

# ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1900.

№ 9.

МАЙ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

## СОДЕРЖАНІЕ:

### I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

Фальшивящее упрямство въ отстаиваніи Filioque и въ отверженіи Пресу-  
щественія. Профессора *А. Гусева* . . . . . 491—520

Догматическія оправданія о богодуховности и употребленіи св. Писанія въ  
римско-католической церкви (IX—XVI вв.) (окончаніе). *Д. Леонардова* . . . . . 521—535

Историческія судьбы буддизма въ Азіи со времени возникновенія его до VII  
вѣка по Р. Хр. (окончаніе). *Е. Воронцова* . . . . . 536—556

### II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

Философія монизма (продолженіе). Профессора Харьковскаго Уни-  
верситета, *Прот. Т. Бутневича* . . . . . 381—410

Естественное Богопознаніе (продолженіе). *Профессора С. О. Глаголева*. 411—436

### III. ЛИСТОВЪ для ХАРЬБОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Высочайшій Манифестъ.—Отъ Хозяйственнаго Управленія при  
Святѣйшемъ Синодѣ.—Записка о заведеніяхъ Харьковскаго Мисіонерскаго Совета 18—  
20 августа п. г. съ участіемъ священниковъ изъ зараженныхъ сектантствомъ селеній (про-  
дженіе). В. Давыденко.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—  
Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

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

1900.

# „ВѢРА И РАЗУМЪ“

ОСОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

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

2. Отдѣлъ философскій. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, богѣ и мѣтѣ пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыя мысли изъскатыхъ 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 печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

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

РАЗБОРЧКА ВЪ ПЛАТѢ 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 лавки, контора В. Гляровскаго, 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 полные 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 пресвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Бретано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство“. Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 в. съ пересылкою.
4. Послѣднее сочиненіе графа А. Н. Толстого „Царствіе Вошеіе внутри васъ“. Британскій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „Цацтво, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе с. Владимира Гетте. Переводъ съ французск. К. Истомина. Харьковъ. 1895. Ц. 1 р. съ перес.

Πίστει νοοῦμεν.

*Върою разумъваемъ.*

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Мая 1900 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Салинскъ.*

## ФАЛЬШИВЯЩЕЕ УПРЯМСТВО ВЪ ОТСТАИВАНИИ FILIOQUE И ВЪ ОТВЕРЖЕНІИ ПРЕСУЩЕСТВЛЕНІЯ.

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

### ПРЕДИСЛОВІЕ.

Въ заключеніи моего *Отвѣта старокаатолическому профессору Мишо* было заявлено, между прочимъ, слѣдующее: я не только не рѣшусь снова высказывать по вопросамъ о Filioque и Пресуществленіи что-нибудь такое, несправедливость и неосновательность чего дѣйствительно докажется моими оппонентами, но почту своимъ долгомъ печатно отречься отъ оказавшихся неправильными моихъ мнѣній и аргументовъ, а, съ другой стороны, не премину отвѣтить моимъ оппонентамъ, если они недостаточно докажутъ какую-нибудь *важную* въ нашемъ спорѣ мысль и въ тоже время обнаружатъ несомнѣнное истиннолюбіе въ своихъ отвѣдахъ мнѣ<sup>1)</sup>. Казалось-бы, мои оппоненты должны были войти въ тщательный и вполне добросовѣстный разборъ защищаемыхъ мною тезисовъ и моихъ аргументовъ. Это само собою вызывалось и вышеупомянутымъ моимъ безусловно—искреннимъ заявленіемъ, тѣмъ болѣе, что споръ идетъ о вопросахъ „великой теоретической и практической важности“, рѣшаемыхъ, къ прискорбію, до противоположности различно, съ одной стороны, Старокаатоликами и многочисленными единомышленниками ихъ, а, съ другой, всѣми истинно-православными людьми, знающими и понимающими

<sup>1)</sup> Стран. 171. Поставляя свои или чужія слова не въ кавчыкахъ, имѣю въ виду только точную передачу мысли полнѣнника, чтобы не удивлять положеніи различными дословными выдержками.

ученіе своей церкви. Между тѣмъ, я опять жестоко обманулъ въ своихъ совершенно-законныхъ желаніяхъ и ожиданіяхъ. Въ XXVII книжкѣ *Revue internationale de theologie* <sup>1)</sup> хотя и напечатаны на французскомъ языкѣ *Письмо* Русскаго богослова безъ имени (стран. 583—585) и *Примчаніе* къ этому письму отъ редакціи названнаго журнала (стран. 585—589) по поводу моего „Отвѣта профессору Мишо, а въ седьмой книжкѣ *Христіанскаго Чтенія* за истекшій годъ „красуется“ даже подробный и якобы <sup>2)</sup> *Последній отвѣтъ* мнѣ со стороны г. Кирѣева, но все это таково по своему содержанію и тону, что было-бы гораздо лучше для моихъ оппонентовъ, если-бы упомянутыя ихъ произведенія совсѣмъ не появлялись на свѣтъ Божій.

Этотъ откровенный и, конечно, очень неелестный приговоръ крайне не понравится всѣмъ тропямъ моихъ оппонентамъ. Но какъ относительно такого вынужденнаго моего приговора, такъ и касательно другихъ подобнаго рода замѣчаній и выраженій, имѣющихъ встрѣтиться въ дальнѣйшей моей рѣчи, прошу моихъ антагонистовъ имѣть въ виду мысль, нѣкогда высказанную А. Ст. Хомяковымъ въ подобномъ настоящему случаѣ: суровая откровенность рѣчи—выраженіе совершенно законной неприязни къ тому, въ чѣмъ проявляется не только заблужденіе, но и желаніе *во что бы то ни стало* удержать его; эта суровая откровенность рѣчи обусловливается величіемъ предмета и значеніемъ его для христіанъ; тутъ снисходительность была-бы одинаково недостойна и Божественной истины, которую посильно защищаю, и людей—братьевъ моихъ, къ которымъ обращаюсь <sup>3)</sup>. Но въ чѣмъ-же состоятъ особенности данныхъ мнѣ новыхъ отвѣтовъ, вынуждающія меня къ прискорбному отзыву о нихъ?

Характеризуя римско-католическую полемику, направленную противъ православія, покойный Хомяковъ совершенно—спра-

<sup>1)</sup> Во извѣканіе многописанія, ставшаго труднымъ для меня, ниже буду писать только *Revue*, имея въ виду этотъ журналъ.

<sup>2)</sup> Изъ доселѣшнихъ примѣровъ его полемики со многими лицами видно, что онъ любитъ, чтобы за нимъ оставалось последнее слово, какой-бы цѣнности оно ни было....

<sup>3)</sup> Стран. 198, 34 и др. во 2 т. *Собранія сочиненій*.

ведливо признавалъ *отличительной* ея особенностью *постоянную ложность*, проявляющуюся въ систематической уклончивости при встрѣчѣ съ дѣйствительными трудностями, въ искаженіи чужихъ мыслей и словъ и въ разнаго рода иныхъ продѣлкахъ <sup>1)</sup>. При этомъ, Хомяковъ дѣлаетъ слѣдующую оговорку: ложь, сходящая съ пера православнаго писателя, есть безмысленный позоръ для него, ибо православію, какъ истинѣ, ложь враждебна по самому существу дѣла; въ протестантствѣ, какъ области исканія истины, ложь неумѣстна; въ папизмѣ же, какъ доктринѣ, измѣнившей и измѣняющей *собственными же древними* вѣрованіямъ и традиціямъ его, ложь составляетъ неизбѣжное явленіе <sup>2)</sup>. Если бы Хомяковъ былъ живъ и тщательно сравнилъ сказанное въ моемъ *Отвѣтъ г-ну Мишо* съ значащимся въ послѣднихъ отвѣдахъ мнѣ Русскаго богослова безъ имени, редактора *Revue* (г. Мишо) и генер. Кирѣева, то, конечно, сказалъ-бы, что эти мои оппоненты слишкомъ усердно подражаютъ римскокатолическимъ полемистамъ въ способахъ веденія спора, сознавая, должно быть, невозможность добрымъ путемъ опровергнуть меня и защитить свои воззрѣнія.

Въ виду того, что мои антагонисты обнаружили не только заносчивое, но и лгущее упрямство въ отстаиваніи Filioque и въ отверженіи Пресуществленія, я рѣшился было молчать и молчать, сознавая не только *крайнюю усложненность*, но и *безплодность* литературной борьбы съ *такого* рода оппонентами, о каковомъ своемъ рѣшеніи я говорилъ и даже писалъ, кому приходилось говорить и писать. Между тѣмъ, въ послѣднее время я принужденъ былъ видоизмѣнить свое рѣшеніе подѣ влияніемъ не малочисленныхъ писемъ ко мнѣ отъ духовныхъ и свѣтскихъ лицъ, справедливо говорящихъ, что было-бы вредно оставлять совершенно необличѣнными новыя нападки на защищаемыя мною истины православія. Современемъ, вѣроятно, напечатаю по крайней мѣрѣ тѣ изъ этихъ писемъ, которыя съ особенной яркостью характеризуютъ отно-

<sup>1)</sup> Ibid. стран. 76 и 78.

<sup>2)</sup> Ibid. стран. 79 и др. Мысль Хомякова блистательно подтверждается и во вѣдшихъ сочиненіяхъ иезуитовъ, изданными Остафьевымъ, Ливанскимъ и т. д.

шеніе благоразумной читающей публики къ полемикѣ по вопросу о Filioque и Пресуществленіи <sup>1)</sup>). Въ настоящей-же разъ нахожу не излишнимъ изложить содержаніе лишь двухъ изъ тѣхъ писемъ, которыя заставили меня не уклоняться отъ разбора новыхъ отвѣдовъ мнѣ. Въ письмѣ, написанномъ однимъ изъ почтенивѣйшихъ духовныхъ лицъ, значится, между прочимъ, слѣдующее: „Вамъ Господь даровалъ *счастіе* быть апологетомъ православія въ борьбѣ съ старокатоликами и ихъ русскими приспѣшниками: генераломъ Кирѣевымъ и К°. Вы почти одинокъ въ этой очень нелегкой борьбѣ, но не падайте духомъ и не слагайте оружія, какъ-бы Ваши противники ни пздѣвались надъ Вами и какъ-бы ни затрудняли своими недобросовѣстными литературными приемами Вашъ споръ съ ними: на Вашей сторонѣ истина и сочувствіе всѣхъ, кто знаетъ православное ученіе и дорожитъ имъ, какъ драгоценнѣйшимъ наслѣдіемъ своихъ во Христѣ праотцевъ. Прямо скажу Вамъ, что Вы нарушили-бы свой *долгъ*, если-бы совсѣмъ замолчали. Это было-бы на-руку Кирѣеву и К°. Ваше молчаніе стали-бы выдавать за знакъ согласія Вашего съ ними, вынужденнаго ихъ статьями. Да не забывайте и того, что у насъ и въ духовенствѣ чуть ли не цѣлая армія недостаточно сильныхъ въ богословствованіи. Ихъ можетъ смущать ужъ то одно, что послѣдняя статья генерала напечатана, къ моему безмѣрному удивленію и сожалѣнію, въ *Христіанскомъ чтеніи* даже безъ всякаго замѣчанія со стороны редактора. Въ статьѣ-же есть *хитрое* указаніе и на то, будто въ позднѣйшихъ изданіяхъ Филаретовскаго катехизиса есть мысли, вставленныя въ него подъ давлениемъ бывшаго іезуитскимъ питомцемъ графа Протасова. Это и подобное можетъ сбить многихъ съ толку. Не гнѣвайтесь же на меня, если повторю, что Вы *обязаны* говорить, а не молчать“. Другое письмо, присланное мнѣ однимъ изъ весьма просвѣщенныхъ свѣтскихъ лицъ, гласитъ: „Вы, по моему, напрасно сдѣлали въ своей брошюрѣ оговорку, что не станете отвѣчать Вашимъ противникамъ въ случаѣ недобросовѣстной

<sup>1)</sup> Одинъ, неизвестный мнѣ, читатель даже напечаталъ особую замѣтку, по поводу статьи г. Кирѣева, въ 9 й кн. журнала: „Вѣра и церковь“ за прошлый годъ.

полемики со стороны ихъ. Они, какъ очень ловкіе люди, и постарались зажать Вамъ ротъ своимъ гаерствомъ. Не думаю, однако, будто своей,—извините,—неполитичной оговоркою Вы связали себя безусловно. Вопросъ идетъ вѣдь не о Мишо и не о Кирѣевѣ, а о предметѣ великой теоретической и практической важности. Передъ нимъ не можетъ быть *никакихъ* другихъ обязательствъ, кромѣ разъясненія и защиты истины. Не устраняйтесь-же отъ борьбы съ заграничнымъ и русскимъ старокатолицизмомъ, въ которомъ слишкомъ много претензій, ибо въ немъ *партийный* умъ очень часто ставится выше разума вселенской церкви. А это—опаснѣйшій рационализмъ, горшій, пожалуй, всякаго протестаства“.

Не видя основаній признать несправедливыми изложенныя въ этихъ письмахъ соображенія, адресую настоящій свой трудъ все-таки не моимъ антагонистамъ: не г-ну Мишо, не русскому богослову безъ имени и не г. Кирѣеву, а тѣмъ изъ читателей, въ которыхъ писанія этихъ лицъ поселили какія-нибудь колебанія и недоразумѣнія. Обращать-же свою рѣчь непосредственно къ моимъ оппонентамъ рѣшительно отказываюсь по причинѣ совершенной безполезности какой угодно моей рѣчи: какъ читатели убѣдятся изъ нижеслѣдующихъ главъ моего труда, могу разсчитывать, къ прискорбію, только на то, что мои антагонисты снова или извратятъ мои мысли и доказательства, или замолчатъ, или вообще какъ-нибудь извернутся поіезунтски и останутся глухи къ какимъ угодно резонамъ и вразумленіямъ. Я былъ-бы, конечно, весьма радъ хотя только теперъ ошибиться въ своихъ печальныхъ ожиданіяхъ, но это едвали случится: предшествующіе опыты не даютъ на то *никакой* надежды.

Въ заключеніе настоящаго предисловія считаю нелишнимъ сдѣлать и слѣдующія замѣчанія. Не говоря уже о г. Мишо и Русскомъ богословѣ безъ имени, даже и г. Кирѣевъ, напечатавшій довольно обширную противъ меня статью, не даѣтъ въ себѣ никакого новаго по существу и сколько нибудь важнаго матеріала для оцѣнки и опроверженія, ограничиваясь *преимущественно* искаженіемъ или замалчиваніемъ существеннѣйшихъ моихъ соображеній и аргументовъ, или навязываніемъ мнѣ

мыслей, отъ которыхъ я слишкомъ далёкъ и конхъ не могъ даже и высказывать. Этимъ само собою предопредѣляется содержаніе и настоящаго моего труда. Мнѣ предстоитъ возстановить и защитить сущность сказаннаго мною въ моемъ *Отвѣтѣ г-ну Мишо* лишь настолько, насколько требуется это новыми, направленными противъ меня, тремя отповѣдями моихъ оппонентовъ. Приводить-же много какихъ-нибудь особыхъ доказательствъ въ пользу защищаемыхъ мною положеній, когда нисколько не опровергнуты моими оппонентами доказательства этого рода, выставленныя мною раньше, было-бы, кажется, совершенно лишнимъ. Что же касается до плана настоящаго моего труда, то онъ таковъ. Въ первой главѣ укажу и рассмотрю заключающіяся въ отповѣдяхъ мнѣ такія обвиненія по отношенію ко мнѣ и такія заявленія со стороны моихъ оппонентовъ, о которыхъ было-бы неумѣстно говорить въ послѣдующихъ главахъ. Во второй главѣ поведу рѣчь о значеніи изложеннаго въ „символическихъ“ книгахъ Православной церкви ученія объ исхожденіи Духа Святаго отъ одного Отца и о Пресуществленіи въ таинствѣ евхаристіи. Въ третьей главѣ обращусь къ вопросу о Filioque, а въ послѣдней—къ вопросу о Пресуществленіи. Такъ какъ въ настоящемъ своемъ трудѣ, по возможности, не буду приводить или упоминать весьма многихъ доказательствъ, изложенныхъ въ моемъ *Отвѣтѣ г-ну Мишо* въ пользу православнаго воззрѣнія на Filioque и Пресуществленіе, то каждый, кто дорожитъ *честностью* въ полемикѣ и въ то же время желалъ-бы возражать мнѣ, *нравственно обязанъ* разсматривать и оцѣнивать *настоящій* мой трудъ *непреломно* въ связи съ *упомянутымъ* моимъ сочиненіемъ<sup>1)</sup>.

## I.

Какъ Русскій богословъ безъ имени, такъ и г. профессоръ Мишо утверждаютъ, будто я „нападаю“ на старокатоликовъ и ихъ защитниковъ<sup>2)</sup>. Это—умышленная неправда. Сколько знаю

<sup>1)</sup> Оно имеется и въ видѣ отдѣльно изданной брошюры, а въ качествѣ журнальной статьи было напечатано въ журналѣ: „Вѣра и Разумъ“ въ послѣдней его книжкѣ за 1898 и въ первыхъ четырехъ книжкахъ за 1899-й годъ.

<sup>2)</sup> Стран. 583 и 585 въ 27 кн. *Revue*. Авторы причисляютъ меня вообще къ числу нападающихъ на старокатоликовъ.

о себѣ самомъ, я никогда ни на кого не нападалъ и вообще втеченіе моей болѣе чѣмъ 28-лѣтней литературной дѣятельности, а только защищалъ дорогія мнѣ мои вѣрованія и убѣжденія отъ постороннихъ нападковъ на нихъ и при этомъ самозащитался иногда отъ взводившихся на меня неправильныхъ обвиненій, могшихъ вредить тому святому дѣлу, которому посильно служилъ я и служу. Этимъ я выполнялъ лишь долгъ свой передъ св. церковью и предъ своей совѣстью. Всякій христіанинъ, когда доходитъ до него нападки противъ вѣры, имъ исповѣдуемой, *обязанъ*, по справедливому замѣчанію. А. Ст. Хомякова, *оборонять* её, не выжидая особаго на то уполномочія <sup>1)</sup>. Нападки-же со стороны старокатоликовъ на православное ученіе объ исхожденіи Духа Святаго отъ одного Отца и о Пресуществленіи въ таинствѣ евхаристіи начались очень давно и ведутся разнообразно, какъ это каждый можетъ прослѣдить даже и по журналу: *Revue*. Я, однако-же, не вступалъ въ полемику съ старокатоликами до тѣхъ поръ, пока не началась г. Кирѣевымъ пропаганда старокатолическихъ заблужденій въ нашей отечественной печати, къ вѣчному стыду для послѣдней, и пока не благоугодно было редакціямъ а) *Deutscher Mercur* и б) *Revue* высокоумно и поіезунтски вмѣшаться въ мою полемику съ г. Кирѣевымъ. Разнообразно унижая меня и понося мою отповѣдь послѣднему, г. Мишо даже прямо и настойчиво *вызывалъ* меня на отвѣтъ и ему самому <sup>2)</sup>. Что касается Русскаго богослова безъ имени, то вѣдь и онъ первый „напалъ“ на православное ученіе объ исхожденіи Духа Святаго отъ одного Отца, тѣмъ самымъ очень угодивши старокатоликамъ и г. Кирѣеву и заслуживши всяческія отъ нихъ похвалы за свое пособничество имъ. Теперь, по поводу моей отповѣди г-ну Мишо, безымянный Русскій богословъ самъ-же, хотя и голословно, подаётъ свой голосъ и по вопросу о Пресуществленіи безъ всякаго вызова съ моей стороны и чрезъ то впутывается въ полемику мою съ старокатоликами и г. Кирѣевымъ уже по другому предмету <sup>3)</sup>. Зачѣмъ-же, въ виду всего этого, укорять меня въ

<sup>1)</sup> Стран. 33 во 2 т. *Сочиненій*.

<sup>2)</sup> Стран. 128 и 129 въ 21 кв. *Revue*.

<sup>3)</sup> Стран. 563—584 и друг. въ 27 кв. *Revue*.

томъ, будто я нападаю на старокатоликовъ и ихъ защитниковъ? Вѣдь этотъ укоръ—явно лживый.

Русскій богословъ безъ имени и г. профессоръ Мишо утверждаютъ, будто-бы говорю, что вѣроученіе старокатоликовъ неопредѣленно, что старокатолическая доктрина можетъ превратиться современемъ въ простую моральную доктрину, какъ напримѣръ у Эгиди, и что не различаю въ старокатоличествѣ оффиціального или церковнаго ученія отъ мнѣній и взглядовъ старокатолическихъ богослововъ <sup>1)</sup>). Навязывая мнѣ такой отзывъ о старокатолицизмѣ и о старокатоликахъ, упомянутые оппоненты мои передаютъ, какъ и въ большинствѣ другихъ случаевъ, совсѣмъ не то, что говорилъ я, а свои собственные *измышленія*, чѣмъ и вводятъ въ обманъ читающую публику.

Уже изъ *первой* моей брошюры по старокатолическому вопросу, предварительно напечатанной въ 5 книжкѣ *Христ. Чтенія* за 1897 годъ, видно, что, по моему мнѣнію, вѣроученіе старокатоликовъ, за исключеніемъ нелѣпой приверженности ихъ къ *Filioque*, какъ къ справедливому, будто-бы, богословскому мнѣнію, и неразумнаго отверженія ими Пресуществленія, чуждо инославныхъ заблужденій, т. е. папистическихъ и протестантскихъ, а слѣдовательно православно <sup>2)</sup>). Вотъ почему я полемизировалъ и полемизирую *только* по вопросамъ о *Filioque* и Пресуществленіи. О неопредѣленности *вообще* старокатолическаго вѣроученія я нигдѣ не говорилъ и даже не могъ говорить. Потому-то, безъимянный Русскій богословъ и г. профессоръ Мишо и не указали, гдѣ-же я толковалъ о неопредѣленности вѣроученія старокатоликовъ, и ограничился, какъ и во всѣхъ другихъ случаяхъ, голословнымъ неправильнымъ завѣреніемъ, совпадающимъ съ явнымъ лжесвидѣтельствомъ. Тѣмъ болѣе, что они не сдѣлали ни малѣйшей оговорки въ мою пользу. Мои оппоненты въ правѣ были говорить лишь о слѣдующемъ. Въ *Отвѣтъ* г-ну Мишо я констатировалъ, во-первыхъ, тотъ фактъ, что Роттердамская старо-

<sup>1)</sup> Ibid. стран. 584 и 585 и стран. 586 и 588.

<sup>2)</sup> Стран. 41 въ отдѣл. брошюрѣ моего *Писема А. А. Курмеу* (по старокатол. вопросу).

католическая комиссія, раньше прямо именовавшая Сына Божія сопричиною или второй причиною бытія Духа Святаго, въ послѣднемъ своемъ заявленіи по адресу Петербургской синодальной комиссіи уклонилась отъ необходимаго категорическаго отвѣта на вопросъ: принимаютъ-ли старокатолики православное ученіе объ исхожденіи Духа Святаго лишь отъ Отца и отрекаются-ли отъ признанія,—хотя-бы только въ богословско-умозрительной области,—Сына Божія сопричиною или второй причиною бытія Духа Святаго <sup>1)</sup>. Во-вторыхъ, я констатировалъ тотъ фактъ, что Роттердамская комиссія, въ прежнихъ своихъ заявленіяхъ не выступавшая съ прямымъ отрицаніемъ *тѣлеснаго* присутствія Христа въ таинствѣ евхаристіи, въ послѣднемъ-же своемъ заявленіи хотя и говоритъ для чего-то о вкушеніи вѣрующими тѣла и крови Христовыхъ въ упомянутомъ таинствѣ, тѣмъ не менѣе прямо утверждаетъ, будто Спаситель присутствуетъ въ немъ *не материально, не плотски* <sup>2)</sup>. Объ этомъ-то важномъ фактѣ, безспорно свидѣтельствующемъ объ уклончивости и самопротиворѣчии *официальныхъ* представителей старокатолицизма въ формулировкѣ ученія ихъ объ отношеніи Сына Божія къ Духу Святому и объ евхаристіи, поіезуйтски умолчали какъ Русскій богословъ безъ имени, такъ и г. Мишо, чтобы предъ читателями не выставить моей правоты и своего лжесвидѣтельства противъ меня.

Не правда-же, будто не различаю въ старокатоличествѣ *официальнаго* или церковнаго ученія отъ *миѣннѣи* и взглядовъ старокатолическихъ богослововъ. Гдѣ это различіе существуетъ, тамъ имѣю дѣло только съ послѣдними <sup>3)</sup>. Мало того: миѣ приходилось отмѣчать своего рода разпогласіе даже между заявленіями Роттердамской старокатолической комиссіи и нѣкоторыми изъ старокатолическихъ катехизисовъ <sup>4)</sup>. Главное же дѣло—въ томъ, что доселѣ оспаривалъ я и оспариваю такія старокатолическія воззрѣнія, по которымъ существуетъ полное

<sup>1)</sup> Стран. 165 и 166 въ отдѣл. оттискѣ „Отвѣта“.

<sup>2)</sup> Ibid. Стр. 168 и 169.

<sup>3)</sup> Ibid. Стр. 15 и др.

<sup>4)</sup> Стран. 24 въ моемъ *Отвѣтѣ Нѣмецкому Меркуру* (по отдѣл. оттиску).

единомысліе между „официально-церковными“ старокатоликами и частными старокатолическими богословами. Роттердамская старокатолическая комиссія доселѣ высказывала такія мнѣнія по вопросамъ о *Fitioque* и Пресуществленіи и приводила въ пользу ихъ такіе въ общемъ аргументы, которые предварительно или послѣ высказывались и высказываются тѣми самими старокатолическими богословами, съ коими я полемизировалъ непосредственно или коихъ принужденъ былъ касаться въ своей полемикѣ. На все это имѣются прямыя и ясныя указанія въ моихъ брошюрахъ по старокатолическому вопросу. Даже если-бы и не было у меня соответствующихъ дѣлу указаній, Русскій богословъ безъ имени и г. Мишо все-таки не въ правѣ былъ-бы упрекать меня за отождествленіе „официальнаго или церковнаго“ вѣроученія старокатоликовъ съ мнѣніями ихъ богослововъ. Вѣдь и лица, лжесвидѣтельствующія противъ меня, сходятся съ *официальной* Роттердамской комиссіею въ признаніи Сына Божія соучастникомъ въ исхожденіи Духа Святаго къ бытію и въ отверженіи Пресуществленія въ таинствѣ евхаристіи.

Совершенно несправедливо-же утверждаютъ Русскій богословъ безъ имени и г. Мишо, будто-бы, по моимъ словамъ, старокатолическая доктрина можетъ нѣкогда превратиться въ простую моральную доктрину, какъ наприм. у Эгиди. На самомъ дѣлѣ я говорилъ другое, и не это. Мною была доказываема собственно та мысль, что *самъ по себѣ* принципъ Викентія Лирипскаго не въ состояніи *непрерывно* приводить изслѣдователя къ истинно-вселенскому христіанскому вѣроопредѣленію и вѣропониманію. Въ доказательство этой мысли сослался я, между прочимъ, на протестантскую богословскую литературу вообще и въ частности на нѣкоторыхъ отдѣльныхъ представителей ея, въ числѣ которыхъ былъ упомянутъ мною и Эгиди, отбросившій изъ христіанства всю догматическую сторону его и низведшій его на степень моральной доктрины. Вслѣдъ за этой ссылкой у меня значитъ слѣдующее: „само собою разумѣется, что и такого рода протестантскіе богословы выдаютъ свои фантазіи за результатъ безпристрастнаго историческаго изслѣдованія и *по-своему* эксплуатируютъ принципъ Викентія

Лиринаго, хотя-бы и не упоминали о немъ<sup>1)</sup>. Вопросы-же о томъ, могутъ или не могутъ старокатолическіе богословы дойти до того, до чего дошелъ наприм. Эгиди, я вовсе не затрогивалъ, считая всякія предсказанія неумѣстными и недозволительными. Касательно старокатолическихъ богослововъ я замѣтилъ только, что, хотя они и ратуютъ за принципъ Викентія Лиринаго, однако-жъ разногласятъ между собою въ опредѣленіи и пониманіи того, какова по своему существу ископная и всегдашняя догматика христіанства, и подтвердилъ свое замѣчаніе нѣсколькими фактами<sup>2)</sup>. Какъ видятъ читатели, безъимянный Русскій богословъ и г. профессоръ Мишо сказали о мнѣ умышленную неправду. Но второй изъ нихъ не ограничился и этимъ. Въмѣсто того, чтобы опровергнуть или принять мое мнѣніе о недостаточности одного „голага“ принципа Викентія Лиринаго, онъ бездоказательно коритъ меня мнимымъ моимъ незнакомствомъ съ значеніемъ и употребленіемъ этого принципа<sup>3)</sup>. Приэтомъ, г. профессоръ Мишо *скрылъ* отъ своихъ читателей, что именно я—то и указалъ на надлежащее значеніе и употребленіе упомянутого принципа, основываясь на собственныхъ словахъ виновника его, т. е. Викентія Лиринаго<sup>4)</sup>. Профессоръ Мишо не только замолчалъ это, но и вздумалъ поучать меня и укорить. Но развѣ поступаютъ такъ истиполюбивые люди? Къ числу ихъ, очевидно, вовсе не принадлежатъ мои оппоненты.

Они, затѣмъ, протестуютъ противъ того, будто я выдаю свои *личныя* богословскія мнѣнія по вопросамъ о Filioque и Пресуществленіи не только за мнѣнія всѣхъ православныхъ богослововъ, но даже за ученіе самой православной церкви<sup>5)</sup>. Это тяжкое обвиненіе вводится на меня съ *особенной* настойчивостью и рѣзкостью г. Кирѣевымъ. Такъ, онъ категорически говоритъ о себѣ на 135-й страницѣ VII-й книжки *Христіанскаго Чтенія* за минувшій годъ, будто онъ не думалъ и не думаетъ ополчаться противъ православнаго ученія по вопросу о

1) Стран. 15 въ моемъ *Отвѣтѣ* г-ну Мишо.

2) Ibid.

3) Стран. 588 и 589 въ 27 кн. *Review*.

4) Стран. 109—112 въ моемъ *Отвѣтѣ* г-ну Мишо.

5) Стран. 583, 586 и друг. въ 27 кн. *Review*.

Filioque и Пресуществленіи, а возстаетъ „противъ ученія о ппхъ г-на Гусева“. Еще въ своемъ *Отвѣтѣ* г-ну Мишо я достаточно доказалъ, что указанное обвиненіе, взводимое на меня, есть не иное что, какъ одна изъ самыхъ возмутительныхъ неправдъ, поіезуитски измышляемыхъ и пускаемыхъ въ ходъ мопми антагонистами ради ихъ недобрыхъ цѣлей.

Въ доказательство того, что отстаиваемыя мною воззрѣнія суть воззрѣнія самой наличной православной церкви, я ссылался какъ на символическія ея книги: *Православное исповѣданіе* и *Посланіе восточныхъ патріарховъ*, такъ и на отвѣты С.-Петербургской синодальной комиссіи, какіе давала послѣдняя по поводу заявленій Роттердамской старокатолической комиссіи. При этомъ, я даже просилъ моихъ оппонентовъ не взводить на меня явно ложнаго обвиненія <sup>1)</sup>. Что С.-Петербургская синодальная комиссія не однократно требовала отъ старокатоликовъ, чтобы они отреклись отъ Filioque, даже какъ отъ частнаго богословскаго мнѣнія, и признали „преложеніе—пресуществленіе“ въ таинствѣ евхаристіи, если они желаютъ вступить въ каноническое общеніе съ православной церковью, это хорошо должно быть извѣстно не только всѣмъ читателямъ въ особенности „Церковлаго Вѣстника“, въ которомъ первоначально печатались отвѣты означенной комиссіи и затѣмъ цитовались въ нѣкоторыхъ другихъ періодическихъ изданіяхъ, но и старокатолическимъ богословамъ и ихъ русскимъ единомышленникамъ. Что въ *Православномъ исповѣданіи* и въ *Посланіи восточныхъ патріарховъ* заключается ученіе объ исхожденіи Духа Святаго отъ одного Отца и о *Пресуществленіи* въ таинствѣ евхаристіи, это хорошо-же извѣстно старокатолическимъ богословамъ и ихъ русскимъ единомышленникамъ, какъ видно и изъ ихъ отвѣтовъ мнѣ. Не могутъ не знать эти господа и того, что *Православное исповѣданіе* и *Посланіе восточныхъ патріарховъ* <sup>2)</sup> признаются „символическими“ книгами не только въ русской церкви, но и во всѣхъ православныхъ восточныхъ патріархатахъ, равно какъ въ Болгаріи, Сербіи, Румы-

<sup>1)</sup> Стр. 6—8 въ моемъ *Отвѣтѣ* г-ну Мишо.

<sup>2)</sup> Для краткости ниже буду именовать первую изъ этихъ книгъ: *Исповѣданіе*, а вторую: *Посланіе*.

ни и вообще повсюду, гдѣ находятся православные. Но и этого мало. Старокатолическіе богословы, Русскій богословъ безъ имени и г. Кирѣевъ должны знать и, конечно, знаютъ слѣдующее. По *Чину избранія и рукоположенія архіерейскаго*, избранный во епископа прежде, чѣмъ пріять „хиротонію архіерейскія благодати“, исповѣдуетъ „яснымъ и великимъ гласомъ, во услышаніе всѣхъ“, во святомъ храмѣ Божіемъ, что онъ чтитъ „единое начало“ и признаетъ „Отца единою виною Сына и Духа“ и что онъ „вѣруетъ и мудрствуетъ совершатися въ Божественнѣй литургіи пресуществленію тѣла и крове Христовы, яко восточніи и паши Россійскіе учителяе древніе учатъ“<sup>1)</sup>. Не только такъ самому вѣровать и исповѣдывать, но и требовать отъ будущей своей паствы такого-же вѣрованія и исповѣданія каждый, хиротонисуемый во епископа, клятвенно общается предъ лицомъ самого Бога и въ присутствіи сонма епископовъ и находящагося во храмѣ народа.

Не смотря на все это, мои оппоненты снова и снова утверждаютъ, будто, отстаивая ученіе объ исхожденіи Духа Святаго отъ одного Отца и о *Пресуществленіи* въ таинствѣ евхаристіи, я проповѣдую и защищаю личныя свои мнѣнія. Какъ это ни прискорбно говорить, но теперь положительно вынуждаюсь сказать, что мои противники не только поступаютъ безчестно, но и цинически рисуются нечестнымъ отношеніемъ къ дѣлу. Вѣдь неопровержимо то, что ученіе, которое усиленно отстаиваю отъ нападокъ со стороны старокатоликовъ и г. Кирѣева, есть ученіе наличной православной церкви. Можеть ли же какой бы то ни было православный богословъ,—греческій, русскій, болгарскій или иной,—допускать въ какомъ-либо видѣ *Filioque* и отвергать ученіе о Пресуществленіи, коль скоро онъ не хочетъ становиться въ явную оппозицію по отношенію къ той церкви, къ которой принадлежитъ? Здравый смыслъ не допускаетъ никакого другого отвѣта на этотъ вопросъ, кромѣ отрицательнаго. Вотъ почему въ моемъ *Отвѣтѣ* г-ну Мишо я и высказалъ слѣдующее: „то, что мнѣ приходилось и приходится говорить по вопросу о *Filioque*, по

<sup>1)</sup> Стран. 382, 408 и 409 въ сочиненіи о. А. П. Мальцева: „Тайства правосл. католич. восточной церкви“ (Берлинъ; 1898 г.).

существо *долженъ* говорить и *каждый* изъ православныхъ христіанъ, знакомый съ ученіемъ своей церкви и отнюдь не желающій быть пзмѣнникомъ или своего рода Іудею по отношенію къ ней<sup>1)</sup>. Это самое вынуждаюсь сказать и теперь. Поэтому, безимянный Русскій богословъ и г. Мишо, возводя меня чуть не на степень вождя какой-то партіи, клеветуютъ уже не на меня только, но и вообще на православныхъ богослововъ, когда утверждаютъ, будто только я и какіе-то мои сторонники или друзья („*mr. Gousseff et de ses amis; les amis de mr. Gousseff*“) безусловно отвергаемъ *Filioque* и отстаиваемъ ученіе о Пресуществленіи<sup>2)</sup>. Изъ православныхъ богослововъ, обыкновенно вѣрныхъ догматическому ученію своей церкви, вѣдь не было и нѣтъ ни одного, который-бы высказывался иначе, чѣмъ высказываюсь. А что касается Русскаго богослова безъ имени, г. Кирѣева и о. П. Я. Свѣтлова, на страницахъ журнала: *Странникъ* мимоходомъ и бездоказательно высказавшагося за *Filioque* и *противъ* ученія о Пресуществленіи<sup>3)</sup>, то вѣдь они этими странными своими возрѣніями *сами* исключаютъ себя изъ сонма *православныхъ* богослововъ, хотя бы и воображали, будто они—представители какого-то якобы прогрессивнаго „типа богословской мысли“ въ православіи. Думаю, впрочемъ, что послѣдній изъ этой тріады въ данномъ случаѣ не столько высказываетъ свои убѣжденія, сколько человѣкоугодничасть, чтобы выставить себя „особенно передъ Европою“ самымъ передовымъ русскимъ богословомъ. Второй же изъ ней—вовсе *не богословъ*, какъ это видно уже изъ того одного, что онъ не имѣетъ понятія даже о догматѣ. Г. Кирѣевъ подъ догматомъ разумѣетъ „безусловно непогрѣшительное правило для *вѣры* и *нравственности* христіанъ“<sup>4)</sup>, а между тѣмъ каждому порядочному гимназисту извѣстно, что правила *нравственности* отнюдь не догматы. Что же касается „Русскаго богослова“ безъ имени, то этотъ „богословъ“, желая отстоять *Filioque*,

1) Стран. 8 въ *Отвѣтъ* г-ну Мишо.

2) Стран. 584, 585 и друг. въ 27 кн. *Ревие*.

3) Стран. 61 и 62 въ 5—6 книжкѣ *Странника* за 1898 г. Упоминаю объ о. Свѣтловѣ во избѣжаніе упрековъ, будто я ради своей цѣли скрываю не единомыслящихъ со мною.

4) Стран. 132 въ 7 кн. *Христ. Читенія* за 1899 г.

какъ богословское мнѣніе, самъ наносить ему сокрушительный ударъ уже тѣми самопротиворѣчіями, въ которыхъ путается безвыходно <sup>1)</sup>. Какой-же и это богословъ?!

Русскій богословъ безъ имени и г. Мишо ложно же говорить, будто стараюсь *навязать* старокатоликамъ ученіе объ исхожденіи Духа Святаго отъ одного Отца, будто настаиваю на ихъ *подчиненіи* той церкви, къ которой имѣю счастье принадлежать, и будто приношу ей-же самой вредъ, усвоая-де ей тотъ духъ честолюбиваго и властолюбиваго преобладанія, которымъ заражено папство, и чрезъ то отталкивая-де отъ ней ищущихъ единенія съ нею <sup>2)</sup>. О навязываніи православнаго ученія старокатоликамъ и о тому подобныхъ притязаніяхъ съ чьей бы то ни было православной стороны не должно-бы быть никакой рѣчи.

Старокатолики сами изъявили и изъявляютъ желаніе вступить въ тѣсное общеніе съ православной церковью. Но такое общеніе допустимо *только* въ случаѣ принятія ими *всего* православно-догматическаго ученія. Это—*азбучная истина*, признавать которую должны прежде всего сами старокатолики. Не могутъ не признавать ея и сыны православной церкви. Положимъ, старокатолики считаютъ только богословскимъ мнѣніемъ, а не догматомъ, ученіе объ исхожденіи Духа Святаго отъ *одного* Отца и о *Пресуществленіи* въ таинствѣ евхаристіи. Но развѣ обязаны сыны православной церкви раздѣлять этотъ взглядъ въ угодность старокатоликамъ? Со стороны послѣднихъ вѣдь было-бы уже дѣйствительно рѣзкимъ проявленіемъ самой надмѣнной притязательности, если-бы они думали такъ. Должно же быть имъ вѣдомо, что каждый епископъ той церкви, въ общеніе съ которою желали-бы вступить они, давалъ торжественную клятву предъ самимъ Богомъ *всегда* исповѣдывать ученіе объ исхожденіи Духа Святаго отъ *одного* Отца и о *Пресуществленіи* въ таинствѣ евхаристіи и внушать его паствѣ своей. Уже это одно обстоятельство ясно и непрерываемо говоритъ каждому здравомыслящему человѣку, что та церковь, общенія съ которой домогаются старокатолики, видитъ

<sup>1)</sup> Стран. 53—56 и друг. въ моемъ *Отзывѣ* г-ву Мишо.

<sup>2)</sup> Стран. 587 въ 27 кн. *Revue*.

въ указанномъ ученіи *догматъ*, а не богословское мнѣніе. Могутъ-ли и должны-ли рассчитывать на принятіе въ лоно православной церкви тѣ, кто не раздѣляетъ упомянутаго православнаго ученія? Рассчитывать на это значитъ въ сущности рассчитывать на измѣну со стороны православныхъ епископовъ данной ими присягѣ. Но въ такомъ-то расчетѣ и проявляется честолюбивая и властолюбивая притязательность. Тутъ сказывается и большое неуваженіе къ православнымъ епископамъ. На какомъ основаніи старокатолики дерзаютъ думать, будто кто-либо изъ этихъ епископовъ способенъ измѣнить своей присягѣ?! Наконецъ, рассчитывать указаннымъ образомъ значитъ обнаруживать и неразумность. Допустимъ невѣроятное, что напримѣръ два—три чьихъ либо епископа по недомыслию-ли или по какому-нибудь челоуѣкоугодничеству рѣшились бы настаивать на приобщеніи старокатоликовъ къ православной церкви безъ принятія ученія объ исхожденіи Духа Святаго *только* отъ Отца и о *Пресуществленіи* въ евхаристіи. Развѣ выиграли-бы чрезъ это старокатолики? Вѣдь противъ общенія ихъ съ православной церковью возстали-бы не только всѣ остальные епископы православной церкви, но и всѣ разумѣющіе дѣло сыны ея, не исключая и мірянъ.

Какъ-же не уразумѣютъ старокатолики той очевидной истины, что имъ ничего другого не остается, какъ или добровольно и искренно принять упомянутое ученіе православной церкви, или же оставить всякую надежду на каноническое общеніе съ нею. Вѣдь другого выхода для нихъ нѣтъ и быть не можетъ. Если г. Кирѣевъ и Русскій богословъ безъ имени своимъ заступничествомъ за ихъ заблужденія поддерживаютъ въ нихъ и даже разжигаютъ неосуществимыя притязанія и надежды, то именно они-то *мною* и вредятъ какъ православной церкви, такъ и своимъ протезѣ. Сѣтовать-ли на меня, поносить-ли меня слѣдуетъ за то, что поступаю иначе? Напротивъ, старокатолическіе богословы должны-бы быть даже признательны ко мнѣ за то, что не поддерживаю въ нихъ напрасныхъ иллюзій, а приглашаю ихъ *внимательно* и *добросовѣстно* обсудить высказываемое мною противъ *Filioque* и въ пользу уче-

нія о Пресуществленіи. Между тѣмъ, г. Мишо и его сподвижники поступаютъ по отношенію къ моимъ статьямъ или брошюрамъ такъ, какъ могутъ поступать лишь люди неистиннолюбивые и до крайности заносчивые. Этимъ старокатолическіе богословы вредятъ тоже только себѣ самимъ и своимъ единовѣрцамъ, возбуждая въ православной читающей публикѣ невольное предубѣжденіе противъ нихъ и невольную боязнь за послѣдствія сближенія съ гордыми и неистиннолюбивыми людьми.

Неистиннолюбіе и крайняя заносчивость моихъ оппонентовъ выразились, между прочимъ, и въ слѣдующемъ заявленіи г. Мишо. Имѣя въ виду мою, направленную противъ старокатолическихъ заблужденій, полемику, онъ самымъ рѣшительнымъ образомъ завѣряетъ своихъ читателей, будто-бы въ ней нѣтъ *никакого* опроверженія упомянутыхъ заблужденій <sup>1)</sup>, а предлагается только „жалкая психологія“ (*déplorable psychologie*) въ вопросѣ о Filioque и еще „болѣе жалкая химія“ (*chimie plus déplorable*) въ вопросѣ о Пресуществленіи <sup>2)</sup>. Замѣчательно, что г. Мишо, высказывая столь высокомерный и презрительный отзывъ о моихъ полемическихъ трудахъ по старокатолическому вопросу, не только *ничѣмъ* не подтвердилъ справедливости такого отзыва, но и тщательно скрылъ отъ своихъ читателей приведенные мною разнообразныя доводы противъ Filioque и въ пользу ученія о Пресуществленіи. Дѣлаетъ онъ это уже не въ первый разъ. На основаніи хранищагося у меня нѣкаго документа, который современемъ, быть можетъ, напечатается, удостоверяю, что нѣкогда г. профессору Мишо даже было предлагаемо для *Revue* довольно подробно и объективное, на нѣмецкомъ языкѣ, изложеніе содержанія двухъ моихъ брошюръ по вопросу о Filioque и Пресуществленіи, но онъ отказался напечатать доставленный ему рефератъ и въ то же время выступилъ противъ меня съ бранчивой и, конечно, голословной филиппикою. Такое нарочитое и систематическое замалчиваніе приводимыхъ мною въ пользу православнаго ученія аргументовъ практикуется, конечно, не безъ зловреднаго для истины умысла. Если-бы они были изложены

<sup>1)</sup> Ibid. Стран. 586 и 587.

<sup>2)</sup> Ibid. Стран. 587.

предъ читателями по возможности обстоятельно и въ то же время точно, то даже г. Мишо устыдился-бы утверждать въ *Revue*, будто мною *нисколько* не опровергнуты соображенія и доводы за Filioque и *противъ* Пресуществленія. Тогда и въ средѣ заграничныхъ читателей *Revue* вѣдь нашлись-бы разсудительные и добросовѣстные люди, которые признали-бы приговоръ г. Мишо заносчивой ложью, свидѣтельствующей только объ его безсиліи опровергнуть меня. Для русскихъ-же читателей а) моего прежняго *Ответа* г-ну Мишо и б) направленной имъ противъ меня новой печатной „вылазки“ въ *Revue заносчивая ложь* упомянутаго приговора о мнѣ волюнѣ очевидно уже и изъ слѣдующаго.

