства, въ изложеніи Миссіонерскаго Обзорѣнія представляютъ весьма цѣнное руководство для православнаго миссіонера въ пререкаемыхъ сектантами вопросахъ.

Въ заключеніе своего историческаго очерка епархіальный миссіонеръ остановилъ особенное вниманіе надъ вопросомъ о сходствѣ и различіи штундизма и баптизма, какъ имѣющемъ весьма важное значеніе въ судебной практикѣ и экспертизѣ. По этому вопросу въ миссіонерской литературѣ существуетъ два различныхъ взгляда: одни признаютъ, что штундизмъ и баптизмъ одно и тоже,

другіе находятъ самое существенное различіе между тѣмъ и другимъ. Мнѣніе о различіи этихъ двухъ рационалистическихъ сектъ принадлежитъ свящ. А. Рождественскому, который въ своемъ сочиненіи Южно-русскій штундизмъ представилъ намъ первую попытку такого различенія. Факты и разсужденія, приводимые имъ въ доказательство характернаго различія между штундизмомъ и баптизмомъ, вложены на стр. 104—107; 143, 175—176; 201, 205, при чемъ авторъ послѣдовательно доказываетъ, что не только въ основѣ догматическаго вѣроученія этихъ сектъ, но и въ самомъ внѣшнемъ устройствѣ ихъ есть существенныя особенности. Такую попытку обособить двѣ совершенно родственныя и одна изъ другой развѣвшіяся секты на основаніи наблюденій опытныхъ миссіонеровъ, подтвержденныхъ 3 Казанскимъ и Одесскимъ съѣздами, должна быть признана несостоятельною. По своему вѣроученію особенно въ данное время штундизмъ и баптизмъ двѣ совершенно однородныя секты. Даже въ вопросѣ о крещеніи дѣтей, въ рѣшеніи котораго Рождественскій усматриваетъ различіе, такового различія нѣтъ. Если штундисты и крестили младенцевъ, то не потому, что это вызывалось требованіемъ ихъ вѣроученія, а изъ боязни подвергнуться преслѣдованіямъ властей. Что касается іерархіи, то ее не было у штундистовъ потому, что не было еще опредѣленной организаціи. Въ настоящее же время іерархія штундистами не отвергается, хотя эта іерархія и имѣетъ самочинный характеръ.

Далѣе съѣздъ духовенства имѣлъ сужденія о мѣрахъ борьбы со штундою, о чемъ будетъ вложено ниже.

В. Давыденко.

(Продолженіе будетъ).

Епархіальныя извѣщенія.

Священникъ Николаевской церкви заштатнаго города Золочева Харьковскаго уѣзда, Теодоръ *Ивановъ*, 28 іюня 1900 г. умеръ.

— На мѣсто его, по прошенію, 3 сего іюля, переведенъ священникъ Петро-Павловской церкви, Андреевской тюрьмы Зміевского уѣзда, Григорій *Шокотовъ*.

— Священникъ, Митрофаніевской церкви села Нижне-русскаго Бишкана, Зміевского уѣзда, Ксистопапъ Владыковъ, по прошенію его, 13 сего

іюля переведель къ Іоанно-Предтечюиской церкви села Озерянка Харьковскаго уѣзда.

— Окончившій курсъ наукъ въ Харьковской Духовной Семинаріи, со степенью студента, Стефанъ *Жуковъ*, 9 іюля н. г. рукоположенъ во священника къ Троицкой церкви, з. г. Славянска, Изюмскаго уѣзда.

— Псаломщикъ Пророко-Ильинской церкви села Лозоватаго, Изюмскаго уѣзда, Іаковъ *Васильковскій*, рукоположенъ 16 іюля н. г. во діакона къ той же церкви, съ оставленіемъ на псаломщицкой вакансіи.

— Псаломщикъ церкви слободы Ганусовки, Старобѣльскаго уѣзда, Андрей *Максимовъ*, рукоположенъ въ санъ діакона, на псаломщицкой вакансіи.

— Псаломщикъ церкви сл. Малой-Волчей, Волчанскаго уѣзда, Іоаннъ *Давидовскій*, рукоположенъ въ санъ діакона, съ оставленіемъ на псаломщицкой вакансіи.

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

Содержаніе. Начальный годъ ХХ столѣтія.—Число христіанъ сравнительно съ иновѣрцами.—Христіанство въ Китаѣ.—Христіанство въ Корѣе.—Отзывъ ученаго раввина о христіанскихъ миссіонерахъ.—Русская миссія въ Китаѣ.—Ея состояніе.—Пятисотлѣтіе Гуттенберга.—Объявленіе.

Въ началѣ настоящаго года въ каждой газетѣ, въ каждомъ почти журналѣ можно было встрѣтить разсужденія о томъ, когда настанетъ двадцатый вѣкъ, т. е. когда начнется двадцатая сотня лѣтъ послѣ Рождества Христова, отъ котораго ведется наше лѣтосчисленіе. Одна утверждали, что 1900 годъ должно считать началомъ двадцатаго вѣка, другіе,—что такимъ началомъ нужно считать 1901-й годъ. Несомнѣнно, правда на сторонѣ послѣднихъ, но подъ тѣмъ лишь условіемъ, если признать, принятое у насъ лѣтосчисленіе правильнымъ, т. е. если допустимъ, что отъ Рождества Христова прошло до настоящаго времени дѣйствительно 1899 лѣтъ. Но такъ ли это на самомъ дѣлѣ? Чтобы рѣшить поставленный вопросъ, необходимо опредѣлить: когда, въ какомъ году родился Спаситель. Древнѣйшіе отцы и писатели церковные,—папр., Іустинъ мученикъ, Тертулліанъ,—говорятъ объ этомъ неопредѣленно, такъ что на основаніи ихъ свидѣтельствъ установить точную дату времени Рождества Христова невозможно. Гораздо яснѣе говорятъ объ этомъ Ираней Ліонскій, Кліментъ Александрійскій, Евсеній и др. Они годъ рожденія Спасителя относятъ къ 751 году отъ основанія Рима. Но въ половинѣ VI вѣка римскій аббатъ Діонисій Малый, оставляя употреблявшуюся

