

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1900.

№ 20.

ОКТАВРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

Религія, ея сущность и происхожденіе (продолженіе). Профессора Харьковскаго Университета, *Прот. Т. Буткевича* 467—483

Систематическое изложеніе педагогическихъ воззрѣній свв. отцовъ и учителей церкви. *Н. Миролубова*. 484—500

Полураціоналистическія ученія среди протестантовъ о боговдохновенности св. Писанія (XVI—XVII вв.) (окончаніе). *Д. Леонардова* 501—528

Нъ вопросу о поединкахъ среди офицеровъ. *Н. Мишсва* 529—540

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

Реализмъ Спенсера (критическій этюдъ) (окончаніе). Профессора *П. Тихомирова* 313—334

Избранные трактаты Плотина (продолженіе). Профессора *Г. В. Малеванскаго*. 335—348

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Определенія Святѣйшаго Синода.—Записка о засѣданіяхъ Харьковскаго Миссіонерскаго Совѣта 18—20 августа п. г. съ участіемъ священниковъ изъ зараженныхъ сектантствомъ селеній (продолженіе). В. Давыденко.—Педагогическіе курсы для учителей одноклассныхъ церковно-приходскихъ школъ въ г. Харьковѣ въ 1900 г. (продолженіе).—Журналы Съѣзда духовенства Купянскаго училищнаго округа, бывшаго 20-го сентября 1900 г.—Отчетъ Братства св. Амвросія Медиоланскаго при Сумскомъ духовномъ училищѣ для вспомошествованія нуждающимся ученикамъ сего училища, за періодъ времени съ 21 сентября 1899 года по 20 сентября сего 1900 года.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

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

1900.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

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

2. Отдѣлъ философскій. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространныя переводы и извлечения изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыя мысли языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

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

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

РАЗБОРКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ Харьковѣ: въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣтной 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 лянн, контора В. Галаровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы вѣлчительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890—1892 г., и по 9 р. за 1893—1896 годы.

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

Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Brentano. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Вошіе внутри васъ“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „Царство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе о. Владимира Гетте. Переводъ съ французск. К. Истомина. Харьковъ. 1895. Ц. 1 р. съ перес.

Πίστει νοοῦμεν.

Върою разумѣваемъ.

Евр. XI

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Октября 1900 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцевъ.*

РЕЛИГИЯ, ЕЯ СУЩНОСТЬ И ПРОИСХОЖДЕНИЕ.

(Продолженіе *).

6. Религіозное *ученіе* естественно требует дѣятельнаго участія человѣческаго *разума* для его усвоенія; *нравственная дѣятельность* обусловливается *волею* человѣка; но не можетъ быть безучастнымъ въ области религіозной жизни и *сердце* человѣка, какъ способность чувствованій; безъ него и рѣшенія воли не могутъ быть осуществляемы въ дѣйствительности. Поэтому однимъ изъ существенныхъ признаковъ религіи или ея моментовъ должно быть признано извѣстное настроеніе души человѣка, обыкновенно называемое *религіознымъ чувствованіемъ* или *благочестіемъ* (εὐσεβεία). Религіозныя чувствованія суть явленія особенныя и самостоятельныя среди другихъ явленій душевной жизни человѣка; и по своему предмету, и по своему характеру, и даже по своему составу онѣ совершенно отличны отъ чувствованій—интеллектуальныхъ, моральныхъ и эстетическихъ. Предметъ интеллектуальныхъ чувствованій—познаніе истины; предметъ чувствованій моральныхъ—совершеніе добра; предметъ чувствованій эстетическихъ—наслажденіе прекраснымъ, предметомъ чувствованій религіозныхъ является само всесовершеннѣйшее Существо—Богъ. По своему составу религіозное чувствованіе, какъ мы имѣли уже случай упомянуть выше, весьма сложно и состоитъ изъ множества простыхъ или элементарныхъ чувствъ,—какъ, напр., чувства нашей безусловной зависимости отъ Бога, какъ своего всемогущаго Творца и Промыслителя, чувства любви и благодарно-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1900 г. № 19.

сти къ Богу, какъ своему Творцу и Спасителю, чувства страха и боязни предъ Нимъ, какъ своимъ праведнымъ и нелицеприятнымъ Судією, чувства удивленія предъ Его всемогуществомъ, премудростію, благостію, святостію и другими совершенствами, чувства преклоненія предъ Его величіемъ, а съ другой стороны въ составъ истинно-религіознаго чувствованія непременно входитъ и чувство смиренія, кротости, вслѣдствіе сознанія собственнаго безсилія, ничтожества и нравственной безпомощности.

Что чувствованія имѣютъ весьма важное значеніе въ области религіозной жизни человѣка, въ этомъ никто никогда не сомнѣвался; что онѣ составляютъ одинъ изъ самыхъ существенныхъ признаковъ или моментовъ дѣйствительной религіи, этого также никто никогда не отрицалъ. Человѣка безъ религіознаго настроенія и религіозныхъ чувствованій нельзя, конечно, называть человѣкомъ религіознымъ. Тѣмъ не менѣ здѣсь слѣдуетъ отмѣтить, что многими западно-европейскими мыслителями слишкомъ преувеличивается значеніе религіознаго чувствованія. Такъ *Шлейермахеръ*, какъ извѣстно, въ религіозномъ чувствованіи (чувствѣ зависимости отъ безконечнаго) полагалъ даже самую сущность религіи. *Ульрици* также признаетъ за религіознымъ чувствованіемъ коренное, первенствующее значеніе въ сравненіи съ религіознымъ познаніемъ. Во второмъ томѣ своего сочиненія „Leib und Seele“ онъ утверждаетъ, что бытіе Божіе непосредственно возвѣщается намъ только въ религіозномъ чувствѣ. Прежде всякаго, даже самаго несовершеннаго познанія Бога, говоритъ онъ, должно существовать, какъ его предтеча, опредѣленное чувство, извѣстная аффекція души, посредствомъ которой ей возвѣщаетъ себя бытіе Божіе подобно тому, какъ въ чувственномъ ощущеніи возвѣщается бытіе внѣшнихъ предметовъ. Въ самомъ дѣлѣ (спрашиваетъ Ульрици) какъ могла бы душа только при посредствѣ одного мышленія найти Бога, если-бы она не знала Его напередъ непосредственно чрезъ чувство? Творческая и промыслительная сила Божія постоянно отражается въ мірѣ, а слѣдовательно, и въ человѣческомъ чувствѣ и при томъ—опредѣленнымъ образомъ, а какъ она существуетъ для чувства, такъ она и чувствуется.

Такимъ образомъ самочувствіе души рождаетъ и чувствованіе какъ бытія, такъ и дѣйствія Божія или „богочувствіе“. Дѣло только въ томъ, настолько ли чиста наша душа съ своей стороны, чтобы воспринимать это откровеніе, которое во всякомъ случаѣ можетъ имѣть видъ лишь слабой и тихой аффекціи души. Чтобы понять, какимъ образомъ возможно такое отношеніе между Богомъ и душою человѣка, (говоритъ Ульрици), для этого достаточно вспомнить объ отношеніи между магнетизеромъ и магнетизируемымъ, или о чувствѣ симпатіи и антипатіи, которое мы часто испытываемъ при первомъ взглядѣ на незнакомаго намъ человѣка. Религіозное чувство такимъ образомъ это—то же, что поэты и философы называютъ чувствомъ безконечнаго,—то невыразимое чувство, которое охватываетъ насъ въ тихую ночь при взглядѣ на небо, усѣянное звѣздами...

Въ этомъ разсужденіи о религіозномъ чувствѣ Ульрици очевидно близко примыкаетъ къ ученію Якоби и раздѣляетъ всѣ его недостатки. Какъ и Якоби, онъ разумѣетъ подъ чувствомъ не извѣстное настроеніе духа, производимое представленіемъ опредѣленнаго предмета, а лишь способность человѣка непосредственно воспринимать воздѣйствіе отъ нѣ. Но при болѣе внимательномъ анализѣ того, что высказалъ Ульрици о религіозномъ чувствѣ, оказывается, что онъ не всегда остается вѣрнымъ и этой точкѣ зрѣнія, смѣшивая часто способность непосредственнаго чувствованія съ самымъ чувствованіемъ и потому нерѣдко впадаетъ въ противорѣчіе съ самимъ собою. Такъ онъ увѣряетъ, что религіозное чувствованіе совершенно самостоятельно и первоначально, что оно появляется прежде всякаго, даже самаго несовершеннаго, религіознаго познанія и предшествуетъ ему. Для уясненія этого онъ указываетъ намъ на чувство симпатіи или антипатіи, которое мы испытываемъ, при *первомъ взглядѣ* на незнакомаго человѣка, или на то невыразимое чувство, которое охватываетъ насъ въ тихую ночь *при взглядѣ на небо*, усѣянное звѣздами. Но вѣдь этотъ-то *первый взглядъ* на незнакомаго человѣка или на небо и есть наше „несовершенное“ познаніе предмета, вызывающее въ насъ извѣстное настроеніе или чувствованіе...

Какъ всѣ вообще чувствованія, развиваясь изъ неопредѣленныхъ, неясныхъ и безотчетныхъ влеченій, получаютъ свой опредѣленный характеръ и становятся извѣстными (интеллектуальными, моральными или эстетическими) чувствованіями только тогда, когда онѣ соединяются съ извѣстнымъ и опредѣленнымъ представленіемъ и имъ въ надлежащей степени освѣщаются; такъ и характеръ нашихъ религіозныхъ чувствованій находится въ тѣсной и даже генетической зависимости отъ нашихъ религіозныхъ представлений и нашего религіознаго познанія. Кто не имѣлъ бы никакого представленія о Богѣ и Его отношеніи къ міру и человѣку, тотъ не могъ бы имѣть и никакихъ религіозныхъ чувствованій. То же самое нужно сказать и о томъ, кто по тѣмъ или другимъ причинамъ, исказивъ свою духовную природу, утратилъ свою вѣру въ бытіе живаго и личнаго Бога. Вслѣдствіе этой же тѣсной зависимости религіозныхъ чувствованій отъ религіозныхъ представлений и религіознаго познанія и самый характеръ нашихъ религіозныхъ чувствованій всецѣло зависитъ отъ характера нашихъ религіозныхъ представлений и достоинства нашей вѣры въ Бога и Его откровеніе. Чѣмъ чище и яснѣе наши религіозныя представленія, тѣмъ благороднѣе и возвышеннѣе и наши религіозныя чувствованія.

Но значеніе религіозныхъ чувствованій для жизни человѣка состоитъ не въ нихъ самихъ. Развитіе только одного религіознаго чувства, достигаемое искусственно, при помощи однихъ внѣшнихъ средствъ, но безъ внутренней связи съ развитіемъ религіознаго познанія, какъ свидѣтельствуешь опытъ и исторія, порождаетъ одностороннія и даже прискорбныя явленія; оно ведетъ къ ложному сентиментализму, мистицизму, піэтизму и оканчивается обыкновенно уродливымъ сектантствомъ. Значеніе религіозныхъ чувствованій состоитъ въ томъ, что онѣ образуютъ посредствующее звено или центральный пунктъ въ религіозной жизни человѣка, дѣлая возможнымъ переходъ отъ религіознаго познанія къ религіозной жизни, отъ вѣры въ Бога къ соотвѣтственной ей дѣятельности, отъ усвоенія Божественнаго откровенія къ благочестію. Благодаря религіознымъ чувствованіямъ человѣкъ становится религіоз-

нымъ не только въ самомъ себѣ, но и внѣ себя. Какъ недостаточно имѣть только познаніе добра для того, чтобы быть добродѣтельнымъ, а необходимо еще имѣть и соотвѣтствующее такому познанію душевное настроеніе, которое побудило бы нашу волю поступать согласно съ нашимъ познаніемъ; такъ и одного религіознаго познанія недостаточно для того, чтобы быть религіознымъ; для этого необходимо еще соотвѣтственное такому познанію настроеніе духа или чувствованіе, которое бы заставило насъ быть религіозными и внѣ насъ, ибо только „отъ избытка сердца уста говорятъ“. Такимъ образомъ религіозныя чувствованія, какъ внутреннее настроеніе нашего духа, имѣютъ значеніе посредствующаго пункта между духомъ и тѣломъ, нашимъ религіознымъ познаніемъ и нашею жизнію.