Въ вопросѣ о Filioque я не предлагалъ не только „жалкой психологій“, но и *никакой* психологій. Противъ Filioque я высказывался на основаніи Свящ. Писанія, соборныхъ вѣроопредѣлений и твореній св. отцовъ и учителей церкви. Если же по необходимости и обращался я къ иному рода аргументаціи, доказывая недопустимость Filioque даже въ качествѣ богословскаго мнѣнія, то и въ этомъ случаѣ не становился на почву *психологій* въ дѣйствительномъ значеніи этого слова, а прибѣгалъ къ метафизическимъ и затѣмъ къ логическимъ доводамъ. Доказывая православное ученіе о пресуществленіи, я стоялъ главнымъ образомъ на почвѣ Свящ. Писанія, соборныхъ постановленій и святоотеческихъ свидѣтельствъ. Имѣя же въ виду философскіе, естественнонаучныя и въ частности фізіологическіе аргументы старокатолическихъ богослововъ и ихъ единомышленниковъ противъ ученія о Пресуществленіи, я опровергалъ ихъ доводами соотвѣтственнаго свойства. Что въ вопросѣ о Пресуществленіи я не только не предлагалъ „жалкой химіи“, но, напротивъ, возставалъ противъ ссылокъ даже и не на „жалкую“ химію, это—безспорный же фактъ. Такъ, напримѣръ, имѣя въ виду слова г. Мишо, будто ученіе о Пресуществленіи непременно предполагаетъ „химическое“ превращеніе сущности хлѣба и вина въ сущность тѣла и крови Спасителя, я высказалъ противъ этихъ словъ слѣдующее замѣчаніе: „вѣдь мы не знаемъ сущности ни хлѣба и вина, ни тѣла и кровп Христовыхъ, а потому не имѣемъ ни малѣй-

шаго основанія прилагать къ этимъ сущностямъ тѣхъ законовъ и процессовъ, какіе наблюдаются въ томъ, что служить *лишь* обнаруженіемъ или проявленіемъ ихъ“<sup>1)</sup>).

Не только г. профессоръ Мишо, но и Русскій богословъ безъ имени уклонились отъ разбора моихъ мыслей и доводовъ по вопросамъ о Filioque и Пресущественіи, не коснувшись, какъ я сказала, ни одного соображенія, ни одного аргумента, выставленныхъ мною въ пользу православнаго ученія объ исхожденіи Духа Святаго отъ одного Отца и о Пресуществленіи въ таинствѣ евхаристіи. Чѣмъ-же мотивируетъ, напримѣръ, второй изъ нихъ прямой отказъ свой отъ серьезныхъ преній? Тѣмъ, что я и онъ различно понимаемъ эти вопросы<sup>2)</sup>. Оппонентъ хочетъ сказать этимъ, очевидно, то, что дѣло касается, по его убѣжденію, не догматовъ, а богословскихъ мнѣній, различіе въ коихъ неизбѣжно—де и даже въ высшей степени полезно, какъ замѣчаетъ г. Мишо<sup>3)</sup>).

Придуманый предлогъ сколько страшный, столько-же и фальшивый. Различіе въ пониманіи какого-нибудь вопроса не только не должно служить причиною уклоненія отъ преній, а, наоборотъ, обуславливаетъ ихъ собою и вызываетъ. Особенно если вопросъ касается важнаго предмета, то людямъ даже необходимо придти ко взаимному соглашенію въ уразумѣніи существа вопроса. А это-то и нужно сказать касательно вопроса о Filioque и Пресуществленіи. Тогда какъ безымянный Русскій богословъ еще въ XXIV книжкѣ *Revue* объявилъ ученіе объ исхожденіи Духа Святаго отъ одного Отца не болѣе, какъ богословскимъ мнѣніемъ, я доказывалъ, основываясь на данныхъ, находящихся даже въ его собственной статьѣ, что это ученіе имѣетъ догматическій характеръ. Независимо и отъ этого, въ моемъ *Отвѣтъ* г-ну Мишо отчасти приводятся или совершенно новыя, или же въ новомъ освѣщеніи аргументы не только по вопросу о Пресуществленіи, но до известной степени и по вопросу о Filioque<sup>4)</sup>. Въ виду этого до-

<sup>1)</sup> Стран. 157 въ моемъ *Отвѣтъ* г-ну Мишо.

<sup>2)</sup> Стран. 583 въ 27 кн. *Revue*.

<sup>3)</sup> Ibid. Стран. 586.

<sup>4)</sup> Это замѣчаніе направлено противъ г.г. Мишо и Кирѣза.

зволительно-ли уклоняться отъ серьезныхъ преній по данному предмету и въ то же время заносчиво высказывать общія банальныя фразы, въ сущности лишеныя всякаго значенія? Дѣлать это можно лишь въ томъ случаѣ, если оппоненты признають невозможность отстоять въ серьезномъ спорѣ свой неправильный взглядъ на дѣло. Полагаю, что именно это-то и послужило причиною уклоненія отъ серьезнаго и добросовѣстнаго литературнаго диспута. Мои-ли оппоненты могли-бы удержаться отъ разгрома мсей аргументаціи, если-бы чувствовали, что подъ ихъ мнѣніями твердая почва?!

Допустимъ, однако, что вопросы о Filioque и Пресуществленіи относятся собственно къ области богословскихъ мнѣній, а не къ догматической сферѣ. Развѣ и изъ этого слѣдуетъ, будто разумныя и добросовѣстные споры касательно ихъ совершенно излишни. Старокатолическіе богословы и ихъ русскіе единомышленники глубоко ошибаются, утверждая, будто разногласіе въ богословскихъ мнѣніяхъ всегда неизбѣжно и плодотворно само по себѣ. Хотя и самъ я высказывался въ *Отзывѣ* г-ну Мишо за свободу богословскихъ мнѣній и доселѣ остаюсь при томъ-же взглядѣ<sup>1)</sup>, однако-же полагаю и полагаю, что и въ нихъ не разномысліе, а, напротивъ, единомысліе должно быть *цѣлюю* желаній и стремленій богослововъ и вообще христіанъ, конечно, тамъ, гдѣ единомысліе *вполнѣ* достижимо и выражаетъ собою *наибольшее* приближеніе къ истинѣ. Не даромъ-же единомысліе внушается намъ въ обязанность самимъ Божественнымъ Откровеніемъ (1 Петр. III, 8; Римл. XII, 16). Не даромъ-же и православная церковь требуетъ отъ насъ въ частности того, чтобы мы „единомыслиемъ“ исповѣдывали Отца и Сына и Святаго Духа—Троицу еднносущную и нераздѣльную. Но какое-же единомысліе тамъ, гдѣ одни признають Отца единственной причиною бытія Духа Святаго, а другіе допускають въ этомъ и соучастіе Сына? Что церковь внушаетъ по отношенію къ ученію о Пресв. Троицѣ, то же самое предполагается сю, конечно, и по отношенію къ нашимъ сужденіямъ о таинствѣ евхаристіи. Умствен-

<sup>1)</sup> Стр. 69 и 70 въ моемъ *Отзывѣ* г-ну Мишо.

ная анархія, господство тѣхъ или иныхъ разногласій, хотя бы и въ области богословскихъ мнѣній, должны быть лишь временнымъ явленіемъ, умѣстнымъ и терпимымъ до тѣхъ только поръ, пока не выяснилось, какое изъ разнородныхъ богословскихъ мнѣній, относящихся къ одному и тому-же предмету, сравнительно основательнѣе и несомнѣнно ближе къ истинѣ. Двухъ одинаково основательныхъ и одинаково близкихъ къ ней богословскихъ мнѣній вѣдь не можетъ быть по самому существу дѣла. Для истиннолюбиваго же и добросовѣстнаго человѣка становится не только обязательнымъ, но и просто необходимымъ отреченіе отъ менѣе основательнаго и менѣе достовѣрнаго мнѣнія въ пользу наиболѣе основательнаго и наидостовѣрнѣйшаго мнѣнія. А какое изъ различныхъ мнѣній, касающихся одного и того-же предмета предпочтительнѣе въ указанномъ отношеніи, это наилучше выясняется путемъ разумныхъ и добросовѣстныхъ преній. Значитъ, если бы вопросы о Filioque и Пресуществленіи и дѣйствительно относились лишь къ области богословскихъ мнѣній, всё-таки Русскій богословъ безъ имени и г. Мишо были-бы совершенно неправы, держась своего воззрѣнія съ заносчивымъ и фальшивающимъ упрямствомъ и не склоняясь на сторону нисколько не опровергнутаго ими мнѣнія.

Въ свое оправданіе напрасно стали бы ссылаться мои оппоненты на то, что богословамъ пришлось-бы „заснуть“ надъ своими вѣронсповѣдными системами, если бы они и въ области богословскихъ мнѣній были единомысленны. Во-первыхъ, не всѣ богословскія мнѣнія относятся къ такимъ одинаково перво-степеннымъ и важнымъ предметамъ, какъ наприм. ученіе объ исхожденіи Духа Святаго или объ образѣ присутствія Христа въ евхаристіи, да и не всѣ богословскія мнѣнія могутъ находить для себя одинаковую опору въ Божественномъ откровеніи или въ церковномъ преданіи въ обширномъ смыслѣ послѣдняго слова. Значитъ, и разномысліе тутъ далѣко не въ одинаковой мѣрѣ допустимо и законно. Во-вторыхъ, для свободнаго полѣта богословствующей мысли открывается широкій просторъ въ дѣлѣ философско-научнаго построенія догматической системы съ формальной стороны и затѣмъ въ обоснованіи и

раскрытія догматическаго содержанія сообразно существу его и различнымъ запросамъ со стороны пыхъ-ли вѣроисповѣданій или же разныхъ направленій въ философско-научныхъ областяхъ, такъ или иначе соприкасающихся съ какимъ-нибудь догматическимъ ученіемъ православной церкви.

Напрасно же стали-бы мои оппоненты сослаться ради самооправданія и на слова св. апостола Павла о томъ, что между христіанами надлежитъ быть и разномысліямъ (1 Кор. XI, 19) и что спорить о мнѣніяхъ не должно (Римл. XIV, 1). Апостолъ первыми изъ своихъ словъ вовсе не узаконяетъ разномыслія, не говоритъ того, будто-бы они нужны или желательны. Это видно уже изъ порицанія Имъ раздѣленій между христіанами, высказаннаго въ предыдущемъ стихѣ (17-мъ). Апостолъ, имѣя въ виду непохвальное въ нравственномъ отношеніи настроеніе нѣкоторыхъ изъ первенствующихъ христіанъ, говоритъ только о томъ, что при такомъ предосудительномъ настроеніи разномысліе неизбежно. А что разномысліе должно уступить свое мѣсто единомыслію, это видно изъ указанія Апостола на тѣхъ „искусныхъ“, которые при этомъ могутъ открыться (ст. 19-й) среди христіанъ и своимъ разумнымъ и вліятельнымъ словомъ привести всѣхъ ихъ къ единомыслію. По ученію Апостола вообще идеаль—не въ разномысліи, а въ единомысліи (Римл. XII, 16; 1 Тессал. V, 21). Говоря-же, что не должно спорить о мнѣніяхъ, Апостолъ, во-первыхъ, имѣлъ въ виду „неможныхъ въ вѣрѣ“ (Римл. XIV, 1), а, во-вторыхъ, подъ мнѣніями отнюдь не разумѣлъ того, что относится, напримѣръ, къ ученію о Виновникѣ бытія Духа Святаго или объ образѣ присутствія Христа въ евхаристіи. У Апостола идетъ рѣчь о вкушеніи той или другой пищи и о тому подобныхъ по своему существу безразличныхъ предметахъ (Римл. XIV, 2—3, 5 и друг.). Впрочемъ, Апостолъ отнюдь не узаконялъ разногласій во мнѣніяхъ даже о пищѣ, какъ чистой или нечистой (Римл. XIV, 14), а лишь временно снисходилъ къ разномыслящимъ, пока они еще не научились правильному пониманію дѣла <sup>1)</sup>). Что же касается вообще

<sup>1)</sup> Къ старокатоликамъ, конечно, не приложима такая снисходительность.

споровъ о *миѣніяхъ*, то Апостолъ не только не воспрещалъ ихъ безусловно, но, какъ извѣстно, и самъ неоднократно оспаривалъ миѣнія, касавшіяся важныхъ предметовъ. Онъ требовалъ только избѣгать „глухихъ и невѣжественныхъ состязаній“, не способныхъ вести къ чему-либо доброму (2 Тим. II, 23).

Итакъ, если-бы вопросъ о *Filioque* и о Пресуществленіи былъ дѣйствительно вопросомъ собственно о богословскихъ миѣніяхъ, а не о догматическихъ истинахъ, все-таки отнюдь не вытекала-бы изъ этого ненужность соглашенія между старокатоликами и православными по вопросу объ отношеніи Сына Божія къ Духу Святому и объ образѣ присутствія Христа въ евхаристіи, однимъ изъ путей къ каковому соглашенію и являются разумныя и добросовѣстныя пренія. Св. апостолъ Павелъ обращается безразлично ко всѣмъ христіанамъ съ слѣдующимъ увѣщаніемъ: *умоляю васъ, братія, именемъ Господа нашего Іисуса Христа, чтобы вы говорили одно, и не было между вами раздѣленій, но чтобы вы соединены были въ одномъ духѣ и въ однихъ мысляхъ* (1 Кор. I, 10). Эти слова Апостола прямо относятся и къ старокатоликамъ. Если послѣдніе желаютъ вступить въ каноническое общеніе съ православной церковью, то нравственно обязаны отречься отъ своего разногласія съ нею и по рассматриваемому важному предмету, т. е. по вопросамъ о *Filioque* и Пресуществленіи.

Третій мой оппонентъ, г. Кирѣевъ, въ *Последнемъ ответѣ* своемъ зашелъ дальше г. Мишо и Русскаго богослова безъ имени въ поправленіи даже самыхъ элементарныхъ требованій литературной этики, усиливаясь возбудить въ читающей публикѣ недовѣріе ко мнѣ и предубѣжденіе противъ защищаемого мною дѣла. Изъ всѣхъ замѣчаній, направленныхъ противъ меня этимъ оппонентомъ на 40 страницахъ его *Последняго ответа*, могу по совѣсти признать справедливыми только два, но они не имѣютъ *никакого* отношенія къ предмету нашего спора. Первое касается неправильнаго напечатанія фамиліи одного изъ „свѣтскихъ“ англиканскихъ богослововъ: вмѣсто Биркбекъ у меня въ *Отвѣтѣ* г-ну Мишо, по вѣрному замѣчанію г. Кирѣева, значитъ Бпрбекъ <sup>1)</sup>. Но

<sup>1)</sup> Стран. 105 въ 7 кн. Христ. Чтенія за 1899 г.

это—типографская опечатка. Справедливо указаль г. Кирѣевъ и на то, что Бишоппъ—свѣтское лицо, а не епископъ римско-католическій <sup>1)</sup>). Въ данномъ случаѣ ввели меня въ заблужденіе нѣкоторыя газеты, а ошибка ихъ усмотрѣна была, къ сожалѣнію, уже по напечатаніи моего *Отвѣта* г-ну Мишо. Остальныя замѣчанія г. Кирѣева, разбросанныя на 40 страницахъ его своеобразнаго *Отвѣта*, или отличаются сплетеніемъ самыхъ возмутительныхъ неправдъ, или же сами по себѣ нисколько не въ состояніи подрывать моей аргументаціи, бывъ высказаны имъ, очевидно, только для того, чтобы какъ-нибудь уронить во мнѣніи довѣрчивой читающей публики меня и защищаемое мною дѣло. Здѣсь умѣстно привести лишь нѣсколько образчиковъ преднамѣренной неправды, которою переполнена отвѣдь третьяго моего оппонента. Для достиженія указанной недоброй цѣли онъ старается представить меня человѣкомъ самолюбивымъ, жаждущимъ похвалъ, самоувѣреннымъ, впадающимъ въ бравчивый тонъ и даже, повидимому, не совсѣмъ добросовѣстнымъ въ передачѣ чужихъ мнѣній и словъ. Но изъ чего-же усмотрѣлъ всё это г. Кирѣевъ и чѣмъ-же онъ доказываетъ свое жесвидѣтельство противъ меня? Посмотримъ.

Въ своемъ *Отвѣтѣ* г-ну Мишо я указываль, что г. Кирѣевъ вводитъ въ обманъ читающую публику, завѣряя, будто онъ въ своей полемикѣ со мною говоритъ лишь „отъ себя и за себя“ и „не имѣетъ никакого понятія“ о томъ, какъ отвѣтили бы мнѣ старокатолическіе богословы. Неправедливость этого заявленія я доказаль ссылкой на слѣдующій несомнѣнный фактъ: предпоследній отвѣтъ мнѣ со стороны г. Кирѣева былъ прѣжде напечатанія на своего рода цензурѣ у г-на Мишо, который потомъ и расхвалиль его всячески <sup>2)</sup>). По поводу этого обличенія въ неправдѣ г. Кирѣевъ въ *Послѣднемъ отвѣтѣ* своемъ проводитъ ту тенденцію, будто бы мнѣ „очень не-пріятенъ“ былъ самъ по себѣ хвалебный отзывъ г. Мишо именно о брошюрѣ моего противника (г. Кирѣева), и затѣмъ распространяется касательно того, что „поучиться кое-чему у друго-

<sup>1)</sup> Ibid.

<sup>2)</sup> Стран. 3 и 4 въ моемъ *Отвѣтѣ* г-ну Мишо.

го никогда не стыдно, а часто и не бесполезно“, и что, значить, нѣтъ ничего предосудительнаго въ обращеніяхъ за указаніями или за совѣтами къ компетентнымъ людямъ <sup>1)</sup>. Читателямъ, надѣюсь, видна и безъ обстоятельныхъ съ моей стороны комментаріевъ новая неправда, къ которой прибѣгнулъ мой оппонентъ вмѣсто раскаянія въ прежней неправдѣ. Я, конечно, не завидовалъ и не могу завидовать похваламъ за такія вещи, за какія восторжено восхвалялъ г. Мишо г. Кирѣва. Мало того: я устыдился-бы, если-бы стали хвалить меня за подобное-же. Въ этихъ похвалахъ самъ себя выдаетъ весьма недоброкачественный *партійный* духъ, которому-бы не должно быть мѣста особенно въ преніяхъ по важнѣйшимъ богословскимъ вопросамъ. Нужно великое презрѣніе къ истинѣ и особаго рода самолюбіе, чтобы однимъ расточать, а другимъ принимать такія похвалы, которыя въ сущности похуже иного порицанія. Не зависть къ такимъ похваламъ, какъ хочет навязать её мнѣ г. Кирѣвъ, высказывалась мною, а справедливое негодованіе противъ *чисто-партійнаго* взаимовосхваленія, щедро практикуемаго моими оппонентами <sup>2)</sup>. Равнымъ образомъ, порицалъ я и порицаю не обращеніе за совѣтами и указаніями къ компетентнымъ лицамъ, а нѣчто совершенно иное. Возмущался я и возмущаюсь *ложными* завѣреніями, будто г. Кирѣвъ „не имѣетъ никакого понятія“ о томъ, что сказали бы мнѣ заграничные его сподвижники, и будто-бы онъ пишетъ „только отъ себя и за себя“, тогда какъ на самомъ дѣлѣ въ его писаніяхъ противъ меня, не исключая и *Последняго отвѣта* его мнѣ, явно чувствуется не единоличная только работа, но и коллективная, въ которой принимали участіе и нѣкоторыя другія лица своими указаніями, сообщеніями и вообще совѣтами.

Напрасно приписавши мнѣ эгоистическую зависть къ похваламъ, расточаемымъ не по моему адресу, г. Кирѣвъ

<sup>1)</sup> Стран. 97 в 98 въ 7 кн. *Христ. Чтенія* за 1899 г.

<sup>2)</sup> Такъ, напримѣръ, г. Мишо дѣлаетъ восторженный отзывъ о *Писаньи* Русскаго богослова (стран. 585 въ 27 кн. *Revue*), а г. Кирѣвъ, какъ ниже увидимъ, вслѣдствіе превозноситъ статью этого „богослова“, напечатанную въ XXIV кн. *Revue*.

снова выступаетъ съ обвиненіемъ меня въ самоувѣренности <sup>1)</sup>. Въ своемъ *Отвѣтѣ* г-ну Мишо достаточно доказано мною, что тамъ, гдѣ мой оппонентъ указываетъ для своихъ недобрыхъ цѣлей на мою якобы самоувѣренность, на самомъ дѣлѣ выразились моя богословская скромность и вмѣстѣ благоговѣйное отношеніе мое къ голосу православной церкви, заявившемуся въ ученіи ея „символическихъ книгъ“ объ исхожденіи Духа Святаго *только* отъ Отца и о *Пресуществленіи* въ таинствѣ евхаристіи <sup>2)</sup>. Между тѣмъ, мой оппонентъ знать не хочетъ того въ моей брошюрѣ, что въ ней напечатано и что сообщаетъ фразѣ, выхваченной имъ изъ органически-цѣлаго періода, совсѣмъ не тотъ смыслъ, какой онъ насильственно навязываетъ ей, презирая требованія правды. Оппонентъ, очевидно, задался цѣлью представить публикѣ въ ложномъ свѣтѣ мою мысль и, не смотря на бывшій уже протестъ съ моей стороны, упорствуетъ въ своемъ желаніи набросить на меня невыгодную тѣнь въ мнѣніи тѣхъ, кто почему-либо не имѣетъ возможности справиться съ подлинникомъ и убѣдиться въ систематическомъ лжесвидѣтельствѣ противъ меня со стороны моего оппонента. Въ виду этого непозволительнаго упрямства, обнаруженнаго имъ, мнѣ ничего другого не остается, какъ просить читателей лично удостовѣриться въ моей правотѣ, сравнивши сказанное мною съ словами г. Кирѣева, и подивиться, съ какого рода оппонентами приходится мнѣ, къ прискорбію, имѣть дѣло.

Г. Кирѣевъ заявляетъ, что онъ отвѣчаетъ мнѣ въ *последній* разъ, между прочимъ, потому, что а, будто-бы, прибѣгаю къ „крѣпкимъ словамъ“, соответствующимъ-де „психическимъ условіямъ натуры“ моей <sup>3)</sup>. Само собою разумѣется, что мой оппонентъ говоритъ неправду и въ настоящемъ случаѣ. Даже наиболѣе непріятныя для него выраженія мои, сказанныя по его адресу, какъ наприм. „ложь“ или „фальшь“, было-бы стран-

<sup>1)</sup> Стран. 97 въ 7 кн. *Христ. Ученія* за 1899 г.

<sup>2)</sup> Стран. 31 въ моемъ *Отвѣтѣ* г-ну Мишо. Здѣсь выражена та мысль, что сказанное мною противъ *Filioque* и въ пользу *Пресуществленія* нужно признать влиятельнымъ, ибо подтверждается нашими „символическими“ книгами.

<sup>3)</sup> Стран. 98 и 99 въ 7 кн. *Христ. ученія* за 1899 г.

но считать „крѣпкими“, т. е. бранчивыми словами. Если бы это было такъ, то пришлось-бы эжнить даже самого Спасителя въ употребленіи бранчивыхъ выраженій. Упомянутыя и подобныя имъ слова представляютъ собою наиболѣе точное и ясное обозначеніе извѣстныхъ грѣховъ, совершаемыхъ людьми словомъ или дѣломъ. Можно-ли же было и мнѣ избѣгнуть употребленія указанныхъ словъ тамъ, гдѣ встрѣчался я съ несомнѣнными грѣхами, ими обозначаемыми? Если бы на человѣческомъ языкѣ существовали иныя выраженія, достаточно точныя и въ то же время болѣе мягкія, только въ этомъ случаѣ можно было-бы упрекать меня за употребленіе словъ: ложь, фальшь и т. под. Тамъ-же, гдѣ дѣло зависитъ не отъ психическихъ условій моей природы, а отъ существа предмета и отъ особенностей человеческого языка, всякіе упреки въ употребленіи „крѣпкихъ словъ“ являются не инымъ чѣмъ, какъ только новой клеветой на меня.

Что я называлъ ложью или фальшью лишь то, что *безспорно* есть ложь или фальшь, этого не оспорилъ и не въ состояніи оспорить даже и г. Кирѣевъ. Возьмемъ хотя бы его обвиненіе меня въ самоувѣренности, о которомъ сейчасъ говорено было. Оно—несомнѣнная *ложь*, ибо навязывать мнѣ то, чего у меня вовсе нѣтъ: я вѣрилъ и вѣрю только въ несокрушимую силу истинъ, преподаваемыхъ церковію Христовой. Но чѣмъ-же при этомъ виноватъ я, что „по условіямъ своей психической природы“ не могу называть бѣлымъ то *черное*, какое оппонентъ мой по условіямъ, вѣроятно, *сво* психической природы, щедро допускаетъ въ своей полемикѣ со мною? Коль скоро ему непріятны выраженія, точно характеризующія полемическіе его приемы, то онъ долженъ бы сѣтовать *только на себя* самаго, *вынуждающаго* меня, вопреки моимъ намѣреніямъ. употреблять неправащіяся ему выраженія. Но что же дѣлаетъ мой оппонентъ? Высказывая своего рода протестъ противъ употребленія мною, по его адресу, словъ: ложь, фальшь и т. под., онъ  *снова* и притомъ съ *наибольшимъ* усердіемъ практикуетъ въ своемъ *Постыдномъ отвѣтѣ* мнѣ то самое, что именуется ложью, фальшью и т. под. Вѣдь это уже цинизмъ своего рода. Этотъ цинизмъ тѣмъ больше бросается въ глаза

и тѣмъ сильнѣе возмущаетъ нравственное чувство во всякомъ, не лишенномъ его, человѣкѣ, что самъ г. Кирѣевъ, даже по суду *постороннихъ* лицъ, обнаружилъ въ своей полемикѣ *высокомѣрный* тонъ по отношенію ко мнѣ или наклонность къ униженію меня <sup>1)</sup>. Съ своей-же стороны замѣчу, что эта черта сказала еще съ перваго отвѣта мнѣ г. Кирѣева и всё болѣе и болѣе рѣзко обнаруживалась съ дальнѣйшихъ его репликахъ противъ меня. Признаюсь, однако, что даже самыя рѣзкія выраженія и наиболѣе колкія фразы, которыми „уснащаетъ“ мой оппонентъ свои печатныя отвѣды мнѣ, нисколько не возмущаютъ-бы даже и меня, если бы я подавалъ поводъ къ нимъ или заслуживалъ ихъ. Я видѣлъ-бы во всемъ этомъ достойное возмездіе себѣ и постарался-бы въ послѣдствіи не давать моему оппоненту основанія прибѣгать къ нимъ. Но меня, какъ и всякаго, вдумчиво слѣдящаго за нашей полемикою, не можетъ не возмущать особенно вотъ что: мой оппонентъ извратить или замолчить сказанное мною, а затѣмъ „высокомѣрничаетъ“ и всевозможно глумится надъ моимъ профессорствомъ и докторствомъ по богословію.

Неправду-же говорятъ г. Кирѣевъ, будто я, повидимому, не совсѣмъ добросовѣстно передаю въ нѣкоторыхъ случаяхъ чужія мнѣнія и слова. Какъ онъ ни старается бросить невыгодную тѣнь на меня и на защищаемое мною дѣло, но могъ указать только три крайне сомнительныхъ факта въ доказательство упомянутаго обвиненія. Здѣсь останавлиюсь на якобы самомъ криминальномъ изъ нихъ, а объ остальныхъ, касающихся будто бы неточности перевода словъ Русскаго богослова безъ имени, скажу въ послѣдующихъ главахъ. Въ моемъ *Отвѣтѣ* г-ну Мишо высказано мною, между прочимъ, слѣдующее: „даже г. епископъ Веберъ проговорился, что признаніе доли истинны въ папскомъ догматѣ *Filioque* нужно старокатоликамъ для цѣлей богословской спекуляціи“ <sup>2)</sup>. Касательно этихъ моихъ словъ г. Кирѣевъ замѣчаетъ, что еп. Веберъ— не такой человѣкъ, чтобы проговориться, что я приписалъ ему то, о чѣмъ онъ вовсе не говорилъ, и что даже сказанное не

<sup>1)</sup> Стран. 840 въ 9 кн. журнала: *Вѣра и Церковь* за 1899 г.

<sup>2)</sup> Стран. 16 въ *Отвѣтѣ* г-ну Мишо.

имъ, а редакціею *Revue* передано мною все-таки не точно, ибо редакция замѣтила только о законности требованія старокатоликовъ, чтобы ученіе о Сынѣ, какъ о сопричинѣ или второстепенной причинѣ, предоставлено было свободному мудрствованію (*diese Lehre für die theologische Speculation frei zu lassen*<sup>1)</sup>). Всё это обвиненіе—плодъ вымысла оппонента моего.

Пусть на страницѣ, указанной въ моемъ *Отвѣтъ* г-ну Мишо, значатся лишь слова редакціи *Revue* касательно положенія Filioque въ области богословскаго умозрѣнія. Но, во-первыхъ, мой оппонентъ долженъ-же знать, что, находясь въ Казани, а печатая свою рукопись въ Харьковѣ, никакъ не могъ я и не могу исправлять и цифровыя опечатки, допущенныя типографіею. Во-вторыхъ, г. Кирѣевъ вѣдь читалъ напечатанное еп. Веберомъ противъ брошюры г. Керенскаго вслѣдъ за изложеніемъ редакціею содержанія этой брошюры. А тамъ еп. Веберъ говоритъ, между прочимъ, слѣдующее: Filioque zwar nicht Dogma sei, was die Altkatholiken zugeben, aber doch eine für die Speculation, d. h. für das wissenschaftliche—philosophische Verständniss der hl. Trinität mögliche Verwendung zulasse (правда, Filioque не есть догматъ, что признаютъ и старокатолики, тѣмъ не менѣе Filioque допускаетъ возможное пользованіе собою для умозрѣнія, т. е. для научнаго—философскаго уразумѣнія Св. Троицы<sup>2)</sup>). Мой оппонентъ скрылъ отъ своихъ читателей эти хорошо извѣстныя ему слова еп. Вебера и, благодаря этому, взвелъ на меня ложное обвиненіе, будто я приписалъ еп. Веберу то, чего онъ якобы вовсе не сказалъ. Неправду же говоритъ мой оппонентъ, будто есть существенная разница между тѣмъ, что сказано въ *Revue* и что значится въ моемъ *Отвѣтъ* г-ну Мишо. Какъ всякій можетъ видѣть изъ упомянутаго *Отвѣта*, я не задавался цѣлію буквально воспроизвести на русскомъ языкѣ слова *Revue*, а указалъ лишь на смыслъ сказаннаго и указалъ вполне правильно. Въ самомъ дѣлѣ, если, по словамъ еп. Вебера, именно Filioque пригодно для научнаго—философскаго уразу-

<sup>1)</sup> Стран. 104 и 105 въ 7 кн. *Христ. Чтенія* за 1899 г.

<sup>2)</sup> Стран. 550 въ XIX кн. *Revue*.

мѣнія или постиженія Пресвятой Троицы, то вѣдь это и значить, что, по взгляду еп. Вебера, признаніе доли истины въ панскомъ догматѣ „Filioque“ нужно старокатоликамъ для цѣлей богословской спекуляціи. Такъ смотрять на Filioque не одни старокатолики, но и вообще приверженцы филиоквистическаго ученія, о чемъ у меня довольно подробно сказано въ предисловіи къ моей статьѣ: „Лезунтскія апологіи филиоквистическаго ученія“, напечатанномъ въ 4-й и 5-й книжкахъ журнала: *Вѣра и Церковь* за 1900 г. Положимъ, еп. Веберъ не назвалъ спекуляцію богословскою. Но научное—философское умозрѣніе касательно *Пресвятой Троицы* вѣдь и есть богословская спекуляція. какъ это видно даже изъ словъ редакціи *Revue*, правильно воспроизведенныхъ г. Кирѣевымъ по нѣмецкому тексту. но совершенно извращенныхъ имъ въ его переводѣ на русскій языкъ <sup>1)</sup>.

Уже изъ сказаннаго въ настоящей главѣ читатели видять, что я не безъ достаточныхъ основаній указалъ въ предисловіи къ теперешнему моему труду на *ложивость*, какъ на одну изъ наиболѣе выдающихся особенностей отповѣдей, напечатанныхъ моими оппонентами.

*Профессоръ А. Гусевъ.*

(Продолженіе будетъ).

<sup>1)</sup> Theologische Speculation—богословская спекуляція, а не свободная спекуляція (мудрствованіе), какъ неправильно переводитъ г. Кирѣевъ.

Догматическія опредѣленія о богодухновенности и употребленіи св. Писанія въ римско-католической церкви  
(IX—XVI вв.).

(Окончаніе \*).

Послѣ общаго и притомъ, какъ мы видѣли, весьма неудачнаго опредѣленія богодухновенности Св. Писанія, тридентскій соборъ предлагаетъ перечисленіе самыхъ книгъ церковнаго канона. Многообразіе переводовъ св. книгъ и даже отдѣльныхъ вариантовъ одного и того же перевода побудило соборъ указать какую-либо одну опредѣленную норму библейскаго текста. Этимъ объясняются конечныя слова декрета: „Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit .... anathema sit“<sup>1)</sup>.

Такъ какъ названія: „священная и каноническая книга“ на богословскомъ языкѣ равнозначущи слову: богодухновенная (*inspirata*), то не можетъ быть сомнѣнія, что въ декретѣ идетъ рѣчь именно о богодухновенности св. книгъ, содержащихся въ Вульгатѣ. Священными и каноническими названы здѣсь цѣлыя книги, со всѣми ихъ частями (*integri, cum omnibus partibus*).

Что разумѣтъ тридентскій соборъ подъ выраженіемъ: „cum omnibus partibus“? Выраженіе это столько же неопредѣленно и неточно, какъ и упомянутое уже о диктованіи св. книгъ Св. Духомъ. Въ пониманія его католическіе богословы до сихъ поръ не пришли къ согласію. Одни объясняютъ слова („cum omnibus partibus) въ смыслѣ повсемѣстнаго безъ исключенія

\* См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1900 г., № 8.

<sup>1)</sup> Если же кто и цѣлыя книги, со всѣми ихъ частями, какія имѣются въ древнемъ латинскомъ изданіи вульгаты, не признаетъ священными и каноническими... тотъ да будетъ анаематствованъ.

вдохновснiя св. Писанiя <sup>1)</sup>). Но такъ какъ соборъ имѣлъ въ виду Вульгату, то отсюда съ логическою необходимостью слѣдовалъ бы выводъ о всецѣлой богодуховенности этого латинскаго перевода Библии. Другiе предполагаютъ въ словахъ „cum omnibus partibus“ девтероканоническiя части книги Есфирь, Даниила <sup>2)</sup> и даже нѣкоторые фрагменты евангелiй (напр. Марк. XVI, 9—20; Лук. XXII, 43. 44. Иоан. VII, 53; VIII, II и др.) <sup>3)</sup>. Но противъ этого возражаютъ, что на предварительныхъ засѣданiяхъ собора, до 8 Апрѣля, не было рѣчи о девтероканоническихъ частяхъ Библии <sup>4)</sup>. Это, впрочемъ, не помѣшало нѣкоторымъ изъ католическихъ богослововъ подъ словами „cum partibus“ разумѣть не только отдѣльные флагменты, но даже такiе сравнительно большiе отдѣлы Библии, какъ напр. рассказъ Моисея о творенiи мiра въ первой главѣ книги Бытiя <sup>5)</sup>. Можно указать еще на одно мнѣнiе такого рода: декретъ собора утверждаетъ не формальную исповрежденность Библии, но матерiальную полноту ея; поэтому подъ спорнымъ выраженiемъ должно понимать все, что относится къ содержанiю св. книгъ <sup>6)</sup>.

Наконецъ, нѣкоторые изъ римско-католическихъ богослововъ пытаются примирить между собою перечисленные мнѣнiя. Они разсуждаютъ такъ: хотя подъ спорной формулой тридентскiй соборъ разумѣлъ девтероканоническiя книги, но этому не противорѣчитъ строгое пониманiе ея въ смыслѣ повсюднаго вдохновенiя Вульгаты. Ко времени собора, древнiй переводъ Вульгаты существовалъ только въ идеальной формѣ, въ дѣйствительности же были въ обращенiи различныя рецензиі древней Вульгаты. Поэтому, соборъ назвалъ каноническимъ и священнымъ собственно только то, что постоянно и неизмѣнно

<sup>1)</sup> Такъ Деландиеръ, Манингъ, Шебелъ и др.

<sup>2)</sup> P. Vercellone. Sulla autenticita delle singole parti della Biblia Volgata. Справ. Theol. Lit. Blatt. 1867 pag. 404.

<sup>3)</sup> Lagabriae., Acta conc. Trid. Справ. Crets. loc. cit. 269.

<sup>4)</sup> P. Corluy, La Controverse et le contemporain Mai 1885. Comm in evang. San. Ioh. ad cap. 8.

<sup>5)</sup> Francelin, Appendix Loc. 580.

<sup>6)</sup> Geschichte der Vulgata. Seit 338. Сравни ero же Einleitung in das Alte Testam. 1 Aufl. Freiburg. n. 23.

находится въ первоначальномъ текстѣ Вульгаты, а чего въ немъ нѣтъ, къ тому опредѣленіе собора не относится <sup>1)</sup>. Точно такой же смыслъ придаютъ эти богословы термину „подлинность“, приложенному къ Вульгатѣ, во второмъ декретѣ четвертаго засѣданія. Соборъ указалъ на Вульгату, какъ на обязательное и официальное для всей католической Церкви изданіе Библии. Мотивомъ для этого было то, что Церковь не можетъ получить никакой пользы, если не будетъ ясно опредѣлено, какое именно изъ различныхъ латинскихъ изданій (editiones) Библии подлинное (si ex omnibus editionibus .... quae-nam pro autentica habenda sit, innotescat). Но, говорятъ, это подлинность, вовсе не абсолютная, заключающая въ себѣ всѣ совершенства оригинала какъ по содержанію, такъ и по формѣ. Нѣтъ, это подлинность только относительная, далеко не исключаящая погрѣшностей и недостатковъ. Центръ тяжести этого понятія заключается не во внутренней, но во вѣшной подлинности, которая предполагаетъ внутреннюю достовѣрность перевода Вульгаты <sup>2)</sup>.

Въ этомъ послѣднемъ мнѣніи, несомнѣнно, есть значительная доля истины. Что тридентскій соборъ подъ спорной формулой разумѣлъ именно неканоническія книги, это видно уже изъ того, что опредѣленіе его собственно было направлено противъ протестантовъ. Протестанты же не только отвергали неканоническія книги, какъ апокрифы, но даже и несомнѣнно каноническія книги, какъ напримѣръ посланіе ап. Іакова, выбрасывали изъ канона. Въ пользу этого говорить и самый

<sup>1)</sup> „Besonders kritisch steht aber die Sache nur beim Komma Iohanueum. Da aber dasselbe nicht bloss in den alten Codices und bei den Vätern fehlt, sondern auch in den Codices der Vulgata bis zum Jahre 800 sich nicht findet, so fällt es nicht nothwendig unter das Decret. des Tridentinum“ (Schanz. Apologie II. 344. Срав. Aberle=Schanz. Einleitung ins Neue Testament, Seit. 122. Точно также: Kaulen, Geschichte der Vulgata. Seit 388).

<sup>2)</sup> По этому вопросу Кавленъ пишетъ: а) „Die Vulgata enthält im ganzen genommen keine Offenbarungslehre, die nicht auch der ursprüngliche Text enthielte, wenn auch nicht immer an gleicher Stelle in beiden Schriftstücken (Подобный взглядъ см. у Рейша въ „Katholik, 1860) б) Die Vulgata hat distributive an allen einzelnen Stellen das Richtige, und da, wo der Grundtext anders lautet, ist eine Textesverderbtheit eingetreten. (Geschichte der Vulgata, Mainz. 1868. IV Seit 388).

контекстъ декрета, въ которомъ, на ряду съ протоканоническими книгами, перечислены и девтероканоническія. Несомнѣнно и то, что изъ всѣхъ западныхъ латинскихъ переводовъ Библии соборъ одобрилъ, въ качествѣ официального и нормальнаго, именно древній переводъ Вульгаты.

Можно ли признать это опредѣленіе тридентскаго собора согласнымъ съ здоровыми понятіями о богодуховности и каноничности св. книгъ? Не доказываетъ ли оно, наоборотъ, что даже въ ученіи о канонѣ св. книгъ тридентскій соборъ ставилъ себѣ задачею обособить католическую церковь не только отъ либеральнаго критицизма протестантовъ, но и отъ православной восточной, вселенской церкви?

Несомнѣнно, что именно съ XVI вѣка, со времени тридентскаго собора, получило всеобщее распространеніе среди римско-католическихъ богослововъ дѣленіе св. книгъ на протоканоническія и девтероканоническія. Какія же это книги? По опредѣленію самихъ католическихъ богослововъ (напр. Перроле), книги протоканоническія и девтероканоническія суть книги какъ Ветхаго, такъ и Новаго Завѣта. Протоканоническихъ книгъ Ветхаго Завѣта, по свидѣтельству Іосифа Флавія, двадцать двѣ, а именно, всѣ, кромѣ книги Варуха, Товита, Премудрости, Екклезіаста и двухъ книгъ маккавейскихъ, которыя позднѣе внесены въ канонъ, а потому и называются „девтероканоническими“. Книги протоканоническія Новаго Завѣта суть всѣ, исключая посланія ап. Павла къ евреямъ, второго посланія ап. Петра, двухъ послѣднихъ посланій ап. Іоанна, посланія ап. Іакова, ап. Іуды и Апокалипсиса. Кромѣ того, къ девтероканоническимъ частямъ Библии нѣкоторыя богословы относятъ фрагменты книгъ Ветхаго Завѣта, а именно: гимнь трехъ отроковъ (Дан. III, 24—90), исторію Сусанны (см. гл. XIII), исторію о Вилѣ и Зміѣ (XIV) изъ книги пророка Даниїла и семь послѣднихъ главъ книги Есфирь (отъ X, 4 до XVI, 24). Что касается книгъ Новаго Завѣта, то девтероканоническими здѣсь считаются: во-первыхъ, послѣдніе стихи XVI главы евангелія Марка (отъ 9 ст. до конца); во вторыхъ, рассказъ ев. Луки о кровавомъ потѣ Спасителя

(XXII, 43, 44), и въ третьихъ, исторія прелюбодѣльной жены (Иоанн. VIII, 2—12) <sup>1)</sup>.

Какой смыслъ имѣеть это дѣленіе? Протестанты приравниваютъ неканоническія книги точно такъ же, какъ и девтероканоническія (по терминологіи католиковъ), къ апокрифамъ, а потому въ самомъ дѣленіи ихъ видятъ признаніе меньшаго догматическаго и нравственнаго значенія книгъ девтероканоническихъ, сравнительно съ протоканоническими <sup>2)</sup>. Въ доказательство этого, они указываютъ даже на блаж. Іеронима. „Среди новозавѣдныхъ писаній, какъ и ветхозавѣтныхъ, есть различіе между каноническими въ тѣсномъ смыслѣ и апокрифическими. Это послѣднее названіе употребляетъ Іеронимъ именно объ „antilegomena“, и обозначаетъ ихъ, какъ такія, „quae Ecclesia legit ad aedificationem plebis“ (т. е. для назиданія), но которыми Церковь не пользуется „ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam“ (т. е. для утвержденія догматовъ) <sup>3)</sup>. Однако, такое мнѣніе протестантовъ опровергается прямыми заявленіями самыхъ католическихъ богослововъ. Церковь, говорятъ они, не относитъ названіе „девтероканоническій“ къ писаніямъ, признаннымъ за каноническія. Но цѣль ея вовсе не та, чтобы выразить свое мнѣніе о меньшемъ догматическомъ и нравственномъ значеніи ихъ. Появившееся не ранѣе XVI вѣка названіе это обозначаетъ только книги, принадлежащія къ другому канону, нежели тотъ, который былъ принятъ іудеями, а именно къ канону христіанской Церкви <sup>4)</sup>. Въ Церкви католической обыкновенно называются девтероканоническими тѣ писанія, равно какъ и тѣ части Новаго Завѣта, каноничность которыхъ была нѣкогда оспариваема. Протоканоническими же называютъ тѣ, каноничность которыхъ никогда не была предметомъ сомнѣній. Слово „девтероканони-

<sup>1)</sup> I. Perrone. Praelect. theologicae. Tom. II. Pars 2; pag. 12 Morgunt. 1843.

<sup>2)</sup> Zoëckler. Die Apokryphen d. Alt. Test. München 1891. Seit 22; Keerl, Die Apokryphen der Alt. Test. Ein Zeugniß wider dieselben. Leipzig, 1852. Seit. 164.

<sup>3)</sup> Der Briefe an die Hebr. Einleitung Tholuck. cap. VI. Seit 86.

<sup>4)</sup> Die Autorität der deuterocanon. Bücher der Alt. Test. (Münster. 1893) pag. I: „Ist es doch nicht ihre Absicht, damit eine geringere Meinung von den deuteroc. Büchern hinsichtlich ihrer dogmatischen und ethischen Geltung documentieren zu wollen“.

ческий" не предполагает никакого различія съ точки зрѣнія каноничности, потому что всѣ книги, извѣстныя въ Церкви, какъ вдохновенныя, суть одинаково каноническія. Свидѣтельство Церкви относительно божественности ихъ происхожденія—одно для всѣхъ и не допускаетъ степеней. Различіе между протоканоническими и девтероканоническими книгами не имѣетъ значеніе, какъ только съ точки зрѣнія исторіи. Оно напоминаетъ о старыхъ сомнѣніяхъ, въ тѣ времена, когда подтверждалась каноничность тѣхъ писаній, относительно которыхъ эти сомнѣнія происходили <sup>1)</sup>.