до него Діоклитіанскую эру, принялъ новую, восточнымъ пунктомъ которой поставилъ годъ Рождества. По его мнѣнію, этотъ годъ соотвѣтствуетъ 754 году отъ основанія Рима. Новая эра, введенная Діонисіемъ Малымъ и получившая отъ его имени названіе Діонисіевой, была принята всѣми христіанскими народами, употребляется до настоящаго времени и, по ея указанію, нѣмнѣшній, напр., годъ есть 1899-й отъ Рождества Христова. Но лѣтосчисленіе Діонисія не вѣрно. Неправильность его видна отчасти изъ того уже, что древнѣйшіе писатели, указанные нами выше, годъ Рождества Христова относятъ къ 751, а не къ 754 году. Кромѣ того, въ самихъ Евангеліяхъ можно находить указаніе для опредѣленія года Рождества Христова, и эти указанія опровергаютъ принятое Діонисіемъ лѣтосчисленіе. Изъ Евангелія Маттея (гл. 21) и Луки (гл. 1) ясно, что Спаситель родился „во дни Ирода царя“ (Ирода Великаго), который, по свидѣтельству Іосифа Флавія, царствовалъ 37 лѣтъ, именно — съ 714 по 750 годъ отъ основанія Рима. Умеръ онъ въ 750 г., за 8 дней до Пасхи и вскорѣ послѣ луннаго затменія. Лунное затменіе было при Иродѣ съ 12 на 13 марта 750 года, а Пасха въ этомъ году была 12 апрѣля. Слѣдовательно, Иродъ умеръ въ началѣ апрѣля 750 года, а Спаситель родился нѣсколько раньше этого времени. Это первая дата, которую можно заимствовать изъ Евангелій. Второе основаніе для опредѣленія года Рождества Христова. даетъ намъ сказаніе Евангелія о переписи, во время которой родился Спаситель (Лук. гл. 2). Перепись эта была вызвана эдиктомъ императора Августа отъ 746 года. Въ Іудеѣ она началась въ послѣдній годъ царствованія Ирода, смертью его была прервана и закончилась лишь во времена Квиринія. При Иродѣ перепись вызвала возмущеніе. Въ числѣ бунтовщиковъ былъ и ѳкій Ѳевда, котораго Иродъ приказалъ сжечь живымъ, что и было исполнено 12 марта 750 года. Такъ какъ перепись, очевидно, началась до этого года и такъ какъ Спаситель родился во время этой переписи, то временемъ Его рожденія нужно считать зиму 749—750 года. Такимъ образомъ, на основаніи указанныхъ данныхъ нужно признать, что Діонисій въ своемъ лѣтосчисленіи допустилъ ошибку на 4 года, такъ что въ настоящее время отъ Рождества Христова прошло не 1899 лѣтъ, а 1903 года, и двадцатое столѣтіе по Рождествѣ Христовомъ наступило уже два года тому назадъ. («Новгород. Епарх. Вѣдом.» 1900 г. № 7).

— Христіанскіе народы, по мнѣнію «Церк. Вѣстн.», въ излиш-

немъ самообольщеніи стали забывать, что дало имъ преобладаніе въ мірѣ, но послѣднія событія въ Китаѣ должны напомнить, что въ дѣйствительности христіанскій міръ есть еще очень незначительная часть всего человѣчества, что предъ лицомъ какихъ-нибудь 400 милліоновъ христіанъ стоитъ еще болѣе милліарда магометанъ и язычниковъ, которые еще сидятъ во тьмѣ и сѣни смертной, любятъ эту тьму и готовы подвергнуть самымъ ужаснымъ истязаніямъ, мукамъ и избіеніямъ тѣхъ, кто старается внести къ нимъ свѣтъ истины. И эта огромная сила тьмы всегда представляетъ собою страшную опасность для всего христіанскаго міра, такъ какъ стоитъ только ей дружно подняться, и она въ состояніи сокрушить и уничтожить всѣ христіанскіе народы, если только они, забывъ о томъ, чему они обязаны своимъ теперешнимъ господственнымъ положеніемъ среди человѣчества, стануть думать, что не христіанство, а именно такъ-называемая культура и дала имъ право и средства для достиженія этого господства. Будущее можетъ представить грозное опроверженіе этого гибельнаго заблужденія. Вѣдь то, что извѣстно подъ названіемъ культуры, какъ средство чисто внѣшняго господства надъ природой, безъ особеннаго труда можетъ сдѣлаться достояніемъ и огромной массы языческаго міра, какъ это и показываетъ примѣръ такихъ странъ, какъ Японія и теперь Китай.

— Христіанство въ Китаѣ стало распространяться еще въ VII вѣкѣ, именно въ формѣ несторіанства, и было занесено изъ Сиріи въ Сѣверо-западный Китай. Сначала оно имѣло успѣхъ, но затѣмъ вызвало гоненія, хотя еще держалось въ XIII вѣкѣ, когда Китай посѣтилъ (и прожвль въ немъ рядъ лѣтъ) извѣстный итальянскій путешественникъ Марко Поло. Окончательно несторіанство было уничтожено магометанствомъ, которое вообще приобрѣло себѣ, какъ извѣстно, значеніе одной изъ міровыхъ религій, распространилось среди тюркскихъ и малайскихъ народовъ, въ Индіи, Передней Азій, Африкѣ и т. д. Собственно въ Китаѣ Исламъ исповѣдуется теперь десятками милліоновъ населенія, и не только въ сѣверо-западной части имперіи, но и въ центрѣ, и на крайнемъ юго-востоку. Въ кровопролитныхъ возстаніяхъ тайпинговъ, особенно же дунганъ, магометане—китайцы играли выдающуюся роль, относясь съ глубокой ненавистью и презрѣніемъ къ своимъ соотечественникамъ-идолопоклонникамъ.