7. Послѣ сказаннаго ясно, почему однимъ изъ существенныхъ признаковъ или моментовъ всякой дѣйствительно существовавшей и существующей религіи является *культъ*, какъ внѣшнее выраженіе нашего внутренняго религіознаго настроенія или нашихъ религіозныхъ чувствованій. И исторія свидѣтельствуетъ, что никогда не было религіи, которая не имѣла бы своего культа, хотя бы то и въ самой несовершенной формѣ. Въ послѣднее время, впрочемъ, все чаще и чаще приходится встрѣчаться не только съ возраженіями противъ религіознаго культа, какъ внѣшняго или обрядоваго богопочита-нія, но даже и съ рѣшительнымъ отрицаніемъ его, какъ низшей и грубой формы обнаруженія религіознаго чувства, не свойственной людямъ, достигшимъ высшаго духовнаго развитія. Такъ, значенія религіознаго культа въ христіанствѣ не признаютъ всѣ такъ называемые раціоналистическіе сектанты, ссылаясь на ложно понимаемыя ими слова Спасителя о поклоненіи Богу духомъ и истиною; отрицаютъ его и многіе западно-европейскіе мыслители, приводя въ доказательство своего мнѣнія мнимо-научные доводы. Имъ по обычаю вторятъ и слѣпо идущіе за ними русскіе писатели лже-либеральнаго направленія. Изъ новѣйшихъ философскихъ мыслителей особенно энергично и рѣшительно возставалъ противъ религіознаго культа пессимистическій философъ *Гартманъ*, который

желалъ бы изгнать изъ христіанскаго общества не только всякую обрядность, какъ напр., колѣнопреклоненія, молитвы, пѣніе, но даже и проповѣдь, изображающую религіозныя истины въ личныхъ идеалахъ или подтверждающую ихъ историческими событіями и фактами. По мнѣнію Гартмана, для человѣка нуженъ не культъ, а реальное единеніе съ Богомъ, непосредственное знаніе его.

Такое рѣшительное отрицаніе религіознаго культа можетъ быть лишь слѣдствіемъ или атеистическаго настроенія или же совершеннаго непониманія смысла и значенія всего того, что входитъ въ понятіе религіознаго культа. Религіозный культъ, какъ одинъ изъ существенныхъ моментовъ религіи вообще, стоитъ и падаетъ вмѣстѣ съ послѣднею. Прежде всего не трудно доказать, что религіозный культъ, какъ внѣшнее обнаруженіе внутренняго религіознаго настроенія, есть явленіе психологически-необходимое. Человѣка нельзя мыслить иначе, какъ существомъ духовно-чувственнымъ, и вслѣдствіе той тѣсной связи, которая существуетъ между его душою и тѣломъ, вся его духовная жизнь такъ или иначе обнаруживается во внѣшнихъ проявленіяхъ. По внѣшнему виду мы всегда можемъ узнать, въ какомъ душевномъ настроеніи находится человѣкъ, — радуется ли онъ или скорбитъ, счастливъ ли онъ или испытываетъ тяжкое горе. „Благодушествуетъ ли кто, да поетъ!“ Но съ другой стороны, кто сознаетъ всю тяжесть содѣянныхъ имъ грѣховъ и искренно раскаивается въ нихъ, тотъ не въ силахъ удерживать въ себѣ слезы и вздохи! И чѣмъ интенсивнѣе наши чувствованія, тѣмъ сильнѣе они обнаруживаются во внѣшнихъ дѣйствіяхъ. Для самыхъ сильнѣйшихъ внутреннихъ ощущеній и аффектовъ человѣкъ, какъ извѣстно, даже не имѣетъ въ своемъ распоряженіи опредѣленныхъ словъ; а потому онъ по необходимости выражаетъ ихъ символически — жестами, слезами, вздохами, воплями, восклицаніями, поднятіемъ рукъ, складываніемъ ихъ, поверженіемъ себя на землю, поднятіемъ глазъ къ небу и т. п. Въ сильномъ гнѣвѣ или невыразимой радости онъ часто бываетъ не въ состояніи сказать слова; и объ его внутреннемъ состояніи мы можемъ судить лишь по его внѣшности. Этому-то общему психологи-

ческому закону, какъ закону *необходимому*, всецѣло подчинены и наши *религіозныя* чувствованія. Онѣ *по необходимости* обнаруживаются во внѣшнихъ дѣйствіяхъ или культѣ. А если этотъ законъ необходимъ и всеобщъ, то ясно, что и религіозный культъ есть *необходимый* или существенный моментъ въ религіозной жизни человѣка, на какой бы ступени своего умственнаго развитія послѣдній ни находился. Только характеръ внѣшняго богопочитанія у людей духовно-развитыхъ можетъ быть инымъ, чѣмъ у дикихъ и некультурныхъ народовъ. Въ своемъ разсужденіи „Христіане ли еще мы?“ (въ сочиненіи „Der alte und neue Glaube“) *Штраусъ*, ссылаясь на упадокъ въ протестантствѣ религіозной обрядности и культа, отвѣтилъ отрицательно на поставленный имъ вопросъ. Многие, и въ числѣ ихъ даже *Максъ Мюллеръ*, возражая *Штраусу*, указывали на то, что онъ смѣшиваетъ христіанскую религію съ хожденіемъ въ кирку, слушаніемъ мессы, колѣнопреклоненіемъ и т. п. Но въ этомъ случаѣ *Штраусъ*, несомнѣнно, былъ правъ; онъ понималъ, что религіозный культъ есть необходимый и существенный признакъ религіи, и гдѣ его нѣтъ, тамъ конечно, не можетъ быть рѣчи и о религіи вообще. Интересное явленіе представляютъ и многіе раціоналистическіе сектанты (напр., наши штундисты). Отрицая всякую обрядность, они первоначально уничтожили въ своихъ домахъ даже и иконы. Но немного времени прошло съ тѣхъ поръ, и на мѣстахъ, гдѣ прежде стояли иконы, въ домахъ штундистовъ появились доски въ вылощенныхъ рамахъ, на которыхъ написаны изреченія св. писанія, т. е., снова явились иконы, написанныя только не лицами, а словами. Ясно, что эти сектанты оказались безсильными устоять противъ требованій неизмѣнныхъ и необходимыхъ психологическихъ законовъ.

Чувство зависимости отъ абсолютнаго и независимаго Существа, являясь элементарнымъ чувствомъ религіознаго настроенія, представляетъ въ то же самое время и одно изъ основаній религіознаго культа. Человѣкъ сознаетъ свою зависимость отъ Бога не только по своей душѣ, но и по тѣлу. Тѣло человеческое не могло явиться само собою; оно создано Богомъ, а потому какъ по бытію, такъ и по состоянію своему,

оно зависитъ отъ Бога. Еще болѣе уяснило важность и значеніе тѣла человѣческаго божественное откровеніе въ христіанствѣ, возвѣстившее намъ, что тѣла наши суть храмъ Св. Духа (1 Кор. 3, 16) и этимъ указавшее, вполне согласно съ научными требованіями психологіи, то твердое основаніе, почему мы должны прославлять Бога не только въ душахъ, но и въ тѣлахъ нашихъ, которыя суть Божіи. Это прославленіе Бога въ тѣлахъ нашихъ должно выражаться какъ въ ихъ состояніи, такъ и въ ихъ дѣйствіяхъ. Если тѣла наши суть храмъ Св. Духа, то они должны соответствовать этому высокому назначенію самымъ состояніемъ своимъ—чистотою, цѣломудріемъ, воздержаніемъ, безстрастіемъ; здѣсь коренится естественное основаніе для ученія о постѣ и религіозныхъ упражненіяхъ тѣла. Съ другой стороны такъ какъ дѣйствія тѣла человѣческаго вызываются душою, то они естественно и выражаютъ состояніе послѣдней. Вотъ почему у всѣхъ народовъ многія явленія въ тѣлесной жизни человѣка, какъ, напр., поверженіе всего тѣла на землю, паденіе ницъ, поднятіе рукъ и глазъ къ небу, скрещиваніе рукъ на груди, преклоненіе колѣнъ на землю всегда были признаваемы характеристическими символами религіознаго культа, какъ внѣшнее выраженіе преклоненія духа человѣческаго предъ Духомъ Божіимъ.

Какъ по своей душѣ человѣкъ принадлежитъ къ міру духовному, такъ по своему тѣлу онъ есть первый членъ внѣшней природы, внѣшняго тѣлеснаго міра, вѣнецъ творенія. Нѣкоторые мыслители поэтому нерѣдко называли внѣшнюю природу только расширеннымъ тѣломъ человѣка. Внѣшній міръ есть твореніе Божіе, какъ и человѣкъ; внѣшній міръ не самобытенъ, и по своему бытію и по своему состоянію онъ зависитъ отъ своего единственнаго Виновника Бога. А если такъ, то и внѣшій міръ, какъ твореніе Божіе, долженъ служить къ прославленію своего Творца. И онъ прославляетъ Его прежде всего самымъ премудрымъ устройствомъ своимъ. Въ глазахъ вѣрующаго и благочестиваго всякое дыханіе, всякая жизнь, самое бытіе хвалитъ Господа. Его хвалитъ солнце, Его славитъ луна, Его трепещутъ звѣзды; море и все, что

находится въ немъ, горы и лѣса, луга и поля, усѣянныя многоразличными цвѣтами, животныя, какъ малыя, такъ и великія, всякая птичка Божія, небеса и вода, которая превыше небесъ, грозные раскаты грома, тихіе весенніе дожди, порывистыя бури, землетрясенія и вулканическія изверженія,—все повѣдаетъ благочестивому сердцу вѣрующаго славу Божию. Кромѣ того, внѣшняя природа служитъ своему Творцу и тѣмъ, что выполняетъ свое назначеніе, давая возможность человѣку съ одной стороны поддерживать свое тѣлесное существованіе, а съ другой стороны—отъ разсмотрѣнія твореній приходитъ къ вѣрѣ въ бытіе своего Творца и Промыслителя, созерцать Его величіе, всемогущество, благость и премудрость. Поэтому весьма естественно, что и въ религіозномъ культѣ, какъ внѣшнемъ выраженіи внутренняго религіознаго настроенія человѣка, внѣшняя природа чрезъ свои произведенія получаетъ видное мѣсто. Изъ ея деревьевъ и камней устраиваются во славу Божию величественныя храмы, въ которыхъ совершается богослуженіе; изъ ея драгоценныхъ металловъ—золота и серебра—искусство создаетъ священныя сосуды, необходимыя при богослуженіяхъ. Священническія и жреческія облаченія, христіанскія иконы и языческія кумиры устроятся изъ произведеній той же природы. Богу человѣкъ посвящаетъ первородныхъ животныхъ изъ своего стада, начатки плодовъ и овощей изъ своихъ полей, садовъ и огородовъ. Онъ воскуряетъ Ему благовонный еиміамъ, возливаетъ елей, возжигаетъ восковыя свѣчи, совершаетъ жертвоприношенія въ различныхъ видахъ, отъ приношенія хлѣба и вина (какъ Мелхиседекъ) до закланія жертвенныхъ животныхъ; изъ благоговѣнія къ Богу онъ снимаетъ съ себя обувь на святомъ мѣстѣ, окропляетъ себя предъ молитвою освященною водою или же омываетъ все свое тѣло и т. д. Особенно важное значеніе получаютъ произведенія природы въ христіанскомъ религіозномъ культѣ вслѣдствіе того, что нѣкоторыя изъ нихъ (вода, муро, хлѣбъ, вино и елей) Самимъ Спасителемъ нашимъ избраны для опосредствованія даруемой людямъ спасительной силы Божіей или благодати въ семи христіанскихъ таинствахъ.

Существенно—важное символическое значеніе въ религіоз-

номъ культѣ за произведеніями внѣшней природы признають даже явные атеисты и безбожники, хотя они судятъ объ этомъ предметѣ, конечно, съ своей односторонней точки зрѣнія, а потому и заключительные выводы ихъ сужденій всегда оказываются ложными. Такъ Фейербахъ въ заключительной главѣ своего атеистическаго сочиненія „Сущность христіанства“, разсуждая о двухъ христіанскихъ таинствахъ, признаваемыхъ протестантствомъ,—крещеніи и причащеніи, говоритъ и о значеніи употребляемыхъ въ нихъ продуктовъ природы, хотя въ угоду своему школьно-философскому міровоззрѣнію онъ и искажаетъ истинный смыслъ и значеніе этихъ продуктовъ въ религіозномъ культѣ. „Вода крещенія, говоритъ онъ, въ религіи представляется средствомъ сообщенія стихіей святости чело-вѣку. Такимъ опредѣленіемъ она ставится *въ противорѣчіе съ разумомъ, съ истинною природою вещи*. Съ одной стороны въ объективномъ, простомъ, естественномъ свойствѣ воды есть что-то особенное, а съ другой—въ ней нѣтъ ничего, она—просто произвольное средство Божіей благодати и всемогущества. Отъ этихъ и другихъ невыносимыхъ противорѣчій (продолжаетъ Фейербахъ) мы освободимся и укажемъ истинное значеніе крещенію только тогда, когда станемъ смотрѣть на него какъ на *указаніе значенія самой воды*. Крещеніе представляетъ намъ чудесное, но вмѣстѣ естественное дѣйствіе воды на чело-вѣка. Вода на самомъ дѣлѣ имѣетъ не только физическое, но и нравственное, интеллектуальное вліяніе на людей. Она очищаетъ насъ не только отъ нечистотъ тѣлесныхъ, но и прогоняетъ слѣпоту очей; послѣ умовенія чело-вѣкъ видитъ свѣтлѣе, мыслить яснѣе, чувствуетъ себя свободнѣе; вода угашаетъ огонь похотей. Какъ много было святыхъ, прибѣгавшихъ къ естественнымъ качествамъ воды за помощію для угашенія въ себѣ разженій діавольскихъ! Въ чемъ отказывала имъ Божья благодать, то давала природа. Вода принадлежитъ не только діететикѣ, но и педагогикѣ. Очищеніе, омовеніе, есть первая, хотя и самая обыкновенная добродѣтель. Въ холодной водѣ угасаетъ жаръ чувственной похоти. Вода есть самое близкое и первое средство для примиренія съ природой! Водная баня подобна химическому процессу, въ которомъ разрѣшается наше я въ

объективную сущность природы. Вышедшій изъ воды человѣкъ бываетъ *новымъ, возрожденнымъ*... Вода есть самое простое средство, благодатное и врачевное отъ болѣзней душевныхъ и тѣлесныхъ. Но она дѣйствуетъ тогда только, когда пользуются ею часто и умѣренно. Крещеніе, какъ однажды употребленный актъ, или совершенно бесполезенъ и лишенъ значенія, или, если соединяютъ съ нимъ какія нибудь реалныя дѣйствія, есть суевѣрное установленіе. Разумное, заслуживающее уваженія установленіе напротивъ есть то, которое наглядно представляетъ предъ нами моральныя и физическія дѣйствія воды и природы вообще. Но таинство воды требуетъ еще нѣсколько словъ. Вода, какъ всеобщій элементъ жизни, напоминаетъ намъ о первоначальномъ нашемъ происхожденіи изъ природы, — происхожденіи общемъ у насъ съ растеніями и животными. Въ водѣ крещенія мы преклоняемся предъ могуществомъ чистой силы природы; вода есть матеріаль, вещество естественнаго равновѣсія и свободы, зеркало золотого вѣка“.