Итакъ, тридентскій соборъ призналъ одинаковый авторитетъ за книгами каноническими и неканоническими, потому что отвергъ различіе между ними съ точки зрѣнія догмы, а допустилъ только различіе историческое, или точнѣе—хронологическое. Повидимому, соборъ, произвольно увеличивая канонъ св. книгъ, руководился самымъ строгимъ понятіемъ о богодухновенности ихъ, въ духѣ вербальной теоріи. Въ дѣйствительности же, его опредѣленіе столько же благопріятствуетъ и теоріи „ограниченнаго вдохновенія“, которая не отдѣляетъ библейскія книги отъ другихъ писаній и легко объясняетъ колебанія относительно канона у іудеевъ тѣмъ, что не признаетъ богодухновенности, какъ особаго благодатнаго дара (*charisma sui generis*). Уже это внутреннее самопротиворѣчіе подрываетъ авторитетъ рѣшенія тридентскаго собора. Еще болѣе оно оказывается несостоятельнымъ передъ судомъ исторіи св. канона. Сами же католическіе богословы, какъ напр. кардин. Белларминъ, утверждаютъ, что Церковь никоимъ образомъ не можетъ сдѣлать изъ неканонической книги каноническую и наоборотъ. Она только можетъ объявить, какую именно книгу должно почитать за каноническую, и это не безъ основанія и не по желанію, но по свидѣтельству древнихъ <sup>2)</sup>. Между тѣмъ

<sup>1)</sup> См. объ этомъ Loisy, *Histoire du Canon de l' Ancien Testament* Paris, 1890 pag. 6: „La distinction des protocanoniques et des deuterocononiques n'a de valeur qu'au point de vue de l' histoire: elle retient le souvenir des anciens doutes en même temps qu'elle affirme la canonicité des écrits touchant lesquels ces doutes se sont produits“.

<sup>2)</sup> *Ecclesiam nullo modo posse facere librum canonicum de non canonico nec contra, sed tantum declarare quis habendus canonicus, et hoc non temere nec*

этихъ-то свидѣтельствъ древности и не хватаетъ неканоническимъ книгамъ Ветхаго Завѣта. Съ послѣднимъ пророкомъ Малахіею, названномъ „печатью закона“ и жившимъ въ первое время по возвращеніи іудеевъ изъ вавилонскаго плѣна, замолкъ голосъ пророчества, а вмѣстѣ съ тѣмъ закончилось и появленіе новыхъ богодухновенныхъ книгъ. Между тѣмъ, какъ всѣ книги, существовавшія въ ветхозавѣтной церкви, были собраны Ездрую въ одинъ цѣльный составъ, или канонъ, всѣ другія, хотя и были включены въ такъ называемый александрійскій кодексъ I.XX, однако не были приравнены къ этимъ послѣднимъ, какъ небогодухновенныя. Во время Христа ветхозавѣтный канонъ былъ несомнѣнно тотъ же самый, какой и при Ездрѣ. Объ этомъ свидѣлствуетъ младшій современникъ Господа, Іосифъ Флавій. „У насъ“, пишетъ онъ, „нѣтъ множества книгъ, разногласящихъ между собою, у насъ—только двадцать двѣ книги, которыя содержатъ въ себѣ повѣствованія всѣхъ временъ и въ которыя, по справедливости, вѣруютъ какъ въ божественныя книги“<sup>1)</sup>. Канонъ евреевъ, несомнѣнно, достоинъ вниманія, потому что имъ, по выраженію ап. Павла, „вѣрена быша словеса Божія“ (Рим. III, 2). Кромѣ того, онъ признается, какъ таковой, и цитруется св. писателями Новаго Завѣта, а этого отнюдь нельзя утверждать о книгахъ неканоническихъ. Наоборотъ, писатели книгъ неканоническихъ нерѣдко не только ничего не говорятъ объ особенномъ сверхъестественномъ вліяніи на нихъ св. Духа, но прямо указываютъ только на собственныя усилія и собственныя побужденія при написаніи (напр. 2 Макк., 2, 24 и др.). Какимъ же началомъ руководились римскіе богословы, включая неканоническія писанія въ канонъ богодухновенныхъ книгъ? На четвертомъ засѣданіи тридентскаго собора было опредѣлено, что нѣтъ нужды соображаться съ іудеями, которые не внесли нѣкоторыхъ книгъ въ кодексъ богодухновен-

*pro arbitrato, sed ex veterum testimoniis* (см. у Poertner. Die Autorität der deuterocanon. Bücher der. Alten Testam., Münster. 1893 pag. 1 n.).

<sup>1)</sup> Οὐ γὰρ πολλαὶ βιβλίαι εἰσὶ παρ' ἡμῶν ἀσμφωνοῦν καὶ μαχομένων οὐδὲ δὲ μόναι πρὸς τοῖς εἰκοσι βιβλία τοῦ παντός ἔχοντα χρόνου τὴν ἀναγραφὴν, τὰ δικαίως θεῖα πιστευόμενα (См. contr. Apion. Lib. I. cap. 7. T. II pag. 440. Edit. Havercamp. Amster. 1726).

ныхъ, а должно слѣдовать преданію собственно христіанской церкви. Между тѣмъ христіанская новозавѣтная церковь припала именно всѣ св. ветхозавѣтныя книги въ томъ видѣ, въ какомъ онѣ были содержимы въ ветхозавѣтной церкви.

Въ этомъ отношеніи весьма важное значеніе имѣетъ LX канонъ лаодикійскаго собора (около 363 г.), одобренный отцами собора Трульскаго (692). Здѣсь ветхозавѣтныя книги перечисляются именно въ количествѣ двадцати двухъ, какъ и у Иосифа Флавія <sup>1)</sup>. Такой же объемъ имѣетъ ветхозавѣтный канонъ у Мелитона Сардійскаго, св. Афанасія Александрійскаго, Кирилла Иерусалимскаго, Григорія Назіанзена, Амфилохія Икокійскаго, Іоанна Дамаскина и др. <sup>2)</sup>. Правда, нѣкоторые изъ западныхъ соборовъ, по почину кареагенскаго третьяго (397), наряду съ каноническими книгами Ветхаго Завѣта, перечисляютъ и неканоническія. Какъ объяснить это? Соборы западные вовсе не имѣли въ виду приравнивать неканоническія книги (=деветероканоническія) къ книгамъ безспорно каноническимъ, но просто указывали на нихъ, какъ весьма полезныя для назиданія христіанъ. Безъ сомнѣнія, по этой же причинѣ въ канонахъ соборовъ упоминаются акты мучениковъ <sup>3)</sup>. Дѣйствительно, еще св. Афанасій александрійскій упоминаетъ, что неканоническія книги Ветхаго Завѣта были назначены отцами церкви для чтенія вступающимъ въ церковь <sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Предлагается этот канон (LX) съ вариантомъ профессора Цана (Geschichte der Canon. В. II): "Ὅσα ἐστὶ βιβλία ἀναγκασθεὶς τῆς παλαιᾶς διαθήκης ἢ γενεᾶς κύριον. β' Ἐξέλος ἐξ Αἰγύπτου. γ' Λευιτικόν. δ' Ἀριθμοί. ε' Δευτερονόμιον. ς' Ἰησοῦ Ναυῆ. ζ' Κριταί, Ρούθ. η' Ἐσθήρ. θ' Βασιλειῶν πρώτη καὶ δεύτερα. ι' Βασιλειῶν τρίτη καὶ τέταρτη. ια, Παλαιὰ κείμενα πρῶτον καὶ δεύτερον. ιβ' Ἐσθρας πρῶτον καὶ δεύτερον. ιγ' Βιβλος Ψαλμῶν ἑκατὸν πενήκοντα. ιδ' Παραροιμίαι Σολομώντος. ιε' Ἐκκλησιαστής. ις' Ἀσμα ἀσμαίων. ιζ' Ἰώβ. ιη' Δωδεκα προφῆται. ιθ' Ἠσαΐας. κ' Ἱεραρίας καὶ Βαρύου, Θρηνοὶ καὶ Ἐπιστολαί. κα' Ἰεζεκιήλ. κβ' Δανιήλ.

<sup>2)</sup> Сравни: Appendix. Chronological Table of Data for the history of the canon pag. 419—457 у W. Sanday Inspiration. Ficht lectures. Second edition. London. 1894. Срав. труды по исторіи канона Zahn, Westcott, Ryle, Buhl, Wildeboer, Harnack и др.

<sup>3)</sup> „Licet etiam (по Westcott'y) legi passiones martyrum, cum anniversarii dies eorum celebrantur“ (Canon III concilii carthagin. у Sanday, 60).

<sup>4)</sup> Такъ даже теперь въ англиканской церкви: „Our Sixth Article“, замѣчаетъ Сендэй, „begins by endorsing the Jewish Canon, and then goes on to add certain other books which it commends „for example of life and instruction of manners“ (Inspiration. Pag. 258. Second edition).

Такимъ образомъ исторія ветхозавѣтнаго закона далеко не подтверждаетъ мнѣнiе римско-католическихъ богослововъ, будто законъ христіанской Церкви—иной, нежели какой былъ у евреевъ <sup>1)</sup>, будто неканоническія книги только по причинѣ неосновательныхъ сомнѣній, разсѣянныхъ въ христіанской Церкви, не были признаны евреями за богодухновенныя <sup>2)</sup>.

Что касается такъ называемыхъ „девтороканоническихъ“ книгъ Новаго Завѣта, то, дѣйствительно, авторитетъ ихъ долгое время былъ предметомъ споровъ и сомнѣній. Особенно это должно сказать объ Апокалипсисѣ св. Іоанна: его опускаютъ въ своемъ перечнѣ св. книгъ даже отцы IV-го вѣка, напр.: Кириллъ іерусалимскій, Амфилохій Иконійскій, Григорій Назіанзенъ, и даже цѣлый соборъ лаодикійскій, а Евсевій Кесарійскій ставитъ по срединѣ между полнымъ принятіемъ и совершеннымъ отверженіемъ <sup>3)</sup>. Римско-католическіе богословы (напр. Poertner и Loisy и др.), прилагая къ этимъ книгамъ названіе „девтороканоническихъ“, оправдываютъ его исторической точкой зрѣнія. Однако, это—не справедливо: слово это отнюдь не можетъ похвалиться большою давностью; оно не освящено и авторитетомъ отцовъ Церкви, которые употребляли для обозначенія спорныхъ книгъ другое названіе, а именно: „ἀπὸ κρυπτῶν“, въ противоположность общепризнаннымъ (ὀρθόδοξων). Но въ настоящее время, когда всякія сомнѣнія касательно подлинности и богодухновенности св. книгъ уже разсѣяны, было бы анахронизмомъ называть этимъ именемъ, напр., Апокалипсисъ или посланіе къ евреямъ; тѣмъ болѣе не основательно прилагать къ нимъ повозрожденныя католикамъ названія.

Не имѣя дѣйствительнаго основанія въ исторіи, терминологія тридентскаго собора и римско-католическихъ богослововъ только вноситъ большую путаницу въ понятія богодухновенности и каноничности. Въ самомъ дѣлѣ, если девтероканоническія книги—богодухновенны въ строгомъ смыслѣ, тогда са-

<sup>1)</sup> Poertner. Die Autorität der deuterocanon. Bücher d. Alt. Testam. (Münster. 1898 p. 1 и.).

<sup>2)</sup> Loisy, Histoire du Canon de l'Ancien Testament, Paris. 1890 pag. 6.

<sup>3)</sup> См., напр., Chronological table of data for the history of the Canon (449—455) Sanday. Inspiration. Eight lectures. Second. edition. London. 1894.

мые термины: „протоканоническій“ и „девтороканоническій“ теряютъ всякое значеніе и дѣлаются излишними. Въдъ всякій богословскій терминъ, употребляемый въ догматикѣ, необходимо предполагаетъ какое либо понятіе, и долженъ быть оправданъ самымъ существомъ догмата, а не одной его исторіей.

Нельзя признать справедливымъ и то опредѣленіе тридентскаго собора, по которому изъ всѣхъ текстовъ св. Писанія признавъ нормальнымъ латинскій текстъ Вульгаты. Конечно, богодухновенными въ строгомъ смыслѣ была только подлинники, или точнѣе автографы, вышедшіе изъ-подъ пера св. пророковъ и апостоловъ и написанные, по большей частп, на еврейскомъ и греческомъ языкахъ. Только эти автографы, какъ вдохновенные св. Духомъ, были совершенно свободны отъ ошибокъ, свойственныхъ людямъ по самой ихъ ограниченности, но этого нельзя сказать ни о копіяхъ съ священныхъ оригиналовъ, ни о вариантахъ еврейскаго и греческаго перво текста Библии, ни о многочисленныхъ переводахъ его на народные языки <sup>1)</sup>. Тотъ текстъ и тѣ автографы, какіе представляютъ Божественный оригиналъ, по справедливому выраженію кардинала Маннинга, „подобно тѣлу Моисея избавлены отъ охраны людей“ <sup>2)</sup>. Это, однако, не значитъ, что Церковь не обладаетъ Библіей, какъ подлиннымъ памятникомъ Божественнаго Откровенія. Ревностная забота еврейскихъ царей о сохраненіи св. книгъ въ подлинникѣ во Святомъ Святыхъ, пересмотръ св. книгъ при пророкахъ Аггеѣ и Малахиі, труды Ездры служатъ ручательствомъ достаточной исправности еврейскаго текста ветхозавѣтныхъ книгъ. То же самое можно сказать и о греческомъ текстѣ Новаго Завѣта. Въ пользу возможной чистоты его говорятъ ревностныя заботы о сохраненіи лучшихъ списковъ древне-христіанскихъ епископовъ, текстуальные труды Ори-

<sup>1)</sup> Конечно, противъ этого можно возражать: почему же Божественное Провидѣніе допустило ошибки переписчиковъ и разногласіе библейскихъ кодексовъ? На это можно сказать, что этихъ самымъ дается возможность людямъ науки прилагать свое усердіе къ изслѣдованію мыслей Божіихъ, и, при помощи вспомога- тельныхъ средствъ еи, отдѣлать золото отъ осадковъ. Христіанская церковь всегда съ радостію приветствовала науку, которая ставила себѣ подобныя задачи.

<sup>2)</sup> H. Manning. Vernunft und Offenbarung, 1865. Deutsch von Dr. Regensburg. 1867. Seit 162. и др. (Confr. Die Schriftinspiration. Dausch. Gekrönte Preisschrift. Freiburg. 1890. Seit 208 § 9).

гена, Лукіана, Эгезиппа и безчисленнаго ряда новѣйшихъ ученыхъ, особенно Тишшендорфа († 1874). Почему же римскіе богословы, на тридентскомъ соборѣ, одобрили какъ священный, каноническій и даже подлинный не оригинальный текстъ Библіи, а простой и сравнительно позднѣйшій переводъ Вульгаты? Польза Церкви будто бы требовала указать на Вульгату, какъ на лучшій переводъ изъ всѣхъ, бывшихъ въ употребленіи на западѣ (второй декретъ). Но несовершенства Вульгаты были сознаваемы еще въ IX вѣкѣ, при Карлѣ Великомъ <sup>1)</sup>, а въ XIII вѣкѣ францисканецъ Рожеръ Баконъ, въ видахъ улучшенія текста Вульгаты, доказалъ безусловную необходимость знать первоначальный текстъ св. Писанія <sup>2)</sup>. Слова декрета о повсемѣстномъ вдохновеніи св. книгъ римскіе богословы толкуютъ въ томъ смыслѣ, что богодухновенно все то, что постоянно и неизмѣнно находится въ древнихъ спискахъ Вульгаты <sup>3)</sup>. „Если Церковь объявила Вульгату подлинною“, разсуждаетъ кардиналъ Маннингъ, „то этимъ она не желала сказать, что существующій въ наличности текстъ свободенъ отъ невѣрностей“ <sup>4)</sup>. „Во всѣхъ частяхъ, гдѣ текстъ невѣренъ, можетъ быть ошибка. А гдѣ текстъ несомнѣненъ, тамъ ошибка, въ отношеніи содержанія этого текста, не можетъ быть допущена“ <sup>5)</sup>. Но какъ можно убѣдиться въ истинности и подлинности самаго текста Вульгаты, если не чрезъ сравненіе его съ еврейскимъ или греческимъ оригиналомъ?

Еще болѣе непонятно, почему тридентскій соборъ называетъ Вульгату „подлинною“, когда этотъ эпитетъ вполне приличествуетъ собственно еврейскому и греческому тексту? Самое различіе между подлинностью внѣшнею и подлинностью внутреннею <sup>6)</sup>, по самой своей искусственности, не можетъ быть признано научнымъ. Единственное основаніе для декрета тридентскаго собора о Вульгатѣ можно указать въ дисци-

<sup>1)</sup> См. нашу статью: Ученіе о богодухновенности св. Писанія въ средніе вѣка. (Вѣра и Разумъ. Октябрь. Вторая книжка. 1897 стр. 462).

<sup>2)</sup> Opus majus. pag. 10. Pars. 1. cap. 6.

<sup>3)</sup> См. объ этомъ Die Schriftinspiration. Dausch. Freiburg. 1890. Seit 230—231.

<sup>4)</sup> Vernunft und Offenbarung. 1865. Seit. 162.

<sup>5)</sup> Loc. citat. Seit 168.

<sup>6)</sup> Die Schriftinspiration. Dausch. Freiburg. 1890. Seit 231.

плинарной цѣли его, а именно: поддержать церковное единство католицизма, распатаннаго реформаціей, посредствомъ введенія одной нормы въ многообразіе библейскаго текста. Но, съ этой точки зрѣнія, декретъ можетъ быть разсматриваемъ, какъ и опредѣленіе соборовъ тулузскаго и оксфордскаго, въ смыслѣ насилія надъ законными религіозными требованіями народовъ читать Библію не на латинскомъ, а на своихъ родныхъ языкахъ.

Какъ далеко простиралъ тридентскій соборъ богодухновенность на самый текстъ и букву св. Писанія? То обстоятельство, что соборъ, не дѣлаетъ строгаго различія между Вулгатою и самымъ оригиналомъ, который изслѣдуется только богословскою наукою, есть одна изъ причинъ, по которой сами католическіе богословы даютъ на этотъ вопросъ различные отвѣты. Въ защиту теоріи „ограниченнаго вдохновенія“, указываютъ обыкновенно, на то, что тридентскій соборъ многократно и преимущественно говоритъ объ ученіи вѣры и нравственности <sup>1)</sup>.

Такъ кардиналъ Ньюманъ <sup>2)</sup> доказываетъ, что предметомъ вдохновенія тридентскій соборъ собственно называетъ „Евангеліе, какъ источникъ всякой спасительной истины и нравственнаго ученія (*fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae*). Кардиналъ обращаетъ также вниманіе на выраженіе собора, „что эта истина и ученіе содержатся въ писанныхъ книгахъ и неписанныхъ преданіяхъ (*hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus*). Въ заключеніи декрета также говорится, что источниками вѣры Церковь должна пользоваться, при утвержденіи догматовъ и устроеніи нравовъ (*in confirmandis dogmatibus et instaurandis in Ecclesia moribus sit usura*). Въ томъ же декретѣ соборъ постановилъ, чтобы никто не основывался на своемъ знаніи въ дѣлахъ вѣры и нравственности, касающихся устроенія христіанскаго ученія (*ut nemo suae prudentiae innixus in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae Christianae pertinentium*).

<sup>1)</sup> Такъ думаютъ Ньюманъ, Лепорваль, Ролингъ, Шауцъ (*Apologie II 340*).

<sup>2)</sup> См. статью: „On the Inspiration of Scripture“ въ „The Nineteenth Century“ num. 12 въ Postscriptum.

Защитники повсемѣстнаго вдохновенія Библіи выставляютъ противъ кардинала Ньюмана довольно сильныя возраженія. Изъ теоріи „ограниченнаго вдохновенія“, говорятъ они, „слѣдовало бы не только отрицаніе повсемѣстной непогрѣшимости Библіи, но и возможность ошибокъ въ нерелигіозныхъ истинахъ ея. Между тѣмъ въ приведенныхъ мѣстахъ вовсе не говорится объ ученіи вѣры и нравственности, поскольку оно начертано въ св. Писаніи и составляетъ его часть, но объ Откровеніи вообще, которое въ его цѣломъ объемѣ обнимаетъ ученіе вѣры и нравственности. Вся Библія, по словамъ апостола языковъ, написана для нашего назиданія (2 Тим. III, 16) и, по единогласному ученію преданія, содержитъ въ себѣ слово Божіе, Откровеніе Божіе. Гдѣ же здѣсь мѣсто для раздѣленія содержанія св. Писанія?

Выраженіе, взятое кардиналомъ Ньюманомъ изъ второго декрета, дѣйствительно, ограничиваетъ непогрѣшимость Церкви ученіемъ вѣры и нравственности. Но слѣдуетъ ли отсюда, что и самое св. Писаніе вдохновлено только въ этихъ истинахъ? Далекое нѣтъ, потому что непогрѣшимость Церкви и богодуховенность св. Писанія по своимъ свойствамъ различны. Изъ границъ одного невозможно аргументировать къ границамъ другого. Церковь, по своей учительской обязанности, заботится собственно о сохраненіи ввѣренныхъ ей догматическихъ и нравственныхъ истинъ. Но это не значитъ, что ея сужденіе не простирается и на тѣ части Писанія, которыя не имѣютъ непосредственнаго отношенія къ задачамъ церкви. Эти истины чрезъ Божественное вдохновеніе также возвышаются до степени религіозныхъ истинъ <sup>1)</sup>.

Кромѣ того, тридентскій соборъ собственно говоритъ не о текстѣ вѣры и нравственности (*textus fidei et morum*), но о предметахъ ихъ (*res*). А такъ какъ и научныя истины имѣютъ отношеніе къ вѣрѣ, то и онѣ также принадлежать къ „*depositum fidei*“ <sup>2)</sup>.

Изложенныя нами разногласія между римско-католическими

<sup>1)</sup> Franzelin. Tract. de div. Script. Editio 3. pag. 579.

<sup>2)</sup> Crets. De divina biblicorum inspiratione. Dissert. dogmatica. Lovanii. 1886. pag. 327.

богословами по вопросу о томъ, какъ далеко простираеть тридентскій соборъ богодухновенность св. Писанія, еще разъ подтверждають неточность и неопредѣленность его догматическихъ опредѣленій.

Тридентскій соборъ постановилъ нѣсколько важныхъ опредѣленій касательно чтенія и употребленія св. Писанія, направленныхъ противъ лютеранъ. Для укрощенія „дерзновенныхъ душъ“ протестантовъ, соборъ опредѣляеть, чтобы никто въ предметахъ вѣры и нравственности не извращалъ св. Писанія, вопреки тому смыслу, который всегда припимала и припимаетъ церковь. Именно церкви, а не кому-либо другому дано право судить объ истинномъ смыслѣ св. Писанія. Главнымъ и кратчайшимъ путемъ къ познанію Божественнаго Откровенія соборъ признаеть проповѣдь. Такъ какъ проповѣдь не менѣе необходима, какъ и чтеніе евангелія, то епископы и церковные предстоятели должны, по возможности чаще, преимущественно въ воскресные дни, проповѣдывать св. Евангеліе Іисуса Христа во ввѣренныхъ имъ общинахъ <sup>1)</sup>. При этомъ епископамъ вмѣнялось въ обязанность заботиться о томъ, чтобы каждый, по возможности, посѣщалъ свою приходскую церковь, для слушанія Божественнаго Слова <sup>2)</sup>. Не только сами проповѣдники должны быть знакомы съ св. Писаніемъ, но въ каждомъ діоцезѣ, при домашнихъ церквахъ, необходимо обучать клириковъ св. Писанію и читать съ ними творенія церковныхъ учителей. Особенное вниманіе обратилъ соборъ на обязательное знаніе и изученіе св. книгъ духовными лицами. „Чтобы небесное сокровище св. книгъ, съ столь великою щедростью раздаваемое св. Духомъ, не предлагалось съ небреженіемъ и безъ пользы“, соборъ постановилъ: епископы, архіепископы, приматы, ординарии обязаны приучать и даже понуждать клириковъ къ объясненію самаго св. Писанія. Они должны дѣлать это или непосредственно сами или чрезъ способныхъ замѣстителей, избранныхъ непременно самими же епископами. Въ тѣхъ церквахъ, гдѣ ежегодные доходы—малы, долженъ быть, по крайней мѣрѣ, одинъ учитель, избранный еписко-

<sup>1)</sup> Sess. V. cap. 2 de ref.

<sup>2)</sup> Sess. XXIV. cap. 4 de refot.

помъ по совѣту капитула и обязаный безвозмездно учить молодыхъ клириковъ грамматикѣ и готовить къ занятію самимъ св. Писаніемъ <sup>1)</sup>).

Относительно употребленія Библии въ печати, соборъ постановилъ, чтобы древнее латинское изданіе Библии печатать, по возможности, безъ ошибокъ и подъ страхомъ проклятія, никому не позволять печатать, покупать и даже просто имѣть у себя книги религіознаго содержанія, безъ имени своихъ составителей, если предварительно онѣ не будутъ допущены къ употребленію ординаріемъ <sup>2)</sup>. Такъ какъ соборъ узналъ, что распространеніе св. Писанія не всюду сопровождалось одинаковымъ уваженіемъ къ нему, то было опредѣлено: никто не долженъ позволять себѣ злоупотребленій словами св. Писанія; всѣ люди, допускающіе это, должны быть, какъ преступники и осквернители слова Божія, укрощаемы епископами посредствомъ наказаній <sup>3)</sup>.

Въ заключеніе, можно упомянуть о буллѣ папы Пія VI-го: „Dominici gregis“, отъ 1564 года, подтверждавшей четвертое правило индекса. Въ ней папа опредѣляетъ условія, при которыхъ можетъ имѣть мѣсто чтеніе св. Писанія на народномъ языкѣ. „Никто не долженъ позволять себѣ читать единственно по своему усмотрѣнію, но епископами, по совѣту приходскаго пастыря или духовника, можетъ быть допущено чтеніе переведенной католическими писателями Библии для всѣхъ вѣрующихъ, которымъ они это позволяютъ, такъ чтобы отъ этого не происходило никакого вреда, но было бы увеличеніе вѣры и благочестія“ <sup>4)</sup> Булла эта составлена въ примирительномъ духѣ, а потому не удивительно, что крайніе приверженцы римско-католической куріи не одобряютъ ее, полагая, что она вызвана только временными условіями XVI вѣка, но не можетъ быть оправдана постоянными обстоятельствами религіозной жизни католицизма.

*Д. Леонирдовъ.*

<sup>1)</sup> Sess. V cap. 1 de ref.

<sup>2)</sup> Sess. IV de edit. et usu sacr. libror.

<sup>3)</sup> Sess. IV de edit. et usu sacr. libror.

<sup>4)</sup> Bulla „Dominici gregis“ отъ 25 марта 1564 г.

## Историческія судьбы буддизма въ Азіи со времени возникновенія его до VII вѣка по Р. Хр.

(Окончаніе \*).

### Буддизмъ въ Китаѣ.

Гоненія воздѣигнутыя въ Индіи противъ буддистовъ, повели къ тому что буддизмъ не нашедши пріюта на роднѣйшій распротранялся и укоренился на юго и сѣверо-востокѣ Азіи. Китай, Тибетъ, Японія, Индокитайскія государства (Бирма, Сіамъ), многіе острова на Велпкомъ и Индѣйскомъ океанахъ даютъ у себя пріютъ буддизму. Какъ мы уже видѣли, на буддѣйскихъ соборахъ рѣшалась миссія въ окрестныя страны; такъ было во времена, благопріятныя для буддизма въ Индіи; въ тяжелыя же времена гоненій буддисты по неволѣ должны были оставлять родину, разнося такимъ образомъ къ сосѣдямъ сѣмена индѣйской цивилизаціи. Но эти проповѣдники буддизма могли, разумѣется, встрѣчать отпоръ своимъ стремленіямъ обратить населеніе пріютившихъ ихъ странъ въ свою религію, повтому изучимъ, насколько позволяютъ это сдѣлать источники, религіозное и политическое состояніе Китая, облегчавшес буддѣйскимъ проповѣдникамъ исполненіе ихъ миссій.

Когда проникъ буддизмъ въ Китай?—Есть извѣстія, что уже въ 3 вѣкѣ до Р. Х. буддѣйская проповѣдь раздавалась въ южномъ Китаѣ, и есть основаніе этимъ извѣстіямъ давать вѣру. Разсказываютъ, что императоръ Мингти, въ 65 году по Р. Х., послѣ бывшаго ему ночью откровенія, послалъ нѣсколько знат-

\* ) См. ж. «Вѣра и Разумъ» за 1900 г. № 8.

ныхъ лицъ на западъ, чтобы они разузнали, не явился ли уже тамъ тотъ великій святой, о которомъ будто-бы предсказывалъ Конфуцій; послы поѣхали чрезъ Индію, разузнали здѣсь о буддѣ и, принявъ его за того великаго святаго, о появленіи котораго говорилъ Конфуцій, вернулись обратно, захвативъ съ собою фетиши будды и нѣсколько реликвій (между прочимъ 2 коренныхъ зуба будды); такъ, говорятъ китайскіе хроникеры, начался культъ будды (Schmitt Uroffenbarung S. 405). Но можно дать этой записи въ хроникѣ и другое объясненіе: не посылалъ ли Мингти за фетишами будды и реликвіями прямо въ Индію? Разумѣется, тогда нужно признать, что буддизмъ существовалъ въ Китаѣ и до 1 вѣка по Р. Х.

И такъ Будда приобрѣлъ себѣ поклонниковъ и въ Китаѣ, получивъ мѣстное названіе Фо. Въ какомъ отношеніи стоялъ Фоизмъ къ конфуціанству и тѣмъ религіознымъ сектамъ (Лаотце, Таосце), которыя были въ Китаѣ? Были ли въ этихъ системахъ элементы, близкіе къ ученію Будды? Нѣкоторые (Schmitt), усматривающіе въ древне-китайской религіи проблески Божественнаго откровенія, считаютъ невозможнымъ сліяніе буддизма съ конфуціанствомъ и сектантскимъ ученіемъ, но тогда остается необъяснимымъ фактъ положительнаго господства буддизма въ тѣхъ классахъ китайскаго общества, которые прежде (до 1 вѣка) были либо сторонниками сектантскаго ученія, либо господствовавшей религіи Конфуція; можно сказать, что буддизмъ, не сливаясь съ этими системами, ихъ просто вытѣснилъ, но тогда нужно показать его превосходство сравнительно съ ними, показать, какъ онѣ расчищали почву, на которой сѣялъ буддизмъ свои сѣмена. Во всякомъ случаѣ сравненіе древне-китайской религіи съ свѣтомъ, а буддизма съ тьмой—едва-ли вѣрно.

Прежде всего конфуціанство не представляется языческой религіей съ полнѣ развитымъ культомъ, и многія его нравственныя положенія не противорѣчатъ въ корнѣ и буддійскимъ воззрѣніямъ. Что касается до сектъ въ Китаѣ, то многія положенія Лаотце прямо могли бы быть приписаны Буддѣ. Догматическая часть китайской религіи совсѣмъ не развита, поразительно полное отсутствіе религіозныхъ мнѣовъ; это объ-

ясняется отсутствіемъ у китайцевъ жреческаго класса, который на досугъ измыслилъ бы фантастическіе рассказы (Planth. China S. 15). Ученіе Конфуція и его ученика Менціуса болѣе напоминаетъ философски-политическій трактатъ, чѣмъ кодексъ религіозной догматики; священныя книги китайцевъ болѣе занимаются обзоромъ предыдущихъ царствованій и начертываютъ скорѣе схемы для построенія политическаго будущаго своей родины, чѣмъ выражаютъ какія-либо упрочившіяся въ сознаніи идеи объ Абсолютномъ, его отношеніи къ міру и міра къ нему. Правда—небо, верховное божество китайцевъ (Тао, Тіен), должно находить свое отраженіе въ земномъ порядкѣ вещей, который своей гармоніей долженъ приближаться къ стройному теченію свѣтилъ, но нельзя не замѣтить, что, перенося центръ тяжести религіозныхъ возрѣній въ сферу жизни политической и семейной, китайцы весьма мало знали о многомъ, что хорошо было извѣстно семитамъ и арійцамъ. Коснемся вопроса о безсмертіи души,—это ученіе въ Конфуціанствѣ почти совсѣмъ не развито (Stuhr, Op. cit. S. 16); вотъ что оно говоритъ о загробной жизни: души добрыхъ истекаютъ въ тотъ эфиръ, изъ котораго произошли Менціусъ. Лаотце различаютъ 2 части души: „Ноеп“ и „Ре“, первая часть—нознающая, вторая—чувствующая; при смерти человѣка первая часть „Ноеп“ или „Ноап“ отходитъ на небо, вторая сопровождаетъ тѣло въ землю. Сущность жертвоприношенія умершимъ предкамъ изъяснилась такъ: жертвоприношеніе содѣйствуетъ воссоединенію разъединенныхъ элементовъ души, которые вновь составляютъ полную душу, наслаждающуюся любовью родныхъ. Отдѣленіе отъ души способности чувствовать есть по-видимому попытка уподобить ее природѣ неба, олицетворявшаго принципъ высшей разумности, но лишенаго чувства. Но признавалъ ли простой народъ, лишennyй философскаго образованія, безсмертіе души, или по крайней мѣрѣ, самостоятельность духовнаго начала въ человѣкѣ? Отвѣтъ долженъ быть утвержденный: при погребеніи умершаго, приглашали родственники его душу возвратиться въ оставленное ею тѣло; если умрала человѣкъ, занимавшій общественную должность, то ближайшій родственникъ его бралъ

шапку и костюмъ покойнаго, становился на кровлю съ лицомъ, обращеннымъ къ сѣверу, и призывалъ умершаго явиться и взять оставленное (Planth, Op. cit. S. 59). Общерапространенность культа предковъ можетъ поддерживать это мнѣніе. Изъ приведеннаго однако видно, что смерть не только отдѣляла, по мнѣнію китайцевъ, душу отъ тѣла, но и вызывала ея дробленіе, а согласно этому представленію не могло быть рѣчи о загробномъ воздаяніи (Planth, Op. cit. S. 80). Гдѣ собственно пребывала душа умершаго (разумѣется Ноан), китайцы вѣрно не знали. Въ небѣ—несомнѣнно ее пребываніе: но вѣдь лазурный сводъ, куполомъ поднимающійся надъ землею, непзмѣримъ, и мы читаемъ, что однажды китайцы приносили жертвы умершему на 3 различныхъ мѣстахъ, ибо не знали, гдѣ—достоверное пребываніе души умершаго (Planth, S. 61). Мнѣніе Вутке (Religionsgeschichte), что безсмертіе считалось лишь особой наградой добродѣтельныхъ, и понималось, какъ изъятіе изъ общаго правила, что душа погибаетъ вмѣстѣ съ тѣломъ,—сдва ли вѣрно (Planth, S. 64). Но можно предполагать, что многими и даже большинствомъ китайскихъ философовъ безсмертіе души не признавалось, какъ ея вѣчное существованіе. Въ I—King написано: если солнце послѣ полудня склопается къ закату, если луна послѣ полнолунія начинаетъ уменьшаться, то и духи (т. е. души умершихъ „Ноан“) должны истощиться, утопчиться и слиться съ эфиромъ, воцѣ полнѣйшая картина „Нирваны“. Итакъ народъ зналъ о томъ, что въ человѣкѣ есть душа, но будущая ея участь была для него неразрѣшимою загадкою, для него, можно сказать словами поэта, „могила была темпа“. Буддисты искусно воспользовались этимъ недомолвками китайской религіи, самый основатель которой (точнѣе возстановитель) на вопросъ, что ожидаетъ человѣка за гробомъ, не могъ дать отвѣта, проливающаго хотя бы слабый свѣтъ въ то темное будущее, какимъ представляется каждому его существованіе по смерти. Конфуціей на вопросъ, знаютъ ли умершіе о томъ, что совершается на землѣ по смерти ихъ, сохраняютъ ли они привязанности, какія имѣли при жизни, жпвуть ли они въ свѣтѣ и въ тончайшемъ воздухѣ или скитаются по землѣ, калясь надъ рѣчками и полянами, отвѣтили:

„ничего этого я не знаю, узнаю, когда самъ умру“. (Plath, S. 64). Предполагаютъ, что Конфуцію не чужда была мысль, что загробная жизнь человѣка зависитъ отъ земной и ею опредѣляется; по крайней мѣрѣ, такъ можно понимать его слова, обращенныя къ одному изъ его учениковъ, желавшему спокойно, не страшась будущаго, умереть: „научись ранѣе добродѣтельно жить“. (Schmitt. Ur. Of. s. 170). Но болѣе правдоподобнымъ является такое объясненіе этихъ словъ: живи добродѣтельно, тогда по смерти имя твое не будетъ въ безславіи у потомства; предполагать же, что Конфуцій признавалъ судъ надъ душой человѣка, отлетѣвшей изъ тѣла, и относилъ опасеніе своего ученика за будущее именно къ приговору этого суда, невозможно за непмѣніемъ на это ученіе никакихъ намековъ въ священныя книги китайцевъ.—Буддисты не хулили передъ народомъ вѣры его отцевъ: „ваша вѣра“, говорили они, „для благоденствія на землѣ вполне достаточна, но нужно думать и о другомъ мірѣ—загробномъ, наша вѣра многое передастъ вамъ объ этомъ загробномъ мірѣ“. Буддизмъ сумѣлъ стать въ дружественныя отношенія къ народной религіи, явившись ея восполненіемъ. Но что буддисты могли сказать народу о будущей участи человѣческой души?—На этотъ вопросъ уже прежде изложенное нами ученіе буддизма даетъ прямой отвѣтъ: они могли рассказать народу о переселеніи душъ (метемпсихозисѣ), о гибельномъ кругѣ „Samsara“, о величественной участи достигшихъ „Нирваны“ (Plath, S. 125). Но могли ли найти эти фантастическіе рассказы кругъ лицъ, относящихся къ ихъ содержанію съ полнымъ довѣріемъ?—Нѣкоторыя стороны культа Неба (Тао) и предковъ (Хоан) убѣждаютъ насъ, что китайцы, отличаясь въ житейскихъ дѣлахъ трезвостью и большой разборчивостію, въ религіи нерѣдко проявляли дѣтскую наивность и большую тупость. Самъ Лаотце такъ характеризуетъ массу китайскаго народа: она груба, необразована, недогадлива (разумѣется, въ вопросахъ вышшихъ). Когда людей занимаетъ только ѣда и питье, красивая внѣшность, короче, когда народъ находитъ главное удовольствіе только въ матеріальномъ, повседневномъ, обыденномъ, то его душевная нива такъ же зарастаетъ, какъ поле, по кото-

рому уже давно не проходилъ плугъ земледѣльца. Общiе духовные интересы въ этомъ случаѣ изсякають: часто сосѣди знаютъ пѣніе пѣтуховъ у другъ друга, отличаютъ лай собаки сосѣдняго двора, но достигаютъ даже преклоннаго возраста, не навѣстивъ другъ друга. (Tao-te-king, 80 гл.). Въ чемъ же проявили китайцы свою наивность въ вопросахъ религіозныхъ?— Какъ извѣстно, главныя жертвы приносились „Тао“; мѣстомъ для принесенія этихъ жертвъ избирались обыкновенно высокія горы съ плоскими вершинами или значительной высоты холмы для того, чтобы съ этихъ возвышенностей ихъ молитвы легче достигали до неба; если случался эпидеміи, голодъ, разлитіе рѣкъ, то китайцы *наказывали небо*, прекращая ему жертвы, въ случаѣ засухи или эпизоотій не приносили въ жертву мяса, ограничиваясь плодами; китайцы не додумались даже до какихъ-либо человѣкообразныхъ изображеній умершихъ предковъ, а поэтому при жертвоприношеніи имъ (нѣчто въ родѣ культа пенатовъ) одѣвали въ костюмъ умершаго младшаго члена семьи и ставили передъ нимъ то, что желали принести въ жертву умершему; впоследствии живой представитель умершаго замѣнялся просто доской, на которой подписывалось имя чтиваго лица. Это вошло во всеобщій обычай со времени распространенія по всему Китаю культа Конфуція, когда, возможно, и не сохранилось живыхъ представителей его рода, и когда одновременность жертвоприношенія въ разныхъ мѣстахъ потребовала бы ихъ значительнаго количества. Обиліе гаданій всякаго рода, снотолкованій и т. п. показываетъ легковѣрность китайцевъ (см. Plath отъ стр. 79 до 100). Но могло ли быть символичнымъ образованнымъ китайцамъ ученіе Будды? Для рѣшенія этого вопроса нужно припомнить, что буддизмъ никогда не настаивалъ на принятіи своей догматики, центръ тяжести его ученія въ сферѣ нравственно-практической (Asmus. Op. cit. 2 B., S. 294), но нельзя обойти молчаніемъ того пункта ученія Конфуція, по которому небо и земля вѣчно существуютъ, не имѣя Творца, вотъ тоже сходство значительное съ буддизмомъ. Что же излагали китайскіе мудрецы, признавали ли они касты, вѣрили ли они въ постиженіе истины; въ чемъ они видѣли блаженство человѣка?—Справки, сдѣланныя въ священ-

ныхъ книгахъ Китая, дають опредѣленный отвѣтъ. Приведемъ мнѣнія не по авторамъ, а по однородности приводимыхъ взглядовъ.

Мудрецъ долженъ быть свободенъ отъ пристрастій и поступаетъ одинаково со *всѣми* людьми въ духѣ любви и правды. (Лаотце, гл. 5). Ты видишь дитя падающее въ колодезь, приди къ нему на помощь, не разсуждая, *чье это дитя*, ибо въ этомъ случаѣ ты обязанъ исполнить нравственный долгъ по отношенію къ ближнему (Менціусъ, гл. III). Сердце мудреца любить все человѣчество; кто добръ, разсуждаетъ мудрецъ, заслуживаетъ моей любви, а кто впадаетъ въ злобу, тотъ несчастенъ, какъ уже мнѣ его не любить! (Лаотце, гл. 49). Кто любитъ, тотъ обладаетъ душевной крѣпостью (Лаотце, гл. 67). Мудрецъ дѣйствуетъ по любви къ человѣчеству, если оно и не заслуживаетъ его уваженія (Лаотце гл. 72). Мудрецъ учитъ народъ, не сообразуясь съ его чувственностью, ибо его вниманіе должно быть сосредоточено не на томъ, чего хочетъ народъ, а на его дѣйствительномъ благѣ (Лаотце, гл. 72). Вотъ какими словами характеризуетъ Лаотце дѣятельность мудреца: мудрецъ стремится научить укрощать страсти, избѣгать роскоши, заблудшаго онъ приводитъ на стезю добродѣтели, старается излѣчить человѣка отъ его заблужденій, какъ отъ болѣзни, доводитъ сознаніе человѣкомъ его ошибокъ до такой степени ясности, что онъ начинаетъ ихъ стыдиться (гл. 64). Величайшее счастье—стремиться къ добродѣтели, при желаніи воспламенить и въ другихъ къ ней стремленіе. Блаженъ, кто научился различать въ жизни призрачное отъ дѣйствительнаго, кто не принимаетъ вѣтвей за корни и листья за плоды (Конфуцій Та-лю). О высокомъ достоинствѣ духовнаго начала въ человѣкѣ сравнительно съ матеріальнымъ Лаотце учитъ: приготавливаютъ сосудъ изъ глины, но годнымъ къ употребленію его дѣлаетъ пустое внутреннее пространство; если бы это былъ плотный кусокъ глины, то онъ былъ бы бесполезенъ, такъ и духовное, хотя и облечено матеріей въ человѣкѣ, составляетъ однако его сущность (гл. II). Въ заключеніе приведемъ слова Лаотце, характеризующія его возрѣнія, которыя во многомъ совпадаютъ съ возрѣніями Будды: Мудрецъ, какъ вода, устра-

няетъ препятствія на своемъ пути, онъ подкапывается подъ нихъ, и они сами рушатся; никогда онъ не выступаетъ противъ своихъ враговъ въ гнѣвъ и съ жаждой мести, онъ умѣетъ ихъ побѣждать безъ борьбы силой своего къ нимъ вниманія и снисхожденія (гл. 68). Эти слова могли бы служить основнымъ правиломъ религіозной политики Китая, гдѣ никогда не спрашивали человѣка объ его религій для опредѣленія своего къ нему отношенія, гдѣ подданный могъ быть деистомъ, теистомъ или атеистомъ, только бы онъ не вмѣшивался въ политическую дѣятельность сановниковъ и принималъ участіе въ государственныхъ нуждахъ. Не допуская никакихъ насилій въ дѣлѣ религій, правительство было увѣрено, что *истина сама побѣдитъ ложь*. Ясно, что подобный взглядъ былъ выгоденъ для буддистовъ. Итакъ, если китайскій мудрецъ предписывалъ народу обузданіе страстей, частоту нравовъ, отреченіе отъ узкаго эгоизма (Лаотце, гл. 19), если онъ обѣщаль полную побѣду тому, кто выступаетъ во имя любви, то все это можно было бы вложить и въ уста каждаго буддистскаго проповѣдника.—Въ Китаѣ приносились кровавыя жертвы, и народъ охотно ѣлъ мясо, слѣдовъ состраданія къ животнымъ не находимъ. Менціусъ, ученикъ Конфуція, рассказываетъ, впрочемъ, такой случай: вели быка для принесенія его въ жертву, его жалобный ревъ обратилъ вниманіе императора на несчастное животное, и онъ далъ приказаніе его увести. Народъ подумалъ, прибавляетъ Менціусъ, что императору стало жаль потерять такого дорогого быка; во всякомъ случаѣ состраданіемъ этого поступка никто не объяснилъ, такъ неразвита была въ этомъ отношеніи народная масса (Planch. Op. cit. s. 17). Произвелъ ли буддизмъ въ Китаѣ перемѣну возрѣній на домашнихъ животныхъ, смягчилъ ли онъ жестокое обращеніе съ этими постоянными спутниками человѣка въ его странствованіи по лицу земли, заставлялъ ли онъ щадить жизнь звѣрей и птицъ въ дикомъ состояніи, рѣшить невозможно, во всякомъ случаѣ число кровавыхъ жертвъ должно было уменьшиться.