Съ XIII-го же вѣка, при владычествѣ въ Китаѣ монголовъ, от-

личавшихся вообще вѣротерпимостью, началась и пропаганда католиковъ, которая получала однако большое значеніе только въ концѣ XVI-го вѣка, когда въ Китай явились итальянскіе іезуиты. Какъ люди не только образованные, но даже ученые, дѣйствовавшіе притомъ съ тактомъ, іезуиты приобрѣли себѣ влияніе при китайскомъ дворѣ и умѣли удержать его и при послѣдующей династїи, овладѣвшей Китаемъ въ 1644 г. Они импонировали своимъ знаніемъ астрономїи, устроенной ими въ Пекинѣ обсерваторїей, вообще своею образованностью и свѣдѣніями, которыми пользовались дворъ и высшее общество, но собственно религіозныя интересы отступили при этомъ на второй планъ. Іезуиты были болѣе политиками, чѣмъ миссіонерами, умѣли подлаживаться къ китайской знати, создали даже особый „китайско-христіанскій культъ“, сдѣлавъ въ немъ уступки и культу предковъ, и ученію Конфуція, и стараясь устранить все то, что могло бы особенно шокировать китійцевъ. Такой образъ дѣйствій вызвалъ, однако, протестъ со стороны Ватикана, и съ конца XVII вѣка въ Китай явился другой орденъ, доминиканцевъ, въ цѣляхъ распространенія истиннаго католичества. Іезуиты еще держались нѣкоторое время, но затѣмъ ихъ значеніе пало. Впрочемъ, и теперь еще они продолжаютъ свою дѣятельность (между прочимъ, и ученую, имѣя въ своемъ завѣдыванїи двѣ метеорологическихъ обсерваторїи) совместно съ другими католическими орденами, особенно лазаристами и трапцвстамп, которые, однако, по самымъ правиламъ своихъ орденовъ, въ состоянїи болѣе сблизаться съ народомъ и вести успѣшнѣе свою пропаганду. Разсѣянные по всему пространству Китая, католическіе миссіонеры пользуются относительно наибольшимъ успѣхомъ, располагаютъ полсотней семинарїй, массой школъ, болѣе 3,000 церквей и часовенъ, имѣютъ около 40 епископовъ и болѣе тысячи священниковъ, изъ коихъ половина—китайцы. Съ ними болѣе свыкъся народъ, да и самый католическій культъ, съ его обстановкой и обрядностью, болѣе понятенъ китайцамъ, особенно при допущенїи въ него китайскаго элемента въ типѣ священныхъ изображенїй, архитектурѣ, орнаментѣ, въ моленїи о здоровьѣ богдыхана и т. д. Число китайцевъ-католиковъ въ точности неизвѣстно и, по всей вѣроятности, въ отчетахъ миссій значительно преувеличивается; по нѣкоторымъ даннымъ оно превышаетъ милліонъ, по другимъ—едва ли достигаетъ и полмилліона, но во всякомъ случаѣ число это довольно внушительное, хотя,

вѣроятно, многіе изъ этихъ католиковъ могутъ считаться таковыми только номинально. Безбрачіе католическаго духовенства, его относительная бѣдность, приспособленіе его къ китайскимъ нравамъ въ одеждѣ, жилищѣ, обстановкѣ, — все это служитъ для него шансомъ успѣха, хотя нѣкоторые христіанскіе догматы, обряды, легенды трудно усваиваются китайцами, смущающимися также порядками католическихъ монастырей, особенно женскихъ. Известно, что лѣтомъ 1870 г., въ бунтѣ, происшедшемъ въ Тянь-Цзинѣ, особенно пострадали католическіе монастыри, при чемъ много французскихъ монаховъ и монахинь было варварски умерщвлено чернью.

Протестантскіе миссіонеры явились позже—изъ Англіи, Германіи, Швеціи, Швейцаріи и т. д., и успѣхъ ихъ въ Китаѣ, сравнительно, много слабѣе, хотя они располагаютъ большими средствами, такъ какъ ихъ поддерживаютъ богатые миссіонерскія Общества. Уже самъ по себѣ скудный и сухой протестантскій культъ неспособенъ импонировать китайцамъ; вдобавокъ протестантскіе миссіонеры являются представителями различныхъ вѣроисповѣданій и сектъ, иногда даже враждующихъ между собою и старающихся превзойти другъ-друга въ привлеченіи къ себѣ прозелитовъ. Нѣтъ сомнѣній, что миссіонерами этими сдѣлано не мало для познанія Китая, его языка и литературы (хотя и оно едва ли сравнится съ сдѣланнымъ въ этомъ отношеніи, съ XVII в., католиками), также для перевода библии и другихъ книгъ на китайскій языкъ; ими издаются на китайскомъ языкѣ газеты, устраиваются школы, больницы, пріюты и т. д. но, въ общемъ, ихъ взаимное соперничество, проявляемое ими не рѣдко отсутствіе такта, желаніе импонировать, стремленіе къ поддержкѣ своихъ притязаній дипломатическимъ вмѣшательствомъ и т. д.—только вооружаютъ противъ нихъ китайцевъ. Вообще едва ли можно указать случаи принятія христіанства по убѣжденію болѣе видными и почтенными представителями китайскаго общества: прозелитами становятся обыкновенно сироты, брошенныя дѣти, темныя личности, бѣдняки, дошедшіе до отчаяннаго положенія, лица, думающія извлечь практическую пользу изъ своего обращенія, и т. п. Бывали случаи, что христіанство принимали люди, отверженные обществомъ, подлежавшіе наказанію и т. д., въ надеждѣ, что миссіонеры заступятся за нихъ передъ властями, что иногда и бывало, вызывая пререканія и толки. Вообще миссіонеры являются

обыкновенно только предметомъ заботъ и докуки для мѣстныхъ властей, которыя, не сочувствуя имъ, должны тѣмъ не менѣе принимать мѣры къ ихъ охранѣ и къ устраненію столкновеній между христіанами и массой населенія. Достигнувъ какого-нибудь частнаго успѣха, выигравъ тотъ или иной процессъ, миссіонеры иногда становятся еще болѣе требовательны, отчего, конечно, растетъ и крѣпнетъ нерасположеніе къ нимъ народа, которое и прорывается при удобномъ случаѣ. Если даже масса и власти относятся въ христіанамъ пассивно, то находятся отдѣльныя личности изъ болѣе образованнаго класса, которыя въ состояніи подвергнуть болѣе сознательной критикѣ дѣятельность европейцевъ, особенно миссіонеровъ и самое христіанское ученіе. Они разъясняютъ, съ китайской точки зрѣнія, ложныя и вредныя стороны распространенія новой религіи, сопоставляютъ его съ отнятіемъ въ послѣднее время у Китая его территорій и доказываютъ, что въ христіанствѣ и миссіонерахъ—самое главное зло Китая, вводящее раздоръ въ его населеніе, грозящее гибелью добрымъ правамъ и самому существованію государства. На приготовленной почвѣ такая критика и пропаганда неминуемо должны встрѣтить успѣхъ, и чѣмъ шире распространяется миссіонерство, тѣмъ большихъ размѣровъ можно ожидать отъ возбуждаемаго противъ него въ народѣ недовольства.