Въ этомъ разсужденіи вѣрно только то, что культъ есть необходимый и существенный признакъ религіи, какъ бы кто ее ни понималъ и что въ принятіи въ религіозный культъ извѣстныхъ продуктовъ внѣшней природы имѣетъ свой глубокой смыслъ и значеніе. Вода очищаетъ тѣло отъ нечистоты и сообщаетъ ему свѣжесть и бодрость. Очень можетъ быть, что именно по этой причинѣ вода и принята въ религіозный культъ какъ *символъ* очищенія человѣка отъ *грѣховъ* и его нравственнаго возрожденія. Все же остальное, сказанное Фейербахомъ по этому предмету, есть ложь и тенденціозное искаженіе истины. Фейербахъ описываетъ предметъ не такимъ, каковъ онъ въ дѣйствительности, признаетъ за нимъ значеніе не то, какое приписываютъ ему сами *религіозные* люди, а то, какое подсказываетъ ему его общее школьно-философское міровоззрѣніе, то, какое ему нужно и желательно видѣть. Для достиженія этого онъ, по примѣру всѣхъ своихъ единомышленниковъ, враждебныхъ христіанству безбожниковъ, прибѣгаетъ къ помощи едва замѣтныхъ для читателя искаженій и перетолковываній. Для него было важно исказить такимъ образомъ самое основное положеніе, изъ котораго онъ выходитъ. И онъ

дѣлаетъ это. „Вода крещенія, говоритъ онъ въ *религии пред- ставляется* средствомъ сообщенія *стихией* святости человѣку. Такимъ опредѣленіемъ она ставится въ противорѣчіе съ разумомъ, съ истинною природою вещи“. Если бы какая либо религія дѣйствительно учила *такъ*, то Фейербахъ былъ бы правъ. Но ни одна религія не учитъ, что „вода есть средство сообщенія *стихией* святости человѣку“, а тѣмъ болѣе не учитъ этому христіанство. Ни одна религія не учитъ и тому, чтобы *самой природѣ воды* была присуща сила освященія человѣка, а потому религія не ставится въ противорѣчіе ни съ разумомъ, ни съ истинною природою вещи. Что христіанству нельзя приписывать того, что въ этомъ случаѣ Фейербахъ приписываетъ религіи вообще,—объ этомъ, конечно, и говоритъ нѣтъ нужды. Но даже въ частыхъ и многочисленныхъ омовеніяхъ язычниковъ, буддистовъ, еврейскихъ фари-сеевъ и магометанъ водѣ приписывается не существенное, а только *символическое* значеніе. Еще яснѣе говорится объ этомъ въ ветхозавѣтномъ божественномъ откровеніи. Вода здѣсь пред- ставляется средствомъ, чрезъ которое не *стихія*, а *самъ Богъ* чрезъ стихію очищаетъ человѣка отъ грѣховъ. Въ своемъ покаянномъ псалмѣ согрѣшившій Давидъ говоритъ Богу; „окро- пиши мя исопомъ, и очищуся; омыеши мя,—и паче снѣга убѣлюся“. Ясно, что здѣсь рѣчь идетъ не объ естественномъ омовеніи, а о благодатномъ очищеніи грѣшника отъ грѣховъ. Приступая къ молитвѣ и жертвоприношенію ветхозавѣтные евреи обыкновенно омывали или окропляли себя изъ „мѣднаго моря“, показывая этимъ *символически*, что бесѣдовать съ Богомъ, вхо- дить въ общеніе съ нимъ можетъ только человѣкъ, имѣющій чистую, позаятнанную грѣхами душу. Но Давидъ признавалъ свой грѣхъ чрезвычайно тяжелымъ; отъ этого грѣха его не могло очистить одно символическое дѣйствіе и потому онъ ищетъ дѣйствія Божественной благодати. Я буду очищенъ отъ грѣха только тогда, говоритъ онъ Господу, когда Ты окро- пишь меня. Ясно, что Давидъ признавалъ значеніе очистительной въ нравственномъ отношеніи силы *не за водою*, какъ стихіею, а *за благодатию Божіею*. Человѣкъ, сколько бы ни употреблялъ воды, не достигнетъ того, что всемогущество Бо-

жїе можетъ сдѣлать лишь чрезъ нѣсколько *капель* ея или *окропленіе*. Ясно, что не религія своимъ „опредѣленіемъ“ воды крещенія, а Фейербахъ своимъ разсужденіемъ объ этомъ религіозномъ символѣ „ставится въ противорѣчіе съ разумомъ, съ истинною природою вещи“.

Такимъ же характеромъ отличается и разсужденіе Фейербаха о хлѣбѣ и винѣ, какъ продуктахъ внѣшней природы, употребляемыхъ въ христіанскомъ таинствѣ причащенія. „Вино и хлѣбъ,—говоритъ онъ,—суть сверхъестественные продукты—сверхъестественные въ простомъ только и истинномъ, *не противорѣчащемъ природѣ и разуму* смыслѣ: если въ водѣ обожаемъ мы (?) чистую силу природы, то въ хлѣбѣ и винѣ—*сверхъ-естественную силу духа, сознаніе человека*. Но въ то же время мы торжествуемъ тутъ и истинное отношеніе духа къ природѣ: природа даетъ вещество, а духъ—форму. Праздникъ воды крещенія возбуждаетъ въ насъ благодарность къ природѣ, а праздникъ вина и хлѣба—благодарность къ человѣку. Вино и хлѣбъ принадлежатъ къ древнѣйшимъ изобрѣтеніямъ. Хлѣбъ и вино объектируютъ, наглядно представляютъ намъ ту истину, что человѣкъ есть богъ и спаситель человѣка. *Ѣда и питье* составляютъ мистерію евхаристіи,—*Ѣда и питье* и на самомъ дѣлѣ, сами по себѣ, суть *религіозный актъ*, по крайней мѣрѣ, должны быть имъ. Вспоминай же при каждомъ вкушеніи—о хлѣбѣ, спасающемъ тебя отъ муки голода, при каждомъ глоткѣ—о винѣ, веселящемъ твое сердце, и о *богѣ*—доставляющемъ тебѣ эти благодатные дары—*человѣкъ*.—Но, будучи благодарнымъ къ человѣку, не забывай благодарности и къ святой природѣ. Помни, что вино есть кровь, а медъ (?)—плоть растеній, жертвующихъ собою благу твоего существованія. Помни, что растеніе наглядно представляетъ тебѣ сущность природы, съ полнотою любви отдающей себя въ твое наслажденіе! Не забывай же о благодарности, которою ты обязанъ *естественнымъ свойствамъ* воды и вина! Если ты хочешь смѣяться надо мною за то, что я питье и ѣду—простые, обыденные акты, множествомъ людей совершаемые безъ всякаго чувства и мысли, называю религіозными актами, то вспомни о томъ, что и причащеніе св. Таинъ для многихъ дѣлается

безсмысленнымъ и бездушнымъ актомъ, потому что часто совершается оно,—и чтобъ уразумѣть религиозное значеніе вкушенія хлѣба и вина, поставь себя въ то положеніе, когда эти повидимому самые простые акты неестественно, насильно нарушаются и прерываются. Голодъ и жажда разрушаютъ не только физическое, но духовное и нравственное благосостояніе человѣка, они лишаютъ его человѣчности, разсудка, сознанія. О еслибъ ты пережилъ когда—нибудь это несчастіе, то какъ бы сталъ благословлять и славословить естественное свойство хлѣба и вина!.. Да! Надо нарушиться обыкновенному, естественному ходу вещей, чтобъ понять, какъ важны обыденные предметы, какъ дорога жизнь и безъ всякихъ иллюзій, которыми окружаютъ ее! Да будутъ же святы въ очахъ нашихъ вино, хлѣбъ и вода. Аминь“.

Этимъ священнымъ словомъ Фейербахъ кощунственно заканчиваетъ не только свое разсужденіе о религиозномъ культѣ, но и самую свою безбожную книгу („Сущность христіанства“). Но въ устахъ Фейербаха оно не имѣетъ того значенія, которое ему принадлежитъ въ писаніяхъ провозвѣстниковъ божественнаго откровенія. У него оно не есть подтвержденіе истины, ибо все сказанное Фейербахомъ есть только пустой наборъ словъ и фразъ, сдѣланный въ духѣ атеистическаго міровоззрѣнія. Фейербахъ говоритъ объ *естественномъ* значеніи хлѣба и вина, а не о томъ, какое они дѣйствительно имѣютъ въ христіанской церкви и какое признаютъ за ними христіане. Кто понимаетъ въ духѣ Фейербаха значеніе хлѣба и вина, употребляемыхъ въ таинствѣ св. причащенія, тотъ, конечно, или не христіанинъ или пересталъ быть христіаниномъ. Выраженія Фейербаха: „въ хлѣбѣ и винѣ заключается *сверхъестественная* сила духа“, „хлѣбъ и вино—*религиозный* актъ“—суть пустыя и безсмысленныя фразы. Но для насъ и не важно самое разсужденіе Фейербаха о значеніи хлѣба и вина въ таинствѣ Евхаристіи. Для насъ важно было только отмѣтить, что даже по признанію такого атеиста, какъ Фейербахъ, самую религію называющаго мечтою и иллюзіею, религиозный культъ, какъ внѣшнее обнаруженіе внутренняго религиознаго настроенія, есть существенный и необходимый признакъ каждой дѣйстви-

тельной религіи, и—въ частности—что употребленіе продуктовъ внѣшней природы въ религіозномъ культѣ имѣетъ свой глубокій смыслъ и значеніе, хотя имъ самимъ и ложно истолкованные. Въ этомъ признаніи Фейербахъ, какъ и Штраусъ, былъ правъ. Ибо, и по свидѣтельству опыта, не только совершенное отрицаніе, но даже простое охлажденіе къ религіозному культу ясно свидѣлствуютъ объ упадкѣ и религіознаго настроенія въ человѣкѣ.