Характерную особенность китайской религій составляетъ отсутствіе жрецовъ. Жертвы небу (Тіен) приносилъ самъ им-

ператоръ, жертвы горамъ и рѣкамъ приносили въ провинціяхъ управлявшіе ими сановники. Особенно замѣчательны жертвы, приносившіяся Конфуцію,—онѣ состояли изъ цвѣтовъ, плодовъ и пахучихъ предметовъ; въ каждомъ болѣе значительномъ городѣ находился храмъ, посвященный мудрецу—возстановителю древней религіи, и никакихъ фетишей въ этомъ храмѣ не помѣщалось: небольшая мѣдная доска съ надписью: „о Kong-Tu-tseu! да слизоидешь ты сюда и да возрадуешься, видя насъ, смиренно приносящихъ тебѣ эти дары“, обозначала мѣсто для жертвоприношенія. Въ этихъ храмахъ каждый выступалъ жрецомъ. Отсутствие въ Китаѣ жреческаго класса могло способствовать распространенію буддизма: во-первыхъ, жрецы всегда заинтересованы въ господствѣ той религіи, которой служителями они являются, отсюда со стороны жрецовъ буддизмъ всего скорѣе могъ бы встрѣтить отпоръ, тѣмъ болѣе возможный, что жрецы всегда высоко стоятъ во мнѣніи массы, и ихъ голосъ опирается на авторитетъ боговъ; во-вторыхъ, разработка многихъ вопросовъ, касающихся нравственности, жрецами, а не философами могла бы привести къ другимъ рѣшеніямъ, противорѣчающимъ мнѣніямъ индійскаго мудреца о всеобщемъ значеніи истины и объ обязанности любить каждого, какъ своего ближняго. Во всякомъ случаѣ отсутствіе въ Китаѣ жрецовъ указываетъ на неразвитость самой религіи, по крайней мѣрѣ, внѣшняго культа. Примѣръ, заимствованный изъ нашей отечественной исторіи, можетъ служить подтвержденіемъ приведеннаго взгляда на важное значеніе для укорененія буддизма въ Китаѣ отсутствія тамъ жрецовъ. Христіанство быстро распространилось въ языческой Русі; если мы остановимъ свое вниманіе только на историческомъ элементѣ въ этомъ явленіи (не отрицая, конечно, и сверхъестественнаго воздѣйствія), то успѣхъ проповѣди можно объяснить отсутствіемъ жреческой корпораціи у славянъ, у которыхъ только были волхвы, т. е., состояніемъ славянскаго язычества только въ первичной стадіи развитія, сравнительно съ другими языческими народами древности (отсутствіе мѣровъ). Всѣ эти условія имѣли мѣсто и въ древнемъ Китаѣ.

Самымъ опаснымъ врагомъ буддизма по его проникновеніи въ Китай явилась секта Лаотце. Неправильно считая Лаотце за своего основателя, секта своимъ ученіемъ прямо разногласила съ этимъ мудрецомъ. „Держи истину при себѣ, какъ кладъ“, учила секта. Альтруистическій принципъ Лаотце секта замѣнила узкимъ мелочнымъ эгоизмомъ. Цѣлью сектантовъ была беззаботная жизнь при удаленіи отъ себя всего, что касается темнаго будущаго. Но какъ ли беззаботны были сектанты, они боялись смерти, сытая покойная жизнь неудержимо привлекала къ себѣ этихъ сибаритовъ, и у нихъ явилась сумасбродная попытка искусственно удерживать душу въ тѣлѣ, избѣгать смерти. Многіе занялись составленіемъ жизненнаго элексира изъ корней особаго растенія (tchang—sengha), но ихъ ребяческія надежды не оправдались.—Ученіе Будды встрѣтило со стороны сектантовъ нелюбезный приемъ, но буддійскіе проповѣдники истощили свою изобрѣтательность въ изображеніи мукъ душекитанія, элексиръ не спасалъ отъ смерти, и мало по малу болѣе благоразумные изъ сектантовъ должны были переходить въ буддизмъ, чтобы добровольнымъ отреченіемъ отъ своихъ эпикурейскихъ привычекъ заслужить участь буддійскаго „arhat’a“. Буддизмъ, проникнувъ въ Китай, принявъ нѣсколько иной видъ: онъ не проповѣдывалъ уже своей возвышенной этики, ее онъ замѣнилъ слѣдующей формулой: я вѣрую (точнѣе прилѣпляюсь) въ Буддѣ, закону (dharma) и духовенству (sanggha). Ихъ духовенство, избираясь по-прежнему изъ всей среды принявшихъ ученіе Будды, проявляло уже теперь и честолюбивыя стремленія, китайскіе боизы дѣйствовали иногда и въ личныхъ интересахъ, мало заботясь о возвышенныхъ традиціяхъ, завѣщанныхъ имъ первыми учениками Будды (Eckermann, Religionsgeschichte S. 172). Это омірщеніе буддизма, отступленіе его отъ первоначальнаго ригоризма должно было способствовать его скорѣйшему распространенію въ Китаѣ. Китаецъ, остававшійся глухимъ къ увѣщаніямъ своихъ философовъ, охотно вѣрившій ихъ ученію, что отъ природы человекъ ни добръ, ни золъ и уподобляется водѣ, могущей скалываться и на востокъ и на западъ, однако не хотѣлъ противопоставлять плотинъ, останавливающихъ нис-

хождение въ пороки, теченію своей духовной жизни (Мепціусъ, гл. 4). Буддисты облегчили для него задачу постепеннаго самоусовершенствованія и восхожденія въ добродѣтели; нужно было только призывать индійскаго мудреца, приносить ему въ жертву рисъ, не убивать животныхъ, а отдавать ихъ бонзамъ. Наказаніе и награда слѣдуютъ за каждымъ дѣломъ, какъ тѣнь за матеріальнымъ тѣломъ, кто жалѣетъ дѣлать подарки бонзамъ, тотъ самъ себя лишаетъ высшей награды. вмѣсто подвиговъ аскетизма бонзы указывали народу не пилигримство, какъ на благочестивый подвижъ. Буддизмъ въ Китаѣ значительно ушелъ во внѣшность, забывъ, что внѣшность должна относиться къ внутреннему содержанію, какъ подмостки при постройкѣ зданія къ самому зданію: они нужны лишь до того времени, пока зданіе недостроено, а если ихъ оставить дольше, они, не принося пользы, только затѣняютъ самую постройку. Конечно, и христіанскіе миссіонеры часто начинаютъ съ внѣшнихъ молитвенныхъ знаковъ, но если бы на этомъ они остановились, то все христіанство новообращенныхъ народовъ мало отличалось бы отъ ихъ язычества. (Schmitt. S. 409 и 410). Высшіе сановники Китая и самъ „Сынъ Неба“ (Schan-ti) не могли оставить безъ жертвъ небо и геніевъ горъ и рѣкъ; по этому ихъ религія никогда не могла быть чистымъ буддизмомъ,—нѣкоторые элементы послѣдняго могли вторгаться въ ихъ вѣрованія, и несомнѣнно Конфуціей для нихъ былъ выше Будды. Особо благоприятно было для фаннизма время, когда Китаемъ правила монгольская династія. Какъ извѣстно, въ правленіе династіи Тангъ монголы овладѣли Пекиномъ. Кублай, внукъ Чингизъ хаана, обратившій монголовъ въ буддизмъ, особо покровительствовалъ китайскимъ бонзамъ. Онъ не помнилъ себя отъ радости, когда получилъ изъ Индіи чашку, въ которую собиралъ Будда подаваемую ему милостыню. Нѣкоторыми историками предполагается, что излишнее покровительство буддизму духовенству вызвало въ Китаѣ недоброежелательство къ династіи покорителей. Должно замѣтить, что, лишившись господства надъ Китаемъ, монголы отпали отъ буддизма, а вмѣстѣ съ этимъ они отказались отъ прежней гражданственности: дикихъ сыновъ степи снова потянуло на ея при-

воле, и осѣдлые люди опять обратились въ помадовъ. Давно оставленный обычай умерщвлять на могильномъ курганѣ знатнаго чело­вѣка его верблюдовъ и коней былъ возобновленъ и существо­валъ до времени хана Хунгтайдши, который возвратилъ монго­ловъ къ покинутому или буддизму. (Кёррен, 2 в. S. 102). Націо­нальная династія Мингъ, воцарившаяся въ Китаѣ по изгнаніи монголовъ, первое время держалась враждебно къ буддизму, но впослѣдствіи обычный духъ китайской вѣротерпимости вос­торжествовалъ; однако многіе сановники не раздѣляли этого духа вѣротерпимости высшаго правительства. Нѣкій Sui-o по­далъ одному изъ императоровъ этой династіи докладную за­писку, въ которой говорилъ слѣдующее: „До пагубнаго введенія поклоноклонства (разумѣя буддизмъ) въ Китаѣ не было бовзъ, и Тіен (т. е. Небо) былъ къ нему милостивѣс. Нужно обратиться къ старому, завѣщанному предками культу Тіен“. Въ 1644 году манжуры завоевываютъ Пекинъ, затѣмъ весь Китай и владѣютъ имъ полныѣ. Одинъ изъ императоровъ этой династіи (Тсингъ) по имени Ханги, извѣстный, какъ завоеватель Тибета, отличался нерасположеніемъ къ бонзамъ. Возможно, что строго-іерархиче­скій строй замаяскаго духовенства въ Тибетѣ, при открытомъ стремленіи къ вліянію на государственныя дѣла, особенно его отталкивалъ. Какъ бы то ни было, буддизмъ уже при этой династіи былъ господствующей религіей народа, не любившаго Ханги за его пренебрежительное отношеніе къ буддійскому духовенству.—Въ современномъ Китаѣ полной свободой поль­зуются 3 религіи: Конфуція (религія двора и сановниковъ), Будды и Лаотце—религіи народа. Подведемъ итоги сдѣланнаго нами обзорѣнія развитія буддизма въ Китаѣ. Условіями, благо­приятными для укорененія буддизма въ Китаѣ, нужно при­знать: малоразвитость Конфуціанства, какъ религіи, оставив­шей многіе запросы духовной жизни чело­вѣка, относящіеся къ бытію души по смерти, безъ разрѣшенія, сходство между воз­зрѣніями нѣкоторыхъ китайскихъ философовъ (особенно Лаот­це) и Будды; въ дополненіе къ уже раше приведенному от­мѣтимъ мѣсто изъ сочиненія Лаотце Tao-te-King, гдѣ выра­жается понятіе о концѣ личнаго бытія души, вполне сходное съ воззрѣніями Будды: „мы должны признать, что изъ живыхъ

существомъ каждое снова возвращается въ свои основные элементы, это саморазрѣшеніе въ основные элементы есть то, что можно признавать достиженіемъ покоя (кн. 1, гл. 16). Отсутствіе жреческаго класса могло также способствовать развитію фанзма; китайцы не развили понятія о кастѣ, и народъ постоянно разсматривался, какъ однородная масса; въ Китаѣ царило постоянное равенство всѣхъ предъ лицомъ одного—императора, самый духъ жречества не соответствовалъ практическому настроенію китайцевъ (Stuhr, S. 35). Практическое же по преимуществу настроеніе философовъ отвлекало ихъ отъ глубокихъ психологическихъ выводовъ, и китайская философія не образовала даже слова, выражающаго понятіе „бестѣлесное“,—все нематеріальное она обозначала словомъ „небо“. Съ своей стороны буддизмъ въ Китаѣ не удовлетворилъ бы массы, если бы не принялъ вида языческой религіи съ фетишами и жрецами—бонзами. Матеріализмъ китайцевъ не примирился бы съ возвышеннымъ спиритуализмомъ буддистовъ; китайцы, не знавшіе никакой аскетики, мало были способны всецѣло жить для будущаго. Буддизмъ велъ свою пропаганду тонко: расширяя ученіе для одного, онъ суживалъ ученіе для другаго, смотри по нравственнымъ силамъ каждаго; поставивъ сущностью всего буддійскую триаду: Гаутаму, законъ и духовенство, онъ требовалъ признанія ихъ безусловнаго значенія для искупленія души и погруженія ея въ Нирвану. Кто чтилъ Будду жертвами, состоявшими изъ растений, уважалъ законъ, пмъ данный, и признавалъ авторитетъ духовенства, тотъ могъ достигъ Нирваны и безъ особаго аскетизма; умерщвленіе духа было замѣнено паломничествомъ къ буддійскимъ храмамъ. Несмотря на свою уживчивость, наклонность къ синкретизму, уступчивость, буддизмъ, разрастаяся слишкомъ быстро, вызывалъ иногда и гоненіе со стороны правительствъ. Извѣстно, что Wu—tsung изъ династіи Tang (около 845 по Р. X.) издавалъ эдикты противъ буддизма (Schmitt, S. 412), но главною причиною гоненія служила не религіозная нетерпимость, чуждая Китаю, а опасеніе за цѣлость общественнаго строя. Опасеніе за цѣлость семьи, на которой зиждется весь государственный строй, было вызвано проповѣдью бонзъ объ обязан-

ности равно любить каждаго. Подобное ученіе уже ранѣе развивала секта „Ме“ и вызвала критическій разборъ своихъ положеній Менціусомъ (Meng-tseu), ученикомъ Конфуція, находившимъ, что болѣе всего человѣкъ долженъ любить императора, сановниковъ и членовъ своей семьи и лишь въ свободномъ отъ этой любви уголкѣ сердца отводить мѣсто любви къ ближнему. Во всякомъ случаѣ такія гоненія на буддизмъ были рѣдки (Stuhr. S. 14), и въ Китаѣ, видоизмѣнившись и явившись восполненіемъ мѣстныхъ религиозныхъ ученій, буддизмъ нашелъ для себя весьма благоприятную почву.

### Буддизмъ въ Японіи.

Въ 552 году по Р. Хр. ученіе будды проникло въ Японію, это было при Daiŕi <sup>1)</sup> Кен—Меі. Несмотря на близость къ Китаю, японцы имѣли свою туземную религію Синто; эта религія представляется сплетеніемъ теогоническихъ разсказовъ и изобилуетъ мифами въ отличіе отъ древней китайской религіи. Синтоисты въ своемъ ученіи объ участи человѣческой души по смерти много сближаются съ буддистами (Stuhr. S. 37); по ихъ мнѣнію, души истекаютъ во вселенную, подобно водамъ суши, изливающимся въ океанъ. Какъ вода озера на сушѣ самостоятельна, но перестаетъ быть таковой, когда отсылается имъ въ море и поглощается, смѣшиваясь съ морской водой, такъ и исчезаетъ личное бытіе человѣческой души по смерти; она исходитъ во вселенную и смѣшивается съ ея эфиромъ (Stuhr. S. 47). Относительно душъ злыхъ людей предполагали, что имъ затрудняется истечение въ міровой эфиръ; онѣ задерживаются на землѣ, подобно рѣкѣ, встрѣчающей препятствія на своемъ теченіи, устраняющія для нея возможность плыть въ море. Нѣкоторые думали, что эти несчастныя души вселяются въ лисидъ. Относительно внѣшняго культа въ Японіи должно сказать то же, что было сказано о Китаѣ: никакого жреческаго класса у нихъ нѣтъ, и въ храмахъ, посвященныхъ Синто, каждый молится по своему; знатныя японскія фамиліи исполняли обязанности храмовыхъ служителей; кажется, такъ на-

<sup>1)</sup> Или нарцательное Японскихъ влаетителей.

звался лица, заботившіяся о поддержаніи храмовъ и ихъ ремонтѣ (въ родѣ нашихъ ктиторовъ). Характерную особенность японскихъ храмовъ составляло большое зеркало, эмблема всевѣдѣнія Синто, у котораго въ его чертогахъ столь же ясно отражаются душевныя настроенія молящагося, какъ внѣшніе предметы отражаются въ блестящей зеркальной поверхности. О чемъ же молился поклонникъ Синто? Разумѣется о земномъ благополучіи. Синтоисты были тѣ же посясторонники, каками представляются китайцы. Частыя празднества и паломничества были распространены въ Японіи. Мѣриломъ святости и нравственности человѣка служилъ государственнй законъ, но нельзя сказать, чтобы Синтоисты небрегли о внутреннемъ самоусовершенствованіи: готовясь посѣтить съ дарамъ храмъ, каждый долженъ былъ заглянуть въ свое сердце и изгнать оттуда все низкое и недостойное, что могло бы обезцѣнить его жертву въ очахъ Синто. Что же далъ законъ Будды этой странѣ? Онъ исполнилъ японскую религію; несомнѣнно, что буддійское ученіе объ участи души по смерти полнѣе того же ученія у Синто, но надо замѣтить, что и ученіе Синто представляло въ этомъ отношеніи значительное сходство съ буддизмомъ, такъ что послѣдній удобно могъ воспользоваться многими его положеніями для истолкованія ихъ въ смыслѣ своей „Нирваны“. Какъ ни безопасны были японцы въ отношеніи къ будущей жизни, ожидая отъ Синто только земныхъ выгодъ, исчерпывая всѣ свои желанія словами: „да будемъ мы долголѣтны на землѣ, да сопровождается удачей каждое наше дѣло“, однако страхъ предъ неизвѣстнымъ будущимъ, ожидающимъ человѣка за гробомъ, не покидалъ многихъ изъ нихъ. Историки отмѣчаютъ тотъ фактъ, что многіе, при жизни державшіеся эпикурейскихъ воззрѣній, въ виду приближающейся смерти звали къ себѣ буддійскихъ проповѣдниковъ. Инстинктивно чувствовалъ Синтоистъ, что его плотская религія мало успокаиваетъ его, и онъ звалъ къ себѣ бонзу, который, при способляясь къ понятіямъ младенчествующаго души японца, рассказывалъ ему о Буддѣ, о блаженствѣ „Нирваны“ и о средствахъ къ достиженію этого состоянія небытія. Отречься отъ всего земнаго японецъ, несмотря на свою приверженность къ

пему, могъ, когда у ногъ его уже разверзалась могила. Итакъ первыми послѣдователями буддизма въ Японіи были умпракціе; на многихъ памятникахъ, означающихъ мѣста погребенія разныхъ лицъ, встрѣчается надпись: „онъ умеръ буддистомъ“. Смерть всегда производитъ тяжелое впечатлѣніе на окружающихъ; умершій неудержимо направляетъ мысли оставшихся родныхъ въ тотъ міръ, куда онъ переселился. Такъ и поэтъ характеризуетъ внезапную переѣзду возрѣвній и мыслей эпикурейцевъ, когда изъ среды ихъ неожиданно исчезаетъ близкое существо: „гдѣ онъ? онъ тамъ; гдѣ тамъ? не знаемъ, а только плачемъ и вздыхаемъ. О! горе намъ, рожденнымъ въ свѣтъ! (Державинъ, на смерть Менцера). Такимъ расположеніемъ оставшихся послѣ умершаго буддисты могли пользоваться для своихъ цѣлей; хотя въ Японіи семейная любовь далеко не столь велика, какъ въ Китаѣ, однако и здѣсь она тѣснѣйшими узами связывала болѣе близкихъ членовъ семьи; неудивительно, если по смерти одного члена, обратившагося въ буддизмъ, другіе располагались къ этому ученію. Если мы прибавимъ къ этому, что буддизмъ не былъ по обычаю своему враждебенъ къ ученію Синто, и что въ Японіи не было жрецовъ, то этими условіями исчерпывается все, что можно было сказать о причинахъ легкаго распространенія буддизма въ Японіи. Опасаться, что съ принятіемъ буддизма Японія впадетъ въ политическую зависимость отъ Китая, не было никакихъ основаній, такъ какъ въ Китаѣ религія Будды никогда не была господствующей ни при дворѣ, ни среди административныхъ классовъ, державшихся ученія Конфуція (разумѣемъ китайскія національныя династіи), которые не стѣсняли религіозной свободы для народа.

### Буддизмъ въ Тибетѣ.

Въ Тибетъ буддизмъ проникъ только въ половинѣ VII вѣка по Р. Х. Такое сравнительно позднее проникновеніе буддизма въ Тибетъ объясняется его недоступностью, обрекающей населеніе на жизнь, лишенную сношеній съ чужестранцами; впрочемъ это условіе обще всѣмъ альпійскимъ странамъ, гдѣ часто жители одной долины не вѣдаютъ о своихъ сосѣдяхъ, отдѣленныхъ

отъ нихъ только горнымъ кряжемъ. Если бы буддисты искали для себя только безопаснаго убѣжища, когда разразилось на нихъ гоненіе въ Индіи, то они несомнѣнно прежде всего направились бы въ Тибетъ, но они искали обширнаго поля для религіозной пропаганды, а таковымъ Тибетъ быть не могъ. Относительно проникновенія сюда буддизма рассказываютъ, что первыми гламатаями идей Будды здѣсь были бонзы, пріѣхавшіе сюда вмѣстѣ съ китайской, а потомъ непальской принцессами, вступавшими въ супружество съ мѣстными князьями. Но если мы мнѣнческимъ рассказамъ не дадимъ вѣры, то возможны слѣдующія соображенія: буддійская миссія въ Тибетъ исходила изъ Китая. Владыки Небесной Имперіи стремились подчинить себѣ эту горную страну и могли избрать средствомъ облегченія себѣ этой задачи религіозное единеніе ея населенія съ китайцами; возможно, что, при отсутствіи всякихъ политическихъ плановъ, бонзы, оглядываясь вокругъ себя, открыли это мѣсто для просвѣтительной своей дѣятельности; во всякомъ случаѣ Тибету было суждено сдѣлаться гнѣздомъ выродившагося буддизма—ламаизма. Ознакомимся съ первобытными вѣрованіями тибетцевъ. Вѣра въ бытіе міра духовъ была распространена въ Тибетѣ, снѣжныя горы котораго и сосѣдняя пустыня Гоби или Шамо считались мѣстопребываніемъ злыхъ духовъ (Stuhr, Op. cit S. 242). Эти злые духи были по народному представленію душами умершихъ, бродившими надъ безлюдными равнинами и по горнымъ вершинамъ въ состояніи дикаго озлобленія: завидуя оставшимся въ живыхъ, души всячески старались имъ вредить, заводя путниковъ съ узкой тропинки въ скрытый выпавшимъ снѣгомъ оврагъ, куда и обрушивался привлеченные ими. Тибетецъ страшился этого міра духовъ: онъ стремился обезопасить себя отъ ихъ дерзкихъ нападений и прибѣгалъ къ заклинаніямъ (Stuhr, S. 245). Эти заклинанія совершались особыми лицами, называвшимися шаманами. Шаманы не составляли особаго жреческаго класса, они раздѣляли съ согражданами ихъ занятія: охотились и ловили рыбу; все ихъ отличіе заключалось въ присущей имъ силѣ и власти надъ духами. Внѣшній культъ здѣсь былъ почти не развитъ: на болѣе опасныхъ мѣстахъ

горныхъ пустынь водружали шаманы шесты, на которые навѣшивались обрывки мѣховъ и клочья одеждъ; эти мѣста служили наскоро устроенными алтарями, гдѣ путешествующіе приносили жертвы духамъ этого мѣста. Страхъ передъ смертью господствовалъ среди тибетцевъ, да и не удивительно, когда ихъ представленія о загробной участи человѣка имѣли такіе мрачныя оттѣнки. Когда кто-либо умиралъ, приглашали шамана, разводившаго огонь и заставлявшаго родственниковъ умершаго чрезъ него перепрыгивать, при чемъ самъ шаманъ дѣлалъ угрожающіе жесты по отношенію къ смерти; всѣ лица, имена которыхъ походили звуковымъ сочтаниемъ на имя умершаго, немедленно ихъ перемѣняли. Буддисты могли сказать этимъ полудикарямъ, что они обладаютъ средствомъ, избавляющимъ человѣка отъ мукъ скитанія по смерти, я въ этомъ видѣ они могли имъ передать свое ученіе—„о нарвинѣ“. На мѣстѣ прежнихъ дорожныхъ алтарей они слагали груды камней въ видѣ пирамидъ, которыя должны были служить указателями пути и посвящались буддійскимъ святымъ (Bodhisattra); онѣ назывались „Olo“ (Stuhr, S. 255). Исторія буддизма въ Тибетѣ напоминаетъ его исторію въ Китаѣ: и здѣсь онъ то достигалъ процвѣтанія, то до крайней степени ослабѣвалъ, пока это шаткое положеніе закончилось его полнымъ торжествомъ. Первоначальная исторія буддизма въ Тибетѣ огничается баснословіемъ; пужно замѣтить, что до времени поѣздки одного буддійскаго жреца, по имени Sambhoda, происходившаго изъ туземцевъ, въ Индію для изученія тамъ санскрита, Тибетъ не зналъ никакихъ письменныхъ знаковъ. Вернувшись на родину, Sambhoda изобрѣлъ алфавитъ и перевелъ важнѣйшія буддійскія сочиненія на отечественный языкъ (Eckermann, Religionsgeschichte S. 172). Изъ образовавшихся впоследствии письменныхъ памятниковъ исторіи Тебета мы узнаемъ, что особенно покровительствовалъ буддистамъ Ktri-zrong-ldhu-btsan (726 г.). Въ X вѣкѣ разразилось гоненіе на буддистовъ, хотя къ этому времени они сумѣли примирить съ собой шамановъ, и многія обязанности послѣднихъ перепли въ руки бонзъ. Можно предположить, что это гоненіе было вызвано единственно произволомъ свѣтскаго владыки Lang-darma; быть можетъ въ немъ было предчувствіе,

что ламайское духовенство воздвигнетъ въ его государствѣ втораго духовнаго главу, Далай-Ламу, который фактически явится распорядителемъ судебъ Тибета. Объ этомъ гоненіи такъ пишутъ современные хроникёры: какъ потокъ весеннихъ водъ, псякла моцъ Тибета, какъ развѣянная хлизна изъ тростника, распался законный порядокъ, какъ цвѣта радуги, исчезли добрые нравы, они забыты, какъ забывается сонъ (Stuhr, S. 263). Но буддизмъ былъ только подавленъ, а не раздавленъ: наступили благопріятныя времена, и онъ ожилъ въ началѣ XI вѣка. Тибету было суждено сдѣлаться исходнымъ пунктомъ просвѣщенія монголовъ, которые въ XIII вѣкѣ приняли буддизмъ отъ ламъ Тибета. Быстрый политическій ростъ монголовъ въ связи съ бѣдностью ихъ религіозныхъ понятій обусловила ихъ обращеніе въ буддизмъ. Возможно, что рапѣ проповѣдниковъ изъ Тибета, вызванныхъ отсюда Кублаемъ, внукомъ Чингизъ-хана, монголы уже слышали о Буддѣ, такъ какъ уже въ 5 вѣкѣ по Р. Х. все сѣверное предгоріе Тибета было обращено въ буддизмъ. Кашгаръ и Яркендъ, расположенные на истокахъ Таримы, изливающейся въ Лобъ—пооръ, исповѣдывали уже въ VI вѣкѣ буддизмъ.

Въ Тибетѣ буддійское духовенство приняло корпоративный іерархическій строй. Забывъ указанное Буддой свое великое назначеніе служить мірянамъ руководителемъ въ духовной жизни, духовенство въ Тибетѣ омірщилось, въ немъ явились честолюбивыя и корыстныя стремленія. Чѣмъ болѣе возвышались ламы, тѣмъ ниже надала матеріальная обезпеченность народа, который изъ своего усердія, но, конечно, подъ впечатлѣніемъ проповѣдей, выставявшихъ духовенство во всемъ блескѣ его святости, ставился въ рабскую зависимость отъ праздныхъ ламъ. Обиліе дароваго труда произвело упадокъ нравовъ въ ламайскихъ монастыряхъ, начались не только просьбы къ мірянамъ о помощи, но и вымогательства, забыта была заповѣдь Будды, предписывающая подвижникамъ быть нестяжательными, подобно птицѣ, которая, куда ни летитъ, ничего не беретъ съ собой кромѣ крыльевъ (Ольденбергъ, стр. 290). Впослѣдствіи даже измѣнялись коренныя возрѣнія Будды: въ XV вѣкѣ явилось раздѣленіе буддистовъ въ Тибетѣ на красно—

и желтошапокъ; первая партія дозволяла бракъ болѣе низкимъ членамъ ламайской іерархической лѣстницы,—убѣдительное свидѣтельство, что традиціи первыхъ вѣковъ буддизма въ это время уже утратили свою жизненность.

Итакъ буддизмъ въ Тибетѣ примирился съ первоначальнымъ шаманизмомъ, и роль заклинателей духовъ уже теперь исполняли ламы (Көрреп, *Op. cit.* В. 2, S. 96). Въ заключеніе слѣдуетъ сказать, что если ламаизмъ создалъ тяжелое экономическое положеніе Тибета, закончившеся его присоединеніемъ къ Китаю, то нельзя забывать, что онъ же былъ и нѣкоторой цивилизующей силой для этой „страны снѣговъ“.

Въ представленномъ очеркѣ мы указали мѣстныя условія, которыя такъ или иначе благопріятствовали широкому укорененію буддизма. Несомнѣнно, что распространеніе буддизма въ Азію—историческій процессъ и, только какъ таковой, должно быть разсматриваемо. Условіями, подготовлявшими распространеніе буддизма, явились: неопредѣленность религіозныхъ понятій у народовъ, подпавшихъ вліянію буддійскихъ проповѣдниковъ, неразвитость вѣшняго культа при отсутствіи жречества, искаженіе ученія о безсмертіи души и ея загробномъ бытіи, невыработанность понятій о кастѣ, вообще неудовлетворенность духовныхъ интересовъ массы въ тѣхъ странахъ, куда проникли буддійскіе миссіонеры. Положительными условіями, содѣйствовавшими распространенію буддизма, служили его склонность къ широкой пропагандѣ, облегчаемая въ своемъ фактическомъ осуществленіи примѣненіемъ главныхъ положеній къ мѣстнымъ національнымъ религіознымъ системамъ, космополитизмъ возрѣвній буддистовъ, устранявшій возможность опасаться ихъ для мѣстныхъ правительствъ, какъ проводниковъ идей чуждой національности; утрата буддизмомъ своей духовности при движеніи на сѣверъ, въ среду народовъ, низко стоящихъ въ умственномъ и моральномъ развитіи, такъ сказать матеріализація его, пыльное развитіе вѣшняго культа Будды и многочисленныхъ святыхъ; наконецъ, чародѣйство и волхвованія, какими запятнали себя буддизмъ въ Тибетѣ, также способствовали его укорененію въ этихъ странахъ. Историческія условія, выдвигавшія нерѣдко буддизмъ на первый планъ, уже ука-

зываются въ соответственныхъ мѣстахъ. Обусловливать развитіе религіи, составляющей фикцію человѣческаго разума, только историческими и мѣстными условіями, конечно, вполнѣ возможно, такъ какъ ей не свойственно, подобно религіи откровенной, „*имѣть всякій разумъ*“; она не знаетъ Савловъ, которые дѣйствиельно Божественной мощи и любви отъ ожесточенія предъ истиной приводятся къ ея признанію и становятся ея горячими поборниками. Объ языческой религіи можно сказать словами Фихте, которыя собственно относятся къ области философскихъ доктринъ. Всякій избираетъ ту или другую религіозную систему; это зависитъ отъ того, какой кто человѣкъ. — Но въ данномъ случаѣ широкое распространеніе буддизма въ Азіи обусловливалось крайнею неразвитостію новообращаемыхъ и ловкимъ приспособленіемъ проповѣдниковъ буддизма къ понятіямъ темныхъ народныхъ массъ.

*Е. Воронцовъ.*

---

## ФИЛОСОФІЯ МОНИЗМА.

(Критическій разбор сочиненія Геккеля „Die Welträthsel.  
Bonn. 1899).

(Продолженіе \*).

„Обращаясь къ великому вопросу о „безсмертіи“ человѣческой души, говоритъ *Геккель*, мы вступаемъ въ ту наивысшую область суетврія, которая нѣкоторымъ образомъ представляетъ неразрушимую цитадель всѣхъ мистическихъ и дуалистическихъ представленій. Ибо при этомъ главномъ вопросѣ болѣе чѣмъ при всякой другой проблемѣ къ чисто философскимъ представленіямъ присоединяется эгонистическій интересъ человѣческой личности, которая во что бы то ни стало хочетъ гарантировать себѣ продолженіе своей индивидуальной жизни даже и послѣ смерти. Эта „высшая потребность духа“ такъ сильна, что она выбрасываетъ за бортъ всѣ логическіе доводы критическаго разума. Сознательно или безсознательно, но у большинства людей всѣ остальные общіе взгляды, т. е., и цѣлое міровоззрѣніе, составляютъ подѣ влияніемъ догмы личнаго безсмертія, и къ этому теоретическому заблужденію присоединяются практическіе выводы, имѣющіе весьма обширное влияніе. Поэтому нашею задачею будетъ—критически изслѣдовать всѣ стороны этой важной догмы и показать ея безсодержательность по отношенію къ эмпирическимъ познаніямъ новѣйшей біологіи“.

И такъ, наивный и откровенный *Геккель* уже напередъ самъ говоритъ о томъ, каково будетъ его поведеніе въ рѣшеніи во-

\* См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1900 г., № 8.

проса о безсмертіи души человѣка. Онъ, очевидно, не безпристрастный и объективный изслѣдователь истины. Ученіе о безсмертіи для него не предметъ изслѣдованія, а оно—его врагъ, которому онъ объявилъ уже напередъ войну и теперь, брящая оружіемъ, прямо вступаетъ съ нимъ въ сраженіе, безъ всякихъ предварительныхъ переговоровъ. Ученіе о безсмертіи человѣка—это, по его собственнымъ словамъ, *неразрушимая цитадель* (die unzerstörbare Citadelle), которую онъ однако же обѣщаетъ *разрушить* при помощи „эмпирическихъ познаний новейшей биологіи“. *Геккель* напередъ знаетъ тѣ выводы, къ которымъ онъ долженъ быть приведенъ своимъ ученымъ изслѣдованіемъ. Онъ приступаетъ къ поставленному вопросу уже съ предубѣжденіемъ, съ предвзятою мыслию; послѣдующія много-научныя изслѣдованія ему нужны только какъ маневры для того, чтобы завести въ ловушку читателя. Еще только приступая къ разсмотрѣнію ученія о безсмертіи, онъ уже объявляетъ, что это ученіе есть „наивысшая область *суетыри*“. И такъ, изъ приведенныхъ словъ *Геккеля* мы ясно видимъ, что безпристрастнаго, ученаго изслѣдованія о безсмертіи души человѣческой мы въ его книгѣ не найдемъ.

Впрочемъ, тенденціозность воззрѣній *Геккеля* высказана уже и въ приведенномъ отрывкѣ. Какъ мы видѣли, онъ объявилъ уже,—совершенно, впрочемъ, голословно и безъ всякихъ доказательствъ,—что ученіе о безсмертіи души человѣческой обязано своимъ происхожденіемъ „эгонистическому интересу человѣческой личности, которая во что бы то ни стало хочетъ гарантировать себѣ продолженіе своей индивидуальной жизни даже и послѣ смерти“. Мысль эта не нова. Она была высказана со всею откровенностію еще французскими энциклопедистами XVIII вѣка. Но она уже давнымъ давно нашла для себя и вполне осповательное научное опроверженіе. И если французскіе вольподумцы утверждали, что вѣра въ безсмертіе произошла изъ свойственнаго человѣку эгоистическаго желанія—жить вѣчно („чего мы сильно желаемъ, тому охотно и вѣримъ“), то безпристрастные ученые доказали наоборотъ что самое желаніе наше жить вѣчно, самая любовь наша къ жизни можетъ быть объяснена только тѣмъ, что нашей при-

родѣ отначала присуща идея безсмертія и что въ большей части случаевъ мы могли бы сказать даже, что здѣсь мы невольно вѣруемъ въ то, чего вовсе не желаемъ. „Если любовь къ жизни, говоритъ профессоръ В. Д. Кудрявцевъ, не имѣетъ никакого иного основанія, кромѣ привязанности къ *этой*, земной жизни, то въ высшей степени сомнительно, чтобы отсюда могло образоваться желаніе жизни загробной. Что жизнь будущая не можетъ быть продолженіемъ жизни настоящей, но должна быть совершенно отличною отъ нея, это наглядно доказываетъ самому неразвитому человѣку смерть и разрушеніе тѣла. Поэтому и желаніе продолжить жизнь настоящую за ея предѣлы было бы безумною мечтою, которая могла бы развѣ, какъ въ средніе вѣка, создать попытку отыскать „жизненный эликсиръ безсмертія“, но отнюдь не идею безсмертія. Что же касается до жизни будущей въ томъ видѣ, въ какомъ могъ и долженъ былъ представлять ее человѣкъ, именно—какъ противоположность жизни настоящей, то такого рода жизнь можетъ ли быть и бываетъ ли предметомъ того сильнаго желанія, о которомъ говоритъ гипотеза,—желанія столь энергическаго, что оно могло превратиться въ увѣренность въ реальномъ существованіи желасмаго? Немного пужно наблюдательности надъ природою человѣка, чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ отрицательно. Конечно, могутъ быть такіа возвышенныя личности, которыя, въ сознаніи суетности жизни настоящей и тяготясь узами тѣла, могутъ желать такого состоянія, когда душа, отрѣшившись отъ этихъ узъ, отрѣшится отъ всѣхъ ограниченій чувственности для жизни болѣе совершенной... Но очевидно, все это будутъ исключенія и притомъ крайне рѣдкія. Всмотриваясь ближе въ желанія и стремленія большинства людей, не трудно замѣтить, что такъ называемыя блага міра сего составляютъ болѣе задушевный предметъ ихъ желаній и мечтаній, чѣмъ какое-то неизвѣстное загробное существованіе. Еще болѣе,—если вспомнимъ, что представленіе о такомъ существованіи въ религіозныхъ вѣрованіяхъ обыкновенно соединяется съ мыслию о посмертномъ воздаяніи; если вспомнимъ, что при мысли о подобномъ воздаяніи самый нравственный человѣкъ не можетъ

не чувствовать смущенія: то для насъ скорѣе сдѣляется естественнымъ и вѣроятнымъ противоположное предполагаемому желанію чувство по отношенію къ загробной жизни. Именно, вмѣсто того чтобы быть предметомъ сильнаго желанія, эта жизнь для большей части людей служить предметомъ страха. По логикѣ разсматриваемой нами гипотезы, во всѣхъ этихъ случаяхъ (а этихъ случаевъ, какъ легко видѣть, большинство) не могло бы быть мѣста для вѣры въ загробную жизнь; для нея нѣтъ почвы въ душѣ; нѣтъ желанія такой жизни, нѣтъ и мечты о ней<sup>4</sup>. Мысль, что человѣчеству свойственно желать вообще только *этой*, земной жизни вмѣстѣ съ ея благами, а не загробной и неизвѣстной, прекрасно выразилъ еще *Гомеръ*, заставившій Ахиллеса въ подземномъ мірѣ сказать, что онъ охотнѣе согласился бы быть на землѣ поденщикомъ, чѣмъ въ подземномъ мірѣ—царемъ. Ясно, почему *Геккель* оставилъ голословнымъ, безъ всякихъ доказательствъ, свое легкомысленное утвержденіе, что вѣру въ безсмертіе создалъ „эгоистическій интересъ человѣческой личности, которая во что бы то ни стало хочетъ гарантировать себѣ продолженіе своей индивидуальной жизни даже и послѣ смерти“.

Для краткости и удобства выраженія, какъ заявляетъ *Геккель*, онъ вводитъ новыя термны: вѣру въ личное безсмертіе человѣка онъ будетъ называть *атанизмомъ* (отъ *Athanes* или *Athanatos*=безсмертный); а словомъ *танатизмъ* напротивъ онъ будетъ называть „убѣжденіе, что вмѣстѣ съ смертію человѣка не только погасаютъ всѣ остальные физиологическія жизнедѣятельности, но также исчезаетъ и „душа“, т. е., *сумма мозговыхъ функций*, на которую психическій дуализмъ смотритъ какъ на особое „существо“, независимое отъ остальныхъ жизнеобнаруженій живого тѣла“. По поводу этого заявленія мы можемъ сдѣлать только постановленіе: „принять къ свѣдѣнію“, но мы не имѣемъ никакого права сдѣлать распоряженіе о томъ, чтобы измышленныя *Геккелемъ* безъ всякой нужды слова были внесены и безъ того въ слишкомъ объемистый словарь иностранныхъ словъ, употребляемыхъ русскими людьми.

Далѣе,—*Геккель* упоминаетъ о томъ, что въ 1882 году *Вейсманъ* сталъ защищать взглядъ, раздѣляемый очень мно-

гимн выдающимся зоологами,—что *безсмертны* только самыя низшіе одномѣйные организмы, *протисты*, а что всѣ многочисленныя животныя и растенія, тѣла которыхъ составлены изъ тканей, смертны. *Геккелю* не нравится этотъ взглядъ и онъ старается указать основанія для его опроверженія. Мы не знаемъ, зачѣмъ именно *Геккель* завелъ рѣчь объ этомъ однодѣйственномъ безсмертіи, когда изслѣдованію подлежитъ вопросъ о личномъ безсмертіи человѣка. Мало интересуеть насъ и то заявленіе *Геккеля*, что, отвергая личное безсмертіе человѣка, онъ охотно признаетъ „научное значеніе“ такъ называемаго „космическаго безсмертія“, ограничивающагося только однимъ пустыми фразами и пантеистическими фантазіями. Мы останавливаемъ вниманіе читателей лишь на томъ, что говоритъ *Геккель* относительно ученія о личномъ безсмертіи человѣка.

Прежде всего насъ поражаетъ то, что *Геккель* рѣшается отрицать даже фактъ всеобщности вѣры въ личное безсмертіе въ родѣ человѣческомъ. По этому поводу онъ говоритъ слѣдующее: „Во многихъ философскихъ и особенно богословскихъ сочиненіяхъ еще въ настоящее время мы читаемъ утвержденіе, что вѣра въ личное безсмертіе человѣческой души первоначально была свойственна всѣмъ людямъ—или вѣрище—всѣмъ „разумнымъ людямъ“. Это—ложь. Эта догма не есть первоначальное представленіе человѣческаго разума и она никогда не имѣла всеобщаго распространенія. Въ этомъ отношеніи важенъ прежде всего несомнѣнный, только недавно установленный сравнительною этнологіею фактъ, что очень многіе некультурные народы древнѣйшей и примитивнѣйшей ступени столь же мало имѣютъ какое либо представленіе о безсмертіи, какъ и о Богѣ. Это нужно сказать именно о веддахъ на Цейлонѣ, тѣхъ примитивныхъ нигмеяхъ, которые, на основаніи прекрасныхъ изслѣдованій господъ *Саразиновъ*, считаются остаткомъ древнѣйшихъ индійскихъ „первобытныхъ людей“; далѣе—объ очень многихъ древнѣйшихъ племенахъ близко родственныхъ дравидахъ, объ индійскихъ сеелонгахъ (*Seelongs*) и нѣкоторыхъ племенахъ австралійскихъ негровъ. Очень многіе изъ примитивнѣйшихъ первобытныхъ народовъ американской расы, во внутренней Бразиліи, у вер-

ховьсь рѣки Амазонки и т. п. также не знаютъ ни боговъ, ни безсмертія. Этотъ *изначальный* недостатокъ вѣры въ безсмертіе и Бога есть въ высшей степени важный фактъ; само собою понятно, что его слѣдуетъ отличать отъ *послѣдующаго* недостатка ея, который приобрѣтается только высоко-развитымъ культурнымъ человѣкомъ на основаніи критико-философскихъ занятій поздно и съ трудомъ<sup>4</sup>.

Итакъ, указаніе *очень многихъ* философовъ и богослововъ на фактъ всеобщности вѣры въ личное безсмертіе въ родѣ человѣческомъ, по смѣлому заявленію *Линкеа*, есть *ложь*. Интересно провѣрить, на чьей же сторонѣ правда и истина,—на сторонѣ ли *одного* Геккеля или *очень многихъ* философовъ и богослововъ, къ числу которыхъ мы имѣемъ основаніе присоединить еще имена *очень многихъ* этнологовъ, филологовъ, путешественниковъ и историковъ.

На фактъ всеобщности вѣры въ личное безсмертіе человѣка указывали многіе писатели уже задолго до начала христіанской вѣры. Такъ мы читаемъ у *Цицерона* (Quaest. Tusc. 1, 12): „Въ пользу этой вѣры говоритъ вся древность, которая, чѣмъ ближе она была къ началу и божественному происхожденію, тѣмъ, быть можетъ, лучше понимала эту истину“. И *Цицеронъ* былъ правъ, ибо всѣ древнѣйшіе народы, о которыхъ исторія сохранила достовѣрные свѣдѣнія, безъ сомнѣнія, вѣровали не только въ личное безсмертіе человѣка, но и въ загробное издвоздаяніе<sup>1)</sup>.

Что древніе *египтяне* вѣровали въ личное безсмертіе души

<sup>1)</sup> Пзвѣстный ученый *Гейнрихъ Люкенъ* написалъ цѣлую книгу—„Die Traditionen des Menschengeschlechts oder die Uroffenbarung Gottes unter Heiden“—въ которой онъ изложилъ, на основаніи самихъ достовѣрныхъ источниковъ, преданій и вѣрованій рола человѣческаго. Въ этой же книгѣ изложены и вѣрованія народовъ въ личное безсмертіе души человѣческой, которыя ниже будемъ приводить мы для установленія факта всеобщности вѣры въ личное безсмертіе. Намъ не приходилось встрѣчать серьезно высказаннаго недовѣрія къ труду Люкеа, да и самъ авторъ старался оградить себя отъ всякихъ недостойныхъ заподозриваній, отмѣчая постоянно тѣ источники, изъ которыхъ онъ заимствовалъ свои свѣдѣнія. Кроме того фактъ всеобщности вѣры въ безсмертіе души человѣческой вполне установленъ извѣстнымъ антропологомъ *Теодоромъ Вайтцемъ* (Anthropologie Naturvölker, 4 Bd. 1859; 1864; Bd. 1, S. 325 и слѣд.), *Тэйлоромъ* (Начала культуры, т. II.) и *Шнейдеромъ* (Die Unsterblichkeitsidee im Glauben und in Philosophie der Völker. 1870).