Иное положеніе занимаетъ въ Китаѣ православіе. Необходимость православной миссіи въ Пекинѣ была вызвана тѣмъ обстоятельствомъ, что туда было вывезено русское населеніе изъ взятаго китайцами въ 1686 г. города Албазина на Амурѣ. Потомки этой горсти русскихъ съ теченіемъ времени окрѣплились, но сохранили свою вѣру, для поддержанія которой, съ согласія китайскаго правительства, и была учреждена въ Пекинѣ русская духовная миссія, задолго до учрежденія миссіи дипломатической. Никакой активной пропаганды православіе въ Китаѣ не ведетъ, а потому съ этой стороны китайцы и не могутъ ничего имѣть противъ Россіи. Съ коммерческой стороны, конечно, и подавно никакого недовольства быть не можетъ, и если въ послѣднее время китайцы, или извѣстная ихъ часть, заявили себя враждебными русскимъ, то это возможно объяснить только общимъ движеніемъ противъ иностранцевъ и ихъ захватовъ въ Китаѣ. Занятіе Россіей Квантунга и Портъ-Артура и веденіе дороги черезъ Манчурію сравнивали къ этомъ отношеніи русскихъ съ германцами, англичанами и т. д. и

вызвали противъ нихъ то же настроеніе. Возможно кромѣ того, что при проведеніи дороги служащіе на ней и ея охрана не всегда относились къ мѣстнымъ жителямъ и рабочимъ съ надлежащимъ тактомъ и справедливостью, чѣмъ могли быть усилены недовольные элементы въ мѣстномъ населеніи. Во всякомъ случаѣ, говоря „Рус. Вѣд.“, изъ которыхъ заимствовано все вышеприведенное,—вѣковое сосѣдство, давнишнія торговыя сношенія и неучастіе въ миссіонерствѣ даютъ русскимъ лишній шансъ скорѣе сойтись съ Кятаемъ, чѣмъ какому-либо другому европейскому народу, при условіи однако соблюденія извѣстнаго политическаго такта и справедливыхъ отношеній къ мѣстному населенію.

— Среди разнообразныхъ и крайне противорѣчныхъ извѣстій съ Дальняго Востока недавно промелькнуло одно заслуживающее серьезнаго вниманія: телеграфомъ было сообщено, что въ Корей готовятся антихристіанскіе беспорядки. Насколько справедливо это извѣстіе—сказать мудрено, но невѣроятнаго въ немъ рѣшительно ничего нѣтъ, такъ какъ вся короткая исторія распространенія христіанства въ этой странѣ полна кровавыми страницами.

Христіанство проникло въ Корею съ 1784 года, при слѣдующихъ обстоятельствахъ. Молодой Кореецъ Сенгъ, много слыхавшій по рассказамъ о христіанской религіи, проповѣдуемой въ Китаѣ учеными людьми прибывшими съ Запада, возымѣлъ страстное желаніе познакомиться съ этими людьми. Случай помогъ ему. Его отецъ былъ назначенъ въ составъ посольства отправлявшагося въ Квтай, и Сенгъ уѣхалъ съ нимъ. Здѣсь онъ сблизился съ миссіонерами, принялъ тайно христіанство и, возвратясь на родину, началъ проповѣдывать его. 8 декабря 1791 года пали отъ руки палача головы двухъ первыхъ христіанъ, отказавшихся совершать установленныя жертвоприношенія послѣ смерти своихъ родителей. Значительно большее количество христіанъ было сослано въ это время на острова. Общее число ихъ въ то время опредѣлялось въ Корѣе уже въ 4.000 человекъ. Въ 1795 году въ столицу Кореи тайно прибылъ первый католическій священникъ, китаецъ Яковъ Цію. Не прекращавшіяся совершенно гоненія на христіанъ значительно усилились послѣ смерти короля Тіонъ-Цунъ, послѣдовавшей въ 1800 году. Главное обвиненіе возводившееся тогда на христіанъ заключалось въ томъ, что они образуютъ тайное общество, разрушающее своимъ новымъ ученіемъ всѣ основы государства, не признающее ни религіи, ни обычаевъ предковъ—общество, стремящееся къ

прекращенію рода человѣческаго; кромѣ этого выдвигалось еще обвиненіе въ укрывательствѣ иноземнаго священника. Въ слѣдующемъ году гоненія достигли своего апогея. Отъ имени правительницы королевства былъ изданъ указъ предписывавшій всѣхъ христіанъ, отказывающихся отречься отъ новаго ученія, немедленно казнить. Желая нѣсколько смягчить гонителей, священникъ Ціудобровольно отдался въ руки властей и былъ казненъ 31 мая 1801 года. Однако, казнь эта не прекратила преслѣдованія христіанъ. Въ 1802 году гоненія стихли, и христіане въ теченіе цѣлыхъ 13 лѣтъ пользовались относительнымъ спокойствіемъ. Въ 1815 году въ Корей свирѣпствовалъ сильный голодъ; виновникамъ его были признаны христіане, и гоненія на нихъ возобновились. Съ 1816 по 1827 годъ снова наступилъ періодъ затишья. Въ 1827 г. опять начались гоненія, но скоро прекратились, и спокойствіе продолжалось довольно долго. Черезъ два года прибыли два первые миссіонера—Европейца, а въ слѣдующемъ году въ Корей возвратился епископъ Имберъ. Въ 1839 году гоненія на христіанъ возобновились, и всѣ трое были казнены. Наступилъ снова періодъ затишья. Имъ воспользовались католическіе миссіонеры и начали проникать въ Корейю. Въ 1864—65 годахъ начали даже говорить о предстоящемъ въ скоромъ времени разрѣшеніи христіанамъ открыто исповѣдывать свою вѣру; но настроеніе быстро измѣнилось; епископъ Бернье, три священника—Европейца и шесть ихъ помощниковъ, Корейцевъ, были казнены, черезъ два дня послѣдовала казнь двухъ другихъ священниковъ. Нѣсколько позже былъ также казненъ епископъ Давелуи съ двумя священниками. Гоненія на христіанъ не прекращались долгое время. Считаютъ, что въ 1868 году погибло 2.000 христіанъ, въ 1870 году отъ однѣхъ только казней погибло ихъ до 8.000. Еще въ началѣ восьмидесятыхъ годовъ нынѣшняго столѣтія ненависть къ христіанамъ у Корейцевъ была настолько сильна, что въ 1882 году Корейское правительство отказалось отъ заключенія договора съ Франціей только потому, что представитель ея требовалъ свободы для римско-католическаго исповѣданія. Съ тѣхъ поръ обстоятельства измѣнились, и въ 1897 году въ Корей числилось уже 32 тысячи католиковъ, 27 миссіонеровъ и 3 туземные священника, 27 церквей, семинарія, 31 школа съ 335 учениками и два пріюта съ 362 воспитанниками. Но въ десять лѣтъ народъ перевоспитаться не можетъ, и повтореніе гоненія на христіанъ можно считать вполне возможнымъ.