Наконецъ, въ религіозномъ культѣ имѣютъ важное значеніе законъ диффузіи и законъ взаимообщенія. Религія не есть только индивидуальная потребность каждаго отдѣльнаго человѣка. Духовная природа у всѣхъ людей по существу одинакова, почему религія и должна быть признаваема фактомъ универсальнымъ и всеобщимъ. Всѣ люди, какъ и каждый находящійся въ нормальномъ состояніи человѣкъ, признаютъ себя въ зависимости отъ Высочайшаго Существа и ставятъ себя въ извѣстное отношеніе къ Нему, питая къ Нему опредѣленные чувства. Народы, какъ и каждый отдѣльный человѣкъ, должны признавать Бога своимъ виновникомъ и цѣлію своихъ высшихъ стремленій. Уже древній, до-христіанскій философъ назвалъ человѣка общественнымъ животнымъ;—и дѣйствительно внѣ общества человѣкъ не могъ бы ни существовать, ни духовно развиваться. Если же человѣкъ по самой природѣ своей, данной ему отъ Бога, предназначенъ къ жизни въ обществѣ и для общества, то ясно, что и само общество установлено Богомъ, а потому и оно, признавая Бога своимъ виновникомъ и послѣднею цѣлію, должно поставить себя въ извѣстныя отношенія къ Нему, выражаемыя такъ или иначе чрезъ внѣшнія средства. Вотъ почему у всѣхъ народовъ, которыхъ только знаетъ исторія, мы встрѣчаемъ общественный религіозный культъ: общественныя капища, кумирни, храмы, жрецовъ, какъ общественныхъ выразителей религіозныхъ чувствованій, общественныя молитвы, жертвы и другія священнодѣйствія, составляющія общественное богослуженіе. Но общество не можетъ безразлично относиться къ религіозному культу не потому только, что онъ есть выраженіе внутренняго религіознаго настроенія общества, а и потому, что религіоз-

ный культъ имѣеть нравственно воспитательное значеніе для отдѣльныхъ членовъ общества. По закону диффузіи, только чрезъ внѣшнее посредство—слово, мелодію, образъ или символъ, человекъ можетъ вызывать въ другомъ лицѣ тѣ же самыя мысли и чувства, которыя въ данную минуту наполняютъ его душу. Прочитанное нами поэтическое произведеніе можетъ и у насъ возбудить мысли и чувства, воодушевлявшія самаго поэта. Выслушанная нами мелодія и въ нашей душѣ вызываетъ настроеніе, побудившее композитора къ ея написанію. То же самое нужно сказать и о религіозномъ культѣ, какъ внѣшнемъ выраженіи религіозныхъ вѣрованій и чувствъ. Чистый, возвышенный религіозный культъ возвышаетъ душу вѣрующаго и вызываетъ въ ней чистыя религіозныя чувствованія. Такъ какъ законъ диффузіи есть законъ всеобщій и необходимый, которому подчиняются всѣ вообще наши чувствованія, то и естественно, что чувствованія религіозныя, какъ наивысшія, объединяютъ въ религіозномъ культѣ всѣ роды искусства, какъ естественнаго средства для возбужденія и внѣшняго выраженія нашихъ чувствованій. Архитектура, скульптура, живопись, музыка и поэзія—всѣ эти искусства въ полной гармоніи служатъ наилучшему выраженію (объективированію) религіозныхъ вѣрованій, т. е., религіозному культу. Въ искусствѣ, по справедливому замѣчанію одного христіанскаго апологета, духовное и матеріальное проникаются взаимно въ стройной гармоніи: матеріальное прославляется чрезъ духовное, духовное представляется въ наглядной формѣ чрезъ матеріальное. Но какъ духъ и матерія своимъ виновникомъ и конечною цѣлію имѣютъ Бога, то Богу прежде всего должно быть посвящено и гармоническое соединеніе ихъ въ искусствѣ. Богъ, какъ всесовершеннѣйшее существо, есть вмѣстѣ съ тѣмъ и олицетворенный идеалъ высшей красоты; а потому религіозное искусство есть не только первоначальное, но и коренное искусство, отъ котораго, какъ отъ первоначальнаго источника, получили начало и содѣйствіе своему развитію и всѣ вообще искусства. Но всякое искусство, а слѣдовательно и религіозное, творить и воспроизводитъ свои образы лишь изъ чувственныхъ элементовъ (дерева, камня, красокъ, звуковъ,

металловъ и т. п.), а потому и религіозный культъ, которому оно служить, естественно долженъ быть *внѣшнимъ*. Итакъ, значеніе религіознаго культа состоитъ не въ томъ только, что онъ выражаетъ внутреннее религіозное настроеніе чело-вѣка, но и въ томъ, что онъ возбуждаетъ религіозныя чув-ствованія у тѣхъ, у которыхъ ихъ или совсѣмъ недостаетъ или у которыхъ онѣ не въ надлежащей степени развиваются, и такимъ образомъ прямо содѣйствуетъ той цѣли, къ которой ведетъ религія, т. е., къ воссоединенію чело-вѣка съ Богомъ и достиженію имъ своего спасенія. Отсюда ясно, почему ре-лигіозный культъ, столь легкомысленно отрицаемый многими раціоналистическими мыслителями и сектантами, долженъ быть признанъ однимъ изъ существенныхъ и необходимыхъ признаковъ или моментовъ истинной религіи.

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

(Окончаніе будетъ).

Систематическое изложение педагогических воззрѣній свв. отцовъ и учителей церкви.

Изложивъ педагогическія воззрѣнія свв. отцовъ и учителей церкви въ историко-хронологическомъ порядкѣ, съ цѣлію нагляднаго ознакомленія съ особенностями ихъ, сравнивъ ихъ далѣе съ древними языческими воззрѣніями на воспитаніе, для большаго уясненія преимущества первыхъ предъ послѣдними и установленія съ ними связи,—мы, наконецъ, въ этой части постараемся представить святоотеческія воззрѣнія въ общей системѣ и по возможности на основаніи этихъ воззрѣній ¹⁾, изобразить цѣльную картину воспитанія.

Въ виду того, что религіозно-нравственный принципъ является, по воззрѣніямъ свв. отцовъ и учителей церкви, основнымъ въ дѣлѣ христіанскаго воспитанія, мы расположимъ наше систематическое изложение ихъ воззрѣній въ слѣдующемъ порядкѣ: 1) сначала изложимъ воззрѣнія ихъ на религіозно-нравственное воспитаніе, потомъ 2) на умственно-эстетическое и, наконецъ, 3) на физическое.

Глава первая.

Религіозно-нравственное воспитаніе.

Религіозно-нравственное воспитаніе, по воззрѣніямъ свв. отцовъ, касается собственно всей духовной, внутренней жизни дитяти. Религіозно-нравственнымъ характеромъ должно быть проникнуто и умственное образованіе, и эстетическое; имъ также

¹⁾ См. ж. „В. и Р.“ и. г. №№ 1—2.

должны опредѣляться необходимостью и объемомъ физическаго воспитанія. Въ христіанствѣ имѣется въ виду, по воззрѣніямъ отцовъ, такимъ воспитаніемъ образовать именно человѣческую личность, по образцу ея идеала—Христа. „Сдѣлай его христіаниномъ“, т. е. истиннымъ, идеальнымъ человѣкомъ ¹⁾),—говоритъ св. Златоустъ всякому вообще отцу. Это выраженіе св. Златоуста было девизомъ всей святоотеческой педагогической системы.

Воззрѣнія свв. отцовъ и учителей церкви на религіозно-нравственное воспитаніе дѣтей касаются слѣдующихъ частныхъ вопросовъ: необходимости такого воспитанія,—воспитателей, ихъ качествъ и обязанностей,—начала и продолжительности такого воспитанія,—метода его, воспитательныхъ мѣръ и средствъ (положительныхъ и отрицательныхъ) и ихъ характера.

Говоря о необходимости религіозно-нравственнаго воспитанія, св. Златоустъ указываетъ на то, что оно доставляетъ воспитываемому вѣчное спасеніе и приноситъ временныя, земныя выгоды, упорядочивая жизнь личную, семейную, общественную и государственную.

При воспитаніи дѣтей нужно ставить, по св. Златоусту, первою задачею внедреніе въ нихъ „благочестія, благоповеденія, а не остроумія,—нравственности, а не силы рѣчи: это (воспитаніе) доставляетъ царство (Божіе), это даруетъ и дѣйствительныя блага“ ²⁾), „потому что дѣти, хорошо настроенныя въ отношеніи къ Богу, будутъ честными и отличными и въ отношеніи къ настоящей жизни“ ³⁾). Такое воспитаніе доставитъ и семейное счастье родителямъ и пользу обществу и государству. „И не только отъ другихъ людей,—говоритъ св. Златоустъ,—такой (такъ воспитанный) сынъ будетъ пользоваться уваженіемъ, но и для тебя родителя—будетъ болѣе любезнымъ, представляя кромѣ природы, еще другое не меньшее побужденіе къ любви—добродѣтель; и не только болѣе любезнымъ, но и болѣе полезнымъ для тебя, угождая тебѣ, услуживая, поддерживая въ старости. Какъ неблагодарные въ отношеніи къ

1) Бесѣд. на посл. къ Ефес., бесѣд. 21, русс. пер. ч. I, стр. 347.

2) Ibid., стр. 348 и 351.

3) Бесѣды на разныя мѣста св. Пис., рус. пер. т. 3, стр. 154.

Богу презирають и родителей, такъ благоговѣйные предъ Создателемъ оказываютъ и родителямъ великое почтеніе“ ¹⁾. „Еслибы отцы,—продолжаетъ св. Златоустъ,—тщательно воспитывали дѣтей своихъ, то не нужно было-бы ни законовъ, ни судищъ, ни наказаній, ни мученій и публичныхъ убійствъ; *праведнику*, говоритъ апостоль, *законъ не лежитъ*“ (1 Тим. 1, 9) ²⁾. „Невозможно,—говоритъ онъ-же, по истинѣ невозможно, чтобы тотъ, кто съ самаго начала былъ воспитанъ съ великимъ тщаніемъ и окруженъ попеченіями, сдѣлался злымъ; ибо грѣхи не таковы по своей природѣ, чтобы они были сильнѣе такого попеченія“ ³⁾.

Пренебрегая-же такимъ воспитаніемъ дѣтей, отцы, по св. Златоусту, губятъ ихъ души, лишая вѣчнаго спасенія, причиняютъ несчастіе себѣ и приносятъ вредъ обществу и государству. Когда „многіе изъ отцовъ,—говоритъ онъ,—дѣлаютъ все и принимаютъ всѣ мѣры, чтобы у сына былъ хорошій конь, великолѣпный домъ или дорогое помѣстье,—получилъ внѣшнее образованіе и поступилъ въ военную службу; а о томъ, чтобы у него была хорошая душа и благочестивое настроеніе, нисколько не заботятся, то это разстраиваетъ всю вселенную“ ⁴⁾. Во 1-хъ, такое воспитаніе губитъ души дѣтей ⁵⁾; во 2-хъ, причиняетъ несчастіе родителямъ, которые получаютъ отъ такихъ дѣтей, помимо непослушанія, разныя оскорбленія ⁶⁾,—принимаютъ отъ нихъ позоръ и стыдъ, когда ихъ судятъ и наказываютъ публично за разныя преступленія ⁷⁾; такія дѣти приносятъ нестроеніе и смуту въ домъ, расточая имущество и пренебрегая семейными узами ⁸⁾. Въ 3-хъ, такія дѣти—причина государственныхъ и общественныхъ бѣдствій. „Не изъ за тѣхъ-ли (изъ-за невоспитанныхъ въ благочестіи) возмущенія и войны, и брани, и разрушеніе городовъ, и плѣнъ, и раб-

1) Ibid., т. 3, стр. 154.

2) Ibid., стр., 158.

3) Бесѣды на посл. къ Титу, стр. 22.

4) Бесѣд. на разн. мѣста св. Пис., т. III, 151 и 158 стр.

5) Слова, т. 3, русс. пр., слово 3-е, стр. 156—157.

6) Бесѣды къ Антиох. народу, т. II, стр. 13.

7) Бесѣд. на разн. мѣст. св. Пис., 7, 3, 156 и 159.

8) Бесѣд. на 1-е посл. къ Тим., 127—128 и бесѣд. къ Антиох. нар. II, 26.

ство, и лишеніе свободы, и убійства, и безчисленныя бѣдствія въ жизни?—спрашиваетъ св. Златоустъ. „Бѣдствія, не только наносимыя людямъ отъ людей, но и всѣ посылаемыя съ неба, какъ-то: засухи, и наводненія, и землетрясенія, и потопленія городовъ, и голодъ, и язвы, и все прочее, оттуда насылаются на насъ? Такъ они низвращаютъ порядокъ общественный и губятъ общее благо; они-же причиняютъ безчисленныя бѣдствія и другимъ,—они, которые возмущаютъ (людей) ищущихъ спокойствія, влекутъ ихъ и разрываютъ со всѣхъ сторонъ. Для нихъ-то судилища, и законы, и взысканія, и различные виды наказаній“ ¹⁾).

Первыми и главными воспитателями въ указанномъ отношеніи должны быть, по возрѣнію свв. отцовъ, родители. „Богъ для того и вложилъ въ родителей любовь къ дѣтямъ,—говоритъ св. Златоустъ,—чтобы въ нихъ они имѣли наставниковъ къ добродѣтели. Не одно рожденіе дѣлаетъ отцомъ, но хорошее образованіе дѣтей, и не ношеніе во чревѣ дѣлаетъ матерью, но доброе воспитаніе“ ²⁾. „Чтобы родители, получивъ повелѣніе воспитывать дѣтей (Еф. 6, 4),—говоритъ тотъ-же святитель,—не пренебрегали Его заповѣдями, Богъ связалъ ихъ естественною необходимостію. А чтобы эта связь, бывъ оскорбляема со стороны дѣтей, не расторглась совсѣмъ, онъ оградилъ ее наказаніями и отъ себя и со стороны самихъ родителей, а такимъ образомъ и дѣтей строго подчинилъ (родителямъ), и въ родителяхъ возбудилъ любовь (къ дѣтямъ). Впрочемъ не этимъ только, но и другимъ способомъ Богъ крѣпко и тѣсно связалъ насъ съ ними. Онъ не только дѣтей злыхъ въ отношеніи къ родителямъ наказываетъ, а добрыхъ награждаетъ, но то же самое дѣлаетъ и съ родителями, жестоко наказывая нерадящихъ о дѣтяхъ, а попечительныхъ удостоивая почестей и похвалъ“ ³⁾. „И совершенно справедливо!—воскликаетъ св. Златоустъ.—Ибо если-бы зло было отъ природы въ людяхъ, то всякій по праву прибѣгалъ-бы къ извиненію, но такъ какъ мы бываемъ и развратны, и

¹⁾ Слова, т. 3, стр. 176.

²⁾ Бесѣд. къ Антиох. нар., II, стр. 12.

³⁾ Слово, т. 3, стр. 154.