человѣческой, въ этомъ, конечно, не можетъ быть никакого сомнѣнія. Ихъ вѣра настолько была общезвѣстною и опредѣленною, что *Геродотъ* высказалъ даже предположеніе, будто бы они первые были научены признавать душу человѣческую бессмертною. По ихъ вѣрованію, душа, отдѣлившись отъ тѣла, нисходитъ въ подземный міръ или *Аментесъ*, гдѣ, какъ и на землѣ, владычествуютъ боги, *Изида* и *Озирисъ*, который въ качествѣ царя и судіи подземнаго міра назывался *Сераписомъ*. Затѣмъ для суда душа должна предстать предъ тронъ *Озириса*. Если она не чиста, то въ видѣ наказанія присуждается къ переселенію въ различныя тѣла животныхъ, прежде чѣмъ снова, по истеченіи 3000 лѣтъ, возвратится въ тѣло человѣческое, т. е., воскреснетъ. По сообщенію *Крейнера*, на одномъ изъ египетскихъ изображеній нарисованъ даже *Озирисъ* присуждающимъ какого-то порочнаго человѣка поселиться въ свинью. Чистыя души напротивъ вмѣстѣ съ богами живутъ въ блаженномъ покоѣ, пока не воскреснутъ, т. е., не возвратятся снова въ человѣческія тѣла, но уже—какъ лучшіе люди, какъ герои и полубоги. По свидѣтельству *Нордфирія*, египтяне, при погребеніи умершихъ и именно при выниманіи внутренностей, какъ источника грѣховныхъ пожеланій, отъ лица погребяемаго произносили слѣдующую молитву: „О солнце, нашъ Господь, и вы всѣ боги, дарующіе людямъ жизнь, пріймите меня въ общеніе вѣчныхъ; ибо я во всѣ дни моей жизни благочестно почиталъ божества, которымъ научили меня мои родители. Точно также я чтилъ и тѣхъ, кому я обязанъ этимъ тѣлеснымъ бытіемъ. Я не умертвилъ никого изъ моихъ ближнихъ; я не похитилъ имущества кѣмъ либо мнѣ ввѣреннаго и не причинилъ никому никакого другаго зла. Но если я во время моей жизни въ чемъ либо погрѣшилъ, съѣлъ или выпилъ что-либо запрещенное, то пусть этотъ грѣхъ падетъ не на меня, а на то, что находится въ этомъ ящикѣ“. По окончаніи этой молитвы ящикъ съ внутренностями бросали въ рѣку, а тѣло предавали погребенію.

По ученію *древнихъ персовъ*, тотчасъ по смерти человѣка являються дѣвы или злые духи, чтобы напасть на душу. Но добрыя души находятъ подъ защитою *Митры* и добрыхъ ду-

ховъ и потому не подвергаются нападеніямъ духовъ злыхъ; злыя же души всецѣло предоставляются дѣвамъ. Борьба души съ дѣвами продолжается три дня и три ночи, почему въ это время у древнихъ персовъ постоянно возносились молитвы за умершихъ. На четвертый день душа поднимается къ мосту *Чиневаду*, образуящему переходъ въ иной міръ. При этомъ добрыя души, поднимаясь, вдыхаютъ пріятный запахъ, напротивъ души злыя переходятъ въ гниль и вдыхаютъ дурной запахъ. У моста Чиневада *Ормуздъ* и *Бахманъ* (первый изъ духовъ ближайшихъ къ Ормузду) производятъ судъ надъ душами, а *Раширастъ*, гений истины и справедливости, взвѣшиваетъ ихъ дѣла. Если онѣ оказываются чистыми, то небесный *несъ* (стражъ моста) пропускаетъ ихъ на мостъ и онѣ, охраняемая небесными духами, проходятъ страшный, высокій и узкій путь, а Бахманъ идетъ имъ на встрѣчу отъ своего золотого трона и говоритъ: „Какъ вы, чистыя души, пришли изъ міра скорбей сюда, въ эти жилища, гдѣ отецъ зла не имѣетъ силы? Вы совершенны и блаженны, чистыя души, у Ормузда, у *амтиспандоовъ* (высшихъ добрыхъ духовъ), въ мѣстѣ блаженства, гдѣ царствуетъ Ормуздъ со всѣми святыми“. Такимъ образомъ онѣ входятъ въ *Горотманъ* или небо. Злыя души напротивъ послѣ суда у моста низвергаются въ первобытную яму *Дуцака*, т. е., ада или мѣста наказанія. Тамъ онѣ мучатся дѣвами, пока не искупятъ своихъ грѣховъ или пока ихъ родные не заглядятъ ихъ молитвами и добрыми дѣлами. Въ послѣдніе пять дней года открывається Дацакъ и покаявшіяся души выпускаются; другія возвращаются туда; а если преступленіе ихъ слишкомъ велико, такъ что онѣ ни сами не могутъ его искупить, ни родные—отмолить: то онѣ должны оставаться въ мукахъ до послѣдняго дня,—дня всеобщаго воскресенія. Послѣ этого Созіошъ (Мессія) произведетъ окончательный судъ, и тогда чистые будутъ приняты на ось *вики* въ Горотманъ и будутъ находиться подъ покровительствомъ Ормузда, а грѣшники будутъ мучиться еще 9000 лѣтъ, послѣ чего явятся уже новое небо и новая земля; дуцакъ или адъ будетъ сожженъ.

*Индійцы* вѣруютъ, что въ моментъ смерти человѣка, два

*яма—девета* (духи подземнаго міра) являются въ столь ужасномъ видѣ, что душа охватывается страхомъ и трепетомъ. Но вмѣстѣ съ ними нисходитъ также и служитель бога Вишну, и если умирающій былъ благочестивымъ чителемъ этого бога, то душу его увозятъ на прекрасной колесницѣ; въ противномъ случаѣ ее тащутъ по землѣ злые духи. Во всякомъ случаѣ душа должна явиться въ *ямалоу*, т. е., въ городъ Ямы, судиіи мертвыхъ. Здѣсь производится судъ надъ дѣлами человѣка, при чемъ писецъ Ямы, все знающій и записывающій, читаетъ ихъ, а другой свѣщиваетъ на вѣсахъ. Послѣ этого на десять дней душа отсылается на землю и тамъ должна пребывать какъ демонъ. По этой причинѣ въ теченіе первыхъ десяти дней послѣ смерти родственники умершаго выставляютъ на видное мѣсто различныя яства, чтобы душа умершаго могла ими питаться. Затѣмъ произносится приговоръ. Души добрыхъ удостоиваются блаженства на небѣ или въ высшихъ мірахъ, изъ которыхъ наивысшій называется Брамалога, т. е., городъ Брамы. Души злыхъ напротивъ низвергаются въ *марикъ*, т. е., мѣсто мученій, а по истеченіи извѣстнаго времени мученій, для очищенія, онѣ присуждаются къ переселенію въ растенія и животныхъ. По прошествіи 12000 божескихъ лѣтъ онѣ снова возвращаются въ человѣческія тѣла, т. е., воскресаютъ, для вѣчной жизни съ добрыми духами, если онѣ искупили свои преступленія, или для вѣчныхъ мученій въ *отергахъ*, т. е., въ вѣчной тьмѣ.

Мыслители, отрицающіе безсмертіе души человѣческой обыкновенно указываютъ на *китайцевъ*, какъ на народъ, не имѣвшій этой вѣры. Но христіанскіе апологеты сумѣли представить много достаточныхъ основаній, изъ которыхъ легко убѣдиться въ противномъ. Вѣра китайцевъ въ жизнь души послѣ смерти, говоритъ *Люкенъ*, родственна или первоначально была даже тождественною съ шаманствомъ, которое простиралось по всей средней и сѣверной Азіи и достигало даже до Америки. Всѣ эти народы отличались именно тѣмъ, что рядомъ съ вѣрою въ демоновъ и ихъ доброе и злое вліяніе на людей почитали также и духовъ умершихъ и приписывали имъ извѣстное доброе или злое вліяніе на оставшихся въ живыхъ,

—каковымъ вліяніемъ могутъ будто бы управлять заклинатели и чародѣи. Часть этихъ народовъ, какъ, напримѣръ, монголы и тибетцы и большею частію простой народъ въ Китаѣ, теперь перешла въ буддизмъ; часть, какъ, напримѣръ, турки обращены въ магометанство. Но въ Китаѣ философъ Конфуцій, которому остаются вѣрными знатные китайцы еще и теперь, вѣру въ духовъ отодвинулъ на задній планъ и свою практическую и гражданскую моралью, основанною на сказаніяхъ и повѣствованіяхъ о древнихъ родопачальникахъ первобытнаго времени, обратилъ взоръ китайцевъ вообще болѣе на земную жизнь, чѣмъ загробную. На этомъ-то основаніи и сложилось мнѣніе у враждебныхъ христіанству мыслителей, что китайцы, и въ особенности послѣдователи Конфуція будто бы совершенно не вѣруютъ въ безсмертіе души. На самомъ дѣлѣ, въ писаніяхъ своихъ какъ самъ Конфуцій, такъ и ученики его перѣдко обращаются мыслию къ загробной жизни и безсмертію души человѣка. Такъ въ Шу-книгѣ говорится: „Многіе императоры изъ фамиліи Ю находятъ на небѣ“; а древняя глосса прибавляетъ: „Также и послѣ императора Чинъ-танга не доставало въ этой фамиліи въ добрыхъ царяхъ. Ихъ души находятъ на небѣ“. О знаменитомъ Вен-вангѣ, родопачальникѣ династіи Чоу, говорится въ Чп-книгѣ (книгѣ ифшей): „Венвангъ находится на небѣ.... Тотъ, который никогда не покраснѣетъ за свои дѣйствія, получитъ за нѣз величественное воззваніе на небѣ“. Да зачѣмъ, говорить Люкенъ, ссылаться намъ на отдѣльныя мѣста этихъ писаній? Одобренное и санкціонированное самымъ Конфуціемъ почитаніе духовъ умершихъ предковъ жертвами и молитвами само по себѣ достаточно говоритъ о древней вѣрѣ китайцевъ въ существованіе душъ послѣ смерти и въ награду за ихъ добродѣтели. Даже еще и теперь въ Китаѣ послѣдователи Конфуція почитаютъ души предковъ и особеннымъ образомъ воздаютъ эту честь самому Конфуцію. Въ каждомъ городѣ сгѣ общественныя зданія съ заломъ, въ которой на столѣ находится доска съ надписью: „О Конфуцій, сойди своею духовною частію и обрадуйся этимъ почитаніемъ нашимъ, которое мы приносимъ тебѣ въ смиреніи“. Чествованіе это выражается фруктами, виномъ, цвѣтами и зажженною

жертвою воскресенія. Вообще нужно сказать, что ни у одного народа древняго и новаго міра почитаніе умершихъ предковъ не было такъ распространено, какъ въ Китаѣ,—причемъ къ умершимъ предкамъ, какъ особеннымъ домашнимъ покровителямъ и защитникамъ, китайцы всегда обращаются съ молитвами о помощи и совѣтѣ.—Другой китайскій философъ *Тзонзе* и его послѣдователи еще чаще и яснѣе говорятъ о безсмертіи души человѣческой и о воздаяніи по ту сторону гроба за дѣла совершенныя на землѣ. „Нужно совершить 1300 добрыхъ дѣлъ“,—говорится въ книгѣ о возмездіи и наказаніи, „чтобы стать безсмертнымъ неба (т. е., достигнуть наивысшей ступени блаженства), 300—чтобы стать безсмертнымъ земли (средняя награда). Что касается злыхъ людей, то послѣ смерти они соединяются съ злыми духами. Совершенныя души людей называются *Sien*, т. е., блаженными, которыя наслаждаются у *Changti*, божества, блаженною жизнію, подобно добрымъ демонамъ обладаютъ великою силою и помогаютъ призывающимъ ихъ.

Первоначальная вѣра *японцевъ* родственна вѣрованіямъ китайцевъ и также состоитъ главнымъ образомъ въ почитаніи предковъ. Исповѣдники этой вѣры въ Японіи, не обратившіеся еще въ буддизмъ, называются *Sinto*. Они вѣруютъ, что души добродѣтельныхъ людей послѣ смерти переселяются на самое высшее изъ тридцати трехъ небесъ или мѣстопробываній боговъ—*Такама но Гага*; души людей порочныхъ напротивъ присуждаются къ вѣчному мученію и называются *Ма*, т. е., злыми духами.

Что древніе греки и римляне вѣровали въ загробное существованіе душъ, это, конечно, знаетъ каждый ученикъ классической гимназіи. По вѣрованію грековъ и римлянъ, души умершихъ послѣ отдѣленія отъ тѣла переселялись въ подземный міръ—*Гадесъ* или *Оркусъ*. Въ подземномъ мірѣ души благочестивыя пребываютъ на островахъ блаженныхъ или въ *Элизіумѣ*; души порочныхъ—въ *Тартарѣ*, гдѣ онѣ подобно *Танталу*, *Сизифу* и *Иксіону* испытываютъ вѣчныя мученія. *Миносъ*, *Радамантъ* и *Эакъ*—это судьи, рѣшающіе участь умершихъ людей и т. д. Болѣе подробныя свѣдѣнія о вѣрова-

няхъ грековъ и римлянъ желающіе могутъ найти у *Шнейдера*, *Люкена*, *Менцеля*, *Гисселя*, *Тэйлора*, *Вайтца* и др.

Древніе германцы, какъ свидѣтельствуесть ихъ Эдда, также вѣровали не только въ безсмертіе души человѣческой, но и въ загробное мздовоздаяніе. Мѣсто блаженства праведныхъ они называли *Валлаю* (жилище Одина), мѣсто мученія порочныхъ—*Настрандомъ*. Чтобы достигнуть подземнаго міра, души умершихъ должны были перейти рѣку *Гьяль*, чрезъ которую велъ златокованный мостъ, оберегаемый *Модурдомъ* (дѣвою—великаномъ).

Погребальныя обычаи *славянъ*, опускавшихъ въ могилу вмѣстѣ съ тѣлами своихъ умершихъ родственниковъ все необходимое для жизни, лошадей, военные доспѣхи, пищу, иногда даже жену, ясно свидѣлствуютъ о томъ, что и нашимъ языческимъ предкамъ не была чужда вѣра въ личное безсмертіе человѣка.

Среди народовъ некультурныхъ и дикихъ учеными путешественниками и этнографами также не было найдено ни одного племени, которое въ той или другой формѣ не обнаруживало бы своей изначальной вѣры въ загробную жизнь и мздовоздаяніе.

Такъ, *камчидалы* даже утверждаютъ, что послѣ своей смерти они должны будутъ предстать предъ *Ханчи*, царя подземнаго міра, и онъ укажетъ имъ мѣсто вѣчнаго пребыванія. гдѣ они будутъ жить, не испытывая голода.

*Игры* всѣ вѣруютъ въ безсмертіе души человѣческой и загробное мздовоздаяніе. Души добрыхъ людей, говорятъ они, послѣ своего отдѣленія отъ тѣла приходятъ къ Богу, а души злыхъ—къ злему духу. Въ частности *Лоаню*, напр., вѣруютъ, что мѣстопребываніе благочестивыхъ находится тамъ, гдѣ обитаетъ Самбо-Пунго, т. е., Богъ, а адъ—вверху, въ воздухѣ. Злыя души превращаются въ демоновъ; снова являются онѣ на землю и своимъ бывшимъ врагамъ причиняютъ много бѣдствій и страданій, производятъ въ воздухѣ бури и шумъ въ кустарникахъ.

*Ибо* (племя негровъ) утверждаютъ, что каждая душа, отдѣлившись отъ тѣла, по пути къ мѣсту своего назначенія сопровождается двумя духами—добрымъ и злымъ и когда она

проходить по узкому и опасному мѣсту, то добрый духъ подерживаетъ ее, а злой старается столкнуть ее въ пропасть.

Негры—*Эве* имѣютъ представленіе даже и о переселеніи душъ. По ихъ вѣрованію, добрыя души вскорѣ послѣ снова станутъ людьми, т. е., воскреснутъ, а злыя еще должны очистить себя жизнію въ тѣлахъ различныхъ животныхъ.

*Всѣ туземцы—дикари Америки и Австралійскихъ острововъ* твердо вѣровали въ безсмертіе души и загробное мздовоздаяніе. Интересенъ разсказъ одного изъ непосредственныхъ свидѣтелей открытія Америки <sup>1)</sup>. Когда на островѣ Кубѣ *Колумбъ* слушалъ мессу, къ нему подошелъ кадикъ (ein Kazike) и по окончаніи богослуженія громкимъ голосомъ произнесъ ему слѣдующую рѣчь, при чемъ сѣлъ по обычаю дикахъ и притнулъ коленно къ колену: „Ты пришелъ въ эти страны, которыхъ ты никогда не видѣлъ, съ такою силою, что она насъ всѣхъ повергла въ страхъ. Но имѣй въ виду, что въ томъ мірѣ, какъ мы это хорошо знаемъ, есть два мѣста, куда должны идти души. Одно—весьма ужасное и полное тьмы; оно—наслѣдіе злыхъ. Другое—хорошее и радостное,—и тамъ покоятся любители міра и счастья человѣческаго рода. Если ты вѣруешь, что ты долженъ умереть, если ты вѣруешь, что за добро и зло, сдѣланныя тобою, тебѣ будетъ воздано, то я надѣюсь, что ты не будешь обижать тѣхъ, которые не обидѣли тебя“. Ясно, какъ американскіе туземцы, не испытывавшіе еще вліянія культурныхъ европейцевъ, твердо были убѣждены въ безсмертіи человѣческой души.

*Гренландцы* также вѣрують, что послѣ смерти жизнь никогда не прекратится и будетъ лучше этой временной жизни. Впрочемъ, что касается мѣста этой блаженной жизни, то гренландцы высказываютъ различныя мнѣнія. Обыкновенно они указываютъ его подъ землею или моремъ, изъ котораго они достаютъ свою лучшую и обильную пищу, и думаютъ, что входомъ въ него служатъ расщелины въ горахъ. Въ этомъ блаженномъ мѣстѣ живетъ Торигарзукъ (высшій добрый духъ) съ своею матерью, которые и доставляютъ всѣ удобства умершимъ.

<sup>1)</sup> У Локена, стр. 453.

По вѣрованію *Чепевоговъ*, душа тотчасъ, по отдѣленіи отъ тѣла, переходитъ въ другой міръ. Тамъ она переплываетъ рѣку въ каменномъ челнокѣ и достигаетъ великаго моря, по срединѣ котораго находится прелестный островъ; здѣсь наверху производится судъ надъ ея поведеніемъ во время земной жизни. Если перевѣшиваютъ ея добрыя дѣла, то она поселяется на прекрасномъ островѣ для вѣчнаго наслажденія пріятнѣйшими удовольствіями. Если напротивъ перевѣшиваютъ дурныя дѣла, то каменный челнокъ опускается внизъ и душа до подбородка погружается въ воду. Послѣ этого всѣ ея усилія добраться до благословеннаго острова остаются тщетными навсегда.

*Мексиканцы* вѣруютъ, что для умершихъ есть два мѣста. Души благородныхъ и тѣхъ, которые умерли славною смертію, мужчины на войнѣ, женщины отъ дѣторожденія,—идутъ въ домъ солнца, „къ господу славы“, гдѣ они вѣчно проводятъ радостную жизнь съ пѣснями и танцами. Духъ, который ихъ туда приводитъ, называется *Теоянхуи*. Души умершихъ въ дѣтствѣ, въ водѣ или отъ молніи, и души дѣтей, принесенныхъ въ жертву Тлалоку идутъ въ жилище этого бога водъ, прекрасное мѣсто, полное вкусныхъ яствъ, гдѣ онѣ наслаждаются всевозможными удовольствіями. Другія должны идти въ *Миктланъ*, темное мѣсто бога подземнаго міра *Миктлантеуктли*; здѣсь особыя мѣста приготовлены для воровъ, прелюбодѣевъ и убійць.

*Тласкалезы* вѣруютъ въ переселеніе душъ.

По вѣрованію *цицимекосъ*, души умершихъ, по отдѣленіи отъ тѣла, поселяются сначала въ горныхъ пещерахъ, которыя служатъ входомъ въ рай. Но блаженства или мученія имъ присуждаются только впоследствии. Поэтому *цицимекы* всячески стараются умилостивить боговъ въ пользу своихъ умершихъ родственниковъ.

*Перуанцы* также вѣровали, что послѣ этой жизни наступитъ другая—лучшая для добрыхъ и худшая—для злыхъ,—въ награду первымъ и въ наказаніе послѣднимъ. Мѣсто блаженства они называли *Хаманъ Паха*, т. е., высшій міръ, а мѣсто страданій—*Кутайна Гуасицъ*—жилище Купая, т. е., злого духа.

Наконецъ, всѣ вообще *американскіе туземцы* вѣровали, что души умершихъ послѣ смерти переходятъ чрезъ море и рѣку и отправляются на жительство въ ту отдаленную страну, изъ которой приходятъ бѣлые люди.

Въ частности по вѣрованію *Майнуровъ*, души добродѣтельныхъ людей поселяются въ пріятномъ мѣстѣ, а души злыхъ низвергаются въ колодезь, въ которомъ горитъ огонь.

*Ярури* утверждаютъ, что люди добрые послѣ смерти наслаждаются такое мѣсто, въ которомъ они наслаждаются превосходными явствами, а злые ѣдятъ только горькіе плоды.

*Оттомахійцы* говорятъ, что души умершихъ тотчасъ, по отдѣленіи отъ тѣла, отправляются на западъ, гдѣ онѣ живутъ безъ труда и заботъ. На пути встрѣчаетъ ихъ большая птица *Тилитихи*, которая нападаетъ на мертвыхъ, и если они не сумѣютъ себя защитить, она умерщвляетъ и пожираетъ ихъ.

По вѣрованію *Арауканцевъ* въ Чили, души умершихъ послѣ смерти проживаютъ въ раю, который находится гдѣ-то на западѣ по ту сторону моря, и въ который онѣ переѣзжаютъ на особомъ кораблѣ, называемомъ *Темуллизъ*.

*Австралійцы и жители острововъ Великаго или Тихаго океана* также вѣровали въ безсмертіе человѣческой души и загробную жизнь. *Жители острововъ Фиджи* зпаютъ царство тѣней, въ которое души умершихъ достигаютъ чрезъ рѣку при помощи проводника. Они указываютъ на одну гору, на которой души умершихъ пребываютъ нѣкоторое время, пока не рѣшится ихъ судьба и только потомъ уже онѣ отправляются или въ мѣсто радостей или въ мѣсто скорбей, смотря по тому, какую жизнь—добродѣтельную или порочную—онѣ проводили на землѣ.

По ученію *австралійскихъ дикарей*, душа умершаго человѣка послѣ смерти должна перейти по канату или веревкѣ къ *Нурундури* (первому человѣку или богу) для того, чтобы вмѣстѣ съ нимъ блаженствовать. Но если, обремененная злодѣяніями, она не могла удержаться на канатѣ и падала, то она попадала въ мѣсто страданій, изъ котораго она уже никогда не могла выбраться. Умершій находится въ безсознательномъ состояніи. Но Нурундури тотъ-часъ по смерти созываетъ къ

нему всѣхъ мужчинъ или женщинъ, смотря по полу умершаго, которые своимъ крикомъ и выпугиваютъ изъ него душу.

Если бы отъ *Люкена*, излагающаго приведенныя нами вѣрованія народовъ въ безсмертіе души человѣческой и загробную жизнь, мы обратились къ сочиненіямъ ученыхъ, специально занимавшихся изученіемъ этого предмета,—напр., *Шнейдери* (*Die Unsterblichkeit im Glauben und in Philosophie der Völker*. 1870), *Тэйлора* (*Anfänge der Cultur*, Th. II, или *Вейтца* (*Anthropologie der Naturvölker*, 4 Bde, 1859—1864), то мы увидѣли бы, какую нужно обладать отважностію (чтобы не сказать нахальствомъ) для отрицанія всеобщности вѣры въ безсмертіе человѣческой души, ибо нельзя указать ни одного дикаго народа, ни одного племени, которые, по свидѣтельству указанныхъ ученыхъ, не имѣли бы вѣры въ безсмертіе человѣческой души. При этомъ мы называемъ только такихъ ученыхъ, авторитетъ которыхъ признанъ уже и самимъ *Геккелемъ*, таковы: эволюціонистъ—*Тэйлоръ* и антропологъ *Вейтцъ*, котораго, какъ мы видѣли, *Геккель* называетъ основателемъ точной науки—народной психологiи.

Не безъ удивленія мы встрѣтили въ книгѣ *Геккеля* отрицаніе всеобщности вѣры въ безсмертіе человѣческой души и по другой причинѣ. *Спенсеръ* и всѣ вообще эволюціонисты (*Геккель* самъ эволюціонистъ) для объясненія происхожденія религiи въ родѣ человѣческомъ предлагаютъ такъ называемую *анимистическую гипотезу*. Въ основу этой гипотезы они полагаютъ мысль, что всѣ религiозныя вѣрованія и представленія развились изъ *предпочитанія*, которому и приписываютъ универсальный характеръ. Но если предпочитаніе—явленіе всеобщее и универсальное, то мы совершенно отказываемся понять, какимъ образомъ эволюціонистъ можетъ отрицать фактъ всеобщности вѣры въ безсмертіе человѣческой души, т. е., мы не можемъ понять, какимъ образомъ можно утверждать, что всѣ народы почитали умершихъ предковъ какъ боговъ, и въ то же время отрицать, что эти самые люди вѣровали въ существованіе своихъ предковъ послѣ ихъ смерти.

Какъ мы видѣли, *Геккель*, отрицая всеобщность вѣры въ безсмертіе человѣческой души, опирается на свидѣтельство

братьевъ *Саразиновъ*, которые будто бы утверждаютъ, что первобытные жители Цейлона—*ведды* всегда были чужды идеи личнаго безсмертія человѣка. Мы очень сожалѣемъ, что у насъ нѣтъ подъ руками самого *изслѣдованія* братьевъ *Саразиновъ* и мы не можемъ сказать, насколько заслуживаетъ довѣрія указаніе *Геккеля* на единственный фактъ въ виду тысячи ему противныхъ, на которые мы указали выше и которые ясно свидѣлствуютъ о всеобщности въ человѣческомъ родѣ вѣры въ безсмертіе души. Тѣмъ не менѣе для насъ есть вѣрный исходъ изъ нашего затрудненія. Въ 1897 году въ „Русской мысли“ (кн. VIII) нашъ извѣстный эволюціонистъ *М. А. Мензбиръ* помѣстивъ статью: „Цейлонскіе ведды и ископаемое человѣкоподобное существо съ о-ва Явы (Зоо-антропологическій очеркъ)“. Въ ней онъ привелъ почти все то, что высказали братья *Саразины* о веддахъ. Между прочимъ, мы читаемъ въ ней слѣдующее: „Отношеніе къ умершимъ у веддъ весьма просто: трупъ оставляется лежать тамъ, гдѣ наступила смерть, или безъ всякаго прикрытія, или покрывается вѣтками; иногда на грудь кладется камень. Если смерть произошла въ хижинѣ или пещерѣ, жилище покидается, но пещера покидается не совсѣмъ, а только до тѣхъ поръ, пока не наступитъ полное разрушеніе трупа, послѣ чего пещера опять занимается родственниками умершаго. Съ какой цѣлью ведды прикрываютъ трупы умершихъ вѣтками или паваливаютъ на нихъ камень,—трудно сказать съ увѣренностію, но, повидимому, имъ присуще какое-то смутное опасеніе, что душа умершаго можетъ оставить тѣло и блуждать посылъ его смерти тамъ, гдѣ послѣдняя наступила. вмѣстѣ съ тѣмъ они, повидимому, думаютъ, что, паваливши на тѣло камень, душу можно заключить въ тѣлѣ и заставить умереть вмѣстѣ съ тѣломъ. Но если относительно о труповъ у веддъ существуетъ болѣзнь, за то къ скелетамъ они относятся совершенно безучастно и охотно позволяютъ европейцамъ брать ихъ“<sup>1)</sup>).

Изъ этого свидѣтельства братьевъ *Саразиновъ*, какъ оно изложено *Мензбиромъ*, только одинъ *Геккель* могъ вывести заключеніе, что цейлонскіе дикари—ведды никогда не имѣли идеи

<sup>1)</sup> Стр. 145 - 146.

безсмертія души человѣческой. На самомъ дѣлѣ о нихъ можно лишь сказать, что у нихъ эта идея была *смутною*, выражалась не въ столь опредѣленной формѣ, какъ у другихъ дикарей и первобытныхъ народовъ. Они боялись труповъ и не боялись скелетовъ; они оставляли свои жалища тотъ-часъ послѣ смерти умершаго родственника и возвращались въ нихъ при наступленіи полного разложенія трупа. Ясно, что боязнь предъ умершимъ дѣйствовала на нихъ сильнѣе, чѣмъ даже словоніе разлагавшагося трупа. А если ведды *боялись* своихъ умершихъ родственниковъ и были равнодушными къ ихъ скелетамъ, то ясно, что и ихъ природѣ свойственна была идея безсмертія; иначе страхъ этотъ ничѣмъ необъяснимъ. Они такъ твердо вѣрили въ возможность воскресенія мертвыхъ, что для умерщвленія души, которую они представляли для себя страшною сплюю, они клали на трупы даже камни.

И такъ, у *Геккеля* напелся только одинъ фактъ противъ всеобщности вѣры въ безсмертіе души человѣческой, да и тотъ оказывается говорящимъ не въ его пользу. *Геккель*, по всей вѣроятности, или надѣялся на простоту и довѣріе своихъ читателей, легко обмалываемыхъ, или же онъ совсѣмъ незнакомъ съ изслѣдованіями братьевъ *Саразиновъ* о веддахъ.

*Геккель* въ разсматриваемой книгѣ представляетъ наглядный образецъ того, въ какой омутъ самопротиворѣчій запутывается мыслитель, разъ онъ усвоилъ себѣ ложный путь и приступилъ къ изслѣдованію съ ложною предвзятою идеею. Объявивъ ложнымъ утвержденіе, что вѣра въ безсмертіе человѣческой души свойственна всѣмъ людямъ, онъ на той же самой страницѣ (223) своей книги начинаетъ восхвалять древнихъ философовъ, отвергавшихъ безсмертіе души человѣческой и усвоившихъ себѣ „недостатокъ вѣры въ безсмертіе только позже (*erst spät*), каковой—недостатокъ у нихъ „явился (*entstanden*) уже какъ зрѣлый плодъ серьезнаго размышленія о жизни и смерти, какъ продуктъ истинной и независимой философской рефлексіи“. Такихъ мыслителями *Геккель* называетъ *Демокрита*, *Эмпедокла*, *Симонию*, *Эпикура*, *Сенеку*, *Шинія* и *Лукреція Каруса*. Но если до этихъ философовъ никто изъ людей не вѣровалъ въ безсмертіе души человѣческой, то какую же заслугу можно

приписывать этимъ философамъ, на основаніи серьезнаго размышленія о жизни и смерти отвергавшихъ лишь то, чего никто никогда будтобы не утверждалъ? Что мы сказали бы о томъ естествоиспытателѣ, который сталъ бы намъ доказывать, что ледъ не слѣдуетъ признавать горячимъ? Велика ли его заслуга?

Далѣе, — Геккель утверждаетъ, что вѣра въ безсмертіе не проповѣдуется необходимо даже и религіею. „Весьма широкое распространеніе и весьма важное значеніе догма личнаго безсмертія нашла только благодаря своей тѣсной связи съ христіанскимъ вѣроученіемъ, которое также привело и къ ошибочному, еще и теперь весьма распространенному взгляду, будтобы она вообще составляетъ существенную составную часть каждой религіи. Въ дѣйствительности этого вовсе нѣтъ. Вѣры въ безсмертіе души совсѣмъ нѣтъ въ очень многихъ (meisten) высоко развитыхъ восточныхъ религіяхъ; ея нѣтъ въ буддизмъ, который еще теперь исповѣдуется болѣе чѣмъ 30-ю процентами всего населенія земли; ея также нѣтъ въ древней народной религіи китайцевъ, какъ и въ реформированной, явившейся впоследствии на ея мѣсто религіи Конфуція; а что важнѣе всего, такъ это то, что ея нѣтъ въ древней и болѣе чистой іудейской религіи; ни въ пяти книгахъ Моисея, ни въ тѣхъ древнихъ писаніяхъ ветхаго завѣта, которыя были написаны до вавилонскаго плѣна, нельзя найти ученія объ индивидуальномъ продолженіи существованія послѣ смерти“.

И такъ, Геккель утверждалъ сначала, что вѣра въ безсмертіе не представляетъ существенной составной части религіи вообще, т. е., всѣхъ извѣстныхъ религій; а теперь указываетъ уже только три, въ которыхъ, по его мнѣнію, нѣтъ будтобы ученія о безсмертіи человѣческой души! Но три религіи не составляютъ ни религіи вообще, ни всѣхъ религій; при стремленіи же Геккеля — отвергнуть личное безсмертіе человѣка во что бы то ни стало, едва ли можно думать, что онъ просто полѣнился пазвать намъ еще какія либо религіи, которымъ было бы чуждо ученіе о безсмертіи человѣческой души! Ясно, что у Геккеля дѣло не ладно. Впрочемъ, да не подумаетъ читатель, что и указаніе на три религіи — буддійскую, китайскую и древне-еврейскую, не знающія будто бы вѣры въ личное и

индивидуальное безсмертіе человѣка,—принадлежитъ собственно *Геккелю*! Нѣтъ, и въ данномъ случаѣ онъ повторяетъ только чужое, старое и давнымъ давно основательно опровергнутое. Въмѣстѣ съ опроверженіемъ мы можемъ находить это пустое возраженіе противъ ученія о безсмертіи души человѣческой въ каждомъ школьномъ учебникѣ по основному или аподегигическому богословію.

Въ частности,—что касается древне-народной китайской религіи и ученія Конфуція, то мы видѣли уже выше, что какъ народная *религія китайцевъ*, такъ и *Конфуцій* вовсе не отвергаютъ личнаго безсмертія человѣка, а даже положительно признаютъ его.

*Буддизма*, только по недоразумѣнію, можно называть религією; на самомъ дѣлѣ онъ есть лишь система пантеистическаго философскаго міровоззрѣнія, и притомъ—съ крайне-пессимистическимъ характеромъ. Тѣмъ не менѣе было бы совершенно неосновательно утверждать, какъ утверждали многіе еще гораздо ранѣе *Геккеля*, будто бы буддизмъ ничего не знаетъ о безсмертіи души человѣческой и о продолженіи ея существованія послѣ отдѣленія отъ тѣла. Подобное утвержденіе можетъ быть высказываемо или съ намѣрепною ложью или же по совершенному непониманію ученія буддизма. Каждый знакомый съ буддизмомъ даже по краткому школьному учебнику знаетъ, что буддизмъ учитъ о наградахъ и наказаніяхъ, которыя въ окончательной формѣ выражаются только послѣ смерти человѣка, о переселеніи душъ въ тѣла различныхъ животныхъ и о посмертномъ существованіи душъ въ собственномъ смыслѣ. Даже въ самомъ ученіи о нирванѣ, которое, по невѣдѣнію, мыслители подобныя *Геккелю* отождествляютъ съ ученіемъ о небытіи, нельзя не видѣть вѣры буддистовъ въ безсмертіе человѣческой души. „Достиженіе цѣли бытія, упокоеніе на лонѣ Нирваны, говоритъ *В. Д. Кудряковъ*, отлагается до неопредѣленнаго, отдаленнаго будущаго,—до такой степени отдаленнаго, что самъ великій Будда Шакіамуни, возвысившійся почти до божескаго достоинства, до сихъ поръ не достигъ блаженства небытія, не погрузился совершенно въ Нирвану, но продолжаетъ существовать и служить предметомъ культа для

своихъ многочисленныхъ послѣдователей. Въ принципѣ, почитая Нирвану конечною цѣлію бытія, и, повидимому, отрицая безсмертіе души въ точномъ смыслѣ слова, на дѣлѣ буддизмъ признаетъ эту цѣль почти недостижимую, и загробное существованіе душъ почти безконечнымъ. Вообще (говорить Кудрявцевъ далѣе) вдумываясь въ основную идею буддизма, мы не только не видимъ здѣсь отрицанія идеи безсмертія, но, напротивъ, приходимъ къ мысли о необыкновенной глубинѣ и живучести этой идеи въ человѣческомъ духѣ, не уступающей даже усиленному желанію устранить ее. Въ самомъ дѣлѣ, то желаніе небытія и успокоенія отъ бѣдствій существованія, которое повело Шакіамуни къ реформѣ браминской религіи, легко и просто достигалось бы ученіемъ о прекращеніи нашего индивидуальнаго бытія со смертію тѣла. Если такого простого рѣшенія не дано было основателемъ буддизма и его послѣдователями, то, очевидно, тому препятствовало глубокое сознаніе неуничтожаемости нашего я вслѣдствіе одной смерти нашего тѣла. Не смерть тѣла приводитъ душу къ Нирванѣ, но безконечный рядъ перерожденій, обусловливаемый постепеннымъ нравственнымъ усовершенствованіемъ и отрѣшеніемъ души отъ всего чувственнаго и грѣховнаго; небытіе, Нирвана, есть не естественный предѣлъ жизни души, но награда за подвигъ, отлагаемая до неопредѣленнаго будущаго“.

Во всякомъ случаѣ, какъ бы кто ни смотрѣлъ на буддизмъ, какъ бы кто ни истолковывалъ его ученія о Нирванѣ, будемъ ли мы признавать Нирвану уничтоженіемъ бытія или, какъ учатъ сами буддисты, „высочайшимъ небомъ“, возвышающимся надъ прочими небесами, жилищемъ прошедшихъ и будущихъ Буддъ.—буддизмъ, какъ ученіе не изначальное, не коренное, а явившееся въ опредѣленное историческое время и обязанное своимъ появленіемъ опредѣленному историческому лицу, ничего не говоритъ противъ всеобщаго и изначальнаго вѣрованія рода человѣческаго въ личное безсмертіе и загробное существованіе души человѣка.

*Геккель* не первый высказываетъ и то странное предположеніе, будто бы идея личнаго безсмертія души человѣческой была чужда ветхозавѣтнымъ евреямъ и что даже намекъ на

нее мы не можемъ встрѣтить ни въ Пятокнижїи Моисея, ни въ другихъ ветхозавѣтныхъ книгахъ, написанныхъ до плѣна вавилонскаго. Такъ какъ это предположеніе было высказываемо еще англійскими деистами, французскими энциклопедистами и нѣмецкими рационалистами 18-го вѣка, то и основательный разборъ его уже давнымъ-давно предложенъ христіанскими апологетами. Желаящіе могутъ найти его въ каждомъ учебникѣ по христіанскому апологетическому богословію. Поэтому мы ограничимся здѣсь лишь краткими замѣчаніями, которыхъ вполне будетъ достаточно для того, чтобы показать всю неосновательность приведеннаго предположенія.

Что въ настоящее время евреи вѣруютъ и въ безсмертіе души человѣческой и въ воскресеніе мертвыхъ,—это не подлежитъ никакому сомнѣнію. Въ своихъ „тринадцати догматахъ вѣры“ современный еврей ежедневно читаетъ: „вѣрую вполне, что будетъ воскресеніе мертвыхъ, когда возжелаетъ Создатель, да будетъ благословенно имя Его и превознесена память о Немъ всегда и во вѣки вѣчныя“. Въ своихъ молитвахъ за умершихъ евреи говорятъ: „О, Боже! мы вспоминаемъ передъ тобою нынѣ съ любовію и благодарностію тѣхъ дорогихъ намъ усопшихъ, которые оставили насъ, когда пробилъ ихъ часъ, и отправились въ другой, лучшій міръ“... Откуда у нихъ эта вѣра? Такъ какъ по *Геккелю*, вѣра въ безсмертіе души человѣческой не есть явленіе всеобщее, не составляетъ существенной части всѣхъ религій, а распространена только христіанствомъ, то оставалось бы предположить, что вѣру въ безсмертіе души человѣческой позднѣйшіе евреи позаимствовали изъ самой ненавпстной имъ религіи. Но такого предположенія не дозволяетъ сдѣлать и исторія. Евреи вѣровали въ загробное существованіе еще до пришествія Христа. Не раздѣляли этого вѣрованія только одни саддукеи,—небольшая секта, которую за это невѣріе презиралъ народъ. Но и до плѣна вавилонскаго евреи вѣровали въ безсмертіе души человѣка. И странно было бы, если бы у ветхозавѣтныхъ евреевъ не было этой вѣры. Изъ первой книги Моисея они знали, что Богъ сотворилъ человѣка по образу Своему и вдунулъ въ лицо его дыханіе жизни. Но Богъ вѣченъ и безсмертенъ; отсюда

для евреевъ уже само собою должно было быть яснымъ, что и человѣкъ, созданный по образу Божию, долженъ быть бессмертнымъ. И та же самая первая книга Моисея свидѣтельствуешь, что евреи вѣровали въ безсмертіе душъ, которыя, по отдѣленіи отъ тѣла, пребывали въ *шеола* или преисподней. Такъ, въ Быт. гл. 37, 33—35 рассказывается, что патриархъ Іаковъ былъ весьма опечаленъ, когда узналъ отъ дѣтей своихъ, что любимый сынъ его Іосифъ растерзанъ и съѣденъ хищнымъ звѣремъ (ст. 33). И когда собрались всѣ сыновья его, и всѣ дочери его, чтобы утѣшить его,—онъ не хотѣлъ утѣшиться и сказалъ: съ печалью сойду къ сыну моему въ *преисподнюю* (ст. 35). Изъ этого мѣста видно, что, по вѣрованію евреевъ, съ уничтоженіемъ тѣла не прекращалась жизнь человѣка,—съ которымъ можно было по смерти встрѣтиться еще въ преисподней. Давидъ (пс. 62, 10), возвѣщаетъ, что умершіе продолжаютъ свое существованіе въ „преисподней“ зсмли, или во „тѣмѣ“ (пс. 142, 3). Іовъ говоритъ: „Не малы ли дни мои? Оставь, отступи отъ меня, чтобы я немного ободрился, прежде, чѣмъ отоюду,—и уже не возвращусь.—въ страну тьмы и сѣти смертной, въ страну мрака, каковъ есть мракъ тѣни смертной, гдѣ нѣтъ устройства, гдѣ темно, какъ самая тьма“ (Іов. 10, 20—22). „Я знаю: Искупитель мой живъ, и Онъ въ послѣдній день возставитъ изъ праха расподолющуюся кожу мою сію“ (Іов. 19, 25). Въ первой книгѣ Царствъ мы читаемъ рассказъ о томъ, что аэндорская волшебница, по просьбѣ Саула, вызвала тѣнь Самуила, т. е., душу Самуила, ибо эта вызванная тѣнь Саула, или, какъ говорится въ самой книгѣ Царствъ, самъ „Самуилъ сказалъ Саулу: для чего ты *тревожишь* меня, чтобы я вышелъ“? Моисей подъ страхомъ смертной казни запрещалъ вызывать умершихъ (Лев. 20, 27; Второз. 18, 11). Этотъ законъ былъ бы непонятенъ, еслибы тогдашніе евреи не вѣровали въ безсмертіе человеческой души. Вѣрованіе ветхозавѣтныхъ евреевъ ясно выразилъ премудрый Соломонъ, говоря (Эккл. 12, 7): „И возвратится прахъ въ землю, чѣмъ онъ и былъ; а духъ возвратится къ Богу, Который далъ его“. Сказаннаго мы признаемъ досточиннымъ для того, чтобы показать, что *Геккель* не правъ,

утверждая, будто бы идея личнаго безсмертія была чужда ветхозавѣтнымъ іудеямъ, жившимъ до плѣна вавилонскаго.

Сказавъ въ началѣ своего разсужденія о психическихъ явленіяхъ, что вѣра въ безсмертіе души человѣческой вызвана эгоистическими интересами человѣка, Геккель еще разъ возвращается къ этому вопросу и утверждаетъ, что это вѣрованіе произошло *полифилетически*, что его не было у древнѣйшаго, уже одареннаго языкомъ *первочеловѣка*—*Homo primigenius* Азіи, точно также какъ и у его предка—*Pithecanthropus* и *Protylobates*, какъ и у его новѣйшихъ потомковъ—ведьмовъ цейлонскихъ и другихъ, слишкомъ отдаленно живущихъ некультурныхъ народовъ. Читая эти строки, можно, пожалуй, подумать, что Геккель былъ прекрасно знакомъ съ этимъ никогда не существовавшимъ питекантропомъ или первочеловѣкомъ и даже изучилъ его вѣрованія и его воззрѣнія! Удивительно, до чего можетъ доходить праздная фантазія! И Геккель возвѣщаетъ пустое произведеніе своей фантазіи, какъ несомнѣнную истину, ясную, доказанную и не допускающую ни какихъ возраженій! „Только съ развитіемъ разсудка, говоритъ Геккель, при болѣе серьезномъ размышленіи о жизни и смерти, снѣ и сновидѣніяхъ, у различныхъ болѣе древнихъ человѣческихъ расъ—независимо другъ отъ друга—развились мистическія представленія о дуалистическомъ составѣ нашего организма. Въ этомъ полифилетическомъ явленіи дѣйствовали (будто бы) совмѣстно различныя мотивы: культъ предковъ, любовь къ родственникамъ, любовь къ жизни и желаніе продленія жизни, надежда на лучшія условія жизни, надежда на награду за добрыя и наказаніе за злыя дѣла и т. д. Сравнительная психологія недавно (говоритъ Геккель далѣе) дала намъ возможность познакомиться съ большимъ числомъ весьма различныхъ таковыхъ вымысловъ вѣры; большею частію они находятся въ тѣсной связи съ древнѣйшими формами веры въ Гоа и религію вообще (!!). Въ очень многихъ новѣйшихъ религіяхъ атанизмъ тѣсно соединяется съ теизмомъ, и матеріалистическое представленіе, которое составляютъ многіе вѣрующіе о своемъ „личномъ Богѣ“, они переносятъ на свою „безсмертную душу“.

По этому отрывку, приведенному въ буквальномъ переводѣ, можно судить о совершенной неспособности *Геккеля* къ логическому мышленію. На 226 страницѣ онъ, какъ мы видѣли, утверждалъ, что вѣра въ безсмертіе души человѣка не находится ни въ какой внутренней связи съ религіею вообще и указалъ на три религіи—буддійскую, китайскую и древне-еврейскую,—которыя будто-бы совершенно ничего не знаютъ о безсмертіи человѣческой души; здѣсь на 227 страницѣ той же книги онъ утверждаетъ уже совершенно противоположное, именно,—что вѣрованія въ безсмертіе душъ находятся въ тѣсной связи съ древнѣйшими формами вѣры въ Бога и съ религіею вообще (*der Religion überhaupt*). Чему же вѣрить? И кто съумѣетъ отвѣтить на вопросъ: призываетъ ли *Геккель* связь между вѣрою въ Бога и вѣрою въ безсмертіе души даже и въ томъ случаѣ, когда онъ утверждаетъ, что вѣрующіе переносятъ *материалистическое* (?) представленіе о своемъ „личномъ Богѣ“ на свою „безсмертную душу“? Мы, по крайней мѣрѣ, не можемъ отвѣтить на этотъ вопросъ въ виду тѣхъ самопротиворѣчій, въ которыхъ вращается *Геккель*.