Быть безучастною зрительницей подобныхъ явленій Россіи ни въ какомъ случаѣ не могла бы. Мы не только непосредственно граничимъ съ Кореей, но она отдѣляетъ нашу Приморскую область Восточной Сибири отъ новыхъ владѣній на Квантунскомъ полуостровѣ. Одно уже такое положеніе Кореи дѣлаетъ крайне нежелательными для насъ всякіе беспорядки въ ней. Вѣдь нельзя же, въ самомъ дѣлѣ, допустить, чтобы въ роли защитницы христіанъ выступила языческая Японія.

— 8—18 Апрѣля ст. ст. въ Нью-Йоркѣ, подъ предсѣдательствомъ бывшаго президента Соединенныхъ Штатовъ В. Гаррисона, происходилъ чрезвычайный съѣздъ миссіонеровъ всѣхъ протестантскихъ наименованій. Съѣздъ носилъ оффиціальное названіе „Вселенской Конференціи иностранныхъ миссій“—*Ecumenical Conference on Foreign Mission*,—и этого названія онъ вполне заслуживалъ, такъ какъ въ немъ участвовали делегаты со всѣхъ концовъ земнаго шара, въ числѣ около 3000, изъ которыхъ 600 съѣхались изъ чужихъ странъ.

По поводу этого съѣзда одинъ изъ ученыхъ Нью-Йорскихъ раввиновъ говорилъ въ своей синагогѣ рѣчь. Въ ней онъ старался объяснить, почему христіанская пропаганда не достигаетъ почти никакихъ результатовъ между евреями и почему, по его мнѣнію, мусульмане и языческіе народы такъ туго поддаются вліянію миссіонеровъ. „Глядя на такое явленіе, какъ этотъ колоссальный съѣздъ ревностныхъ, честныхъ труженниковъ Креста“, говорилъ ораторъ, „невольно спрашиваешь, почему, послѣ почти двухъ тысячелѣтнихъ неустанныхъ трудовъ, большинство рода людского все еще именуется мусульманами, браминами, буддистами, конфуціанами и язычниками? Не потому-ли, что въ христіанскомъ мірѣ царитъ раздѣленіе, что онъ раздробленъ на безчисленныя фракціи? Не потому ли, что исторія христіанства исполнена нечестивости? Не потому ли, что въ ней постоянно проявлялась власть силы надъ правомъ, напр., въ преслѣдованіяхъ инквизиціи, въ избіеніяхъ ночи св. Варооломея,—что это власть проявляется имъ и нынѣ въ политической и торговой жизни, во враждѣ между католичествомъ и протестантствомъ? Нѣтъ ни одной изъ тахъ называемыхъ великихъ державъ, которая не поступала бы прямо наперекоръ христіанству. Ибо гдѣ же „миръ“ и „благоволеніе“, когда громадные арміи каждую минуту готовы ринуться другъ на друга и броненосныя чудища морскія повсюду грозятъ разрушеніемъ? Куда мы обратимся въ эти дни свирѣпаго соперничества въ поли-

тикѣ, въ торговлѣ, во всемъ, гдѣ бы сыны и дщери Креста слѣдовали завѣту любить другъ друга и враговъ своихъ? Можетъ ли развитый и мыслящій язычникъ внимать миссіонерамъ и увлекаться ихъ ученіемъ, зная о такихъ условіяхъ? А неразвитыхъ язычниковъ развѣ можно привлечь такими варварствами, какія они терпѣли и доселѣ терпятъ отъ французовъ, нѣмцевъ, бельгійцевъ и буровъ въ Африкѣ? По этимъ то самимъ причинамъ христіанамъ никогда не переманить къ себѣ насъ, евреевъ“...

— Настоятель московскаго Покровскаго монастыря, о. архимандритъ Амфилохій, бывшій съ 1887 по 1896 г. начальникомъ пекинской православной миссіи, сообщилъ сотруднику «Рус. Листка» слѣдующее о положеніи нашей миссіи въ Китаѣ.

— Я расскажу вамъ вкратцѣ о возникновеніи нашей миссіи въ Пекинѣ (она находится въ Пекинѣ, но распространяетъ свое дѣйствіе на весь Китай). Безъ знанія прошлаго, не поймете настоящаго. Еще въ 1686 г., при Петрѣ Великомъ, китайцами была взята небольшая пограничная крѣпость Албазинъ. Тамъ жило казакъ, они своими набѣгами и вторженіемъ въ Манджурію вывели китайцевъ изъ терпѣнія, и ихъ рѣшено было усмирить. Взявши городъ, китайцы взяли съ собой въ качествѣ плѣнныхъ 30 чело-вѣкъ албазинскихъ казаковъ, включили ихъ въ составъ гвардіи и расквартировали въ сѣверномъ углу Пекина. Съ ними вмѣстѣ пришелъ албазинскій православный священникъ о. Максимъ. Китайцы уступили ему одну изъ заброшенныхъ кумиренъ, и онъ началъ отправлять требы.

— Китайцы, слѣдовательно, вѣротерпимы?