честны по свободной волѣ, то какое благовидное оправданіе можетъ представить тотъ, кто допустилъ до разврата и нечестія сына, любимаго имъ больше всего? То-ли, что не хотѣлъ онъ сдѣлать его честнымъ? Но ни одинъ отецъ не скажетъ этого: сама природа настоятельно и непрерывно побуждаетъ его къ тому. Или то, что онъ не могъ? Но и этого нельзя сказать; ибо все,—и то, что онъ взялъ сына (на свое попеченіе) въ нѣжномъ возрастѣ,—и то, что ему первому и одному вручена власть надъ нимъ,—и то, что онъ постоянно имѣлъ его при себѣ,—все это дѣлаетъ для него образованіе (сына) очень легкимъ и удобнымъ. Значитъ, развращеніе дѣтей происходитъ не отъ другаго чего, какъ отъ безумной привязанности (отцовъ) къ житейскому: обращая вниманіе только на это и ничего не считая выше этого, они поневолѣ уже не радятъ о дѣтяхъ съ ихъ душою. О такихъ отцахъ скажу я (и никто не считай этихъ словъ порожденіемъ гнѣва), что они хуже даже дѣтоубійцы. Эти отдѣляютъ тѣло отъ души, а тѣ и то и другую вмѣстѣ ввергаютъ въ огонь геенскій. Той смерти подвергнуться и по естественному порядку необходимо, а этой можно было бы избѣжать, если-бы не довела до нея безпечность отцовъ. Къ тому же, смерть тѣлесную можетъ прекратить воскресеніе тотчасъ, какъ наступитъ оно, а потери души никто уже не вознаградитъ; за нею слѣдуетъ уже не спасеніе, но необходимость вѣчно страдать. Значитъ, мы не несправедливо назовемъ такихъ отцовъ худшими дѣтоубійцы" ¹⁾. Св. Амвросій тоже говоритъ, что „родители отвѣчаютъ за души своихъ дѣтей, ввѣренныхъ ихъ попеченіямъ и предназначенныхъ вмѣстѣ съ ними сдѣлаться согражданами царства небеснаго" ²⁾. „Если образъ жизни дѣтей совершеннаго возраста и вышедшихъ изъ подъ отцовской власти вмѣняется родителямъ (указанъ примѣръ первосвященника Илія, наказаннаго за своихъ взрослыхъ дѣтей), то не тѣмъ ли болѣе,—спрашиваетъ бл. Иеронимъ,—на отвѣтственности родителей лежитъ тотъ возрастъ ихъ, младенческій и слабый, который, по словамъ Господа (Іоанн. 4, 11), не знаетъ отличія руки правой отъ лѣ-

¹⁾ Ibid. 156—157.

²⁾ Св. Амвр. слово см. Хр. Чт., 1865 г., ч. I, стр. 437.

вой, т. е. различія между добромъ и зломъ? Если ты (Лета) съ заботливостію присматриваешь за дочерью, чтобы не ужалила ее ехидна; почему не присмотришь съ такою-же заботливостію, чтобы не поразилъ ее *млатъ всея земли* (Іер. 50, 23), чтобы не пила она изъ золотой чаши Вавилона, чтобы не выходила вмѣстѣ съ Диною, ища знакомства съ дочерьми страны чужой (Быт. 34, 1), не кокетничала ножками, не тащила за собой туники? Кто еще малъ и смыслъ имѣетъ маленькій, все доброе и дурное вмѣняется родителямъ, пока не войдетъ онъ въ лѣта мудрости, и пока Пифагорова буква ¹⁾ не приведетъ его на распутіе“ ²⁾. „Ты сама будь ей (Павлѣ) учительницей,—совѣтуетъ бл. Іеронимъ Летѣ,—пусть тебѣ подражаетъ молоденькое дитя“ ³⁾. Св. Златоустъ пишетъ: „иновѣрные (*οἱ ἕξωθεν*) говорятъ: если хочешь получить извѣстность (*εὐδοκίαν*), оставь отца, мать, родныхъ, старайся быть при царскомъ дворцѣ, въ трудахъ, въ бѣдствіяхъ, въ разныхъ занятіяхъ, и перенося безчисленныя непріятности; но Христосъ учитъ не такъ: онъ говоритъ: будь въ своемъ домѣ съ женою и съ дѣтьми, наставляй ихъ и учи добрымъ нравамъ“ ⁴⁾.

Совѣтуя родителямъ тщательно заботиться о религіозно-нравственномъ воспитаніи своихъ дѣтей, свв. отцы обосновываютъ необходимость такого воспитанія отвѣтственностію за участь дѣтей предъ Богомъ. „Если родители,—говоритъ св. Златоустъ,—положатъ твердыя основанія подъ зданіе (воспитанія), то будутъ имѣть великую награду; а за нерадѣніе подвергнутся наказанію“ ⁵⁾. „Ибо если мы отдадимъ отчетъ о другихъ,—говоритъ тотъ-же святитель,—такъ какъ *никто-же*, говоритъ апостоль, *своего си да ищетъ, но еже ближняго кійждо* (1 Кор. 10, 24); то не тѣмъ-ли болѣе въ попеченіи о дѣтяхъ? ⁶⁾.

За доброе воспитаніе дѣтей родители получаютъ отъ Бога

¹⁾ Греческая буква γ была у Пифагорейцевъ символомъ жизни. Развѣтвляясь, она представляла для нихъ одною стороною путь добродѣтели, а другою—порока.

²⁾ Письмо къ Летѣ, тв. бл. Іерон., II т. 440—441.

³⁾ Ibid., 443.

⁴⁾ Бесѣд. на Дѣян. Апост., бесѣда XXIV, стр. 220.

⁵⁾ Бес. на I посл. Тим., 125—126.

⁶⁾ Бесѣд. на разн. мѣста св. Пис., III, 152.

награду и спасеніе, а за нерадѣніе—осужденіе и погибель. „Сколько, скажи мнѣ,—говоритъ св. Златоустъ,—попечительности въ томъ, что Богъ и повелѣлъ родителямъ любить дѣтей, и положилъ мѣру этой любви, и, опять, опредѣлилъ награду за доброе воспитаніе дѣтей? А что награда за это назначена не только мужьямъ, но и женамъ,—послушай, какъ. Писаніе во многихъ мѣстахъ говоритъ и объ этихъ и о тѣхъ, и этимъ не меньше, какъ и мужьямъ. Павелъ, сказавъ: *жена же прельстившаяся въ преступленіи бысть, присокупилъ: спасется-же чадородія ради* (1 Тим. 2, 14). То-есть, не скорби; не столько вреда терпишь ты отъ болѣзней и трудовъ, сколько получаешь, если хочешь, пользы отъ воспитанія дѣтей, находя въ немъ поводъ къ добрымъ дѣламъ. Ибо, если рождаемая тобою дѣти получаютъ надлежащее воспитанія и твоимъ попеченіемъ наставлены будутъ въ добродѣтели, это будетъ началомъ и основаніемъ твоему спасенію, и, кромѣ награды за собственныя добрыя дѣла, ты получишь великую награду и за ихъ воспитаніе“¹⁾. „Чтобы тебѣ (отцу)—говоритъ тотъ-же святитель,—заслужить и отъ Бога и отъ людей одобреніе, сдѣлать для себя жизнь пріятною и избавиться отъ будущаго наказанія, оказывай все попеченіе о сынѣ твоемъ“²⁾. „Итакъ *воспитаемъ ихъ въ наказаніи и ученіи Господни*,—и намъ воздастся великая награда. Въ самомъ дѣлѣ, если люди, занимающіеся изображеніемъ царей, пишущіе ихъ портреты пользуются большимъ почетомъ; то мы, которые украшаемъ образъ Царя Небеснаго (ибо человекъ есть образъ Божій), не будемъ-ли наслаждаться большими благами за то, что возстановляемъ Божіе подобіе?“³⁾.

За небреженіе въ воспитаніи дѣтей родители, по св. Златоусту, понесутъ „особенно тяжкое наказаніе... Въ самомъ дѣлѣ, если соблазнившему одно (чужое дитя) лучше было-бы съ жерновымъ камнемъ на шеѣ быть брошену въ море (Мѡ. 18, 6): то какого наказанія и какого мученія не будетъ тѣмъ, кои показываютъ такую жестокость и недоброжелательство къ

1) Бесѣд. къ Антиох. нар., т. II, стр. 14—15.

2) Бесѣд. на разн. мѣста св. Пис., т. 3, 154.

3) Бесѣд. на посл. ап. Павла къ Еф., ч. I, стр. 357.

своимъ дѣтямъ“¹⁾. „Кто принесетъ въ жертву хромое и изуродованное, и заляпанное какою-нибудь нечистотою, тотъ виновенъ въ святотатствѣ (Лев. 22); насколько-же большее наказаніе понесетъ тотъ,—спрашиваетъ бл. Иеронимъ,—кто готовится къ объятіямъ царя часть тѣла своего (дѣтей) и чистоту цѣломудренной души, и будетъ дѣлать это съ небрежностію?“²⁾. И никакихъ оправданій и извиненій за свое нерадѣніе родители не могутъ представить Богу. „Не поселилъ ли я, скажетъ Богъ, сына твоего съ тобой съ самаго начала? Не приставилъ ли тебя къ нему учителемъ, руководителемъ, попечителемъ и начальникомъ? Не отдалъ ли въ твои руки всю власть надъ нимъ? Въ нѣжномъ возрастѣ образовать его и настраивать повелѣлъ я; какое-же ты-можешь имѣть оправданіе, если пренебрегаешь его неповиновеніемъ? Что скажешь ты? То-ли, что онъ необузданъ и упрямъ? Но это надлежало предвидѣть въ началѣ, когда онъ былъ способенъ къ обузданію и весьма молодъ, и обуздывать его тщательно, приучать къ должному, исправлять, наказывать душевныя болѣзни его“³⁾. Поэтому „все у насъ,—говоритъ св. Златоустъ,—должно быть второстепеннымъ въ сравненіи съ заботою о дѣтяхъ и съ тѣмъ, чтобы воспитывать ихъ въ наказаніи и ученіи Господни“⁴⁾. Распредѣляя обязанности воспитанія дѣтей въ семействѣ, св. отцы ввѣряютъ общее руководство въ этомъ дѣлѣ отцамъ, но совѣтуютъ имъ больше руководить сыновей, а матерямъ—дочерей.

„Слушайте сіе, отцы,—говоритъ св. Златоустъ,—наставляйте дѣтей своихъ въ наставленіи и поученіи Господнемъ съ великимъ тщаніемъ“... Далѣе-же говоритъ: „прежде образуй душу сына твоего, а стяжанія онъ уже послѣ получить... научи его быть добрымъ и т. д... Вы-же, матери, больше всего смотрите за дочерьми: попеченіе это для васъ не трудно“⁵⁾.

1) Слова. т. 3, 229 и 230.

2) Письмо къ Летѣ, твор. т. II, стр. 441.

3) Св. Злат. бесѣд. на разн. мѣста св. Пис., т. III, стр. 152—153.

4) Бесѣд. на посл. къ Еф., ч. I, 350.

5) Бесѣды на 1 посл. къ Тим., стр. 126—127 и 128; то же и въ бесѣд. на посл. къ Еф., ч. I, 347—350; Бесѣд. на разн. мѣста Пис., ч. 3, 151—157; то же и у бл. Иеронима въ письмѣ къ Летѣ, т. II, 433—448; въ письмѣ къ Ганденцію, т. 3, 85—91.

Но такъ какъ матери больше остаются дома, больше имѣютъ времени присматривать за дѣтьми,—лучше, по самому своему женскому характеру, могутъ понимать дѣтей, то свв. отцы имѣ больше и совѣтуютъ заниматься дѣломъ семейнаго воспитанія дѣтей. „Жены да не считаютъ чуждымъ для себя дѣломъ,—говоритъ св. Златоустъ,—заботиться о дѣтяхъ какъ женскаго, такъ и мужскаго пола: Апостоль не различилъ здѣсь пола, но, какъ тамъ сказалъ просто: *аще чада воспитала есть*, такъ и здѣсь: *аще пребудутъ въ вѣрѣ и любви и во святыхъ*. Слѣдовательно, должны мы заботиться того и другаго пола, и особенно жены, потому-что онѣ большею частію сидятъ дома. Мужей часто отвлекаютъ отъ дома и путешествія, и судебныя занятія, и гражданскія дѣла: а жена, будучи свободна отъ всѣхъ такихъ заботъ, удобнѣе можетъ пещись о дѣтяхъ, такъ какъ имѣетъ много досуга“¹⁾.

Первое мѣсто послѣ родителей въ дѣлѣ воспитанія дѣтей, по возрѣнію св. отцовъ,—должны занимать воспріемники. Воспринимая младенцевъ отъ купели крещенія, они ручаются, по возрѣнію бл. Августина, предъ лицомъ самаго Бога за будущую вѣру и христіанскую жизнь крещаемыхъ, когда они достигнутъ момента самосознанія“²⁾. Поэтому де церковь и возлагаетъ на нихъ обязанность учить воспринятыхъ ими отъ св. купели истинамъ вѣры и дѣятельности, и не только примѣромъ доброй жизни, но и словами наставляютъ ихъ на всякое дѣло благое³⁾. Эту высокую и святую обязанность церковь поручала лицамъ, извѣстнымъ ей по своей вѣрѣ и христіанской жизни, а потому и способнымъ къ исполненію этой обязанности, особенно посвятившимъ себя на служеніе Богу и церкви, какъ-то: діаконамъ и діакониссамъ⁴⁾, монахамъ и монахинямъ⁵⁾.