Но въ приведенномъ отрывкѣ желающіе могутъ замѣтить еще особенную способность *Геккеля* мыслить, такъ сказать, „навыворотъ“. Онъ утверждаетъ, что образованію представленія о безсмертіи души человѣческой, кромѣ любви къ жизни (о чемъ мы говорили уже выше), содѣйствовалъ культъ предковъ или предкопочитаніе. Т. е., по мнѣнію *Геккеля* мысль о безсмертіи развилась изъ того, что первобытные люди почитали своихъ предковъ, какъ боговъ, безсмертными и свое представленіе о „личныхъ богахъ“ перенесли на свою „безсмертную душу“. Но ясно, что и своихъ предковъ они могли почитать безсмертными и богами только потому, что раньше культа предковъ или предкопочитанія имъ была свойственна идея безсмертія человѣческой души. Такимъ образомъ основаніе (идею безсмертія души человѣка) *Геккель* ставитъ на мѣсто слѣдствія (предкопочитанія), а слѣдствіе—на мѣсто основанія,—что нельзя назвать иначе, какъ мышленіемъ „навыворотъ“.

Что представленіе о своемъ „личномъ Богѣ“ человѣкъ переноситъ на свою „безсмертную душу“,—это, по словамъ *Гек-*

кая, лучше всего доказываетъ міровая религія новѣйшихъ культурныхъ народовъ—христіанство. „Какъ извѣстно всѣмъ, говоритъ Геккель, догма о безсмертіи души въ христіанской религіи уже давно приняла ту твердую форму, которая выразилась въ членѣ вѣры: „вѣрую въ воскресеніе плоти и вѣчную жизнь“. Безчисленные образы и легенды наглядно представляютъ намъ, какъ въ праздникъ пасхи Самъ Христосъ воскресъ изъ мертвыхъ и теперь мыслится какъ „Сынъ Божій, сидящій одесную Бога“. Подобнымъ образомъ (?) „въ послѣдній день воскреснетъ“ также и человѣкъ и получитъ свою награду за поведеніе въ земной жизни. Весь этотъ кругъ христіанскихъ представленій мало-по-малу сталъ материалистическимъ и антропистическимъ; не многимъ возвышается онъ надъ соответствующими грубыми представленіями многихъ низшихъ некультурныхъ народовъ. Что „воскресеніе плоти“ не возможно, это, собственно говоря, знаетъ каждый, обладающій нѣкоторыми свѣдѣніями по анатоміи и физиологіи. Воскресеніе Христа, которое празднуется милліонами вѣрующихъ христіанъ каждый праздникъ пасхи, есть такой же чистый мѣлъ, какъ и „воскрешеніе мертвыхъ“, которое Онъ будтобы часто совершалъ. Эти мистическіе члены вѣры чистый разумъ такъ же не можетъ признать, какъ и соединенную съ ними гипотезу о „вѣчной жизни“. Фантастическія представленія, которыя проповѣдуетъ христіанская церковь о вѣчномъ продолженіи существованія безсмертной души послѣ смерти тѣла (говоритъ Геккель далѣе), суть столь же чисто материалистическія, какъ и соединенная съ ними догма о „воскресеніи плоти“. Въ этомъ отношеніи очень вѣрное замѣчаніе дѣлаетъ *Savage* въ своемъ интересномъ сочиненіи „Die Religion im Lichte der Darwin'schen Lehre“ (1886): „Одно изъ существующихъ обвиненій церкви противъ науки гласитъ, что послѣдняя воспріимаетъ материалистическій характеръ. Мимоходомъ я замѣчу на это, что все церковное представленіе о будущей жизни издавна и еще теперь было и есть чистѣйшій материализмъ. Матеріальное тѣло должно воскреснуть и жить въ матеріальномъ небѣ“. Чтобы убѣдиться въ этомъ, продолжаетъ Геккель, нужно только безпристрастно прочитать одну изъ безчисленныхъ проповѣдей или

даже фразистыхъ, въ недавнее время очень полюбившихся за-  
стольныхъ рѣчей, въ которыхъ прославляется величіе вѣчной  
жизни, какъ наивысшее благо христіанина, и вѣра въ нее  
какъ основаніе нравоученія. Благочестиваго спиритуалистиче-  
скаго вѣрующаго тамъ, въ „раю“ ожидаютъ всѣ радости вы-  
сокоразвитой общественной культурной жизни, между тѣмъ  
какъ безбожные матеріалисты „любящимъ Отцомъ“ будутъ пре-  
даны вѣчнымъ мукамъ ада“.

Этотую пустою болтовнею, свойственною болѣе какому либо  
легкомысленному вѣтрогону, чѣмъ серьезному мыслителю, *Гек-  
кель* ничего не доказалъ. Какъ мы видѣли, онъ хотѣлъ пред-  
ставить намъ основанія для своего предположенія, что въ хри-  
стіанской религіи болѣе, чѣмъ во всякой другой, вѣрующіе  
переспели представленіе о своемъ „личномъ Богѣ“ на свою  
„безсмертную душу“. Но онъ не только не указалъ намъ осно-  
ванія для этой мысли, но даже и не коснулся этого вопроса.  
Еще во время своей жизни на землѣ Христосъ училъ и о  
безсмертіи души, и о воскресеніи мертвыхъ, и о вѣчной жизни.  
„Не бойтесь, говорилъ Онъ, убивающихъ тѣло, а души не  
могущихъ убить“. А если такъ, то ясно, что христіане вѣру-  
ютъ въ эти истины не потому, что умозаключаютъ къ нимъ  
отъ факта воскресенія самаго Иисуса Христа. Какъ мы видѣ-  
ли, въ безсмертіе души человѣческой вѣрують даже и тѣ гру-  
бые дикари, которые, быть можетъ, еще ничего и не слышали  
до сихъ поръ о воскресеніи Христа. Евангельскій рассказъ  
не о томъ, какъ Христосъ воскресъ изъ мертвыхъ, (такого  
рассказа нѣтъ), а о томъ, что Онъ послѣ крестной смерти  
снова возвратился къ жизни тѣлесно,—*Геккель* голословно объ-  
являетъ „чистымъ мифомъ“ (ein reiner Mythos). Онъ, очевидно,  
слѣпо довѣрился *Штраусу* и повторяетъ намъ чужія слова.  
Но что гипотеза *Штрауса* ненаучна,—это знаетъ каждый  
образованный читатель. Несостоятельность этой гипотезы нами  
доказана въ особомъ трудѣ (Жизнь Иисуса Христа); а потому  
мы здѣсь не находимъ пущимъ повторять того, что нами уже  
было высказано со всѣми подробностями. Не будемъ мы долго  
останавливаться и на доказательствѣ того, что *Геккель* неосно-  
вательно обзываетъ *материалистическимъ* „представленіе“ хри-

христіанской церкви о вѣчной жизни. По всей вѣроятности, онъ составилъ свое мнѣніе о христіанскомъ ученіи по рассказамъ какой либо престарѣлой, но невѣжественной католички или лютеранки. Само по себѣ христіанское ученіе совершенно чуждо матеріалистическаго характера. И Спаситель, и Апостолы возвѣстили намъ только истину о воскресеніи мертвыхъ и вѣчной жизни; но какова будетъ эта жизнь;—этого они намъ не раскрыли, увѣряя, что представить ее въ истинномъ свѣтѣ, при настоящемъ состояніи нашемъ, мы даже не можемъ, и давая намъ всетаки понять, что будущая жизнь, подобная жизни Самаго Бога и Ангеловъ, не будетъ имѣть грубаго матеріалистическаго характера. „Когда изъ мертвыхъ воскреснутъ, училъ Господь нашъ Иисусъ Христосъ (Марк. 12, 25), тогда не будутъ ни жениться, ни замужъ выходить, но *будутъ, какъ Ангелы на небесахъ*“. Другой евангелистъ—Лука (20, 35. 36)—такъ передаетъ слова Спасителя: „Сподобившіеся достигнуть того вѣка и воскресенія изъ мертвыхъ ни женятся, ни замужъ не выходятъ, и умереть уже не могутъ, ибо они равны Ангеламъ и суть сыны Божіи, будучи сынами воскресенія“. Св. Апостолъ Іоаннъ Богословъ пишетъ въ своемъ первомъ посланіи (гл. 3, ст. 2): „Возлюбленные! мы теперь дѣти Божіи; но *еще не открылось, что будемъ*. Знаемъ только, что когда откроется, *будемъ подобны Ему*, потому что увидимъ Его, какъ Онъ есть“. Ап. Павелъ свидѣтельствуетъ (2 Кор. 12, 3. 4) въ такомъ посланіи, которое самъ Геккель признаетъ подлиннымъ: „Я знаю о такомъ челоуѣкѣ (только не знаю—въ тѣлѣ или внѣ тѣла: Богъ знаетъ), что онъ былъ восхищенъ *въ рай* и слышалъ *неизреченныя слова, которыхъ челоуѣку нельзя пересказать*“. Вотъ ученіе подлинно христіанское. Читатель, конечно, не затруднится отвѣтомъ на вопросъ,—можно ли это ученіе обзывать матеріалистическимъ и основательно ли говорить, что оно только немногимъ отличается отъ грубыхъ представлений о загробной жизни, которыя мы встрѣчаемъ у низшихъ некультурныхъ народовъ?..

Но оставимъ народныя преданія; оставимъ и религіозныя вѣрованія; кромѣ ихъ мы можемъ указать еще на чрезвычайно

длинный рядъ философскихъ мыслителей, которые на чисто рациональныхъ основаніяхъ признають безсмертіе человѣческой души. *Геккель*, повидимому, также имѣлъ въ виду и философское ученіе о душѣ и ея безсмертіи. По крайней мѣрѣ, онъ подвергаетъ критикѣ ученіе *Платона* о переселеніи душъ, доказываетъ, что нельзя представлять себѣ души, какъ представляютъ нѣкоторые мыслители, текущею или твердою, эфиромъ, воздухомъ и т. п. Эти разсужденія *Геккеля*—признаемся—насъ мало интересуютъ, потому что подвергать серьезной критикѣ то, что стоитъ ниже всякой критики, это-то же, что гоняться съ обухомъ за мухой. Но мы не можемъ не отмѣтить отзыва *Геккеля* о философскихъ доказательствахъ безсмертія души. „Основанія, которые въ теченіе двухъ тысячъ лѣтъ (?) приводятся въ пользу безсмертія души и которымъ еще и теперь приписываютъ значеніе,—говоритъ *Геккель*,—большою частію вытекаютъ не изъ стремленія къ познанію истины, а напротивъ (?) изъ такъ называемой потребности духа“, т. е. изъ фантазій и вымысла. Говоря словами *Канта*, мы должны сказать, что безсмертіе души не есть объектъ познанія чистаго разума, а „постулатъ практическаго разума“. Но этотъ послѣдній, какъ и соединяющіяся съ нимъ „потребности духа, моральнаго воспитанія“ и т. д. (продолжаетъ *Геккель*) мы однако же совершенно должны отставить въ сторону, если честно и безпристрастно (!!) должны достигнуть до чистаго познанія истины; ибо истина является возможною единственно и исключительно чрезъ эмпирически обоснованныя и логически ясныя заключенія чистаго разума. Здѣсь такимъ образомъ объ *атанизмъ* нужно сказать то же, что и о *теизмъ*: оба суть только предметы мистическаго вымысла, трансцендентальной „вѣры“, а не разумно умозаключающей науки. Если бы мы захотѣли анализировать всѣ отдѣльныя основанія, приводимыя въ пользу вѣры въ безсмертіе,—говоритъ *Геккель* далѣе,—то оказалось бы, что ни одно изъ нихъ не есть дѣйствительно научное; ни одно не мрится съ тѣми ясными свѣдѣніями, которые мы приобрѣли въ послѣднія десятилѣтія чрезъ физиологическую психологію и теорію развитія. *Теологическое* доказательство, что личный Творецъ вду-

нужь чловѣку безсмертную душу (большою частію понимаемую какъ часть Его собственной божеской души), есть *чистый мифъ*. *Госмологическое* доказательство, что „нравственный міропорядокъ“ требуетъ вѣчнаго существованія чловѣческой души, есть *необоснованныя догма*. *Телеологическое* доказательство, — что „высшее назначеніе“ чловѣка требуетъ полного развитія его *земной души* (?) по ту сторону гроба, *основывается на ложномъ антропизмѣ*. *Нравственное* доказательство, что недостатки и неудовлетворенныя желанія земного существованія должны быть удовлетворены „сравнивающею справедливостію“ по ту сторону гроба, *есть благочестивое желаніе* и ничего болѣе. *Этимологическое* доказательство, что вѣра въ безсмертіе, какъ и вѣра въ Бога, есть прирожденная, всѣмъ людямъ общая истина, есть *фактическое заблужденіе*. *Онтологическое* доказательство, что душа, какъ „простое, нематеріальное и недѣлимое существо“, не можетъ уничтожиться вмѣстѣ съ смертію, основывается на совершенно ложномъ пониманіи психическихъ явленій; оно есть *спиритуалистическое заблужденіе*. Всѣ эти и другія подобныя „доказательства атеизма“ неосновательны; они *положительно опровергнуты* научною критикою послѣднихъ десятилѣтій“.

Но вѣренъ ли этотъ суровый отзывъ Геккеля о философскихъ доказательствахъ безсмертія чловѣческой души?

Профессоръ Харьковскаго Университета, *Прот. Т. Буткевичъ*.

(Продолженіе будетъ).

## ЕСТЕСТВЕННОЕ БОГОПОЗНАНИЕ.

(Продолженіе \*).

Богъ есть непосредственная причина бытія нашихъ душъ, нашихъ „я“. Наши „я“ тоже производятъ дѣйствія и являются причинами дѣйствій. Возникаетъ вопросъ: какое существуетъ отношеніе между этими послѣдними дѣйствіями и ихъ Первопричиною? Я укралъ яблоко. Причина кражи лежитъ во мнѣ, а причиною моего бытія и свойствъ моего духа является Богъ. Кто же въ концѣ концовъ виноватъ въ кражѣ? На это я долженъ отвѣчать такъ: я и никто болѣе. Богъ есть Причина свойствъ и способностей моего духа. Въ ряду этихъ способностей мнѣ дана свобода. Выше было дано опредѣленіе свободы, какъ способности рѣшаться на осуществленіе той или иной мысли, или того или иного желанія *независимо отъ силы мотивовъ*. Богъ есть причина этой способности, но онъ не есть причина тѣхъ моихъ дѣйствій, которыя обусловлены этою способностію. Отсюда слѣдуетъ, что отношеніе между первопричиною нашего бытія и дѣйствіями производимыми нами иное, чѣмъ между первопричиною міра физическаго и явленіями, происходящими въ мірѣ. Тамъ можно сказать, что непосредственная причина этихъ явленій въ сущности опять есть Богъ. Всѣ современныя астрономическія явленія суть необходимое слѣдствіе предшествующихъ, эти въ свою очередь тоже суть слѣдствіе того, что имъ предшествовало и такъ далѣе—до перваго дня творенія. Если же Богъ создалъ вещества и силы, которыя по необходимости должны были про-

\* Сп. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1900 г., № 8.

известно то, что мы наблюдаемъ нынѣ, то, значитъ, Онъ есть и причина этого и Ему желательно его бытіе. Но не такъ мы должны разсуждать объ отношеніи Бога къ нашимъ дѣйствіямъ. Индійскій вождь, поймавшій преслѣдовавшаго его бѣлаго, сдираетъ съ него съ живаго кожу. Причина этого послѣдняго явленія вовсе не въ Богѣ. Вождь сознавалъ, что онъ имѣетъ силу и отпустить, и замучить бѣлаго и онъ выбралъ послѣднее, но, выбравъ и подвергая мученіямъ своего врага, онъ все время чувствовалъ себя поступившимъ свободно, а не подчинившимся роковой силѣ необходимости.

Относительно человѣческихъ душъ всегда ставили не только вопросъ объ ихъ происхожденіи, но и вопросъ о времени ихъ происхожденія. Когда творятся души: вмѣстѣ ли съ зачатіемъ тѣла, предсуществуютъ ли онѣ или онѣ творятся въ известномъ моментъ развитія зародыша? Имѣются сторонники и перваго, и втораго, и третьаго мнѣнія. Вѣроятнѣйшее мнѣніе есть второе. Теорія предшествованія душъ допускаетъ какое-то не имѣющее разумныхъ цѣлей многотысячелѣвное существованіе какихъ-то потенцій, которыя потомъ какъ магнитами притянутся тѣлами и станутъ реальностями. Теорія, допускающая, что души творятся въ то время, когда зародышъ достигъ уже нѣкотораго развитія, именно, когда онъ принялъ человѣческій обликъ, опирается на неправильно переведенный съ еврейскаго текстъ: еще кто поразитъ жену несправдливо, и изыдетъ младенецъ ея неизображенъ: тщетою да отщелтится. Еще же неизображенъ будетъ, то дастъ душу за душу, око за око... (Исх. 21, 22—24). По смыслу текста выходитъ, что если выкидышъ не будетъ имѣть человѣческаго вида, тогда тотъ, кто былъ причиною выкидыша, платитъ только штрафъ; если же выкидышъ будетъ имѣть человѣческій видъ, тогда виноватый долженъ заплатить душою за душу, окомъ за око и т. д. Здѣсь уже непосредственно чувствуется что-то неладное: какимъ образомъ ударившій беременную женщину можетъ быть виновенъ въ поврежденіи oka младенца, а еще болѣе въ поврежденіи зуба, какъ стоитъ въ дальнѣйшей части этого текста, которую сторонники излагаемаго мнѣнія благоразумно не приводятъ. Вѣдь, у новорожденныхъ младенцовъ нѣтъ зубовъ?

Но все дѣло въ томъ, что здѣсь невѣренъ переводъ: выраженія, переведенныя словами: неизображенъ и изображенъ нужно на самомъ дѣлѣ перевести: и не будетъ отъ этого никакого иного вреда и будетъ отъ этого вредъ, т. е., значить, если преждевременныя роды, происшедшіе вслѣдствіе побоевъ, нанесенныхъ беременной, не повлекутъ за собою никакого иного вреда, то виновный платитъ только штрафъ; если же принесутъ вредъ (прежде всего, повидимому роженецѣ), то такой же вредъ долженъ быть нанесенъ и тому, кто былъ его причиною. Итакъ, въ священномъ текстѣ нѣтъ опоры для излагаемаго мнѣнія. Оно и на самомъ дѣлѣ представляется страннымъ: имъ предполагается возможность развитія человеческого тѣла безъ участія духовнаго принципа и имъ безусловно устраняется возможность разсужденія объ отношеніи души родителя къ душѣ рожденнаго. Вотъ почему мы и склоняемся къ тому мнѣнію, что души творятся въ моментъ зачатія тѣла.

Ученіе о твореніи душъ вызываетъ еще вотъ какое недумѣніе, которое должно устранить. Если причина бытія души находится непосредственно въ Богѣ, то спрашивается, почему же дѣти по своимъ духовнымъ качествамъ обыкновенно бывають похожи на родителей и затѣмъ, какъ можно допускать, принимая ученіе о твореніи, теорію передачи потомству первороднаго грѣха предка? Отвѣчаемъ на это слѣдующимъ образомъ. Сходство между душевными склонностями и способностями дѣтей и родителей должно быть уже необходимымъ слѣдствіемъ ихъ физическаго сходства: тѣло влияетъ на духъ и подобныя тѣла должны производить и сходство въ заключенныхъ въ нихъ душахъ. Но вообще отцами и учителями церкви кромѣ того допускалось, что твореніе душъ дѣтей совершается Богомъ какъ-то при участіи душъ родителей (это, напр., допускалъ блаж. Феодоритъ). Это глубокая, хотя и трудно уразумѣваемая мысль. Что касается до ученія о вмѣненіи грѣха Адамова потомкамъ Адамовымъ, то, фактъ взаимодѣйствія душъ и вліянія однихъ душъ на другія заставляеть необходимо принять это ученіе, т. е., ученіе, что душевная испорченность и грѣховность перваго предка

необходимо должна была сообщиться потомству. На самомъ дѣлѣ душа потомка заключается въ тѣло (сѣмя), которое уже заражено грѣхомъ. Тѣло потомка по закону наслѣдственности подобно тѣлу предка и если предокъ обезобразилъ свое тѣло такъ, что оно стало возбуждать въ его духѣ чувственныя и грѣховныя похоти, то такъ же будетъ дѣйствовать и тѣло потомка на его духъ. Кроме того законъ взаимодѣйствія душъ дѣлаетъ то, что настроенность родителей прежде всего и ближе всего въ нѣкоторой мѣрѣ сообщается дѣтямъ. Отсюда грѣховная настроенность отца сообщается и сыну. Но грѣхъ и состоитъ собственно не въ дѣйствіи, а въ настроенности. Такимъ образомъ если наша плоть, получаемая отъ родителей, дѣлаетъ насъ удобопреклонными ко грѣху, то грѣховная настроенность, сообщаемая нашему духу душами нашихъ родителей съ первыхъ моментовъ нашей утробной жизни, дѣлаетъ насъ грѣшными предъ Богомъ. Законъ взаимодѣйствія душъ заставляетъ насъ мыслить все человѣчество, какъ связанное нѣкоторою неразрывною связью, и если изначала человѣчество стало грѣшнымъ, то по связи оно передаетъ этотъ грѣхъ всему человѣчеству и, очевидно, естественными средствами нѣтъ никакой возможности ускользнуть отъ его тяготы.

Мы много уже говорили о свойствахъ человѣческаго духа, теперь поставимъ новый вопросъ: о свойствахъ первопричины человѣческаго духа. Кто Тотъ, Кто произвелъ этого вѣчно мятущагося, вѣчно безпокойнаго человѣка, ищущаго счастія и не находящаго его, колеблющагося между добромъ и зломъ, желающаго добра и подчиняющагося злу, человѣка вѣчно сидящаго въ грязи и вѣчно тянущагося къ небу? Кто или что произвело его? Въ человѣкѣ заложены, мы говоримъ это, стремленія къ истинѣ, добру и красотѣ и вмѣстѣ сознание, что онъ можетъ и не слѣдовать этимъ стремленіямъ. Человѣкъ сознаетъ, что онъ долженъ дѣлать добро, но онъ можетъ и не дѣлать его. Очевидно Тому, Кто произвелъ человѣка, благоугодно, чтобы человѣкъ служилъ истинѣ, красотѣ и добру, но Ему благоугодно, чтобы человѣкъ служилъ и стремился къ нимъ свободно, а не направлялся къ нимъ, побуждаемый силой необходимости, какъ устремляется комета по направленію

къ солнцу или какъ камень падаетъ на землю. Человѣкъ знаетъ, что на свѣтѣ существуютъ истина и ложь, добро и зло, красота и безобразіе, существованіе истины, красоты и добра онъ признаетъ нормальнымъ, существованіе лжи, зла и безобразія ненормальнымъ. Эта идея нормального и ненормального, эти стремленія вложены въ человѣка. Первопричиною его бытія вмѣстѣ со способностію осуществлять и не осуществлять эти стремленія (искажать и затемнять или, напротивъ, уяснять и раскрывать ихъ). Отсюда человѣкъ естественно долженъ заключить, что осуществленіе этихъ стремленій должно поставить его въ гармоничныя отношенія и къ Первопричинѣ и ко всему прочему бытію, и что, напротивъ, иротивоборство этимъ стремленіямъ повлечетъ за собою усиленіе дисгармоніи въ бытіи. Житейскій опытъ подтверждаетъ человѣку эту мысль, предносящуюся его духу. Если человѣкъ пребываетъ во лжи, если его представленія о себѣ, другихъ людяхъ и природѣ не соотвѣтствуютъ дѣйствительности, то человѣку часто приходится или самому испытывать непріятности или причинять ихъ другимъ. Незнаніе законовъ природы дѣлаетъ человѣка жертвою ея стихій, незнаніе природы людей влечетъ за собою неумѣнье обращаться съ ними, и отсюда возникаютъ или непріязненные отношенія, или не припасшіи во время средствъ обороны человѣкъ становится жертвою хитрости другихъ. Незнаніе своихъ собственныхъ силъ дѣлаетъ то, что человѣкъ или погибнетъ въ неравной борьбѣ съ болѣе сильными, чѣмъ онъ, необдуманно вступивъ съ ними въ состязаніе, или не сдѣлаетъ и не приобрететъ того, что и могъ бы приобрести, считая свои силы болѣе слабыми, чѣмъ каковы онѣ на самомъ дѣлѣ. Напротивъ, чѣмъ больше и болѣе правильныхъ познаній приобретаетъ человѣкъ, тѣмъ увѣрениѣе и смѣлѣе двигается онъ по пути жизни, тѣмъ лучше онъ приспособляется и къ природѣ, и къ своимъ ближнимъ и тѣмъ правильнѣе и цѣлесообразнѣе употребляетъ свои силы. Что справедливо относительно истины, то справедливо и относительно добра. Прежде всего каждый желаетъ, чтобы другіе дѣлали для него добро. Если всѣ будутъ враждебно относиться одинъ къ другому, если homo будетъ homini l. rus,

то жизнь станетъ невыносимою. Чѣмъ болѣе друзей у человѣка, тѣмъ онъ счастливѣе. Люди, которые не довѣряютъ никому, не могутъ жить. Мы знаемъ, что Кромвель умеръ отъ изнурительной лихорадки, развившейся вслѣдствіе мысли о томъ, что его жизни постоянно угрожаетъ опасность отъ враговъ. Нашъ извѣстный художникъ Ивановъ страдалъ маніей преслѣдованія, онъ воображалъ, что его хотятъ отравить, и каждый обѣдъ и ужинъ были для него настоящей пыткой. Но когда мы входимъ въ общество, гдѣ знаемъ,—появленіе наше желательно, гдѣ всѣ искренно расположены къ намъ и искренно желаютъ намъ добра, какія пріятныя чувства испытываемъ мы и истина словъ псалмопѣвца, что добро и что красно— еже жити братѣи вкупѣ, является предъ нами во всей своей силѣ. Мы убѣждаемся, что хорошо быть любимымъ, но что еще лучше, будучи любимымъ, любить и самому. Чувство нравственной солидарности есть одно изъ самыхъ высокихъ и пріятныхъ чувствъ. И мы представляемъ себѣ, какъ бы стало хорошо жить на землѣ, если бы всѣ люди видѣли другъ въ другъ братьевъ. Никто не любитъ безобразія. Лѣность можетъ сдѣлать человѣка перашливымъ, неразвитость можетъ сдѣлать то, что онъ плохо будетъ понимать и опѣивать прекрасное. Но у человѣка всегда остается потребность различать красивое и некрасивое и предпочитать первое второму. Чѣмъ больше красоты на землѣ, тѣмъ лучше. Красивые виды, красивыя лица, красивыя сочетанія цвѣтовъ и звуковъ доставляютъ намъ наслажденіе и отраду, и мы думаемъ, чѣмъ прекраснѣе будетъ становиться міръ, тѣмъ жизнь въ немъ будетъ счастливѣе. Но люди и ограничены и односторонни. Они ограничены: ни при служеніи истинѣ, ни при служеніи добру, ни при служеніи красотѣ они не только не достигаютъ совершенства, но не достигаютъ даже и того несовершеннаго идеала, который рисуетъ имъ ихъ ограниченное воображеніе. Затѣмъ люди односторонни. Обыкновенно въ стремленіяхъ и лучшихъ изъ нихъ преобладаетъ или стремленіе къ истинѣ, или къ добру, или къ красотѣ. Ученый ищетъ только истины и занимается только ею. Это справедливо относительно всѣхъ видовъ знанія. Еще Климентъ Александрійскій говорилъ, что занятія науками даютъ такое

счастіе, выше котораго одно блаженство въ царствѣ небесномъ. Другіе служатъ исключительно идеѣ добра. Таковы христіанскіе аскеты, подвижники, занимающіеся исключительно дѣломъ самоусовершенствованія, таковы тѣ безвѣстные труженики и труженицы, съ которыми каждый изъ насъ встрѣчался на пути жизни, которые отдаютъ все свои силы и всю свою жизнь на служеніе благу другихъ, на то, чтобы залечивать раны и облегчать скорби страждущаго человѣчества. И эти люди бываютъ счастливы, когда, испытывая свое сердце, они уже не находятъ въ немъ ни злыхъ помышленій, ни враждебныхъ чувствъ, или когда видятъ, что ихъ заботы о ближнихъ не пропадаютъ даромъ: улыбка, появившаяся на лицѣ больного, за которымъ они ходили, свидѣтельствующая, что онъ получилъ облегченіе, даритъ имъ счастье. Много людей посвящаютъ себя всецѣло на служеніе богинѣ красоты. Въ древности былъ народъ, въ которомъ стремленіе къ прекрасному возобладало надъ всѣми иными стремленіями, и мысль о красотѣ у котораго стала краеугольнымъ камнемъ его міросозерцанія. Народъ этотъ—греки. Произведенія ихъ скульптуры и ихъ поэтическія творенія дошли до нашихъ дней и мы восхищаемся ими. Мы знаемъ мнѣ о Пигмалюнѣ и Галатеѣ, мнѣ о томъ, какъ художникъ влюбился въ произведеніе собственнаго рѣзца, въ созданную имъ самимъ статую. Этотъ мнѣ говоритъ намъ о томъ, какъ любили прекрасное еллины. И мы знаемъ, что любовь къ красотѣ даетъ счастье. Посмотримъ на людей, понимающихъ прекрасное и смотрящихъ на талантливую картину, или посмотримъ на нихъ, когда они слушаютъ художественное исполненіе музыкальныхъ произведеній. Ихъ лица преображаются, видно, что они испытываютъ восторгъ высокаго наслажденія.

Безъ сомнѣнія самое трудное и самое высокое для человѣка служеніе есть служеніе добру. Но будучи самымъ высокимъ, оно не можетъ и не должно быть исключительнымъ. Развитіе человѣка будетъ полнымъ и гармоничнымъ, когда онъ будетъ служить и истинѣ, и добру, и красотѣ, и когда въ познаніи истины, въ укрѣпленіи въ добрѣ и въ дѣлѣ воплощенія красоты онъ достигнетъ возможнаго совершенства, тогда онъ не

только будетъ счастливъ относительно, но будетъ блаженъ. Блаженство—вотъ та цѣль, которая намѣчается для человѣка первопричиною его бытія. Данныя космологіи привели насъ къ заключенію, что первопричина физическаго міра самобытна, безконечна, всемогуща, неизмѣняема. Изъ такого опредѣленія слѣдуетъ, что она есть единая и что она вмѣстѣ есть и первопричина міра духовнаго, и какъ по отношенію къ физическому міру мы вывели, что она владѣтъ въ безконечно совершенной степени тѣмъ, что есть наиболѣе совершеннаго въ мірѣ—именно владѣтъ безконечными силами, такъ по отношенію къ міру духовному мы должны предположить, что она въ безконечно совершенной степени владѣтъ тѣми способностями и совершенствами, которыя присущи сотвореннымъ душамъ. Человѣкъ способенъ познавать истину, Первопричина его бытія или Богъ знаетъ ее или—вѣрнѣе—Онъ и есть сама истина. Знаніе истины есть знаніе законовъ бытія, но будучи самобытнымъ. Онъ самъ опредѣляетъ законы своего бытія и, будучи Творцемъ всего, Онъ самъ опредѣляетъ законы существованія всего сотвореннаго. Онъ создалъ нормы бытія и нормы мышленія; того, кто болѣе или менѣе овладѣваетъ познаніемъ нормъ бытія, мы называемъ знающимъ, того, кто въ своихъ сужденіяхъ строже и искуснѣе слѣдуетъ нормамъ мышленія, мы называемъ разумнымъ. Бога поэтому мы называемъ всевѣдущимъ, т. е., знающимъ все существующее, и премудрымъ, т. е., знающимъ лучшія средства для достиженія лучшихъ цѣлей. Благость Божія открывается уже въ томъ, что Онъ создалъ міръ. Богу не нуженъ былъ этотъ міръ, Онъ создалъ его, какъ мы можемъ вывести изъ анализа нашихъ стремленій, для блаженства созданныхъ тварей. Но Онъ и не навязалъ этого блаженства тварямъ насильно, давъ имъ свободу и тѣмъ уподобивъ ихъ Себѣ. Онъ предложилъ имъ выбрать то, что желаетъ каждый изъ нихъ. Есть много произведеній и извѣстныхъ поэтовъ и неизвѣстныхъ бездарностей, въ которыхъ порицается строй этого міра и доказывается, что его можно было бы устроить гораздо лучше, можно было бы устроить такъ, что въ немъ не было бы ничего злаго. Всѣ эти поэтическія, а

иногда и философскія разсужденія основаны на недоразумѣніи. Причину тѣхъ тѣней, которыя открываются въ нашемъ мірѣ, авторы этихъ произведеній неразумно видятъ въ Богѣ, а не въ свободной волѣ созданныхъ тварей. Но, намъ кажется, ни въ чемъ яснѣе не открывается—мы можемъ быть выражаемся парадоксально—величіе и благость Творца, какъ въ существованіи зла. Богъ, какъ безконечно—могущественный, могущій моментально снести съ лица земли все злое, могущій уничтожать злыя намѣренія, лишь только они зародятся въ сердцѣ человѣка, не насилуетъ свободы человѣка. Богъ открываетъ человѣку свою волю, но Онъ терпитъ, когда эта воля не исполняется. Сдѣлать человѣка насильно праведнымъ ничего не стоитъ для Бога, но это значило бы сдѣлать человѣка манекеномъ. Для разумнаго существа не можетъ доставлять счастья быть невольнымъ праведникомъ. И вотъ христіанская религія учитъ насъ, что Богъ для того, чтобы оправдать человечество и дать ему возможность сдѣлаться праведнымъ, обратился къ ненасильственному искорененію зла, а къ сверхъестественному посольству Сына Божія, дабы Единородный Сынъ Его, ставъ человѣкомъ, воздѣйствовалъ такъ на человечество, чтобы во всякомъ ищущемъ оправданія грѣшникѣ Онъ убивалъ бы грѣхъ и оправдывалъ бы его. Мы видѣли выше, что человечеству дается счастье созерцаніемъ красоты. Мы понимаемъ подъ красотой гармонию всякаго рода отношеній и вотъ естественно мы заключаемъ, что Богъ, создавшій человечество для счастья, есть высочайшая гармонія и высочайшая красота. Такъ первопричина бытія человеческого, будучи самобытною, безконечною, всемогущею и неизмѣняемою, является вмѣстѣ съ тѣмъ премудрой, всеблагой и вмѣстѣ представляетъ собою высочайшую красоту. Человѣку заложено стремленіе искать общенія съ тѣмъ, что разумно, добро и прекрасно, и чѣмъ что-либо болѣе разумно, болѣе благо или прекрасно, тѣмъ болѣе къ тому долженъ стремиться человѣкъ, тѣмъ тѣснѣйшее соединеніе съ тѣмъ должно быть его завѣтнѣйшею цѣлюю и по сему главная цѣль человѣка должна заключаться въ тѣснѣйшемъ единеніи съ Богомъ.

Мы опредѣляли нѣкоторыя силы и свойства Божія. Силы и свойства нашего духа мы приурочиваемъ къ нашему „я“, къ нашей личности. Можемъ ли мы и Бога мыслить, какъ личность? Противъ этого выставляютъ многочисленныя возраженія. Говорятъ, что „абсолютная личность“ есть *contradictio in objecto*. Говорятъ, что вообще пытаться, какъ бы то ни было, опредѣлять Бога—Существо абсолютное, значитъ становиться въ противорѣчіе съ логикой. Еще Спиноза сказалъ: *omnis determinatio est negatio*—всякое опредѣленіе есть отрицаніе или ограниченіе. На самомъ дѣлѣ, что значитъ опредѣлять? Значитъ—положить предѣлъ. Что значитъ опредѣлять безконечное или—что то же—безпредѣльное (*ἄπειρον*)? Значитъ полагать предѣлъ тому, что не имѣетъ предѣла. Мы уже приписали много свойствъ Абсолютному и теперь хотимъ представить Абсолютное, какъ личность, владѣющую этими свойствами. Какъ согласить наши стремленія съ тѣмъ фактомъ, что нельзя опредѣлять безпредѣльное? На это должно отвѣтить, что отождествленіе опредѣленія съ ограниченіемъ прежде всего основывается на филологической игрѣ словами (опредѣлять=полагать предѣлъ). На самомъ дѣлѣ опредѣлять значитъ указывать признакъ. Богъ безконеченъ, что—опредѣленіе, но не ограниченіе. Затѣмъ приписывать бытію признакъ, конечно, значитъ тѣмъ самымъ отрицать у этого бытія существованіе исключаютелныхъ данный признаковъ, но безпредѣльность абсолютнаго не предполагаетъ собою, что абсолютное имѣетъ всевозможныя свойства и качества. Нѣтъ, по тѣ свойства, которыя оно имѣетъ, безконечны. То, что присуще Божеству, присуще въ безконечной степени, но мы можемъ мыслить многое, чего нѣтъ въ Божествѣ. Безпредѣльное въ одномъ отношеніи можетъ имѣть предѣлъ въ другомъ. Мы говоримъ: Богъ, будучи безпредѣльно благимъ, не есть виновникъ зла. Развѣ наше выраженіе содержитъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе? Никакого. Безпредѣльное можно опредѣлять, но нельзя опредѣлять неопредѣленнаго. Вотъ почему противъ возможности опредѣленія Абсолютнаго всегда направлялись и направляются пантелсты. Для нихъ міръ со всѣмъ тѣмъ, что въ немъ заключается и хорошаго и плохого, есть откровеніе Абсолютнаго. Они не могутъ опре-

дѣлать Абсолютное, какъ разумное, ибо въ мірѣ много безсмысленнаго. Бытіе міра не имѣетъ цѣли, завтра міръ будетъ такимъ же, какимъ былъ вчера, потому что онъ будетъ откровеніемъ того же Абсолютнаго. Абсолютное—съ точки зрѣнія пантеизма—нельзя назвать ни добрымъ, ни злымъ, потому что добро и зло равно являются его обнаруженіями. Абсолютное безконечно, но міръ состоитъ изъ конечныхъ вещей. Какимъ образомъ эти конечныя вещи могутъ быть его обнаруженіемъ? Весь этотъ рядъ вопросовъ и недоумѣній приводитъ пантеистовъ къ тому, что они представляютъ своего Бога, какъ нѣчто неопредѣленное и немогущее подлежать опредѣленію, какъ какую-то потенцію самыхъ противоположныхъ началъ. Мы видимъ, въ чемъ здѣсь заблужденіе: міръ нельзя мыслить тѣмъ, чѣмъ считаютъ его пантеисты—проявленіемъ или откровеніемъ абсолютнаго, міръ должно мыслить твореніемъ Абсолютнаго, тогда для насъ и міръ будетъ понятенъ, и у насъ будутъ нормы для оцѣнки явленій, происходящихъ въ мірѣ, и Абсолютное сдѣлается доступнымъ нашему пониманію.

Мы сказали, что главная цѣль человѣческой дѣятельности должна заключаться въ тѣснѣйшемъ единеніи съ Богомъ, какъ величайшей истиной, добромъ и красотою. Но это единеніе или соединеніе возможно лишь между личностями. Вотъ почему мы мыслимъ всѣ свойства и силы Божіи объединенными въ Богѣ, какъ Лицѣ. Но намъ говорятъ, что, если вообще и можно опредѣлять Бога, то Его нельзя никакъ мыслить, какъ Лицо. Что такое личность или „я“? Психологія въ приложеніи къ человѣку употребляетъ эти термины въ различныхъ значеніяхъ, однако вообще справедливо будетъ сказать: „я“ есть совокупность всего, мнѣ неотъемлемо принадлежащаго. Мысль о „я“ есть мысль о принадлежащемъ мнѣ, какъ о моемъ. Изъ такого опредѣленія „я“ вытекаетъ зависимость конечнаго „я“ по происхожденію, развитію и мысли отъ „не-я“. „Я“ есть нѣчто противоположное „не-я“, и существованіе чего нельзя мыслить безъ „не-я“. Если бы не было „не-я“, то не было бы и „я“. Такимъ образомъ „я“ въ своемъ существованіи зависимо отъ „не-я“, но Абсолютное не можетъ быть зависимымъ, слѣдовательно Абсолютное не личность. Нѣкоторые пытались устранить это воз-

раженіе слѣдующими доводами. Правда, говорили они, личность предполагаетъ собою множественность и взаимную противоположность лицъ, но Абсолютное само создаетъ эти противоположныя Ему лица и потому остается Абсолютнымъ. Въ этомъ разсужденіи есть нѣчто фихтевское: „Я“ само противопоставляетъ себѣ „не-я“. Но это соображеніе должно быть признано совершенно неосновательнымъ. „Если Богъ, говоритъ Пфлейдереръ (Religions-philosophie. T. I. B. I.), становится личностію только вслѣдствіе того, что Онъ противопоставляетъ Себѣ конечныя лица, то Онъ есть только Личность, ставшая, какъ и конечныя лица, Онъ самъ подчиненъ временному бытію, поэтому Онъ и не можетъ быть достаточнымъ основаніемъ для произведенія міра и лицъ, послѣдніе сами представляютъ собою условіе для Его личнаго бытія такъ, что по крайней мѣрѣ въ своемъ личномъ бытіи Онъ зависимъ отъ нихъ, какъ и они отъ Него, а разъ Его личное бытіе есть обусловленное и конечное, то Его абсолютность исчезаетъ“. Можно продолжить это соображеніе Пфлейдерера. Могутъ допустить, что Абсолютному для того, чтобы стать Личностію, достаточно было въ мысляхъ противополжить тотъ міръ, который Оно имѣло создать впоследствии и такъ какъ въ Божественномъ мышленіи міръ, конечно, существовалъ отъ вѣчности, то, значить, и Богъ отъ вѣка былъ личностію. Но и относительно этого соображенія должно сказать, что Оно предполагаетъ въ Абсолютномъ условность. Личность Абсолютнаго оказывается въ своемъ существованіи зависимою отъ представленія міра и это представленіе должно по теоріи существовать раньше существованія личнаго Бога. Нѣкоторые говорили, что Абсолютному для того, чтобы сознать Себя, какъ личность, нѣтъ нужды противопоставлять Себѣ конечныя вещи. Въ Богѣ—по христіанскому ученію—три Лица, вотъ, каждое изъ нихъ, противопоставляя Себя другимъ, и сознаетъ Себя какъ Личность. Разсуждающіе такъ упускаютъ изъ виду, что хотя по христіанскому ученію въ Богѣ и три лица, но Богъ—одинъ по существу, а если сознаніе своей личности возникаетъ въ Божествѣ чрезъ противоположеніе одного Лица Пресвятыя Троицы другому, то эти лица, значить, мыслятъ Себя какъ взаимно исключаютъ и противопо-

ложные индивидуумы, но тогда оказывается не одинъ Богъ, а три Бога. Три абсолютныхъ не можетъ быть, и у насъ такимъ образомъ не остается ни Абсолютнаго, ни единаго Бога.

Всѣ эти доводы и соображенія на самомъ дѣлѣ представляютъ собою выводы изъ невѣрнаго тезиса. На самомъ дѣлѣ „я“ по своему бытію вовсе не стоитъ въ зависимости отъ „не—я“. Но мыслить „я“ мы дѣйствительно не можемъ, не мысля въ то же время и „не—я“. Такимъ образомъ наша мысль объ „я“ стоитъ въ зависимости отъ „не—я“, а не бытіе нашего „я“. Но это есть слѣдствіе ограниченности нашего мышленія и только. Затѣмъ вслѣдствіе конечности и ограниченности нашего „я“, самое сознаніе о немъ дѣйствительно развивается подъ воздѣйствіемъ внѣшняго міра. Но наше „я“ во всякомъ случаѣ существуетъ раньше, чѣмъ у насъ является сознаніе о немъ и мы начинаемъ о немъ мыслить. Прежде чѣмъ стать объектомъ мышленія, наше „я“ уже было его субъектомъ. „Если бы это было не такъ, рассуждаетъ Ифлейдереръ (ibid.), если бы наше „я“ не было положительною живою дѣятельностію въ непосредственномъ самочувствіи прежде всякой мысли о „я“ и „не—я“, то откуда вообще мысль о „я“ могла получить положительное содержаніе? Очевидно, изъ „не—я“ не могло возникнуть, потому что „не—я“ мыслится только какъ противоположность „я“; если же бы и „я“ съ своей стороны было только противоположностію „не—я“, такъ сказать, было бы равно „не—не—я“, то мы изъ этого пустого круга не могли бы придти ни къ какому положительному содержанію, и не могли бы мыслить ни „я“, ни „не—я“. Должно быть гдѣ-нибудь и что-нибудь, къ чему должно быть приурочено мышленіе: *Δὸς μοι, ποῦ εἶμι* и это можетъ быть дано только въ реальности „я“ предшествующей всякому мышленію. Наши „я“ сначала являются какъ бы потенциальнымъ и становятся реальностію лишь подъ воздѣйствіемъ внѣшняго міра, дающаго ему представленія, возбуждающаго въ немъ чувствованія и желанія. Внѣшній міръ, такимъ образомъ, есть факторъ, содѣйствующій развитію нашего „я“, но не образующій его. Наше „я“, лишь только оно возникаетъ или творится, уже обладаетъ извѣстными силами и свойствами и въ него заложены пзвѣ-

ствыя стремленія. Внѣшній міръ помогаетъ раскрыться и выясниться всему этому. И человѣкъ, чѣмъ болѣе онъ развивается, тѣмъ болѣе пріобрѣтаетъ полное и богатое содержаніемъ представленіе о своей личности, тѣмъ независимѣе чувствуетъ его „я“. Личность есть начало самоопредѣляющее и самосознающее, и по мѣрѣ развитія человѣкъ чувствуетъ себя болѣе способнымъ къ самоопредѣленію и обладающимъ болѣе глубокимъ сознаніемъ. Но оставаясь ограниченнымъ, человѣкъ никогда не можетъ пріобрѣсти способности безусловнаго самоопредѣленія. Его самоопредѣляемость ограничиваетъ весь міръ, начиная съ его собственнаго тѣла. Точно такъ же, какъ бы ни было развито самосознаніе человѣка, послѣднее никогда не отражаетъ въ себѣ полнаго образа его „я“. Человѣкъ никогда не можетъ объять всѣхъ сокровенныхъ изгибовъ своего духа и проникнуть своимъ самосознаніемъ въ его глубочайшую сущность. Вотъ почему личность человѣка должна быть признана несвоевременною, ограничевною.