— Нѣтъ, вѣротерпимыми ихъ назвать нельзя: они вооружаются противъ каждой религіи, заявляющей свои права на исключительность, на господство... Но они крайне индифференты, т.-е. не за-лѣзаютъ въ каждому въ душу со своими вѣрованіями,—вѣруй каждый, какъ хочетъ и умѣетъ. Они говорятъ, что въ каждой мѣстности должны быть свои право-учители, которые, приспособляясь къ мѣстнымъ условіямъ, должны воспитывать этическую сторону мѣстныхъ жителей. Албазинцы вѣрують не по китайски—пускай, лишь бы только не нарушали общихъ государственныхъ порядковъ. О. Максимъ черезъ нѣсколько лѣтъ пріобрѣлъ въ Пекинѣ значеніе, авторитетъ, несмотря на то, что его паства состояла изъ лицъ не высокой нравственности: албазинцамъ женъ дали изъ ссыльно-уголовнаго приказа. По китайскимъ законамъ, важнѣйшіе преступники ссылаются за Великую стѣну, а жены ихъ остаются

въ распоряженіи правительства. Вотъ на нихъ-то и поженались наши казаки. Не будучи особенно нравственными, они были набожны и, видя, что о. Максимъ уже ветхъ деньми, обратились къ богдыханскому правительству съ просьбою: нельзя ли исходатайствовать у русскаго государя новаго пастыря. Китайскій приказъ внѣшнихъ сношеній написалъ Петру о желательности командировки въ Пекинъ русскаго священника. Петръ обрадовался и на просьбу приказа выслалъ цѣлую миссію въ числѣ трехъ лицъ. Трудно было найти лицъ, достойныхъ и способныхъ на такое трудное дѣло. Вотъ почему русскіе миссіонеры не стояли на высотѣ своей задачи: они отправляли только требы, не пытаясь обращать язычниковъ въ христіанство.

— Члены миссіи часто обновлялись?

— Въ томъ-то и дѣло, что они мѣнялись черезъ каждыя 10 лѣтъ. Китайскій языкъ такой трудный, что на его изученіе необходимо нѣсколько лѣтъ. Только выучатся миссіонеръ кое-какъ, а его уже отзываютъ. Кромѣ того, православнымъ приходилось сталкиваться съ іезуитами-миссіонерами, практиками большой опытности и умѣнія. Они, эти іезуиты, вели свое дѣло очень удачно: для внѣшняго успѣха они готовы были даже на всякіе компромиссы. Такъ, на примѣръ, китайцы боготворятъ предковъ; іезуиты, желая поддѣлаться подъ воззрѣнія китайцевъ, тоже стали проповѣдывать поклоненіе предкамъ. Папскій престолъ когда узналъ объ этомъ, запретилъ имъ всякую миссіонерскую дѣятельность.

— Но не надолго?.. Теперь они, кажется, попрежнему являются главными дѣятелями католической миссіи.

— О, нѣтъ... Объ этомъ ошибочно такъ думать... Теперь іезуитовъ-проповѣдниковъ весьма небольшой процентъ: главнымъ образомъ дѣйствуютъ бенедиктинцы и лазаристы... Но вернемся къ русской миссіи. Ей было поручено исполнять все то, что теперь исполняютъ посланникъ и консуль, такъ что это тоже отвлекало ее отъ миссіонерской дѣятельности. Но, несмотря на это, къ теперешнему времени православныхъ въ Китаѣ до 1.000 человекъ (сужу на основаніи того, что ежегодно причащается до 300 человекъ). Церквей православныхъ—пять: двѣ въ Пекинѣ, одна въ Ханькоу, одна въ Калганѣ и одна въ деревнѣ Дун-дин-анъ... Двѣ изъ этихъ церквей освящены не такъ давно мною.

— Неужели и до сихъ поръ наша миссія не можетъ заняться дѣломъ обращенія?

— Да. До сихъ поръ за три вѣка у насъ обращенныхъ китай-

цевъ не болѣе 300 человекъ, между тѣмъ какъ католики считаютъ обращенныхъ десятками тысячъ...

— Чѣмъ это объяснить?

— Я говорю, что овладѣть языкомъ крайне трудно: у католиковъ, которые сами почти не проповѣдуютъ, дѣло обращенія ведется черезъ китайцевъ-священниковъ. У насъ такихъ иѣтъ (китайцы православные лишь немногіе понимаютъ по-русски). Быть же посмѣшищемъ народа, какъ это происходитъ съ протестантскими проповѣдниками, мы не хотимъ. Протестанты проповѣдуютъ сами. Выучивъ кое-какъ труднѣйшій язъ языковъ, они собираютъ вокругъ себя рѣчью громадную толпу народа: Народъ слушаетъ и смѣется. Онъ смотритъ на рѣчь какъ на даровое забавное представленіе. Китайскія слова до того похожи одно на другое, и для европейца такъ трудно уловить различіе въ произношеніи, что сплошь и рядомъ случаются комическія недоразумѣнія. Мы, европейцы, напрямѣръ, усвоили себѣ называть Господа—Тянь-Джу (тянь—небесный, а джу—господинъ), но произносимъ это слово не такъ, какъ слѣдуетъ, и для китайскаго уха выходитъ не Господь, а сладкій кабанъ, или полевая свинья. Такихъ печальныхъ недоразумѣній полна каждая рѣчь, и надъ ними-то такъ и смѣются, смѣшливые охотники до зрѣлищъ, китайцы.

— На чью же долю приходится болѣе всего обращенныхъ?

— За послѣднее время больше всего обращаютъ американскіе миссіонеры. Они подрываютъ всякую проповѣдь. Они берутъ на себя всякія торговыя порученія, служатъ агентами, занимаются комиссіями, въ конторахъ труда и, между прочимъ, „обращаютъ“.

— Такъ почему же они имѣютъ успѣхъ?

— Они имѣютъ громадный внѣшній успѣхъ, такъ какъ безъ рекомендаціи миссіонера ни одно американское общество, ни одна контора, ни одинъ пароходъ, ни одинъ американецъ не приметъ китайца на службу. А, между тѣмъ, посмотрите-ка на любой пароходъ—вся прислуга, всѣ матросы на немъ китайскіе. Это все—обращенные, чтобы получить мѣсто. Затѣмъ возьмите переселенцевъ: необращеннымъ не позволено переправляться въ Америку.

— А чѣмъ берутъ католики? Вѣроятно, тоже какою нибудь подобною матеріальною подкладкою?

— Католики дѣло поставили очень хорошо: они понастроили лазаретовъ, богадѣленъ, пріютовъ; между ними есть люди призванія и серіозные ученые—механики, математики, астрономы, а ученые имѣютъ большой авторитетъ въ Китаѣ.

— А у нашей миссіи предвидится ли въ недалекомъ будущемъ расширеніе дѣятельности?