Кромѣ воспріемниковъ, воспитателями дѣтей, по возрѣнію свв. отцовъ, должны быть и пастыри церкви, какъ духовные

1) Бесѣд. къ Антиох. нар., II, 15—16; Бесѣд. на разн. мѣста Пис., т. 3, 389.

2) August. de peccat., merit. et remiss., lib. I, t. X, стр. 25.

3) Ibid. Sermo CLXIII, de tempor. и sermo CLXVIII, t. V, p. 207.

4) Апост. пост., кн. 3, гл. 16; Каре. соб. 4-й, кн. 2, гл. 22, § 9, ч. I, стр. 359.

5) August. ad. Bonif. XCVIII, t. 2, p. 202.

ихъ отцы. „При томъ, по естественному сродству,—говорить св. Василій Великій въ рѣчи къ юношамъ,—я первый для васъ послѣ родителей; почему, не меньше отцовъ, и самъ имѣю къ вамъ благорасположенія, и о васъ думаю, если только не ошибаюсь въ мнѣніи своемъ, что, видя меня, не желаете видѣть родителей“¹⁾. Если уже мы, т. е. духовные пастыри,—говорить св. Златоустъ,—обязаны неусыпно печься о душахъ ихъ (дѣтей), *яко слово воздати хотяще* (Евр. 13, 17); тѣмъ болѣе обязанъ дѣлать это отецъ“²⁾. Тотъ же святитель, объясняя слова Ап. Павла о томъ, чтобы *епископъ чада имѣлъ върна* (къ Титу, 1, 6), говоритъ: „Смотри, какое великое попеченіе выражаетъ онъ о дѣтяхъ. Ибо, кто не могъ научить своихъ дѣтей, тотъ какъ можетъ быть учителемъ другихъ. Кто нерадитъ о своихъ дѣтяхъ, тотъ какъ можетъ пещись о чужихъ“³⁾?

Но, помимо родителей, воспріемниковъ и пастырей церкви, воспитателями могутъ быть, по возрѣнію свв. отцовъ, и нарочито нанимаемыя чужія лица; и самые учителя, по ихъ возрѣнію, должны быть не только учителями, но именно воспитателями. Юность, говоритъ св. Златоустъ,—неукротима и имѣетъ нужду во многихъ наставникахъ, учителяхъ, руководителяхъ, надсмотрщикахъ, воспитателяхъ“... Поэтому онъ совѣтуетъ отцамъ „поручать сына челоуѣку, который могъ бы сохранить его въ цѣломудріи“⁴⁾. „Няньку должна она (Павла) имѣть скромную, воспитателя степеннаго“,—пишетъ бл. Иеронимъ Летѣ⁵⁾. „Учителемъ должно выбрать,—говоритъ тотъ же учитель, челоуѣка зрѣлыхъ лѣтъ, доброй жизни и съ хорошими свѣдѣніями“⁶⁾. „Достоинство учителя, по словамъ св. Златоуста,—состоитъ не въ томъ, чтобы стараться о пріобрѣтеніи чести и славы у своихъ учениковъ, но въ томъ, чтобы вести ихъ ко спасенію, и всѣ свои дѣйствія направить къ

1) Бесѣда къ юношамъ, тв. т. IV, стр. 344.

2) Слово, т. 3, стр. 155.

3) Бесѣд. на посл. къ Титу, стр. 22—23.

4) Бесѣд. на 1-е посл. къ Тим., стр. 126—127.

5) Письмо къ Летѣ, Тв. т. II, 438.

6) Ibid., стр. 437.

этой цѣли“¹⁾. Поэтому св. Златоустъ не совѣтуетъ быть учителемъ тому, кто въ то же время не можетъ быть воспитателемъ. „Кто не знаетъ, какъ нужно учить здоровому ученію (т. е. благочестію), тотъ да будетъ далекъ отъ учительскаго престола, ибо учитель есть врачъ душъ“²⁾.

Что касается внутреннихъ, духовныхъ качествъ родителей и воспитателей то, по воззрѣнію свв. отцовъ, послѣдніе должны обладать такими качествами, чтобы быть вполне нравственнымъ образцомъ для воспитываемыхъ; и только въ этомъ случаѣ они могутъ воспитать истинныхъ людей, истинныхъ христіанъ. Они ни своими бесѣдами, ни тѣмъ болѣе примѣрами не должны производить развращающаго вліянія на воспитываемыхъ: ихъ слова и жизнь должны говорить только о добродѣтели, и первыя всегда выражаться въ послѣдней. „Пусть онь (женскій полъ), пишетъ бл. Иеронимъ въ письмѣ къ Гавденцію о воспитаніи маленькой Пакатулы, не знаетъ никакого нескромнаго слова“³⁾; „ибо привычка къ словамъ негоднымъ, поясняетъ св. Василій Великій, служитъ нѣкоторымъ путемъ и къ дѣламъ“⁴⁾. Между словомъ и дѣломъ у воспитателей должно быть полное согласіе, ибо они больше воспитываютъ примѣромъ собственной жизни, чѣмъ словами; и кто дурно живетъ, тотъ и воспитываетъ дурныхъ людей. „Противно природѣ, говоритъ св. Григорій Богословъ, чтобы отъ худыхъ учителей могли произойти хорошіе ученики“⁵⁾. „Какъ можешь ты, говоритъ св. Златоустъ отцу дѣтей, образумить безпорядочнаго юношу, когда самъ въ старости поступаешь такъ легкомысленно; когда самъ, послѣ столь долгаго времени, не насытился этимъ непристойнымъ (театральнымъ) зрѣлищемъ? Какъ можешь привести въ порядокъ сына, вразумить другаго, пренебрегающаго своими обязанностями, когда самъ ты въ глубокой старости ведешь себя такъ неблагопристойно?“⁶⁾. „Какимъ

1) Бесѣды на посл. къ Ефес., ч. I-я, стр. 119.

2) Бесѣд. на посл. къ Титу, стр. 25 и 24.

3) Твор., т. II, стр. 89.

4) Бесѣд. къ юношамъ, твор. IV, стр. 348.

5) Изреченія, писанныя двуступіями, 60-е изреч. (См. Хр. Чт. 1833 г., стр. 165).

6) Бесѣд. въ Антиох. народу, т. II, стр. 67.

образомъ мать воспитаетъ добродѣтельныхъ людей, спрашиваетъ тотъ же святитель, если она сама будетъ безчестна и исполнена безчисленныхъ пороковъ? Не будетъ ли болѣе вѣроятнымъ (то предположеніе), что она воспитаетъ подобными себѣ?“ ¹⁾ „За то-то сами мы первые, восклицаетъ св. Златоустъ, и пожинаемъ плоды такого воспитанія дѣтей своихъ, видя ихъ дерзкими, невоздержными, непослушными, развратными! Не будемъ-же поступать такимъ образомъ и послушаемъ увѣщанія блаженнаго Павла: станемъ воспитывать дѣтей своихъ въ наказаніи и ученіи Господнемъ, подадимъ имъ сами примѣръ благочестія“ ²⁾. „Ни въ тебѣ, ни въ отцѣ своемъ не должна она (Павла), пишетъ бл. Иеронимъ Летѣ, видѣть ничего такого, чему подражая она могла бы согрѣшить. Помните, что вы, родители, можете учить ее болѣе примѣрами, чѣмъ словомъ“ ³⁾. И всѣ другіе руководители дѣтей должны быть людьми безукоризненной жизни. „Самая мамка должна быть не пьяница, не вертлявая, не болтушка; няньку должна она (Павла) имѣть скромную, воспитателя степеннаго, учителемъ должно выбрать зрѣлыхъ лѣтъ, доброй жизни“ ⁴⁾, пишетъ тотъ же бл. Иеронимъ. „Мало-ли есть такихъ слушателей, говоритъ бл. Иеронимъ, кои защиты своей порочной жизни ищутъ въ поведеніи самихъ настоятелей и учителей, помышляя въ душѣ своей, или въ недобрый часъ даже въ глаза говоря проповѣднику: для чего ты самъ того не дѣлаешь, что мнѣ заповѣдуешь. Вотъ откуда происходитъ, что люди не внимаютъ съ покорностію тому, кто самъ себѣ не внимаетъ, и вмѣстѣ съ проповѣдникомъ пренебрегаютъ словомъ Божиимъ, которое онъ проповѣдуетъ“ ⁵⁾. Вотъ что говоритъ вообще о воспитателѣ св. Василій: „ему надобно такъ преуспѣть въ смиренномудріи, чтобы, когда и молчить, примѣръ его дѣлъ служилъ урокомъ, поучающимъ сильнѣе слова. Ибо если цѣль христіанина—подражаніе Христу въ мѣру во-человѣченія, сколько сіе сообразно съ званіемъ cadaго, то,

1) Бесѣд. на 1-е посл. Тим., стр. 125.

2) Бес. на посл. Еф., ч. I, стр. 348.

3) Твор., т. II, стр. 443.

4) Ibid., стр. 437 и 438.

5) De doctrina christiana, русск. пер. 1835 г., кн. IV, стр. 346.

кому ввѣренно путеводство многихъ, тѣ обязаны посредствомъ своимъ—людей еще немощныхъ побуждать идти впередъ въ уподобленіи Христу, по слову блаженнаго Павла: *подражатели мнѣ бывайте, якоже и азъ Христу* (1 Кор., 11, 1)¹⁾.

Совѣтуя воспитывать дѣтей въ наказаніи и ученіи Господнемъ, свв. отцы и учителя Церкви при этомъ предлагаютъ начинать такое воспитаніе съ самаго ранняго дѣтства на томъ основаніи, что все, что внушается съ дѣтства, прочно и навсегда остается въ дѣтяхъ; и къ какой жизни приучаютъ ихъ съ самаго начала, такой они, большею частію, продолжаютъ жить до самой смерти. Дѣтскія впечатлѣнія и привычки имѣютъ большое вліяніе на дальнѣйшую жизнь и съ трудомъ потомъ искореняются. „Съ дѣтства воспитывай его (дитя),—говоритъ св. Златоустъ, *въ наказаніи и ученіи Господнемъ*“²⁾. „Возрастъ нѣжный скоро усволяетъ себѣ то, что ему говорятъ, и какъ печать на воскѣ, въ душѣ дѣтей отпечатлѣвается то, что они слышатъ. А между тѣмъ и жизнь ихъ тогда уже начинаетъ склоняться или къ пороку, или къ добродѣтели. Посему, если въ самомъ началѣ и, такъ сказать, въ предверіи отклонить ихъ отъ порока и направить ихъ на лучшій путь,—то на будущее время это обрѣтется имъ уже въ навыкъ и какъ-бы въ природу, и они уже не такъ удобно, по своему произволу, будутъ уклоняться къ худшему, потому что навыкъ будетъ привлекать ихъ къ дѣламъ добрымъ“³⁾. „Не малая польза,—говоритъ св. Василій, если души юношей осваиваются и свыкаются съ добродѣтелію; потому что наставленія такого рода, по нѣжности душъ, нанечатлѣваясь глубоко, остаются въ нихъ неизгладимыми“⁴⁾. Картинно описываетъ вліяніе дѣтскихъ впечатлѣній на дальнѣйшую жизнь бл. Иеронимъ. „Какъ вода на ровной площади слѣдуетъ за пальцемъ, который впереди ведетъ ее,—говоритъ онъ,—такъ и мягкій нѣжный возрастъ удобно склоняется и на ту и на другую сторону, и влечется туда, куда его поведешь“⁵⁾. „Съ трудомъ истребляется то, что впе-

1) Твор. св. Василія, ч. V, стр. 190.

2) Бесѣд. на посл къ Еф., ч. I, стр. 347.

3) Бесѣд. Злат. на Еванг. Іоанна Бог., ч. I, (1862 г.) русс. пер., стр. 34—35.

4) Бес. къ юношамъ, ч. 4, стр. 349—350.

5) Письмо къ Гавденцію, ч. 3, стр. 90.

чатлѣвается въ молодыя души, говорить онъ же въ другомъ мѣстѣ. Кто возвратитъ прежнюю бѣлизну шерсти, окрашенной въ пурпуръ? Новый кувшинъ долго хранить вкусъ и запахъ того, чѣмъ впервые былъ налитъ. Греческая исторія рассказываетъ, что Александръ, будучи могущественнѣйшимъ царемъ и побѣдителемъ вселенной, долго не въ силахъ былъ освободиться отъ недостатковъ въ характерѣ и въ походкѣ своего учителя Леонида, которыми заразился еще въ дѣтствѣ¹⁾. Въ виду этого свв. отцы и совѣтуютъ съ самаго ранняго дѣтства вкоренять въ дѣтяхъ добрый навѣкъ²⁾.