Но личность Абсолютнаго совершенна. Мысль о личности Абсолютнаго не обусловливается существованіемъ „не—я“, какъ она обусловливается у насъ вслѣдствіе ограниченности и несовершенства нашего мышленія. Абсолютное мыслить свое „я“, какъ совокупность своихъ божественныхъ свойствъ и силъ. „Я“ Абсолютнаго и не стоитъ въ зависимости по своему развитію отъ внѣшняго міра, ибо оно отъ вѣчности живетъ полнотою жизни. Абсолютное нельзя мыслить неопредѣленностію, откровеніемъ которой является нашъ опредѣленный подлежащій измѣренію міръ. Ибо если бы Абсолютное было неопредѣленностію, то спрашивается, какая сила могла бы превратить ее въ нашъ опредѣленный міръ: потенціальная энергія не переходитъ въ кепетическую безъ опредѣленной причины. Нужно будетъ допустить существованіе еще какого-то Начала, управляющаго самимъ Абсолютнымъ, но этого допустить нельзя. Абсолютное не есть опредѣленность, но полнота опредѣленности. Оно само опредѣляетъ Себя, какъ безусловное, не подлежащее никакой внѣшней зависимости, само опредѣляетъ законы своего бытія и самосознаетъ Себя, какъ абсолютную личность безусловно свободную, премудрую, всеблагую

и какъ высочайшую красоту. И личность Абсолютнаго и есть истинная совершенная личность, способности самоопредѣленія и самосознанія у которой совершены и безконечны.

Возникаетъ еще одинъ вопросъ: Абсолютное есть единое, Оно живетъ полнотою своей абсолютной жизни, но въ томъ обстоятельствѣ, что Оно есть единое, не заключается ли уже недостатка и неполноты? Мы говоримъ, что Богъ всеблагъ; это означаетъ, что Богъ питаетъ любовь къ созданнымъ Имъ тварямъ, но можетъ ли полнота безконечной любви открыться въ отношеніяхъ къ конечному міру? Нѣкоторая аналогія открываетъ намъ, что не можетъ. Представимъ себѣ человѣка, сердце котораго было бы обильнымъ источникомъ любви, живущимъ на необитаемомъ островѣ. Мы можемъ представить его окруженнымъ птицами, козами, собаками. Онъ, безъ сомнѣнія, будетъ заботиться объ ихъ благополучіи, онъ будетъ любить ихъ, но они, безъ сомнѣнія, окажутся слишкомъ недостаточными для того, чтобы онъ могъ израсходовать на нихъ весь имѣющійся у него запасъ любви. Онъ будетъ несчастенъ, потому что ему не на кого обратить всю свою любовь и потому что его любовь не встрѣчаетъ себѣ достаточно отвѣта, ибо привязанности собаки слишкомъ недостаточно для человѣка. Мы можемъ представить себѣ, что Богъ создалъ духовныя существа неизмѣримо высшія человѣка, но какъ бы ни были могущественны, премудры и любвеобильны эти существа, между ними и Богомъ остается безконечное разстояніе, ибо они конечны, а Онъ безконеченъ и въ отношеніяхъ къ нимъ безконечная любовь Божія не можетъ быть проявлена. Поставленный нами вопросъ, облеченный впрочемъ въ иную форму, давно уже занималъ поэтовъ. Не заключаетъ ли въ себѣ нѣчто тягостное и печальное одинокое величіе Всемогущаго? Этотъ вопросъ, какъ видно, занималъ Байрона и онъ даль на него утвердительный отвѣтъ устами Люцифера въ своей мистеріи „Каміи“. Для Люцифера, который конечно хотя и не можетъ похвастаться своимъ благочестіемъ, по во всякомъ случаѣ—предполагается—обладаетъ довольно значительнымъ боговѣдѣніемъ, такое разсужденіе представляется страннымъ. Но допустимъ однако, что такъ какъ дѣло это было въ Вет-

хоть Завѣтъ, Люциферъ могъ и не знать догмата о Пресвятой Троицѣ, но неужели и Байрона волновали тѣ же сомнѣнія и недоумѣнія, которыя занимали Люцифера? Вѣдь, Богъ по христіанскому ученію не единый, а тріединный и безконечная полнота жизни, какъ и безконечная полнота любви, открывается во взаимныхъ отношеніяхъ трехъ Божественныхъ Лицъ.

Такъ христіанская религія рѣшаетъ вопросъ о полнотѣ жизни въ Абсолютномъ. Путемъ философскихъ умозрѣній мы не пришли бы къ этому рѣшенію, а остановились бы въ недоумѣніяхъ на распутьи безъ кощунства, какъ Люциферъ у Байрона, но и не получивъ удовольвенія для ума. Это удовольвеніе подается намъ Божественнымъ Откровеніемъ свыше. Мы говоримъ, что оно подается свыше, намъ могутъ возразить на это и сказать, что ученіе о Троицѣ не есть ученіе только христіанской религіи, что его можно находить въ нѣкоторыхъ религіозныхъ ученіяхъ и въ нѣкоторыхъ философскихъ системахъ, возникшихъ независимо отъ христіанскаго догмата и—кто знаетъ—можетъ быть способствовавшихъ образованію послѣдняго. Дѣйствительно, въ одномъ религіозномъ ученіи и въ одной философской системѣ мы находимъ ясное и разработанное ученіе о Троицѣ, но дѣло въ томъ, что то ученіе о Троицѣ, которое тамъ излагается, не рѣшаетъ никакихъ недоумѣній и—кромя того—безъ труда сокрушается подъ судомъ логическаго анализа. Ученіе о Троицѣ мы находимъ въ религіи браманизма. Оно было разработано тамъ незадолго до Р. Х. и генезисъ этого ученія выясненъ въ наукѣ съ полною достовѣрностію. До возникновенія буддизма браманизмъ зналъ лишь Брамъ. Брама считался принципомъ міра, но не въ смыслѣ сознательнаго Творца или диміурга, а только въ смыслѣ въ себя заключеннаго зерна, изъ котораго развивается міръ. „Подобно тому какъ нить изъ паука, дерево изъ сѣмени, волны изъ моря, огонь изъ угля, такъ міръ выходитъ изъ Брамъ“. Абстрактный пантеистическій принципъ бытія—Брама былъ малопонятенъ для народа. Когда буддизмъ со своимъ ученіемъ о воплощеніи буддъ приблизилъ религію къ обыкновенному пониманію, брамны, можетъ быть

непроизвольно и не замѣчая процесса, такъ измѣнили свое ученіе, что оно сдѣлалось болѣе доступнымъ и понятнымъ для народа. Они присоединили въ Брамѣ двухъ народныхъ боговъ ведической мѣологии Вишну и Шиву такъ, что явившіеся три бога по ихъ ученію суть только различныя стороны и дѣйствія одного божественнаго существа. У древнихъ аріицевъ страны Инда Вишну имѣлъ мало значенія и изрѣдка онъ выступаетъ въ ведахъ въ качествѣ бога свѣта. Въ долинѣ Ганга онъ почитался какъ дружественный богъ периодическихъ свѣтовыхъ явленій, въ связи съ которыми стояли наводненія Ганга. Если Гангъ при разливѣ выступалъ изъ береговъ, то, значитъ, Вишну спалъ въ цвѣтѣ лотоса, плававшемъ по волѣ, его цвѣтъ былъ голубой цвѣтъ неба, воды и лотоса. Шива, почитавшійся на западномъ плоскогоріи, былъ древнимъ аріискимъ богомъ бурь—страшнымъ противникомъ Индры. Онъ почитался, какъ неодолимый разрушитель и вмѣстѣ какъ плодоносный богъ бурь. Въ послѣднемъ значеніи онъ почитался болѣе, чѣмъ въ первомъ. Въ брамизмѣ конкретныя Вишну и Шива были введены въ область абстрактнаго Брами. Вишну—сила сохраняющая, Шива—сила разрушающая, Брама—сила происхожденія. Вишну и Шива относятся къ Брамѣ, какъ его дополнительные стороны. Божественная всежизнь или единая міровая душа въ своемъ единствѣ представляетъ три момента: эманацию или Брамю, сохраненіе или Вишну и разрушеніе или Шиву. По этой теоріи Брама остается, какъ и прежде, гдѣ-то позади бытія, Шива является силою враждебною для существующаго, Вишну является силою благотвительною (для блага человѣчества—вмѣстѣ для ближайшаго общенія съ человѣчествомъ онъ многократно воплощается). Троица этой теоріи пантеистическая, въ сущности это даже не троица, а двоица. Брама есть принципъ и Вишну и Шивы, а Вишну и Шива противоположные полюсы бытія. Мы видимъ здѣсь искаженіе народныхъ индійскихъ вѣрованій ради метафизической спекуляціи—ради объясненія происхожденія бытія, добра и зла, а вовсе не ученіе о полнотѣ жизни въ Абсолютномъ.

Въ философіи ученіе о Троицѣ было разработано уже послѣ Р. Х. Зародившееся еще во времена Платона, оно приняло

полноту и стройность лишь во времена неоплатониковъ (въ половинѣ III-го в.). Первая и вѣчная причина всего существующаго, по теоріи Плотина, есть Единое. оно превышаетъ всякаго бытія и всякой мысли, поэтому оно не есть ни высшій разумъ, ни высшая воля: оно превышаетъ всякой разумности и нравственности, оно есть благо само въ себѣ, не имѣетъ соприкосновеній съ внѣшнимъ міромъ и вообще со всѣмъ существующимъ, ни въ чемъ не нуждается, не имѣетъ никакихъ цѣлей, но вполне обособлено и закончено въ себѣ. Изъ этого единого вслѣдствіе полноты его реальности, нисколько не умаляя и не ослабляя Его (путемъ сфокусированія=Kraftaufstrahlung), изливается второе звено въ цѣпи существующаго. Это второе звено или второе Начало есть Умъ (*νοῦς, λόγος*) или мышленіе (*γνώσις*), съ одной стороны созерцающее первый свѣтъ, съ другой—обращенное на само себя. Мышленіе это совершенно естественно и иснамѣренно безъ всякихъ усилій, начиная съ самыхъ общихъ родовъ бытія—категорій (съ помощію чиселъ), нисходя къ частнымъ видамъ и наконецъ достигая недѣлимой формы, создаетъ разнообразный идеальный міръ, который, представляя собою нераздѣльное цѣлое, остается присущимъ уму, какъ его идеѣ. Умъ, будучи отрицаніемъ единого, хотя и не столь совершеннымъ, такъ какъ все рожденное ниже рождающаго, представляетъ собою тоже столь чрезмѣрную полноту бытія, что изливается вовнѣ и воплощается въ пространствѣ, отсюда является третье начало—всеобщая душа (*ψυχή, Афродита*), будучи менѣе совершенна, чѣмъ умъ, какъ происшедшая отъ него, и имѣя менѣе просвѣщенную часть—природы (*φύσις*). Душа, созерцая умъ, реализируетъ производимый имъ мысленный міръ, и такъ является все существующее. Мы имѣемъ здѣсь Троицу повидимому совершенно подобную христіанской: Единое или Богъ Отецъ, Логосъ или Богъ Сынъ, міровая душа или Духъ Святой. Однако, всматриваясь внимательно, мы видимъ, что неоплатонизмъ вмѣсто живаго тріединаго христіанскаго Бога, котораго ищутъ нашъ разумъ и сердце, предлагаетъ намъ пустыя логическія абстракціи. Его Единое представляетъ собою такую же пустоту, какъ и Брама. Духъ пантеизма опочилъ надъ

неоплатонизмомъ, точно такъ же, какъ и надъ ученіемъ браминовъ: міръ необходимо выходитъ изъ Единого, какъ потокъ изъ своего источника, какъ растеніе изъ своего корня, а эти образы, принадлежащіе неоплатоникамъ, глубоко низвергаютъ неоплатоническаго бога съ его повидимому недосыгаемой высоты. Въ концѣ концовъ какъ и въ теоріи неоплатониковъ, такъ и въ теоріи браминовъ богъ оказывается міровой субстанціей, совокупностью законовъ бытія.

Какъ у браминовъ, такъ и въ теоріи неоплатониковъ нѣтъ трехъ равныхъ лицъ и у нихъ не можетъ быть рѣчи о вѣчномъ осуществленіи полноты Божественной любви и вообще полноты Божественной жизни. Ихъ абсолютное въ сущности живетъ только въ мірѣ, а какъ Абсолютное не живетъ совсѣмъ. Такое ученіе нисколько не удовлетворяетъ насъ. Что касается до другихъ религій, въ которыхъ пытались находить слѣды ученія о Троичности, то въ самыхъ лучшихъ случаяхъ въ нихъ можно найти или нѣчто подобное браманизму, или философіи неоплатониковъ, въ большинствѣ же случаевъ въ нихъ нѣтъ и никакого ученія о Троицѣ въ сравнительно высокомъ смыслѣ, а имѣется, или политеизмъ, или дуализмъ объединенный въ высшемъ пантеистическомъ принципѣ <sup>1)</sup>. Вотъ почему мы и утверждаемъ, что только христіан-

<sup>1)</sup> Циммернъ, профессоръ Лейпцигскаго университета, недавно обратилъ вниманіе на одинъ діалогъ въ вавилонской литературѣ, діалогъ, который ведутъ между собою Еа и Мардукъ, нѣтъ въ виду цѣль спасеніе (излеченіе) больныхъ. Діалогъ этотъ употреблялся такъ часто, что сталъ богослужебною (литургическою) формулою. Еа, Богъ Отецъ, Всевѣдущій и Помощникъ по всякой нуждѣ, когда Онъ вмешивается въ судьбу людей, пользуется какъ посредникомъ Своимъ Сыномъ.— Мардукомъ, а Мардукъ по порученію Отца испѣляетъ отъ грѣха и болѣзней. Часто выступаетъ еще третье божественное существо, богъ огня—Габилъ,—который по порученію Еа и Мардука испѣляетъ и оздоравливаетъ человѣчество своимъ священнымъ огнемъ и является какъ ходатай за человѣчество предъ высшимъ Богомъ. Говоритъ, что эта вавилонская тріада представляетъ близкое сходство съ христіанскою троицностію. Нѣкоторыя, напр. Буссега, Гуннель, пришли къ такому заключенію, что древневавилонскіе жрецы проникли къ іудеямъ и посредственно іудеи вошли въ кругъ представленій христіанъ и что іудейство въ вавилонскомъ Мардукѣ нашло своего Христа. Циммернъ колеблется—принять ли этотъ выводъ, но онъ однако настаиваетъ на томъ, что если и нѣтъ исторической зависимости между вавилонскимъ ученіемъ о божественной тріадѣ и христіанскою троицностію, то между ними остается внутреннее родство, которое заслуживаетъ глубокаго вни-

ская религія разрѣшаетъ то недоумѣніе, которое вызывается въ насъ ученіемъ о единствѣ Абсолютнаго. Но разрѣшаетъ ли его и она? Удовлетворяя сердце, удовлетворяетъ ли она умъ? Возможна ли логически Троица въ единствѣ? Мы знаемъ, что еще въ первый вѣкъ ученые язычники осмѣивали догматъ о Пресвятой Троицѣ, какъ несогласный съ законами разума, такъ и съ законами бытія. Въ „филопатрискѣ“—произведенія написанномъ неизвѣстнымъ авторомъ IV вѣка и сильно осмѣивающемъ христіанство—одно изъ дѣйствующихъ лицъ проситъ другое поклоняться троицей въ единствѣ. „Я вижу, замѣчаетъ это другое, что ты подъ предлогомъ клятвы хочешь учить меня новой ариметикѣ“. Очевидно, это лицо ученіе о Троицѣ находило несогласнымъ съ теоріей чисель. На самомъ дѣлѣ, какъ три въ то же время могутъ быть однимъ?

Для тѣхъ современныхъ психологовъ, которые разсматриваютъ личность, какъ нѣчто сложное и измѣняющееся, этотъ вопросъ едва ли представляетъ трудности. Допуская возможность сліянія нѣсколькихъ лицъ въ одно, они могутъ мыслить и три лица, какъ имѣющія одно начало, обладающее каждое известною степенью самостоятельности и вмѣстѣ съ тѣмъ образующія одно. Но мы отвергаемъ эту точку зрѣнія психологовъ и потому не можемъ воспользоваться ею для возможнаго выясненія догмата. Они исходятъ изъ отрицанія того, что личность всегда предполагаетъ за собою субстанцію, мы необходимо признаемъ это, но вмѣстѣ съ этимъ мы признаемъ, что въ Богѣ Три Лица имѣютъ одну субстанцію. Издревле это ученіе

манія. Zimmern, Vater, Sohn und Fursprecher in babylonischen Gottesvorstellung 1896.

Нужно ли на самомъ дѣлѣ изслѣдовать эту параллель? Думаемъ, что нѣтъ. 1) Историческую связь вавилонскаго и христіанскаго ученія должно отагернуть (вавилонскій плѣнь—605—536 гг. до Р. X.). Христіанство возникаетъ болѣе, чѣмъ черезъ 500 лѣтъ послѣ того, какъ прекращается вавилонское вліяніе. 2) Внутренняго родства тоже признать нельзя. Мысль, что боги даютъ людямъ спасеніе и всцѣленіе и что люди имѣютъ предстателей у боговъ за себя предъ истинными богами, эта мысль обыкновенно находится въ религіяхъ, и внѣшняя форма, въ которой она выражена у вавилонянъ, не представляетъ болѣе сходства съ христіанскимъ догматомъ о Троицѣ, чѣмъ другія ученія. Но главное—сущность вавилонскаго и христіанскаго ученія совершенно различны. Въ вавилонской религіи нѣтъ идеи тріединства—въ христіанской въ этой идѣ всѣ дѣла.

считалось непостижимымъ. Таково оно и есть, какъ и вообще ученіе о Богѣ, но издревле также пытались выяснять его хотя отчасти при помощи образовъ и сравненій, а главнѣе старались показать, что, будучи непостижимымъ, оно не заключаетъ въ себѣ ничего противорѣчиваго. Въ этомъ отношеніи особенно поучительны разсужденія св. Григорія Богослова, который, употребляя самыя сравненія и образы, самъ подвергаетъ ихъ и строгому суду и совѣтуетъ относиться къ нимъ осторожно. Однимъ изъ обычныхъ и старыхъ сравненій, которымъ пытались выяснитъ ученіе о Троицѣ, является сравненіе св. Троицы съ тремя силами души—умомъ, сердцемъ и волею или—обыкновенно—умомъ, памятью и волею. Указывая на то, что эти три силы образуютъ не три души, а одну душу, говорили, что такъ и Три Лица Пр. Троицы образуютъ не трехъ боговъ, но одного Бога. Къ этимъ сравненіямъ нужно относиться крайне осторожно. Имъ какъ бы допускается олицетвореніе божественныхъ свойствъ и неполнота этихъ свойствъ въ каждомъ изъ Божественныхъ Лицъ. Этого допустить нельзя.

Осмѣливаясь высказать свои сужденія объ этомъ догматѣ, мы прежде всего находимъ нужнымъ обратить вниманіе на то, что онъ заключаетъ въ себѣ гораздо болѣе таинственнаго и неудобопонятнаго, чѣмъ это обыкновенно представляютъ. Во 1) тѣ формулы, въ которыхъ его иногда выражали богословы и продолжаютъ еще выражать, иногда не отличаются строгимъ выборомъ терминовъ: у Бога, говорятъ, одна субстанція, но три ипостаси (*substantia—ὑπόστασις*), это въ сущности  $1=3$ ), 2) богословы—хотя далеко не все—слишкомъ уже настаиваютъ на точности человѣческихъ выраженій, когда говорятъ о Богѣ. Они придаютъ преувеличенное значеніе точности формулъ. Но даже тогда, когда опредѣленія высказаны словами божественнаго Откровенія, они не могутъ абсолютно точно отражать въ себѣ опредѣляемое. Богъ открываетъ людямъ истины на человѣческомъ языкѣ, но человѣчeskій языкъ слабъ и болное созданіе человѣка, онъ никогда не можетъ быть безусловно точенъ. Но если онъ не точенъ въ своихъ опредѣленіяхъ земнаго, то тѣмъ болѣе, конечно, онъ таковъ въ примѣненіи къ небесному: на землѣ нѣтъ предметовъ, явленій, ко-

торыя хотя бы въ малой степени были подобны находящимся на небѣ, и однако, словамъ обозначающимъ первое, люди обозначаютъ вторые. Вѣдь, выраженіе: „Богъ единъ по существу, но Троицнъ въ лицахъ“ можетъ быть разсматриваемо, какъ дающее возможно наилучшее представленіе о Божествѣ, но вовсе не абсолютно точное. Наконецъ, въ 3) должно обратить вниманіе, что въ этомъ догматѣ вводятся числа (1 и 3), но что такое число? Существуютъ ли они объективно (т. е. бывають одинъ, два тождественныхъ предмета) или же свойство нашего ума мыслить все въ числахъ субъективное? Мы не хотимъ этимъ сказать, что этому свойству ничто не отвѣчаетъ въ дѣйствительности, но хотимъ высказать предположеніе, что, можетъ быть, число и представленіе міра въ числахъ есть представленіе символическое. Число заключаетъ въ себѣ идею прерывности (1, 2, 3), но бытіе непрерывно ( $x, dx$ ). Высшій математическій анализъ, первыя положенія котораго поражаютъ своею неправдоподобностію и странностію (положимъ, разсужденіе о томъ, что произойдетъ съ нѣкоторыми находящимися во взаимной связи величинами, если одна изъ нихъ увеличится на 0), кажется, долженъ привести къ нѣкоторымъ поучительнымъ философскимъ выводамъ. Но если на самомъ дѣлѣ числа не адекватно выражаютъ отношеніе между вещами, а служатъ символомъ чего-то; если далѣе мы припомнимъ, что и элементарный алгебраическій анализъ учитъ насъ, что нельзя сравнивать и нельзя опредѣлять взаимоотношеній безконечностей посредствомъ чиселъ ( $\infty - \infty$  или  $\infty + \infty$ , все равно  $\infty$  или  $\infty$ , какъ непонятно выраженіе  $\infty, d \infty$ ), то тогда мы должны будемъ признать, что походъ противъ логичности христіанскаго ученія о троицности можетъ имѣть своимъ исходнымъ началомъ только неудовлетворительныя логическія теоріи.

Догматъ о троицности непостижимъ, но онъ конечно возвѣщенъ намъ не для того, чтобы мы бесплодно размышляли о его таинственности, а для нашего блага. Для правомыслящихъ онъ всегда имѣлъ такое значеніе. Онъ говорилъ имъ о полнотѣ бытія и жизни въ Богѣ, о безпредѣльной любви Бога Отца не пожалѣвшей Единороднаго Сына и Его смертию искупившей отъ грѣха слабсе и немощное человѣчество.

Уже тысячелѣтія сердца лучшихъ сыновъ человѣчества трогаются и умиляются при возвѣщеніи этихъ истинъ (*Vides Trinitatem, si caritatem vides. Beat Augustin*). Умы пытаются приблизить къ своему пониманію эти истины, воспріятыя любящими сердцами. Отсюда—эти образы, сравненія, которыми хотятъ уяснить догматъ. Позволимъ и себѣ привести такое сравненіе, которое, намъ кажется, хотя и въ слабой степени, однако показываетъ логическую возможность мыслить Тріеднаго Бога. Представимъ себѣ трехъ человѣкъ, которые имѣютъ одно имущество, причемъ такъ, что каждый изъ нихъ имѣетъ право распоряжаться, какъ угодно, всѣмъ имуществомъ. Мы хорошо знаемъ, что при такомъ условіи между этими лицами могутъ возникнуть раздоры, несогласія, но допустимъ, что воля каждаго изъ этихъ лицъ не противоборствуетъ волѣ каждаго изъ прочихъ, но находится въ полномъ согласіи, тогда каждое изъ этихъ лицъ будетъ сознать себя полнымъ хозяиномъ того имущества, у котораго имѣются еще два хозяина, и эта троичственность во владѣніи однимъ и тѣмъ же не будетъ производить никакой дисгармоніи. Теперь отъ этого примѣра возможнаго въ дѣйствительности обратимся къ другому, котораго нельзя наблюдать, но который является теоретически мыслимымъ. Представимъ себѣ, что тремъ лицамъ даны одни и тѣ же физическія тѣла и одно и то же духовное состояніе. Представитъ три лица, владѣющія общими физическими силами, такъ же легко, какъ и представитъ три лица, имѣющія общее состояніе. Представитъ себѣ общность духовнаго состоянія—вѣдѣнія, чувствованій, желаній—труднѣе, однако и это возможно. Чѣмъ ближе люди другъ къ другу, тѣмъ ближе они чувствуютъ чувства другъ друга. „У меня болитъ твоя грудь“, писала одна мать своей дочери. Тѣмъ ближе они знаютъ и переживаютъ мысль одинъ другого. Теперь расширимъ нашъ примѣръ до безконечности. Представимъ себѣ, что безконечное могущество, премудрость, всеблагость и безконечная свобода принадлежатъ тремъ „я“. Эти Три Лица и представляютъ собою Тріеднаго Бога, почитаемаго христіанскою вѣрою. Абсолютное вообще непостижимо для насъ, мы уразумѣваемъ его лишь отчасти.

Абсолютная личность и еще болѣе абсолютная трехъ личность такъ же непостижимы для насъ, но наше разсужденіе приводитъ насъ къ тому, что мысль о трехъ-личномъ Богѣ сама въ себѣ не содержитъ противорѣчій. Пусть примѣръ нашъ грубъ и недостойнъ безконечнаго, о которомъ мы ведемъ рѣчь, но слабому челоуѣку простиительно, что онъ для выясненія истины пользуется грубыми образами. Ученіе о св. Троицѣ не было открыто челоуѣкомъ, оно возвыщено челоуѣку свыше и воспринятое—хотя и отчасти—нашимъ разумомъ оно проливаетъ намъ свѣтъ на тайну полноты божественной жизни, на то, что имя Божіе есть любовь (I Посл. Іоан. IV, 8; Еванг. Іоан. гл. XVII).

Образъ Бога живаго, Духа абсолютнаго, своею безконечною любовію охраняющаго, освящающаго и спасающаго челоуѣчество, никогда, конечно, не могъ быть созданъ ни усиліями челоуѣческаго воображенія, ни силою челоуѣческихъ изслѣдованій. Этотъ образъ самъ Богъ показалъ челоуѣчеству въ своемъ откровеніи. Еслибы самъ Богъ не явилъ себя челоуѣку, то челоуѣкъ не могъ бы найти Его. Тома Аквинскій въ своемъ разсужденіи о доказательствахъ бытія Божія (*Summa theologiae*, pars I, qu. II, art. 2) утверждаетъ, что до того представленія Божества, которое дается религіею, нельзя дойти ни а priori (ибо нѣтъ ничего, что бы было предшествующимъ или обуславливающимъ по отношенію къ Богу), ни а posteriori, потому что нѣтъ соотношенія между сотвореннымъ и Творцомъ, по произведенію нельзя составить понятія о причинѣ, конечное твореніе не можетъ отобразить въ себѣ безконечнаго Творца. Если отъ изученія этой ограниченной дѣйствительности челоуѣкъ не можетъ возвыситься до представленія ея безграничнаго Владыки, то точно также его попытки раціональнымъ путемъ составить представленіе о Божествѣ никогда не приводило къ удовлетворительнымъ результатамъ. Въ попыткахъ дать понятіе объ абсолютной первопрчинѣ философская мысль обыкновенно запутывалась и на мѣсто живаго Бога поставляла пустыя абстракціи. Представляя въ Божествѣ расширенныя до безконечности идеальныя свойства челоуѣческой природы, философы обыкновенно

приходили къ заключенію, что эти свойства, взятая въ безконечной степени, взаимно исключаютъ одно другое. Безграничная свобода и безконечная премудрость имъ представлялись несо-вмѣстимыми. Премудрость есть знаніе лучшихъ цѣлей и средствъ, она устраняетъ возможность выбора, т. е., колебанія и сомнѣнія между различными прѣшеніями. Схоластическая философія ставила вопросъ, что въ Богѣ должно быть мыслимо, какъ предшествующее—разумъ или воля? Призпавая Бога прежде всего разумомъ, мыслители видѣли въ Его волѣ лишь необходимое выраженіе этого разума. Далѣе самое представленіе божественнаго разума оказывалось заключающимъ въ себѣ несогласимыя черты. Разумъ есть дѣятельность, его дѣятельность состоитъ въ исканіи истины. Но Божественный Разумъ уже знаетъ истину, поэтому цѣль дѣятельности повидимому устраняется. Затѣмъ, исканіе истины, которое у людей совершается путемъ логическихъ процессовъ, непредставимо въ Божествѣ, ибо приемы и методы человеческого мышленія имѣютъ свою опору въ фнкціяхъ, а фнкціи—немислимый логическій приемъ въ Абсолютномъ. Человѣкъ мыслить, подводя частное подъ общее (видъ подъ родъ), но общаго не существуетъ; онъ измѣряетъ предметы при помощи чиселъ, но числа предполагаютъ собою существованіе тождественныхъ предметовъ (2-хъ, 3-хъ), тождественныхъ предметовъ на самомъ дѣлѣ не существуетъ. Въ представленіи Бога дѣятельностію вообще хотятъ видѣть противорѣчіе: въ абсолютной полнотѣ не можемъ быть переменнъ. Отсюда выводъ, что въ Богѣ не можетъ быть жизни какъ и движенія. Отсюда на мѣсто живаго Бога поставлялась идея неподвижнаго перводвижителя. Развивались ученія, что Богъ не есть ни разумъ, ни мышленіе, даже не есть ни бытіе, ни небытіе, но нѣчто стоящее превыше бытія и не бытія, разума и мышленія (это ученіе о Богѣ развито у Плотина въ его Эннеадѣ; въ твореніяхъ, приписываемыхъ Діонисію Ареопагиту, встрѣчаются тѣ же выраженія о Божествѣ, но авторъ не отрицаетъ имп православнаго ученія о Богѣ, а только замѣчаетъ, что никакія человѣческія опредѣленія не опредѣляютъ Божества и что вообще, когда мы отрицаемъ существованіе чего-либо въ Богѣ, мы болѣе приближаемся къ истинѣ, чѣмъ когда

Ему что-либо приписываемъ). Что въ этихъ разсужденіяхъ и умозаклученіяхъ скрывается какая-то грубая ложь, люди всегда сознавали и чувствовали. Человѣкъ тѣмъ выше, чѣмъ онъ разумнѣе и свободнѣе. Чѣмъ выше развитъ человѣкъ, тѣмъ сильнѣе въ немъ сознаніе своей личности, тѣмъ сильнѣе въ немъ воля, тѣмъ дѣятельнѣе его разумъ. Поднимаясь выше и выше мыслитель долженъ умозаклучать, что Богъ есть безконечная дѣятельность и безграничная свобода. Но противъ этого представленія шли вышеприведенныя умозаклученія. На самомъ дѣлѣ истиннымъ въ нихъ является только утвержденіе, что человѣческій языкъ не можетъ выразить истину въ адекватныхъ ей выраженіяхъ. Абсолютное есть бытіе, самополагающее законы своего бытія, самоопредѣляющее и принципы разума и воли, и въ этомъ открывается и безконечная дѣятельность и безконечная свобода Абсолютнаго. Но человѣчество хочетъ еще безконечной любви. Мысля Бога, какъ абсолютный разумъ и абсолютную волю, человѣкъ своимъ сердцемъ всегда хотѣлъ обрѣсти Бога, какъ абсолютную любовь. Если въ человѣческомъ духѣ и дѣйствительной природѣ все завѣряло человѣка, что есть высшій Духъ, то убѣжденіе, что этотъ высшій Духъ есть любовь, человѣку могъ дать только самъ абсолютный Духъ, самъ Богъ. Въ ассиро-вавилонскихъ, египетскихъ, ведійскихъ гимнахъ божество часто называется отцомъ. Но отцы не скрываются отъ своихъ дѣтей и не покидаютъ ихъ. Небесный отецъ не могъ оставить безъ откровенія о Себѣ человѣчество. Онъ—недалеко отъ каждаго изъ людей. Его откровеніе должны искать люди, и всякій, кто будетъ искать честно и искренно, найдетъ его (Мѡ. VII, 7—8).

*Профессоръ С. С. Глаголевъ.*

(Продолженіе будетъ).

# ЛИСТОКЪ

ЛЛН

## ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ

15 Мая № 9. 1900 года.

Содержаніе. Высочайшій Манифестъ.—Отъ Хозяйственнаго Управленія при Святѣйшемъ Синодѣ.—Записки о засѣданіяхъ Харьковскаго Миссіонерскаго Совѣта 18—20 августа п. г. съ участіемъ священникомъ пзъ зараженныхъ сектантствомъ селевій (продолженіе).—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

### ВЫСОЧАЙШІЙ МАНИФЕСТЪ.

БОЖІЕЮ МИЛОСТІЮ

**МЫ, НИКОЛАЙ ВТОРЫЙ,**  
**ИМПЕРАТОРЪ и САМОДЕРЖЕЦЪ ВСЕРОССІЙСКІЙ,**

Царь Польскій, Великій Князь Финляндскій,

и прочая, и прочая, и прочая.

Объявляемъ всѣмъ вѣрнымъ Нашимъ подданнымъ:

30-го сего апрѣля, въ Корфу совершено Бракосочетаніе Любезнѣйшаго Двоюроднаго Дяди Нашего, Его Императорскаго Высочества Великаго Князя Георгія Михайловича съ Дочерью Его Величества Короля Эллиновъ Королевою Марією Георгіевною.

Возвѣщая о семъ радостномъ для Нашего сердца событіи и повѣляя Супругу Великаго Князя Георгія Михайловича Марію Георгіевну именовать Велюкою Княгинею, съ титуломъ Императорскаго Высочества, Мы вполне убѣждены, что вѣрные подданные Наши соединятъ теплыя мольбы ихъ съ Нашими въ Всемогущему и Всемилосердному Богу о дарованіи постояннаго неизблемаго благоденствія Любезнымъ сердцу Нашему Новобрачнымъ.

Данъ въ Царскомъ Селѣ въ 30-й день апрѣля, въ лѣто отъ Рождества Христова тысяча девятисотое, Царствованія же Нашего въ шестое.

На подлинномъ Собственною Его Императорскаго Величества рукою написано:

**НИКОЛАЙ.**

Царское Село,  
30 апрѣля 1900 года.

## Отъ Хозяйственнаго Управленія при Святѣйшемъ Синодѣ.

Министръ Финансовъ, отношеніемъ отъ 5-го февраля сего года за № 76, сообщилъ Оберъ-Прокурору Святѣйшаго Синода слѣдующее:

Высочайше утвержденнымъ, 25 января сего года, положеніемъ Комитета Министровъ опредѣлено продлить срокъ обмѣна кредитныхъ билетовъ 25 руб., 10 руб. и 5 руб. достоинствъ образца 1887 года и 100 рублевыхъ билетовъ, образца 1866 г., до 1 января 1902 года.

Озвѣчиваясь, въ интересахъ населенія Имперіи, повсемѣстнымъ и наиболѣе широкимъ оглашеніемъ сего Высочайшаго повелѣнія, Статсъ-Секретарь Вите проситъ сдѣлать распоряженіе о томъ, чтобы объявленіе о вышеуказанной льготѣ было печатается ежемѣсячно, впредь до истеченія срока, какъ въ Церковныхъ, такъ и въ мѣстныхъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ, и чтобы приходскимъ священникамъ, въ особенности же сельскимъ, было поручено разъяснять прихожанамъ настоящее означеніе Министра Финансовъ:

При означенномъ отношеніи Министра Финансовъ препровождено, для ежемѣсячнаго печатанія въ Церковныхъ и Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ, нижеслѣдующее объявленіе:

Министерство Финансовъ объявляетъ во всеобщее свѣдѣніе, что:

I. Высочайше утвержденнымъ, въ 25 день января сего года, положеніемъ Комитета Министровъ опредѣлено: продлить обмѣнъ кредитныхъ билетовъ 25 руб., 10 руб. и 5 руб. достоинства образца 1887 года и 100 руб. билетовъ (радужнаго) образца 1866 года

до 1 января 1902 года.

Посему означенные билеты до 31-го декабря 1901 года включительно принимаются безпрепятственно всѣми правительственными кассами.

Признаки кредитныхъ билетовъ, обмѣнъ и обращеніе коихъ прекращается 31 декабря 1901 года:

Билеты въ 5, 10 и 25 рублей.

Рисунокъ лицевой стороны билетовъ отпечатанъ густою спиею краскою по свѣтлокоричневому фону.

Года выпуска обозначены внизу лицевой стороны билетовъ—въ 5 руб. билетѣ (съ 1887 до 1894 г.) слѣва, а въ 10 руб. (съ 1887 до 1892 г.) и 25 руб. билетахъ (только 1887 г. посредникъ билета).

Оборотная сторона билета содержитъ поперечный рисунокъ съ Государственнымъ гербомъ посредникъ, крупною цифрою кѣво и заключеніемъ пѣзъ Манифеста—вправо и отпечатана:

5 руб. бил. синею краскою. 10 руб. бил. красною краскою. 25 руб. бил. лиловою краскою.

Сторублевый билетъ—радужный, съ портретомъ Императрицы Екатерины II.

Образцы этихъ билетовъ выставлены во всѣхъ конторахъ и отдѣленіяхъ Государственнаго Банка и въ Казначействахъ.

II. Нижеслѣдующіе 7 родовъ кредитныхъ билетовъ оставлены въ обращеніи безъ всякаго ограниченія.

500 руб. бил. Цвѣтъ зеленоватый. Годъ 1898. Портретъ Императора Петра Великаго. 100 руб. бил. Цвѣтъ песочный правая четверть бѣлая. Годъ 1898. Портретъ Императрицы Екатерины II. 25 руб. бил. Цвѣтъ лиловый. Годъ 1892. Справа портретъ Императора Александра III, поднимый на сѣть. Слева женская фигура (Россія) со щитомъ. 10 руб. бил. Цвѣтъ красный. Годъ 1894. Женская фигура (Россія) со щитомъ. 5 руб. бил. Цвѣтъ синій. Годъ 1895. Женская фигура (Россія) со щитомъ. 3 руб. бил. Цвѣтъ зеленый. Года разные. Двуглавый орелъ посредній. Цифра 3 слѣва. 1 руб. бил. Цвѣтъ желтый. Года разные. Двуглавый орелъ посредній. Цифра 1 слѣва.

Кромѣ того въ текущемъ году будетъ выпущенъ 50—рублевый билетъ. Цвѣтъ синеватый. Годъ 1899. Портретъ Императора Николая I.

О такомъ сообщеніи Министра Финансовъ Хозяйственное Управленіе, по распоряженію Судопальнаго Оберъ-Прокурора, плѣшетъ честь объявить по духовному вѣдомству, для завѣщающихъ распоряженій.

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

(Продолженіе \*).

3. Далѣе обсуждался вопросъ о молчественномъ призваніи святыхъ. Выслушавъ православное ученіе объ этомъ предметѣ, положенное въ общихъ и краткихъ чертахъ свящ. Александромъ Смирнскимъ, члены собранія, припоминая изъ собственной практики выраженія штудистовъ, вступили между собою въ бесѣду.

Уч. шт. Зачѣмъ будемъ прибѣгать къ посредству святыхъ, если имѣемъ у себя Господа Иисуса, совершившаго крестною своею смертію дѣло нашего спасенія: „Единый Богъ, единый и посредникъ

\* См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1900 г. № 8.

между Богомъ и человѣкомъ, человѣкъ Христосъ Иисусъ\* (1 Тим. 2, 5). Уч. Пр. Вы указываете на слова ап. Павла, послушайте же, что говоритъ тотъ же апостолъ въ другомъ мѣстѣ: „молюся всегда за насъ, говоритъ онъ Фессалоникійцамъ (2 Фес. 1, 11). Ясно, что если апостолъ собственнымъ примѣромъ побуждаетъ насъ искать ходатайства святыхъ, то вы ложно истолковываете приводимое вами мѣсто св. Писанія.

Шт. Вы сами указываете на явное противорѣчіе, вѣковыхъ въ Писаніи много. „Никто не благъ, какъ только одинъ Богъ“; святъ одинъ Богъ и почитаніе ангеловъ и святыхъ угодинокъ должно быть отвергнуто.

Пр. Въ Словѣ Божіемъ, написанномъ по вдохновенію отъ Духа Святаго, противорѣчій быть не можетъ. Уразумѣйте, что говоритъ апостолъ. Именуя Иисуса Христа единственнымъ посредникомъ и ходатаемъ, онъ выражаетъ мысли, что спасти родъ человѣческой отъ грѣха, проклятія и смерти могъ только одинъ Иисусъ Христосъ честною своею кровію, и въ этомъ смыслѣ Онъ есть *единственный* нашъ Искупитель. Но это вовсе не отнимаетъ у св. угодинокъ посредничества и ходатайства за людей,—ходатайства по заслугамъ и благодати Самого Христа. Несомненно также и то, что Господь благъ, и святъ, но славу свою Онъ далъ и святымъ своимъ (Іоан. 17, 28), которые именуется чрезъ то друзьями Божіими (Іоан. 15, 14). Вотъ почему и сыны Израилевы просить у Самуила ходатайства предъ Господомъ (1 Ц. 7, 8) и Моисей смѣетъ дерзновеніе звать къ Богу: прости имъ (народу, впавшему въ идолопоклонство) грѣхъ, а если нѣтъ, то взгляды и меня изъ книги твоей, въ которую ты написалъ (Исх. 32, 30).

Шт. Но развѣ не читали въ Писаніи, что ходатайства Моисея и Самуила безплодны: „хотя бы предъ лице мое предстали Моисей и Самуилъ, говорятъ Господь, душа моя не преклонится къ народу“ (Іер. 15, 1). Иначе, какъ могъ бы Господь сказать: „только лице Іова праву“ (Іов. 42, 8).

Пр. Молитва одного Іова принимается изъ числа трехъ друзей его; ходатайство же Моисея и Самуила не принимается Господомъ по грѣхамъ народа. Вообще же много можетъ усиленная молитва праведнаго (Іак. 5, 16) и много можетъ молитва матерпя ко благосердію владыки.

Шт. Но вѣдь всѣ представляемые вами случаи относятся къ молитвенному призыванію живыхъ угодинокъ Божіихъ, еще не отошедшихъ въ загробную жизнь, а вы молитесь преставившимся.

Пр. Богъ Авраама, Исаака, Іакова—Богъ не мертвыхъ, но живыхъ. Между членами церкви небесной и земной существуетъ постоянное взаимодѣйствіе (I Кор. 12, 13—27), основанное на любви, которая никогда не перестаетъ (I Кор. 13, 8). При томъ же развѣ не читали, какъ Саулъ призывалъ Самуила уже умершаго, или Моисей, молясь Богу о помилованіи народа, говорилъ: „вспомни Авраама, Исаака, Іакова“ (Исх. 32, 13).

Шт. Примѣры для насъ не доказательны, ибо Саулъ полководецъ называлъ Самуила, а во второмъ случаѣ не прямо говорится о молитвенномъ призываніи святыхъ.

Пр. Тогда читайте притчу о Богачѣ и Лазарѣ: „Отче, Аврааме, такъ молился богачъ, умилосердись надо мною“ и далѣе молился за живыхъ своихъ братьевъ (Лк. 16, 19—31).

Шт. Но то молитва за гробомъ, а вы, будучи живы, призываете въ своихъ молитвахъ святыхъ.

Пр. Повторяемъ, что богачъ умеръ для насъ, о Господѣ же всѣ живы. Но св. Писаніе свидѣтельствуетъ и о томъ, что угодники Божіи ходатайствуютъ за участь людей, еще живущихъ на землѣ. Объ Іереміи читаемъ: „это братолюбецъ, который много молится о народѣ и святомъ градѣ, Іеремія, пророкъ Божій“ (2 Мак. 15, 14). А пророкъ Варухъ, будучи живымъ, молился объ умершихъ Нараила (Вар. 3, 4).

Шт. Книгъ неканоническихъ Ветхаго Завѣта мы не признаемъ какъ вымысловъ человѣческихъ. „Вымыслы человѣческіе ненавжу, а законъ твой люблю“, сказано въ Писаніи.

Пр. Воспомните молитву ангела, возносявшаго молитву предъ святаго (Тов. 12), вспомните молитву Ангела объ Іерусалимѣ (Зах. I, 12) или молитву Даніила: не отнимь отъ насъ милости ради Авраама, Исаака и Іакова (Дан. 3, 35). Въ Новомъ Завѣтѣ ап. Павелъ обѣщаетъ христіанамъ не прекращать своего попеченія о нихъ и послѣ смерти (2 Петр. 1, 15). На этомъ основаніи и православная церковь всегда находится въ надеждѣ получить помилованіе „молитвъ ради Пречистой своей матери и всѣхъ святыхъ“. Св. Іоаннъ Богословъ въ Откровеніи видѣлъ на небеси возношеніе молитвъ святыхъ предъ престоломъ Божіимъ (Ап. 5, 8; 8, 3—4). Таковы случаи ходатайства святыхъ за живыхъ и умершихъ, молитвеннаго призыванія живыхъ и уже отошедшихъ въ загробную жизнь, ходатайства святыхъ угодниковъ во плоти и представившихся. Что еще для насъ невразумительно?

Шт. Почему же апостолъ Петръ не прислалъ почитанія отъ Корнеліи (Дѣян. 10, 25—26).

Пр. По чувству смиренія, дабы ликаонскіе язычники, признавши ихъ за боговъ, не воздалъ имъ божескихъ почестей.

Шт. Пусть такъ, но для насъ есть и болѣе убѣдительные случаи: Самъ ангель Господень не пріялъ почитанія отъ Іоанна Богослова, сказавъ ему: „Смотри, не дѣлай сего; я сослужитель тебѣ и братьямъ твоимъ—Богу поклонись“ (Ап. 19, 10).

Пр. Вы не знаете Писанія: святые равны ангеламъ (Лк. 20, 36; Мо. 22, 30) и пменуемый вами ангель не пріялъ отъ Іоанна Богослова почтенія, какъ отъ равнаго себѣ, ибо Св. Евангелистъ въ данную минуту находясь по вдохновенію отъ Св. Духа, какъ свящ. писатель.