— Въ настоящее время дѣло обращенія,—истиннаго, а не внѣшняго,—должно падать, такъ какъ понаѣхало отовсюду такъ много европейцевъ, для которыхъ одинъ богъ—нажива, и они такъ грубо попрали всѣ тѣ святые принципы, на которые указывали миссіонеры, что христіанская нравственность померкла для китайцевъ предъ лицомъ европейской безнравственности. (Совр. Лѣт.)

— „Моск. Вѣд.“ приводятъ данныя о положеніи православія въ Китаѣ. Въ виду событій, происходящихъ теперь въ Небесной имперіи, данныя эти получаютъ особенный интересъ. Православныхъ храмовъ въ Китаѣ сейчасъ только пять: въ Пекинь—два, одинъ въ Ургѣ, одинъ въ Ханькоу и одинъ въ деревнѣ Дун-дун-онъ („Агенство“, сообщая о разграбленіи и сожженіи этого храма, по обычаю переврало названіе деревни). Церковь въ Ургѣ, при нашемъ генеральномъ консульствѣ, была давно, но не имѣла постоянного причта, такъ что для богослуженій за полторы тысячи верстъ пріѣзжалъ сюда членъ миссіи изъ Пекина. Съ 1893 года въ Ургу назначенъ постоянный причтъ, съ жалованьемъ отъ государственнаго казначейства: священнику 1,200 р. и псаломщику 700 руб. Г-жа Котельникова завѣщала 10,000 руб. на новый православный храмъ въ Пекинѣ, а капиталъ этотъ хранится въ Шанхай-Гонконгскомъ банкѣ. Въ обоихъ пекинскихъ храмахъ поютъ при богослуженіи стройные хоры пѣвчихъ, обученные іеромонахомъ Амфилохіемъ (Щикуновымъ), причемъ стройное пѣніе привлекаетъ не мало и язычниковъ. Есть, конечно, въ Китаѣ и православныя школы. Въ Пекинѣ есть для православныхъ двѣ школы,—мужская и женская; ими завѣдуетъ іеромонахъ Платонъ. Теперь въ этихъ школахъ было свыше 60 учащихся. Наиболѣе способные китайскіе мальчики на казенный счетъ отправляются въ Иркутскую духовную семинарію, или въ духовное училище. Въ Тянь-Цзынь есть отличная русская школа, гдѣ два года назадъ обучалось 36 китайцевъ. Школою завѣдуетъ русскій учитель г. Гроссе и китаецъ Лю-Чун-Хою. Китайцы такъ довольны школою, что отъ себя назначили г. Гроссе добавочное жалованье по 400 долларовъ въ годъ. Живъ ли сейчасъ этотъ труженникъ? Въ Урумчи сами китайцы открыли и на свой счетъ содержатъ русскую школу, кою завѣдуетъ бывшій практикантъ китайскаго языка въ петербургскомъ университетѣ, китаецъ Гуйджукъ-цинъ, прекрасно знающій русскій языкъ в Россію. Оригинально, что китайское правитель-

ство содержитъ не только школу, но и учащихся, изъ коихъ каждый получаетъ по 6 лань серебра (около 12 рублей) и по 45 гинь (около 1½ пуд.) муки въ мѣсяць; наиболѣе же успѣвшіе въ русскомъ языкѣ получаютъ по 10 лань въ мѣсяць. Ученикамъ, хорошо изучившимъ русскій языкъ, правительство даетъ мѣста переводчиковъ въ пограничныхъ мѣстахъ (Хотэнъ, Кашгаръ, Аксу, Сайдунъ, Чугучакъ, Турфанъ и пр.). Есть русскія школы еще въ Ургѣ и Ханькоу. Возможно, что за послѣднее время открыты были и новыя школы. Отношенія китайцевъ къ православнымъ вполне хорошия. Китайцы весьма воспримчивы къ православію и отнюдь не питаютъ вражды къ нему, какъ это дѣлаютъ по отношенію къ католикамъ и протестантамъ. Одинъ богатый крещеный китаецъ, Николай Моисеевъ, въ 1891 году на свой счетъ обновилъ русское пекинское подворье, пострадавшее отъ наводненія. Другой китаецъ завѣдуетъ находящеюся при нашей духовной миссіи метеорологическою станціей. Одинъ изъ дѣятелей православія, іеромонахъ Стефанъ, пишетъ: „Китайцы не только принимаютъ меня всегда радушно, но охотно вступаютъ въ бесѣду со мной о вѣрѣ своей и нашей... Китайцы смотрятъ на свою религію совершенно индифферентно и болѣе склонны къ христіанству“. Характеренъ слѣдующій случай. Лѣтомъ 1895 года въ Благовѣщенскъ прибыла китаянка А-ла-ту и заявила, что, наслышавшись о православіи, покинула родныхъ своихъ, чтобы креститься и принять русское подданство. Она была крещена, получила имя Екатерины и заявляетъ, что „если бы китайцы ближе узнали жизнь русскихъ и ихъ религію, то они съ радостью перемѣнили бы свое язычество на христіанство“. Отецъ Стефанъ добавляетъ еще, что китайцы, сблизившись съ русскими, будутъ смотрѣть, а отчасти и смотреть уже на нихъ не какъ на своихъ враговъ, а какъ на своихъ друзей, оказавшихъ имъ большую услугу во время войны съ Японіей“. Было бы желательно, чтобы и теперешнее вмѣшательство Россіи въ китайскую смуту не испортило этихъ дружественныхъ отношеній.

— Столичныя газеты еще недавно были полны статьями, вызванными пятисотлѣтіемъ со дня рожденія изобрѣтателя печати Гуттенберга. „Россія“ называетъ Гуттенберга другомъ народа. Исторію культуры дѣлятъ на разные періоды, говоритъ газета, и мы не знаемъ, почему ее не дѣлятъ на два главныхъ періода: культура до Гуттенберга и культура послѣ Гуттенберга. Гуттенбергъ,—пятисотлѣтіе со дня рожденія котораго недавно всѣ