Что касается продолжительности воспитанія, то свв. отцы, точно не опредѣляя и не рѣшая этого вопроса, совѣтуютъ продолжать его до того періода, когда воспитанники сознательно уже могутъ распредѣлять свою жизнь,—до того момента, когда объ нихъ можно сказать словами Евангелія: „Самъ возрастъ имать, самъ о себѣ да глаголетъ (Іоанн., 9, 21)³⁾“.

Относительно метода воспитанія свв. отцы и учителя церкви даютъ тотъ совѣтъ, чтобы воспитаніе шло постепенно, соответственно возрасту и полу воспитываемыхъ,—чтобы воспитатель своими наставленіями былъ удобопонятенъ имъ,—чтобы, такъ сказать, снисходилъ до ихъ дѣтскаго или юношескаго пониманія. „Отецъ,—говоритъ св. Епифаній Кипрскій,—желая обучить дѣтей, ведетъ обученіе постепенно, сообразуясь со всякимъ возрастомъ: малаго младенца не обучаетъ наравнѣ съ отрокомъ, и отрока обучаетъ не одинаково съ юношею, а юношу—не одинаково съ возрастнымъ мужемъ“⁴⁾. Св. Амвросій совѣтуетъ также наблюдать въ этомъ случаѣ то, „что прилично лицу, времени и возрасту, что также доступно разуму каждаго“⁵⁾, Поэтому свв. отцы и совѣтуютъ, чтобы дѣтямъ ранняго возраста, при обнаруженіи въ нихъ сознанія,

¹⁾ Письмо къ Летѣ, т. II, стр. 438.

²⁾ О вліянніи дѣтскихъ привычекъ на дальнѣйшую жизнь прекрасно говорятъ, иллюстрируя это на личныхъ примѣрахъ, бл. Іеронимъ (Тв., ч. I, стр. 100—107) и бл. Августинъ (см. его „Исновѣдь“).

³⁾ Бл. Іеронимъ, Тв. ч. II, письмо къ Летѣ, стр. 440; св. Златоустъ. Бесѣд. на I посл. Тим., стр. 128 и др.

⁴⁾ Св. Епифаній. Противъ ересей, гл. 11.

⁵⁾ Кн. о должностяхъ, гл. 43, стр. 39, слав. пер. 1776 г.

сообщить только самыя первоначальныя понятія о первыхъ и важнѣйшихъ предметахъ человѣческаго знанія ¹⁾). Такъ какъ первымъ и важнѣйшимъ предметомъ человѣческаго знанія является Богъ, то свв. отцы совѣтуютъ сообщать дѣтямъ сначала самыя основныя понятія о Богѣ, самыя главные и удобопонятныя уроки вѣры и нравственности. „Самая высокая мудрость,—учить св. Исидоръ Пелусіотъ,—есть правильное понятіе о Богѣ. Поэтому въ дѣтяхъ, когда они еще малы, надлежитъ посвѣтать ученіе сперва о Божіемъ величіи и о Промыслѣ, а потомъ и о добродѣтели“ ²⁾). Когда же дѣти съ большимъ, по мѣрѣ ихъ возраста, раскрытіемъ своего сознанія становятся способными усвоить и болѣе трудныя свѣдѣнія, то родители и воспитатели должны сообщать и эти свѣдѣнія. Такъ Евсевій сообщаетъ объ Оригенѣ, что, когда онъ сдѣлался отрокомъ, то „уже не довольствовался простымъ и легкимъ чтеніемъ мѣстъ св. Писанія, но пускался въ глубокія созерцанія и спрашивалъ отца, какой смыслъ заключаетъ въ себѣ внѣшнее выраженіе богодухновенныхъ книгъ“ ³⁾). Св. Григорій Нисскій, повѣствуя о воспитаніи своей сестры Макрины, говоритъ, что, когда она вышла изъ дѣтства, то мать ея Емилиа стала уже учить ее разнымъ мѣстамъ Ветхаго и Новаго Завѣта, такъ что, будучи 8-ми лѣтъ, Макрина на вопросы своихъ родственниковъ отвѣчала весьма удовлетворительно о своихъ обязанностяхъ къ Богу, и самой себѣ и разнымъ лицамъ, и въ различныхъ состояніяхъ ⁴⁾). Маленькихъ дѣтей свв. отцы совѣтуютъ воспитывать болѣе примѣрами и конкретными наставленіями, а по мѣрѣ развитія, переходить къ увѣщаніямъ и доводамъ. „Помните, говоритъ бл. Иеронимъ,—что вы, родители, можете воспитать ее (Павлу), молоденькое дитя, болѣе примѣрами, чѣмъ словомъ“ ⁵⁾). Жестъ матери пусть будетъ для нея (маленькой Пакатулы) вмѣсто словъ и увѣщаній и вмѣсто приказанія“ ⁶⁾—пишетъ тотъ-же Иеронимъ.

¹⁾ Св. Злат. Бесѣды на посл. къ Еф., ч. I-я, стр. 344—345.

²⁾ Св. Исидоръ. Письма 76, 141, 638.

³⁾ Евсевій. Церк. исторія, кн. 6, гл. 2.

⁴⁾ Уч. Благодетеля, ч. 5, стр. 72—73.

⁵⁾ Письмо къ Летѣ, т. II, 443.

⁶⁾ Письмо къ Гавденцію, ч. 3, стр. 89.

По мѣрѣ дальнѣйшаго развитія дѣтей, нужно переходить къ увѣщаніямъ и большимъ наставленіямъ ¹⁾.

Свв. отцы совѣтуютъ вести дѣло воспитанія, и сообразуясь съ поломъ воспитываемыхъ: иначе съ дѣвочками, которыхъ совѣтуютъ воспитывать особо отъ мальчиковъ ²⁾, иначе—съ мальчиками. Св. Василій говоритъ: „хотя должно ихъ (дѣтей) воспитывать во всякомъ благочестіи, какъ общихъ чадъ братства, однако-же отдѣлять особые дома и особый образъ жизни дѣтямъ мужскаго и женскаго пола“ ³⁾.

Прежде чѣмъ говорить о самыхъ мѣрахъ и воспитательныхъ средствахъ, по возрѣнію свв. отцовъ, мы скажемъ о томъ принципѣ, какой они полагаютъ въ основу всѣхъ отношеній воспитателей къ воспитываемымъ. Принципомъ этимъ они выставляютъ истинно-христіанскую любовь, которая одна только можетъ упорядочить эти отношенія, безъ ущерба для нравственности воспитываемыхъ и безъ униженія личнаго человеческого достоинства послѣднихъ. При такомъ принципѣ воспитательныя мѣры, даже суроваго характера, могутъ имѣть благодѣтельное вліяніе на воспитываемыхъ.

Но подъ любовью свв. отцы разумѣли не простую, естественную только любовь родителей къ дѣтямъ, а именно любовь христіанскую, заботящуюся о нравственномъ совершенствованіи дѣтей. „Можно-ли сказать,—говоритъ бл. Августи́нъ, что любишь дѣтей своихъ, когда все позволяешь имъ для ихъ удовольствія? Нѣтъ! Только тогда ты будешь истинно любить своихъ дѣтей, когда станешь предпочитать имъ Иисуса Христа и любить ихъ въ томъ, Кто далъ ихъ тебѣ любить. Христіанинъ-ли ты, когда слышишь, что они злословятъ, а молчишь? Ты не хочешь показать себя отцомъ, готовымъ отказаться отъ своихъ дѣтей въ томъ случаѣ, когда, подобно Аврааму, должно принести ихъ въ жертву; поелику отецъ, убивающій похоти своихъ дѣтей, приноситъ такую-же жертву, какую принесъ Авраамъ“ ⁴⁾. „Богъ ввѣрилъ,

¹⁾ Св. Амвросій. Соч. о должностяхъ, кн. I, гл. 17, стр. 13.

²⁾ Письмо къ Гавденцію, т. 3, 89; письмо къ Летѣ, ч. 2, 433—448; св. Злат. Бесѣд. на I Тим., 125—129; Его слова, ч. III, 146—233 и др.

³⁾ Твор., ч. 5, 15 вопр., стр. 132.

⁴⁾ August. de verb. Apost. I Tim., cap. 3, sermo CLXXIV.

говорить св. Златоустъ, любовь родителей и необходимости природы, и нравамъ дѣтей, чтобы они (родители) и были снисходительны къ неважнымъ погрѣшностямъ дѣтей, какъ побуждаетъ ихъ къ тому природа, и злыхъ и неисцѣльнобольныхъ не укореняли-бы во злѣ преступнымъ потворствомъ, когда-бы опять природа одолѣвала и могла заставить ихъ ласкать и негодныхъ дѣтей. Сколько, скажи мнѣ, попечительности въ этомъ, что Богъ и повелѣлъ родителямъ любить дѣтей, и положилъ мѣру этой любви“¹⁾. Свв. отцы совѣтуютъ родителямъ имѣть обращеніе съ дѣтьми, исполненное любви, кротости и снисходительности²⁾,—впрочемъ, не доходившее до слабости и поблажки дѣтямъ, начинавшимъ показывать уклоненіе отъ добрыхъ правилъ³⁾. „Расположеніе свое къ дѣтямъ долженъ ты теперь не словомъ доказать,—пишетъ св. Василій нѣкому Аѳанасію,—и не естественную только имѣть къ нимъ нѣжность, какую и безсловесныя имѣютъ къ рожденнымъ ими, о чемъ самъ ты говорилъ, и что доказываетъ опытъ, но тѣмъ болѣе усилить свою любовь, и именно любовь свободную, что видишь дѣтей достойными отеческихъ молитвъ“⁴⁾.

Свв. отцы совѣтуютъ не унижать человѣческое достоинство дѣтей и помнить, что они богоподобныя и свободныя, хотя и слабыя, по личности. *Не раздражайте чадъ своихъ* (Еф. 17, 4), какъ это дѣлаютъ многіе родители,—говорить св. Златоустъ,—обращаясь съ ними жестоко, какъ съ рабами, а не какъ съ свободными“⁵⁾.

Н. Миролубовъ.

(Продолженіе будетъ).

1) Бесѣд. въ Антиох. нар., т. II, 14.

2) Св. Василій, Тв. т. 5, 15 вопр., 133; Злат., бесѣд. 60 на ев. Мѳ., гл. 18; Syriac Testim., lib. 3, ad. Quir. § 75.

3) August. de vers. psalm., 50, sermo XIX, cap. 2, p. 71, t. 5; св. Злат. Бесѣд. на разн. мѣст. св. пис., т. III, стр. 152—159 и др.

4) Письмо къ Аѳанасію, Твор. т. 6, стр. 69.

5) Бесѣд. къ Еф., ч. I, 346—347.

ПОЛУРАЦІОНАЛІСТИЧЕСКІЯ УЧЕНІЯ

среди протестантовъ о боговдохновенности св. Писанія (XVI—XVII вв.).

(Окончаніе *).

IV.

Какъ піэтизмъ старался приобрѣсти жизненное пониманіе св. Писанія изъ матеріальнаго принципа протестантизма, такъ формальный принципъ, соединенный притомъ съ простодушнымъ изученіемъ Библіи, привелъ *социніанъ* къ реакціи противъ вербальнаго понятія о боговдохновенности ¹⁾.

Основатели *социніанства*, *Лелій Социнъ* (1525—1562) и *Фаустъ Социнъ* (1539—1604) формально признавали боговдохновенность св. Писанія ²⁾. Фаустъ Социнъ написалъ даже цѣлое сочиненіе: „De auctoritate Scripturae Sacrae“, въ защиту боговдохновенности Слова Божія. Онъ училъ, что св. писатели составляли свои книги по внутреннему побужденію св. Духа, подъ Его диктантъ, исполненные св. Духа (vel ab ipso divino Spiritu impulsī eoque dictante, vel Spiritu Sancto pleni).

Но какъ невозможно, чтобы изъ одного источника могло проистекать сладкое и горькое, такъ и здѣсь горькое противо-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1900 г. № 19.

¹⁾ Neander, Dogmengeschichte II. 233.

²⁾ Faustus Socinus de baptismo aquae (Racov. 1618) p. 246: „Recte memini verbo Dei ejusque praecceptis nihil nec addendum, nec detrahendum esse“ Ero же: Lectiones sacrae (Racov. 1618) pag. 21: „cum Christiana religio non humanae rationi ullo pacto innitatur, sed tota ex Dei „voluntate pendeat et ex ipsius patefactione“.

рѣчіе социніанъ основнымъ положеніямъ христіанства заставляетъ предположить, что и отношеніе ихъ къ слову Божию было нѣсколько иное. Дѣйствительно, Фаустъ Социнъ, на ряду съ общимъ признаніемъ Божественнаго Откровенія (*divina et praesens patefactio*), простираетъ его болѣе на ученіе св. Писанія, чѣмъ на что-либо другое ¹⁾. Признавая боговдохновенный смыслъ св. Писанія вообще и библейскихъ пророчествъ въ особенности, Социнъ не только допускаетъ индивидуальныя различія въ св. писателяхъ, но даже пытался указать въ св. книгахъ противорѣчія ²⁾. Повсемѣстность боговдохновенности Библии онъ отрицалъ, а для написанія ея историческихъ частей почиталъ вполне достаточнымъ, если у писателя была любовь къ истинѣ и сильная память. Впрочемъ, индивидуальныя отличія Социнъ болѣе относилъ къ описанію побочныхъ историческихъ обстоятельствъ второстепеннаго значенія. Поэтому, онъ находилъ возможнымъ даже утверждать, будто они не только не вредятъ авторитету Библии, но скорѣе возвышаютъ его!! ³⁾ Ограничивая боговдохновенность только одною частью св. Писанія, Социнъ отрицаетъ вдохновеніе буквъ, словъ, и вообще словесныхъ формъ.