Шт. Это ваше толкованіе для насъ необѣдительно.

Пр. Есть много мѣстъ въ Св. Писаніи, указывающихъ на справедливость почитанія св. ангеловъ. Такъ, Іисусъ Навппъ предъ ангеломъ Господнимъ „палъ лицомъ своимъ на землю и поклонился“ (Ис. Нав. 5, 14). Увидя ангела съ обнаженнымъ мечемъ, „палъ Давидъ в старѣйшины, покрытые вретникомъ, на лица свои“ (1 Пар. 21, 16). Сыны пророческія, увидя Елисея, „поклонились до земли вѣриному рабу в другу Божию (4 Цар. 2, 15). Валаамъ воздалъ также должное почтеніе Ангелу (Числ. 12, 34). Ангелы же и св. угодники Божіи въ свою очередь, какъ указано было выше, принимая отъ насъ молитвенное ходатайство его возносили къ Богу.

Шт. Но развѣ ангелы всевѣдущи, что они могутъ слышать наши молитвы.

Пр. Ихъ всевѣдѣніе ограничено сравнительно съ всевѣдѣніемъ Бога, но они настолько многовѣдущи, что, будучи посланниками и слугами Божиими, исполняютъ Его волю и всегда слышатъ наши молитвы. Бывшіе съ Маккавеемъ молились и два свѣтлыхъ мужа взяли Маккавея подъ защиту (2 Мак. 10, 24—30; Ся. 2 Мак. 11, 6—10). Ангелы знаютъ объ одномъ кающемся грѣшникѣ и радуются о немъ (Лк. 15, 10).

Шт. Ангелы, какъ духи безплотные, обладаютъ большимъ вѣдѣніемъ, а святые угодники?

Пр. Они равны ангеламъ (Лк. 20, 36).

Шт. Они будутъ равны ангеламъ послѣ второго прішествія, когда прославятъ ихъ Господь.

Пр. Нѣтъ, они и нынѣ прославлены, хотя славою неполною. Притча о Богачѣ и Лазарѣ не доказываетъ ли, что святые слышатъ наши молитвы, не смотря даже на то, что пропасть великая отдѣляетъ праведниковъ отъ грѣшниковъ, и если Авраамъ услы-

шаль изъ ада, самаго удаленнаго мѣста отъ Свѣта, то тѣмъ болѣе можетъ слышать насъ, еще живущихъ на землѣ. Елпсей, еще живи во плоти, зналъ, что дѣлается въ станѣ царя Сирійскаго. Отъ одного прикосновенія къ его костямъ воскресъ умершій (4 Ц. 5—6 г.).

Шт. Нвето не благъ, какъ только одинъ Богъ и потому прославленіе свитыхъ направѣ съ Богомъ оскорбительно для Него.

Пр. Неужели не разумѣете смысла христіанскаго чествованія свитыхъ. Вѣдь Православная церковь, почитая свитыхъ ангеловъ, посылаемыхъ Богомъ для нашего спасенія (Евр. 1, 14) и прославляя свитыхъ угодниковъ Божіихъ, какъ слугъ Господнихъ, воздастъ честь Самому Господу, сказавшему апостоламъ: „кто принимаетъ васъ, принимаетъ Меня, а кто принимаетъ Меня, принимаетъ посланнаго Меня“ (Мѣ. 10, 40). И хотя благъ и свитъ одинъ только Богъ, на славу свою Онъ далъ и свитымъ своимъ (Іоан. 17, 28), которые, какъ наши ходатаи, вменуются друзьями Божиими (Іоан. 15, 14). Особенную же честь воздастъ церковь Пресвятой Дѣвѣ Маріи, ублажая Ее, какъ честнѣйшую херувимовъ и славиѣйшую безъ сравненія серафимовъ. Сама Богоматерь, послужившая тайнѣ спасенія, пророчески предсказала свою славу. „Отнынѣ, сказала она, будутъ ублажать меня всѣ роды“ (Лук. 1, 48). Не сбывается ли нынѣ на вашихъ глазахъ сіе пророчество?

Првступите же къ горѣ Сіону и ко граду Бога живаго къ небесному Іерусалиму и тѣмамъ ангеловъ, къ торжествующему собору и церкви первенцевъ, написанныхъ на небесахъ, и къ Судіи всѣхъ Богу, и къ духамъ праведниковъ, достигшихъ совершенства, и къ Ходатаю Новаго Завѣта Іисусу (Евр. 12, 22—23).

4. Отвергая почитаніе ангеловъ и св. угодниковъ Божіихъ, штеудисты вмѣстѣ съ тѣмъ отрицаютъ почитаніе нетлѣнныхъ ихъ мощей и освященныхъ ими одеждъ, усматривая въ этомъ обманъ со стороны духовенства. Ищущему истины не трудно доказать на основаніи св. Писанія необходимость почитанія мощей и останковъ свитыхъ: Пс. 15, 10; Пс. 115, 6; Пс. 23, 21; 4 Цар. 13, 21; 4 Цар. 2, 14; Дѣян. 19, 21; Дѣян. 5, 15; Дѣян. 2, 27—30; Мѣ. 27, 52. Самъ Іисусъ Христосъ не видѣлъ тлѣнія и преподобнымъ своимъ при жизни умертвившимъ въ себѣ грѣхъ, не дастъ видѣть тлѣніе—Онъ начатокъ умершихъ.

5. По вопросу о богослужебныхъ молитвахъ предъ судомъ слова Божіи, въ связи съ разборомъ сектанскихъ сужденій по сему предмету былъ данъ отвѣтъ свящ. о. Давидомъ Поповымъ, рефератъ

второго былъ напечатанъ въ сентябрьской книжкѣ „Вѣра и Разумъ“ подъ заглавіемъ: „Свидѣтельства Слова Божія, подтверждающія необходимость богослужебныхъ молитвъ православной церкви“. Рефератъ этотъ вызвалъ оживленные разсужденія Членовъ Собранія о составѣ православнаго богослуженія вообще, его соответствіи съ духомъ свщ. Писаніе и св. Преданія, въ частности, прот. Т. И. Буткевичемъ былъ изложенъ обстоятельный взглядъ на происхожденіе литургій, виды литургій и ихъ полную гармонію въ основномъ содержаніи.

*В. Давыденко.*

(Продолженіе будетъ).

### Епархіальныя извѣщенія.

И. д. благочиннаго 2 округа Купянскаго уѣзда священникъ Александръ *Подольскій* 29-го апрѣля с. г. утверждаетъ въ должности благочиннаго.

— Діаконъ сл. Моисеевки, Старобѣльскаго уѣзда, Прокопій *Поповъ*, рукоположенъ въ санъ священника къ церкви сл. Шаровой, того же уѣзда.

— Діаконъ Александро-Невской церкви сл. Тополей, Купянскаго уѣзда, Ѳеодоръ *Муромовскій*, согласно прошенію, перемѣщенъ на священническое мѣсто въ Грузинскую епархію 12 апрѣля с. г., а на его мѣсто 28 того же апрѣля опредѣленъ діаконъ, состоящій на псаломщицкой ваканціи при Успенской церкви с. Отраднаго, Купянскаго уѣзда, Александръ *Обрушковъ*; на мѣсто же сего послѣдняго 29 того же апрѣля, согласно прошенію, Его Преосвященствомъ назначенъ и. д. псаломщика, бывший воспитаникъ третьяго класса Харьковскаго Духовнаго Семинаріи Ѳеодоръ *Тарашченко*.

— Псаломщикъ сл. Малиновой, Зміевскаго уѣзда, Михаилъ *Найдовскій* опредѣленъ на діаконское мѣсто къ церкви сл. Моисеевка, Старобѣльскаго уѣзда.

— Псаломщикъ с. Ново-Александровки, Старобѣльскаго уѣзда, Николай *Труфановъ*, рукоположенъ въ санъ діакона, съ оставленіемъ на псаломщицкой ваканціи.

— Діаконъ сл. Крыгской, Старобѣльскаго уѣзда, Петръ *Лаврентьевъ* уволенъ за штатъ, а на его мѣсто опредѣленъ учитель народнаго училища Иванъ *Лаврентьевъ*.

— Сверхштатный псаломщикъ Преображенской церкви сл. Межирча, Лебединскаго уѣзда, Дмитрій *Заводовскій* перемѣщенъ штатнымъ псаломщикомъ къ Введенской церкви с. Студенца, Изюмскаго уѣзда.

— Псаломщики: Архидіаконо-Стефановской церкви с. Бѣлянскаго, Изюмскаго уѣзда, Мхпалъ *Логоиновъ* и Григорій *Петровский* отрублены отъ занимаемыхъ ими мѣстъ, а на ихъ мѣста опредѣлены псаломщики Введенской церкви с. Студенка, Изюмскаго уѣзда, Яковъ *Бунаковъ* и учитель пѣнія Липанской церковно-приходской школы, Старобѣльскаго уѣзда, Николай *Дожечкинъ*.

— Утверждены въ должности церковнаго старосты: Архангело-Михайловской церкви г. Ахтырки куп. Ѳеодоръ *Милославскій*; Воскресенской церкви с. Ясеноваго, Лебединскаго уѣзда, крест. Ѳома *Гориниченко*.

## ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

Содержаніе. Православное торжество въ г. Ревелѣ.— Построеніе храма около Шипля.— Дѣятельность Тифлискаго приходскаго попечительства.— Распоряженія нѣкоторыхъ епархіальныхъ начальствъ.— Объ иколахъ древняго письма.— 200-лѣтіе Черниговской Духовной Семинаріи.— Памяти профессора В. В. Болотова.— Юбилейное торжество.

30 апрѣля въ Ревелѣ, въ присутствіи Ихъ Императорскихъ Высочествъ Великихъ Князей Владимира Александровича и Кирилла Владиміровича состоялось освященіе новаго построеннаго, съ Высочайшаго соизволенія, Александро-Невскаго собора. Освященіе совершено преосвященнымъ Агафангеломъ, епископомъ Рижскимъ и Митавскимъ, въ сослуженіи съ протоіереемъ Іоанномъ Ильичемъ Сергіевымъ (Кронштадтскимъ), въ присутствіи товарища министра внутреннихъ дѣлъ А. С. Стппилскаго, товарища оберъ-прокурора Святѣйшаго Синода В. К. Саблера, прокурора московской синодальной конторы А. А. Шпринскаго-Шахматова, представителя прибалтійскаго братства Шафранова, князя Н. В. Шаховскаго, гофмейстера К. К. Случевского, эстляндскаго губернатора Е. Н. Скалона, губернскаго предводителя дворянства, камергера барона Вудберга и городскаго головы фонъ Гуга. Торжество освященія новаго собора—праздникъ всего православнаго населенія Ревеля, а самый соборъ—величественный памятникъ царственныхъ заботъ Императора Александра III объ установленіи духовной связи окраины съ Имперіей и вмѣстѣ съ тѣмъ памятникъ высоко-патріотической дѣятельности незабвеннаго эстляндскаго губернатора князя С. В. Шаховскаго, всегда стремившагося поставить православіе въ означенномъ краѣ на подобающую высоту и придать ему значеніе господствующаго въ Имперіи государственнаго исповѣданія. Со дня пріѣзда своего въ Ревель, въ 1885 г., князь Шаховской скорѣе объ отсутствіи въ городѣ благолѣпнаго

православнаго собора. Преображенскій соборный храмъ, бывшій прежде католическою церковью, а затѣмъ лютеранскою для шведскаго войска и при Петрѣ I обращенный въ православную церковь, рассчитанный только на 800 молящихся, находится въ одномъ изъ глухихъ переулковъ Ревеля и едва виденъ между обывательскими домами. Покойный начальникъ края въ высшей степени сочувственно отнесся къ поданной ревельскимъ духовенствомъ, 19-го февраля 1887 г., докладной запискѣ о необходимости постройки новаго соборнаго храма. 2-го апрѣля 1888 г. Государь Императоръ утвердилъ опредѣленіе Св. Синода объ открытіи повсемѣстно въ Имперіи сбора пожертвованій и объ учрежденіи для постройки храма особаго комитета подъ предсѣдательствомъ эстляндскаго губернатора князя Шаховскаго. 10-го августа 1888 г. состоялось первое засѣданіе комитета, подъ предсѣдательствомъ архіепископа Арсенія. Прежде всего слѣдовало выбрать мѣсто для будущаго собора. Съ этою цѣлью были предприняты цѣлый рядъ техническихъ изслѣдованій грунта тѣхъ мѣстностей, которыя предполачались болѣе удобными для постройки. Наиболѣе благоприятнымъ было признано мѣсто на Вышгородѣ, какъ имѣющее подъ верхнимъ слоемъ плитную скалу. Въ маѣ 1892 г., тогдашній Товарищъ Министра Внутреннихъ Дѣлъ, сенаторъ В. К. Шлеве, пріѣзжавшій въ Ревель для осмотра всѣхъ намѣченныхъ мѣстъ, призналъ наиболѣе пригодною для сооруженія храма Вышгородскую площадь. Для сбора пожертвованій было разослано по Имперіи 55.595 подписныхъ листовъ, при краснорѣчивомъ воззваніи. Къ 1-му декабря 1894 г. цифра пожертвованій достигла 370.750 руб. 37 коп. Изъ казны было отпущено 150.000 рублей. Еще раньше, 4-го іюня того же года, Высочайше утвержденъ проектъ собора, составленный академикомъ архитектуры М. Т. Преображенскимъ въ русско-византійскомъ или московскомъ стилѣ, на 1.500 человекъ. Постройка безъ внутренней отдѣлки была сдана с.-петербургскому купцу, подрядчику И. Д. Гордѣеву. Какъ ни снѣжились князь Шаховской приготовленіями къ закладкѣ храма, но земляныя работы потребовали столько времени, что князю не удалось дожить до желаннаго торжества. Ему суждено было отпраздновать только освященіе мѣста для будущаго храма, 30-го августа 1893 года, и осуществленіе своей заветной мечты передать своему приемнику по управленію губерніей Е. Н. Скалону. Закладка Александро-Невскаго собора совершена архіепископомъ Арсеніемъ въ 1895 году, а черезъ три года храмъ вчернѣ былъ уже готовъ.

Стѣны и пилоны его сложены изъ мѣстной плиты на цементѣ; наружныя стѣны облицованы загерсдорфскимъ кирпичемъ; цоколь сложенъ изъ финляндскаго гранита. Въ 1898 г. были водружены кресты и повѣшены колокола, наибольшій изъ которыхъ вѣситъ 1000 пудовъ. Главы, кресты и деревянный иконостасъ собора вызолочены. Мозаичныя священныя изображенія на фасадахъ храма исполнены академикомъ А. Н. Фроловымъ. Иконы писаны академикомъ А. Н. Новоскольцовымъ. Запрестольный образъ исполненъ по типу такого же образа въ Кіево-Софійскомъ соборѣ. Въ алтарѣ обращаютъ вниманіе цвѣтныя стекла съ изображеніями Спасителя, Божіей Матери и Іоанна Предтечи; внутри соборъ росписанъ орнаментами. Двери изъ накладнаго дуба построены въ Черниговской губ., а бронзовыя, позолоченныя панциды, 14 мѣдныхъ, позолоченныхъ подсвѣчниковъ и облаченія изъ золотой парчи сдѣланы въ Москвѣ. Пятиглавый храмъ имѣетъ три првдѣла: во имя св. благовѣрнаго великаго князя Александра Невскаго, св. преподобнаго Сергія, Радонежскаго чудотворца, и св. равноапостольнаго князя Владиміра.

«Прavit. Вѣсти.»

— Работы по сооруженію храма у подножія горы св. Николая, около селенія „Шняка“, въ память воиновъ, павшихъ въ турецкую войну за освобожденіе Болгаріи, быстро подвигаются впередъ. Кромѣ храма, разсчитаннаго на 800 молящихся, здѣсь сооружаются также помѣщенія для духовенства, духовная семинарія съ интернатомъ на 60 человекъ, больница и музей для сбора всѣхъ предметовъ, имѣющихъ отношеніе къ упомянутой войнѣ. Строителемъ храма назначенъ проф. А. Н. Померанцевъ, а постройкамъ завѣдуетъ особый комитетъ подъ предѣдательствомъ графа Н. П. Игнатьева. Что касается храма, то примѣнительно къ тому событію, въ память котораго онъ создается, въ немъ будетъ устроенъ првдѣлъ во имя св. Александра Невскаго, и внутреннюю и наружную галереи украсятъ мраморныя доски, на которыхъ будутъ помѣщены имена воиновъ, павшихъ въ войну 1877—1878 г., списокъ которыхъ уже составленъ военнымъ штабомъ. Храмъ и прочія зданія сооружаются русскими рабочими, партіи которыхъ съ наступленіемъ весенняго времени отправлена на мѣсто постройки. Храмъ вчера уже готовъ: осталось докончить куполь. По словамъ московскихъ газетъ, колокола для храма, а также и золоченные кресты заказаны въ Москвѣ. Военное вѣдомство пожертвовало, со своей стороны, мѣдь для колоколовъ. Всѣ сооруженія будутъ окончены въ концѣ этого года, и освященіе ихъ приваривается

къ празднованію двадцатипятилѣтія освобожденія Болгаріи, исполняющагося въ будущемъ году.

— Тифлисское приходское попечительство церкви Іоанна Богослова въ минувшемъ году, по сообщенію «Прав. Вѣсти», главныя заботы сосредоточивало на постройкѣ новаго храма, въ которомъ приходъ крайне нуждается по тѣснотѣ и неудобству старой церкви. 30-го мая 1899 г. совершена была высокопреосвященнымъ Флавіаномъ, экзархомъ Грузіи, закладка храма, строящагося въ москоро-ярославскомъ стилѣ; стоимость постройки исчислена въ 26.000 руб. На дальнѣйшую постройку церкви попечительство имѣетъ церковныхъ денегъ 3.300 руб. и около 1.000 руб. попечительскихъ. Необходимость изысканія средствъ для постройки храма вызвала со стороны попечительства ходатайство передъ Св. Синодомъ о пособіи. По сдѣланному Оберъ-Прокуроромъ Св. Синода докладу Его Величеству, Государь Императоръ повелѣтъ соизволилъ отпустить на постройку храма 4.000 руб. Кроме того, попечительству разрѣшены кружечный сборъ и печатаніе воззваній о пожертвованіяхъ деньгами и священными предметами. Всѣхъ пожертвованій поступило въ отчетномъ году 2.136 руб. 31 коп. Для завѣдыванія специально церковно-приходскими школами попечительствомъ былъ организованъ особый „дамскій комитетъ“ изъ 24-хъ дамъ—членовъ попечительства. Въ вѣдѣніи комитета состояли двѣ школы попечительства: одна при церковномъ домѣ, а другая—въ наемномъ помещеніи. Для поддержанія и улучшенія положенія этихъ школъ комитетъ обратился къ сбору пожертвованій. Приходъ комитета достигъ въ теченіе отчетнаго періода 1.057 руб. 48 коп. Число членовъ попечительства въ отчетномъ году достигало 149.

— Церковнымъ учрежденіямъ разныхъ епархій и приходскимъ причтамъ, по встрѣтившимся надобностямъ, дали въ послѣдніе мѣсяцы мѣстною духовною властью, иногда согласно съ предположеніемъ самого духовенства на его съѣздахъ, многочисленныя указанія, которыми внесено въ жизнь епархій, въ общемъ довольно однообразную, не мало новаго и иногда существенно важнаго. Многія изъ сдѣланныхъ распоряженій касаются дѣла церковной проповѣди, потребностей миссіи, домашняго наставленія прихожанъ въ православной вѣрѣ и другихъ существеннѣйшихъ нуждъ церковныхъ. Такъ, по словамъ «Цер. Вѣст.», въ тверской епархіи объявлено окончившимъ семинарскій курсъ и занимающимъ мѣста псаломщиковъ и учителей церковно-приходскихъ и земскихъ учи-

лицъ, что они должны проповѣдывать въ церквахъ слово Божіе и представлять не менѣе двухъ проповѣдей въ годъ, съ предупрежденіемъ, что за уклоненіе отъ провознесенія проповѣдей имъ не будутъ предоставляемы священническія мѣста. Резолюціей преосвященнаго нижегородскаго одобрены къ руководству всѣ постановленія бывшаго въ январѣ сѣзда миссіонеровъ нижегородской епархіи. Между этими постановленіями заслуживаютъ особаго вниманія тѣ, которыми многое въ приходской миссіонерской дѣятельности предоставляется усмотрѣнію приходскихъ священниковъ и миссіонеровъ, которые должны сообразоваться съ мѣстными условіями и обстоятельствами, не стѣсняясь излишнею регламентаціею. Въ олоонецкой епархіи преосвященнымъ предложено духовенству исполнить постановленія бывшаго въ г. Каргополѣ, въ прошломъ январѣ и февралѣ, сѣзда благочинныхъ епархій. Сѣздомъ было рѣшено: просить преосвященнаго разрѣшить священникамъ, въ предѣлахъ ихъ приходовъ, въ исключительныхъ случаяхъ, совершать крестные ходы, не спрашивая телеграммъ—во избѣжаніе промедленія во времени—разрѣшенія архіереевъ; въ виду существующаго въ приходяхъ каргопольскаго и въ части приходовъ вытегорскаго уѣзда обычая „увода“ женами невѣстъ, иногда съ согласія, иногда же безъ согласія не только родителей, но и невѣсты, къ тому же часто въ великіе христіанскіе праздники,—предложить священникамъ дѣлать прихожанамъ необходимыя разъясненія, и сообщать къ свѣдѣнію духовенства и прихожанъ о взысканіяхъ, которымъ подлежатъ и лица, вступившія въ противозаконный бракъ, и священно-церковно-служители, коими совершенно будетъ такое бракосочетаніе; послѣдствіе почти повсемѣстнаго безчиннаго поведенія прихожанъ въ церквахъ во время совершенія таинства брака, помимо пастырскихъ разъясненій, своевременно сообщать брачующимся и ихъ родителямъ, чтобы раньше вѣнчанія они не угощали участниковъ торжества водкою, подъ опасеніемъ отсрочки вѣнчанія,—обязать церковныхъ старостъ, какъ блюстителей высшаго церковнаго порядка, присутствовать въ церквахъ при вѣнчаніи и безчинствующихъ удалять, и паконецъ, согласно съ указаніемъ преосвященнаго, предписать священникамъ—совершать браки непосредственно послѣ литургіи, если вѣнчаніе назначено въ воскресенье или въ другой день, когда бываетъ церковная служба, и во всякомъ случаѣ не вечеромъ; въ виду суевѣрныхъ обычаевъ, наблюдаемыхъ брачующимися, заблаговременно разъяснять и при самомъ бракѣ обячать эти суевѣрія;

возбудить ходатайство предъ гражданскою властью объ освобожденіи церкви отъ окружающей ихъ въ базарные дни неприличной и оскорбительной для христіанскаго чувства обстановки; въ виду распространенныхъ въ народѣ развѣждающими по епархіи продацами иконъ неправильнаго и небрежнаго письма, при томъ такихъ, на которыхъ подъ ризою (обыкновенно, очень не прочною) изображены только лица и руки святыхъ, предложить духовенству—завести при церквахъ продажу иконъ, убѣждать прихожанъ не приобретать у стороннихъ продавцовъ неправильно написанныхъ иконъ и отказываться въ освященіи такихъ иконъ; просить о распорядженіи, чтобы въ указахъ о назначеніи священниковъ въ двухъ и много-клпрные приходы было обозначено, какому долженъ быть вновь назначаемый священникъ—старшимъ или младшимъ; просить епархіальнаго преосвященнаго, не найдено ли будетъ полезнымъ и удобнымъ,—для прекращенія нареканій на духовенство, вслѣдствіе зазорнаго поведенія странниковъ носящихъ одежду духовныхъ лицъ и занимающихся собираніемъ подаяній.—сдѣлать сношеніе съ гражданскимъ начальствомъ о томъ, чтобы полицейскіе чины отъ такихъ лицъ требовали вида объ ихъ званіи и, въ случаѣ неправомерности ихъ къ церковному клпру, привлекали къ законной отвѣтственности.

— По наблюденіямъ одного изъ священнослужителей подольской епархіи, въ крестьянскомъ быту Каменецъ-Подольской губерніи, какъ сообщаетъ объ этомъ «Правит. Вѣст.», получили большое распространеніе хромо-литографированныя иконы, которыя, благодаря дешевизнѣ, даютъ возможность небогатому имѣть у себя иконы правильнаго письма. Тѣмъ не менѣе, крестьяне до сихъ поръ отдаютъ предпочтеніе иконамъ живописнымъ—черта, перешедшая къ нимъ, вѣроятно, отъ предковъ. Известно, что встарину благочестивые русскіе люди неоднократно относились къ бумажнымъ иконамъ и неоднократно высказывали жалобы и неудовольствія по поводу этого новшества. Среди живописныхъ иконъ, встрѣчающихся у крестьянъ, находятся такія, которыя пользуются особенной любовью. Они ихъ хранятъ, какъ драгоценность, и смотрятъ на нихъ, какъ на благословеніе своихъ предковъ. Это—иконы древняго письма, вѣроятныя копіи съ древнихъ русскихъ иконъ византийскихъ мастеровъ. Число ихъ ограничено, и ихъ очень легко распознать по характернымъ признакамъ ихъ внѣшняго вида. Онѣ большей частью небольшихъ размѣровъ и писаны на полотнѣ

иногда наклеенномъ на дерево причемъ это полотно такъ тщательно и аккуратно наклеено и загрунтовано краской, что его очень трудно, а подчасъ и невозможно замѣтить. Фонъ этихъ иконъ по большей части темно-желтый, рѣдко коричневый, а на иконахъ, писанныхъ только на полотнѣ и не наклеенныхъ на дерево—темно-зеленый. Последняго рода иконы, впрочемъ, очень рѣдки и размѣровъ довольно значительныхъ: длиною аршинъ и болѣе. На иконахъ съ желтымъ фономъ кругомъ изображенія оставлено поле, шириною въ вершокъ и болѣе, самое же изображение аккуратно очерчено черной или коричневой краской. Въ изображеніи большей частью преобладаетъ одна темная краска—черная или коричневая, которой очерчены контуры фигуръ и тѣни. Въ распредѣленіи тѣней наблюдается строгая постепенность, не допускающая рѣзкаго перехода красокъ. Изображенія исполнены въ высшей степени аккуратно, точно и симметрично. На всѣхъ иконахъ линии строгіе, вытянувшіеся, положеніе фигуръ и драпировокъ вполне естественны. Такимъ образомъ, по своему стилю эти иконы ясно напоминаютъ древне-русскую живопись. Какимъ образомъ эти цѣнныя иконы попали въ руки крестьянъ—неизвѣстно. И сами крестьяне о нихъ не могутъ дать ни какихъ свѣдѣній. Уцѣлѣвшія иконы могли бы оказать значительную услугу приходскимъ священникамъ въ дѣлѣ изученія древне-византійской православной иконописи. Знатокъ древне-византійской русской иконописи проф. Покровский, находить, что изученіе образцовъ древней византійско-русской иконописи могло бы съ успѣхомъ задержать все болѣе и болѣе распространяющееся въ Россіи стремленіе къ подражанію западнымъ образцамъ, притомъ—не лучшимъ, а по большей части посредственнымъ. Оно же могло бы содѣйствовать искорененію злоупотребленій со стороны тѣхъ мало подготовленныхъ къ дѣлу иконописцевъ, которые, подъ видомъ церковной старины, распространяютъ среди любителей произведенія ремесленныя, а иногда и прямо оскорбительныя для религіознаго чувства. Полезно было бы внушать крестьянамъ, чтобы они вмѣсто того, чтобы покупать иконы новаго письма, давали бы свои старыя для снятія съ нихъ копій. Этому могли бы содѣйствовать священники и руководять работой мѣстныхъ живописцевъ. Между иконами древняго письма чаще всего встрѣчаются въ Подольской губерніи иконы Спасителя, Божіей Матери и св. Николая чудотворца. Среди этихъ иконъ нѣкоторыя имѣютъ довольно сложныя композиціи. Такъ, наирп-

мѣръ, икона, изображающая Бога-Отца—въ видѣ почтеннаго старца. Въ вѣдрахъ его Св. Духъ въ видѣ голуби, а немного ниже на облакахъ покоится Младенецъ—Сынъ Божій, простирающій руки къ Старцу. Богъ-Отецъ держитъ надъ Сыномъ благославляющія руки. Икона, по всей вѣроятности, изображаетъ предвѣчное рожденіе Сына Божіа отъ Бога-Отца. Не менѣе сложная композиція у иконы—„Живоносный источникъ Пресвятыя Богородицы“, какъ гласитъ надпись ея. Божія Матерь изображена стоящей въ сосудѣ, похожемъ на большую чашу, такъ что видно только ея поясное изображеніе. На ложѣ ея стоитъ Христось-Младенецъ. Сосудъ стоитъ посреди большаго бассейна съ водою. По сторонамъ вверху помѣщаются два ангела, а внизу—по правую сторону—двѣ фигуры, мужская и женская въ царскомъ одѣяніи, а по лѣвую сторону—двѣ фигуры въ монашескомъ одѣяніи. Внизу передъ бассейномъ изображенъ человекъ въ лежачемъ положеніи со сложеными крестообразно на груди руками. Подобная же сложность, детальность и иѣкоторая символичность замѣчается почти на всѣхъ иконахъ.

Несомнѣнно, иконы старого письма можно встрѣтить не только въ Подольской губерніи, но и въ иныхъ мѣстностяхъ Россіи. Людъ, живущій въ деревнѣ и выходящій соприсношеніе съ крестьянскимъ бытомъ, оказалъ бы несомнѣнную пользу дѣлу иконописанія и его исторіи въ Россіи, если бы обратилъ вниманіе на тѣ иконы, которыя выхоты у крестьянъ въ настоящее время. Среди нихъ навѣрное нашлось бы немало обладателей иконъ стариннаго письма.

— Въ текущемъ году исполняется 200-лѣтіе Черниговской духовной семинаріи. Извѣстно, что почти повсемѣстное открытіе, по распоряженію Святѣйшаго Синода, такъ называемыхъ „архіерейскихъ школъ“, падаетъ на 20-е года прошлаго столѣтія, а эти школы и сдѣлались тѣмъ зерномъ, изъ котораго постепенно стали выростать наши духовныя семинаріи. Преобразование „архіерейскихъ школъ“ въ коллегіумы, или семинаріи, падаетъ преимущественно на тридцатые или даже сороковые года прошлаго вѣка, а потому многія семинаріи просуществовали уже 150 лѣтъ. Такъ, въ 1880 г. полуторастолѣтіе праздновала тверская семинарія, въ 1897 г. костромская, а въ настоящемъ году—владимірская, ранѣе же—вѣкоторыя другія. Но ни одна еще семинарія не праздновала 200-лѣтняго юбилея, и честь праздновать такой юбилей принадлежитъ черниговской семинаріи—первой. Двѣсти лѣтъ тому назадъ,

въ Черниговѣ, безъ всякаго вишняго побужденія, благодаря единственно усердію и просвѣщенному вниманію мѣстныхъ духовныхъ дѣятелей, возросла правильно организованная школа. Это было въ 1700 году, когда пресонамитный для черниговской епархіи архипастырь Іоаннъ Максимовичъ положилъ въ Черниговѣ начало коллегіуму, который восторженныя современники скоро стали называть то черниговскимъ олимпомъ, то лицеемъ и вертоградомъ Паллады, то черниговскимъ Аѳинамъ. Правленіе черниговской духовной семинаріи, желая достойно ознаменовать 200-лѣтнее существованіе семинаріи, предложило одному изъ преподавателей составить ко времени юбилейнаго празднества историческій очеркъ черниговской семинаріи, на что изъявилъ согласіе преподаватель исторіи и обличенія раскола Д. Скворцовъ. По ходатайству пресвещеннаго Антонія, Святѣйшимъ Синодомъ разрѣшено черниговской семинаріи празднованіе 200-лѣтняго юбилея въ одномъ изъ слѣдующихъ (за 1900-мъ) годовъ, по перестройкѣ или ремонтировакѣ семинарскихъ зданій.

«Правит. Вѣст.».

— 5-го апрѣля скончался профессоръ Спб. Духовной Академіи Василій Васильевичъ Болотовъ. Тяжелую невознаградимую утрату понесла русская наука въ лицѣ почившаго, славнаго ученаго подвижника, положившаго на алтарь науки безраздѣльно все свои лучшія силы. Натура чрезвычайно богато одаренная, колоссъ знанія и мысли, неутомимый труженикъ, всецѣло и безраздѣльно посвятившій себя ученому кабинетному труду, строгій подвижникъ и аскетъ, для котораго не было никакихъ радостей жизни, кромѣ наслажденія отъ ученаго труда, Василій Васильевичъ рѣзко выдѣлялся въ ряду современныхъ представителей научнаго знанія. Еще на школьной скамьѣ въ тверской духовной семинаріи онъ проявилъ себя энциклопедистомъ, знающимъ все семинарскія науки не менѣе, чѣмъ его наставники; на студенческой скамьѣ онъ былъ предметомъ общаго вниманія и удивлялъ всѣхъ знавшихъ его необычайною эрудиціею. Первая его ученая работа, написанная еще студентомъ, — „Ученіе Орпгена о Св. Троицѣ“ (Спб. 1879), доставила ему славу крупнаго ученаго, званіе магистра богословія и катедру церковной исторіи въ академіи. Съ тѣхъ поръ въ продолженіе слишкомъ 20 лѣтъ Болотовъ служилъ украшеніемъ академіи, какъ ученый профессоръ. Ученые труды его посвящены были главнымъ образомъ исторіи восточной церкви; за нихъ онъ получилъ ученую степень доктора. Болотовъ работалъ и въ другихъ областяхъ знанія: къ нему обращались все за совѣтами и

указаніями, и онъ никому не отказывалъ. Онъ работалъ и въ комиссіи по пересмотру календаря, и по старо-католическому вопросу, и по вопросу о присоединеніи сиро-халдеевъ къ православной церкви, и вездѣ былъ первокласснымъ мастеромъ своего дѣла. Болотовъ зналъ болѣе 20 иностранныхъ языковъ и нѣкоторые изъ нихъ—въ совершенствѣ. Кромѣ европейскихъ, онъ зналъ языки: греческій, латвискій, еврейскій, сирскій, коптскій, арабскій. Не легко указать такую область знаній, о которой бы онъ не являлся истиннымъ представителемъ. О немъ черѣдко говорили: Болотовъ знаетъ все: и богословскія науки, и историческія, и астрономію, и математику, и филологію... Онъ никогда и ничего не забывалъ, и этотъ необычайный ученый грузъ рано или поздно долженъ былъ его свалить... Правда, въ процессѣ ученой работы грузъ этотъ могъ расширить ученые горизонты Василя Васильевича, но онъ же весьма черѣдко и уносилъ его въ сокровеннѣйшіе и узкіе, недоступные для другихъ, уголки знаній, откуда не видно уже широкихъ горизонтовъ. Факты и наблюденія въ процессѣ этой работы слѣдовали одинъ за другимъ непрерывною цѣпью, попутно захватывались, уяснились соотвѣтственные факты, в ученый, вооруженный массой знаній, устремлялся, подобно бурному потоку, въ безконечную даль. Каждый необычайный талантъ, подобно нѣжному цвѣтку, нуждается въ заботливомъ уходѣ, въ общеніи съ живою дѣятельностью, которая способна расширять кругъ индивидуальнаго возрѣванія и направлять его къ вопросамъ, вмѣщающимъ широкое, не только теоретическое, но и жизненное значеніе. Но Болотовъ былъ ученымъ подвижникомъ и анахоретомъ: онъ работалъ дни и ночи, не щадилъ своего здоровья, безболзненно и прямо шелъ навстрѣчу смерти... и унесъ съ собою въ могилу и свои крупныя таланты, и удивительную эрудицію. Онъ умеръ 46 лѣтъ. Въ Болотовѣ русская наука потеряла одну изъ такихъ силъ, которая при благоприятныхъ условіяхъ совершаетъ крупныя перевороты въ наукѣ. Онъ умеръ съ молитвою на устахъ, въ сладостномъ предвкушеніи вѣчнаго блаженнаго бытія, повергнувъ въ невыразимую грусть всѣхъ, кто его зналъ.

«Правит. Вѣстн.».

— Погребеніе В. В. Болотова было совершено въ Великую субботу. Въ самый моментъ своей павысшей скорби, когда послѣ божественной литургіи Академія готова была отдать послѣднюю дань чести своему въ Возѣ почившему собрату-профессору и академическая семья въ безутѣшномъ горѣ проливая слезы вѣчной разлуки, съ высоты церковнаго амвона преосвященнымъ ректоромъ

Академіи епископомъ Ворпсомъ была прочтана въ слухъ всего собранія слѣдующая телеграмма:

„Митрополиту Антонію. Государю Императору благоугодно было выразить С.-Петербургской Духовной Академіи Свое соболязнованіе по поводу тяжелой утраты, ею понесенной со смертью профессора Васпія Васпльевича Болотова, ученые труды котораго были звѣстны Его Величеству. Сенаторъ Владиміръ Саблеръ“. Какъ цѣлительный бальзамъ пролилась эта вѣсть на сокрушенныя скорбію сердца труженниковъ высшей духовной науки. Тяжкая скорбь Академіи дошла до сердца Царя и Государя-Самодержецъ, среди величественныхъ торжествъ въ сердцѣ Москвы, сосредоточивающихся на себѣ вниманіе не только всего русскаго народа, но и всего міра, съ Своею отеческою отзывчивостью на всѣ радости и скорби Своихъ подданныхъ, отозвался и на скорбь Академіи, выразивъ ей Свое царское соболязнованіе по случаю понесенной ею тяжелой утраты. Эта необычайная царская милость, во всеуслышаніе засвидѣтельствовавшая о непреложности народной мудрости, выразившейся въ присловіи: „за Царемъ служба не пропадетъ“, не только облегчила скорбь академической семьи, но и невыразимо подняла духъ скромныхъ труженниковъ высшей духовной науки, которые теперь бохѣ чѣмъ когда либо убѣдились, что не тщетны ихъ самоотверженные труды и терпѣніе, и что эти труды восходятъ даже до высоты царскаго престола. <Цер. Вѣст.>.

— 15 марта т. г. исполнилось 50-лѣтіе служенія въ священномъ санѣ одного изъ старѣйшихъ протоіереевъ Купянскаго уѣзда, о. Евгенія Іосифовича Квитницкаго, начавшаго и закончившаго этотъ длинный и многотрудный періодъ пастырства въ приходѣ при Троицкой церкви въ сл. Кременной. При своемъ строго-скромномъ образѣ жизни, всегда избѣгая людскихъ почестей, о. юбиляръ положительно отказался отъ предложенія оффіціально праздновать его юбилей; но признательные прихожане, счтяя совершенно непростительнымъ для себя въ такой знаменательный день не засвидѣтельствовать глубокой признательности и не воздать чести своему пастырю, за его долготѣніе и полезные труды для нихъ, въ общемъ своемъ собраніи на сходѣ рѣшили кромѣ добровольныхъ пожертвованій, ассигновать значительную сумму на приобрѣтеніе для поднесенія о. юбиляру золотаго креста и иконы. Съ разрѣшенія Преосвященнѣйшаго Иннокентія, Епископа Сумскаго, 15 марта о. юбиляромъ, въ сослуженіи мѣстнаго благочиннаго и семи іереевъ, совершена была торжественная литургія св. І. Златоуста. Об-

молящимся прихожанамъ. По окончаніи литургіи, все служащее духовенство вышло на среднюю храма, а о. юбляръ остановился на солеѣ. Уполномоченные отъ общества крестьянъ: сельскій староста Н. И. Медегора и Я. С. Житловъ поднесли о. юбиляру наперсный крестъ и икону св. муч. Евгенія, при чемъ, Я. С. Житловъ привѣтствовалъ о. юбиляра краткою рѣчью. Принявшъ св. икону и возложивъ на себя св. крестъ, о. юбляръ въ отвѣтной рѣчи благодарилъ прихожанъ и своихъ почитателей. Послѣ этого привѣтствовали рѣчами о. юбиляра мѣстный о. благочинный, протоіерей М. Черлявскій, настоящій сослужитель о. юбиляра, священникъ о. Феодоръ Горбачевскій, и бывшій сослужитель о. юбиляра, священникъ Іоаннъ Смирискій. Вслѣдъ за этимъ о. юбиляромъ, въ сослуженіи съ 10 священниками и 2 діаконами, совершено было благодарственное Господу Богу молебствіе. По окончаніи молебствія о. юбиляромъ въ его домѣ была предложена почетнымъ гостямъ скромная трапеза, во время которой прочтаны были письменныя привѣтствія о. юбиляру, полученныя отъ почитателей его, не имѣвшихъ возможности присутствовать на юбилейномъ торжествѣ. Много было произнесено во время трапезы и застольныхъ рѣчей, въ коихъ были высказаны самымъ теплымъ сердечнымъ пожеланіемъ о. юбиляру, въ особенности земскимъ начальникомъ Ю. К. Канустанскимъ. Самъ юбляръ повѣдалъ краткую новѣсть своей жизни, въ коей съ благоговѣніемъ отмѣчалъ тѣ обстоятельства, на которыхъ ясно отпечатлѣвались слѣды Промысла Божія.

## О Б ъ Я В Л Е Н І Я

ПРОДОЛЖАЕТСЯ ПОДПИСКА на 1900 г. (VII г. изд.)

НА ЕЖЕМЕСЯЧНЫЙ ЖУРНАЛЪ

# „НАУЧНОЕ ОБОЗРѢНІЕ“.

Изданіе П. П. Сойкина, подъ редакціею д-ра философіи М. М. Филиппова.

4 мая вышелъ № 5. Содержаніе: I. Московская смута XVII вѣка и основа социологіи. Проф. А. Трочевскаго. II. Начало кооперативнаго движенія въ Швейцаріи. Д-ра В. Тотоміанца. III. Заселеніе Крыма организмами. Доцента В. Аггемко. IV. Шейное ребро у человѣка. С. Чугунова. V. Философія Лао-Цзы. Проф. де-Рони. VI. Минималъ антиномія. М. Филиппова. VII. Талмудъ. Ренана. VIII. О взглядахъ г. Филиппова на проблему цѣнности и прибыли. А. Волжскаго. IX. Теорія трудовой цѣнности и ея критики. С. Прокоповича. X. Некритическая критика. Владиміра Ильина. XI. Новая драма Ибсена. Б. А. XII. Обзоръ журналовъ. XIII. Научныя новости. XIV. Новыя книги. XV. Объявленія. XVI. Приложенія.

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА: на годъ 7 руб. (за границу 10 руб.) съ доставкою и перес., допускается разсрочка: при подпискѣ 2 руб., въ 1 апрѣль 2 руб., и въ 1 июля остальныя; комплекты за 1899 годъ, цѣна 7 р.

Главная контора журнала: С.-Петербургъ, Стремянная ул. собств. д. № 12.

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 сектантствѣ въ нашемъ образованномъ обществѣ“; кромѣ того пастырскія воззванія и увѣщанія православному 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“, „Московскій періодъ проповѣднической дѣятельности его же“. И. Корсунскаго.—„Религіозно-нравственное развитіе Императора Александра I-го и идея священнаго союза“. Профес. В. Надлера.—„Архіепископъ Иннокентій Борковскій“. 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 разностей, которыя усматриваются въ другихъ церквяхъ христіанскихъ“.—„Графъ Левъ Николаевичъ Толстой“. Критическій разборъ проф. 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 католицизму“. Историческое изслѣдованіе А. Вертеловскаго.—„Язычество и иудейство ко времени земной жизни Господа нашего Иисуса Христа“. Свящ. Т. Буткевича.—Статьи „о штундистахъ“. А. Шугаевскаго.—„Имѣютъ-ли католическія или общеправовыя основанія притязанія мірянъ на управленіе церковными имуществами?“ В. Ковалевскаго.—„Основные задачи нашей народнои школы“. В. Истомина.—„Принципы государственнаго и церковнаго права“. Проф. М. Остроумова.—„Современная апологія талмуда и талмудистовъ“. Т. Стоянова.—„О славянскомъ языкѣ въ церковномъ богослуженіи“. А. Струникова.—„Теософическое общество и современная теософія“. Н. Глубоковскаго.—„Очеркъ современной умственной жизни“. А. Бѣляева.—„Очерки русской церковной и общественной жизни“. А. Рождественна.—„О церковныхъ плодоприношеніяхъ“. Н. Протополова.—„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“. Докента А. Бѣляева.—„Мысли о воспитаніи въ духѣ православія и народности“. Шестакова.—„Нагорная проповѣдь“. Свящ. Т. Буткевича.—„О славянскомъ Богослуженіи на Западѣ“. К. Истомина.—„Ученіе Стефана Яворскаго и Феофана Прокоповича о свящ. Преданіи“. М. Савлевича.—„О православной и протестантской проповѣднической импровизаціи“. К. Истомина.—„Отношеніе раскола къ государству“. О. Г. С.—„Ультрамонтанское движеніе въ XIX столѣтіи до Ватиканскаго собора (1869—70 гг.) исключительно“. Свящ. І. Арсеньева.—„Загѣты о церковной жизни за-границей“. А. К.—„Сущность христіановой нравственности въ отличіи ея отъ моральной философіи графа Л. П. Толстого“. Свящ. І. Филевскаго.—„Историческій очеркъ единовѣрія“. П. Ожирнова.—„Ученіе Канта о Церкви“. А. Кириловича.—„Православенъ-ли intescommissio, предлагаемый намъ старокатоликами“. Прот. Е. К. Ожирнова.—„Разборъ протестантскаго ученія о крещеніи дѣтей—съ догматической точки зрѣнія“. Прот. А. Мартинова и проч.

Въ философскомъ отдѣлѣ журнала помѣщены статьи профессоровъ Академіи и Университета: А. Введенскаго, А. Зеленогорскаго, В. Кудрявцова, П. Ляницкаго. М. Остроумова, В. Снегирева, П. Соколова и другихъ. А также въ журналѣ помѣщаются были переводы философскихъ произведеній Сенеки, Лейбница, Канта, Каро, Жане 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 сдѣдуетъ 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 редакція открыта ежедневно отъ 8-ми до 3-хъ часовъ по полудни; 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: { Редторъ Семинаріи, Протоіерей Іоаннъ ЗНАМЕНСКІЙ  
и Испекторъ Семинаріи, Константинъ ИСТОМНИНЪ.