отпраздновали,—не причисленъ къ великимъ гениямъ, но онъ сдѣлалъ для культуры человѣчества больше многихъ великихъ гениевъ. Современный европеецъ не можетъ себѣ представить жизнь безъ книгъ и безъ газетъ, но, развертывая газету и разрѣзывая книгу, онъ едва ли когда-либо съ благодарностью вспоминаетъ о томъ, кто наградилъ его и книгами, и газетами. Человѣчество развивалось и мыслило и до Гуттенберга, но это была лишь прозябеніе человѣчества до Гуттенберга. Не заходя въ глубь самыхъ отдаленныхъ временъ, стоитъ вспомнить судьбу мысли и знаній наканунѣ изобрѣтеній Гуттенберга. Человѣчество прожило уже многое множество вѣковъ, въ теченіе которыхъ плѣненная мысль рвалась на свободу и искала для себя подходящаго внѣшняго выраженія. Были испробованы разные способы и въ концѣ среднихъ вѣковъ переписываніе книгъ достигло поразительнаго развитія. Но писанная книга могла циркулировать въ нѣсколькихъ экземплярахъ и, при своей страшной дороговизнѣ, составляла достояніе немногихъ баловней судьбы. Гуттенбергъ освободилъ плѣненную мысль и культуру, приложивъ къ ихъ внѣшнему выраженію, если можно такъ выразиться, машинный способъ производства. Примѣненный имъ механическій способъ производства вытѣснилъ дорогой и весьма кропотливый трудъ переписчиковъ кустарей. Появилась печатная книга и вмѣстѣ съ нею начался новый періодъ въ исторіи культуры человѣчества. Изъ предметовъ роскоши, украшавшихъ стѣны замковъ и дворцовъ, книги мало-по-малу превратились въ орудіе культуры, доступное и массамъ народа. Трудно найти такого другого друга народа, какимъ является Гуттенбергъ. Онъ сдѣлалъ для народа доступнымъ свѣтъзванія и тѣмъ способствовалъ приобщенію всѣхъ къ благамъ культуры. Равномѣрное пользованіе благами культуры и теперь составляетъ мечту человѣчества, но все, что сдѣлано для массъ народа въ этомъ направленіи,—всѣмъ этимъ мы обязаны почти всецѣло Гуттенбергу. Газета думаетъ, что если бы изобрѣтенія Гуттенберга заоздали, скажемъ, на два столѣтія, то едва ли массы населенія пользовались бы даже и тѣми скромными благами культуры, какими они теперь пользуются. Въ демократизаціи благъ культуры и заключается самая важная заслуга Гуттенберга. Онъ, навѣрно, не думалъ о великихъ соціальныхъ послѣдствіяхъ своего станка, но мы ихъ ощущаемъ. Гуттенберга называютъ изобрѣтателемъ книгопечатанія; пора его назвать, по его заслугамъ,—другомъ народа.

НОВО-ОТКРЫТЫЙ

МАГАЗИНЪ МАНУФАКТУРНЫХЪ ТОВАРОВЪ

М. В. ЕМЕЛЬЯНОВА

на Сумской ул., рядомъ съ театромъ въ Харьковѣ.

Доводить до свѣдѣнія г.г. покупателей городскихъ и иногороднихъ что къ предстоящему

ОСЕННЕМУ СЕЗОНУ

имѣются въ БОЛЬШОМЪ ВЫБОРѢ вновь полученные товары Русскихъ и Заграничныхъ фабрикъ

Драпы, Трико, Шерстяныя, Шелковыя и Бумажныя новѣйшія ткани.

КРАТКІЙ ПРЕЙСЪ-КУРАНТЪ:

Драпъ съ плюшевой подкладкой	отъ 1 р. 20 к.		Бумазея разная	отъ — р. 10 к.
Драпъ модный	1 „ 85 „	И	Ситцы	„ — „ 05 „
Сукно дамское	— „ 45 „	Д	Муслины	„ — „ 09 „
Шевіотъ суконный	— „ 20 „	О	Бумажныя ткани	„ — „ 12 „
Трико суконное	— „ 50 „	Р	Одѣла марселевыя	1 „ 20 „
Бархатъ загр. для коф.	— „ 40 „	О	Полотна льняныя	„ — „ 18 „
Шерстян. мат. 2-й шир.	— „ 20 „	Ж	„ бумажныя	„ — „ 08 „
Шетландка шерстяная	— „ 23 „	Е.	Одѣла плюшевыя	3 „ 50 „
Шелковыя коф. ткани	— „ 25 „		„ байковыя	1 „ 85 „

Ковры, Дорожки, Мебельныя матеріи, Портъеры, Гардинная тюль, Тюлевая покрывала, Скатерти и Платки.

При этомъ № прилагается объявленіе г. Британова объ оптовой и розничной торговлѣ иностр. и русск. винами изъ собств. и куплен. виноградн.

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 религіозномъ 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“? Собесѣдованія прот. А. Хойнацкаго.—„Петербургскій періодъ проповѣднической дѣятельности Филарета, митроп. Московскаго“, „Московский періодъ проповѣднической дѣятельности его же“. И. Корсунскаго.—„Религіозно-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 Гетте въ переводѣ съ французскаго языка на русскій, въ числѣ коихъ помѣщено „Изложеніе ученія католической православной Церкви, съ указаніемъ различій, которыя усматриваются въ другихъ цѣрквахъ христіанскихъ“.—„Графъ Левъ Николаевичъ Толстой“. Критическій разборъ граф. М. Остроумова.—„Образованные евреи въ своихъ отношеніяхъ къ христіанству“. Т. Стоянова.—„Церковно-религіозное состояніе Запада и вселенская Церковь“. Свящ. Т. Буткевича.—„Западная средневѣковая мистика и отношеніе ея къ католичеству“. Историческое изслѣдованіе А. Вертедовскаго.—„Язычество и іудейство во времени земной жизни Господа нашего Иисуса Христа.“ Свящ. Т. Буткевича.—Статьи „о штундистахъ“. А. Шугаевскаго.—„Имѣютъ-ли каноническія или общеправовыя основанія притязанія мірянъ на управленіе церковными имуществами“? В. Коваленскаго.—„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. Глубоковского.—„Очеркъ современной умственной жизни“. А. Бѣляева.—„Очерки русской церковной и общественной жизни“. А. Рождественна.—„О церковныхъ плодотвореніяхъ“. 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 покоѣ 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 Теофана Прокоповича о свящ. Преданіи“ М. Савкевича.—„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“. Н. Смирнова.—„Ученіе Канта о Церкви“. А. Кириловича.—„Православенъ-ли integritation, предлагаемый намъ старокатоликами“. 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. Зеленогорскаго, 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 сокращенія въ статьяхъ производятся по соглашенію съ авторами.

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

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

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

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

■ 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.