Вообще же Социнъ ограничивалъ боговдохновенность только существеннымъ содержаніемъ св. Писанія, а въ прочемъ допускаетъ возможность ошибокъ ⁴⁾. Что же относится къ существу св. Писанія, что прямо необходимо для спасенія? На это катехизисъ социніанъ отвѣчаетъ такъ: „Это суть истины о томъ, что Богъ есть, что Онъ только одинъ (*quod Deus sit, quod sit tantum unus*), что Онъ вѣченъ, совершенно праведенъ, премудръ и всемогущъ“ ⁵⁾. Къ этому нужно присоединить истину, что Богъ награждаетъ добро и наказываетъ зло ⁶⁾. Въ

¹⁾ Faust Socinus. De auctoritate Scripturae Sacrae (Racov. 1611) pag. 13. 14. 71. Срав. Ziegler. Darstellung des eigenthümlichen Lehrbegriffs des Faust. Socinus.

²⁾ Faust Socinus. De auctoritate scripturae sacrae, pag. 17.

³⁾ Opp. Tom. I. De auctoritate scripturae sacrae, pag. 267. Срав. Neander. Dogmengeschichte. II. 233. 234.

⁴⁾ F. Socini. Lectiones sacrae, quibus auctoritas sacrarum litterarum praes. N. F. asseritur, Racoviae. 1618 p. 12. Bibl. Fratr. Polon. I p. 267, 268.

⁵⁾ Loc. 2, quaest. 53.

⁶⁾ F. Socinus. Tractatus de justificatione. 1611. tr. 6. thes. 5. 6. 7.

вещахъ же малозначительныхъ (*quae parvi sunt momenti nihilque ponderis*) евангелисты и апостолы допускали легкія ошибки памяти ¹⁾. Ветхому Заѣту Социнъ придавалъ второстепенное значеніе, такъ какъ онъ содержалъ только обѣтованія временнаго, земнаго счастья, а не вѣчной жизни ²⁾. Новый Заѣтъ цѣнилъ постольку, поскольку онъ не содержалъ въ себѣ ничего противорѣчащаго разуму и непонятнаго. „Никкимъ образомъ“, говорилъ онъ, „не можетъ быть истинно то, что противорѣчитъ разуму и общему человѣческому разуму“. Такъ Фаустъ Социнъ, напр., утверждалъ, будто нигдѣ въ св. Писаніи не выражено ясными словами, что Христосъ сдѣлалъ достаточно для грѣшниковъ. Да если бы даже это и было высказано ясно, все-же для насъ не было бы несомнѣнно, что такъ дѣйствительно было. Кроме того, Социнъ часто принимаетъ подъ свою защиту самый произвольный экзегесисъ. Тамъ же, гдѣ Писаніе, повидимому, не согласно съ разумомъ, онъ совѣтуетъ доискиваться до его смысла вообще прежде, чѣмъ принимать на вѣру смыслъ дословный.

Все ученіе социніанъ о св. Писаніи собственно сводится къ слѣдующимъ положеніямъ.

1. Достоинство св. Писанія не можетъ быть доказано неопровержимо.

2. Такъ какъ св. писатели и въ частности апостолы были люди и не во всякое время были вдохновлены, то иногда ошибались.

3. Многое въ св. Писаніи имѣло чисто человѣческое происхожденіе и не было боговдохновенно, что доказываетъ уже разнообразіе рѣчи св. писателей, а иное не было даже и необходимо.

4. Вдохновеніе не было вербальнымъ, такъ какъ отъ св. Духа произошло только ученіе, а не буква.

5. При всемъ томъ св. Писаніе нельзя понять безъ помощи Бога и св. Духа.

6. Апостоловъ должно предпочитать пророкамъ ³⁾.

¹⁾ De auctorit. Sacr. Scripturae. cap. I. p. 15.

²⁾ Smalcii refutacio Smigleci p. 79.

³⁾ De auctor. Scripturae sacrae. p. 12. Срав. Catechismus Racoviensis во

Чтобы понять учение о св. Писаніи социніанъ, нужно имѣть въ виду, что на немъ, несомнѣнно, отразилось вліяніе тѣхъ общихъ идей, которыя раздѣляли всѣ вообще религіозные реформаторы XVI и XVII вѣковъ. Социнъ строго различалъ, во-первыхъ, то, что само по себѣ непостижимо, что невозможно отрицать, такъ какъ это есть предметъ Божественнаго Откровенія; во-вторыхъ, то, что по самому существу абсолютно не возможно съ точки зрѣнія разума ¹⁾. Это былъ какъ-бы клинъ, которымъ социніане пытались расколоть всякое таинство христіанской вѣры. Рядомъ съ такимъ разрушительнымъ началомъ, всѣ другія опредѣленія социніанъ имѣютъ второстепенное значеніе. Но они весьма важны потому, что сдѣлались практическими руководящими понятіями до появленія такъ называемаго вульгарнаго раціонализма (*rationalismus vulgaris*). Эти опредѣленія—слѣдующія: „Нѣтъ ни одной истины Откровенія, которая бы по существу находилась въ спорѣ съ разумомъ, такъ какъ религія есть самый разумъ и собственный факторъ души. Какъ невозможно, чтобы слабый свѣтъ могъ спорить съ сильнымъ, такъ и Писаніе имѣетъ многое, что возвышается надъ разумомъ, но не противорѣчитъ ему. Чрезъ одну вѣру ничто само по себѣ не дѣлается истиннымъ, а что по природѣ невозможно, то самъ Богъ не можетъ представить, какъ *дѣйствительное*“ ²⁾.

Свободные взгляды на Библию впоследствии привели социніанъ къ полному искаженію самаго понятія о боговдохновенности Слова Божія ³⁾. Не удивительно поэтому, что социні-

многихъ мѣстахъ. Praelect. sacr. p. 79. Schlichting. De trinit. fol. 125. Voelkel. De vera relig. 1. 5. cap. 9. Schmalz, De spiritu pag. 4.

¹⁾ Fausti Socini. Defensio animadvers. adv. Eutrop. cap. 3. p. 50: „Longe aliud est, quippiam mente non capere, et capere mente, quippiam esse non posse, seu aliquid negare, quia id apprehendere nequeas, et idcirco aliquid negare, quia id esse non posse deprehendas. Alterum omnino stultum est, ibi testimonium Dei ex ea re non obscurum profertur; alterum vero tantam vim habet, ut divina ipsa testimonia, quantumvis prima facie aperta, aliter intepretari permittat et cogat, quam ipsa verba sonant.

²⁾ Valent. Smalcii. Disputat. IV, Contra W. Franzium, pag. 137. Disput. VIII, pag. 421.

³⁾ G. Fr. N. Sonntag. Doctrina inspirationis ejusque ratio, historia et usus popularis, Heidelbergae. 1810, p. 146.

анизмъ вскорѣ вступилъ на путь отрицанія церковнаго ученія о Троицѣ, Божества Христа, Его дѣла искупленія, таинствъ, духовныхъ должностей, и совершенно заблудился на распутияхъ рационализма и скептицизма.

Въ близкомъ родствѣ съ ученіемъ соцініанъ стоитъ понятіе о боговдохновенности св. Писанія *арминіанъ*, первоначальная исторія которыхъ падаетъ на вѣкъ реформаціи (*Танковъ Арминій 1560—1608*). Уже ученые реформатскіе богословы французской Академіи въ *Сомюръ*, а изъ нѣмецкихъ реформатовъ—*Юній Пискавторъ* и др. допускали возможность ошибокъ памяти у св. писателей Ветхаго Заветъа. Это свободное направление и было возобновлено на экзегетико-догматическихъ основаніяхъ въ Голландіи, среди арминіанъ, выдѣлившись изъ остальной реформатской общины.

Древнѣйшіе арминіане еще строго сохраняли вѣру въ Божественное вдохновеніе св. Писанія. Но чѣмъ далѣе, тѣмъ болѣе среди нихъ развивалось свободное направленіе. Уже *Симонъ Епископій (1583—1643)*, хотя и называетъ Бога авторомъ св. Писанія, свободно отзывается о св. канонѣ¹⁾. Св. канонъ содержитъ въ себѣ книги, которыя были соединены въ одно собраніе безъ Божественнаго порученія и побужденія, но скорѣе по человѣческимъ поводамъ, которые однако были святы и благочестивы. Самое вдохновеніе Епископій ограничивалъ собственно только содѣйствіемъ св. Духа (*assistencia divini Spiritus*) св. писателю. Побужденіе къ писательскому труду онъ выводилъ изъ собственнаго рѣшенія боговдохновенныхъ авторовъ, а въ нѣкоторыхъ частяхъ Библии, напр. въ родословіяхъ (первая глава ев. Маттея), допускалъ возможность ошибокъ. Св. писатели могли ошибаться въ разказахъ о такихъ обстоятельствахъ и событіяхъ, о которыхъ они писали на основаніи естественнаго знанія или просто припоминанія²⁾. Ну тутъ само собою являлось возраженіе: если св. писатели могли ошибаться во второстепенныхъ предметахъ, то вѣдь ихъ авторитетъ подвергался сомнѣнію и

1) Simon. Episcopii. Institution, theologiae. Lib. IV., cap. 4. (Amsterdam. 1650).

2) Institutiones theologiae. Lib. IV. cap. I, numer. 9.

опасности также и въ существенныхъ вопросахъ. Епископій отвѣчалъ на это возраженіе такъ: въ важныхъ вещахъ Богъ не только не допускалъ у св. писателей ошибокъ, но и совершенно предохранялъ отъ нихъ чрезъ постоянное руководительство ¹⁾).

Впрочемъ, допуская неточности и недостатки памяти у того или другого св. писателя въ разсказахъ о побочныхъ обстоятельствахъ какого-либо событія ²⁾, Епископій дѣлаетъ существенную оговорку: когда благочестивое истолкованіе (*piâ interpretatio*) можетъ разрѣшить трудности, то его можно принять, если, конечно, оно не заключаетъ въ себѣ ничего вынужденнаго ³⁾. Впослѣдствіи нѣкоторые арминіане рѣшительно отвергли опасное и въ высшей степени непослѣдовательное разсужденіе Епископія о недостаткахъ памяти у боговдохновенныхъ авторовъ. *Ф. Лимборхъ* объяснялъ лежащія въ основѣ этого явленія такъ: апостолы и пророки опускали точнѣйшія опредѣленія тогда, когда они не были необходимы и не входили въ Божественный планъ (*si quaedam non exacte definiverint, fuere ea non res fidei*) ⁴⁾. Однако самъ Лимборхъ желалъ знать св. Писаніе, объясненное именно однимъ разумомъ. Для разума онъ указывалъ задачу въ томъ, чтобы благопристойно объяснять темныя и трудныя мѣста св. Писанія, не допуская въ нихъ такого смысла, который противорѣчилъ бы здравому разуму или содержалъ въ себѣ очевидную нелѣпость ⁵⁾. Въ св. Писаніи или религіи не содержится никакой тайны, которая бы противорѣчила „здравому разуму“ ⁶⁾. Подобныя разсужденія встрѣчаются и въ самомъ вѣроисповѣданіи арминіанъ: естественный и буквальный смыслъ св. Писанія есть тотъ, который лучше всего соотвѣтствуетъ здравому разуму, настроенію и цѣли того, кто написалъ слова.

Значительный шагъ впередъ въ ограничительной теоріи бо-

¹⁾ Ibidem.

²⁾ Institutiones theol. Lib. IV, cap. 4 и 9 (Opp. I, 1, p. 232.243).

³⁾ Ibidem. Lib. IV. cap. 4 p. 231.

⁴⁾ Phil. Limborch. Theologia Christiana. Lib. I, cap. 4, 10 (p. 13) Amsterdam. 1730.

⁵⁾ Ibidem. Lib. I, cap. 16.

⁶⁾ Ibidem. Lib. I, cap. 12.

боговдохновенности дѣлаетъ *Гуго Гроцій* (1583—1645). Слѣдую знамени ремонстрантовъ, Гроцій однако принялъ въ свою богословскую систему много чужеродныхъ элементовъ. Существо боговдохновенности онъ видѣлъ выраженнымъ въ словахъ ап. Петра (2 Петр. I) 21): „не бо волею бысть когда человѣкомъ пророчество“. Изъ этого мѣста онъ дѣлаетъ тотъ выводъ, что только пророческое слово преимущественно носить на себѣ высшую печать Божественнаго происхожденія. Историческая и учительная часть Библии, какъ плодъ размышленія, изслѣдованія или благочестивой рефлексіи, боговдохновенности не требуютъ ¹⁾. Въ сочиненіи „*Votum pro pace ecclesiastica*“ Гроцій рѣшительно говоритъ, что отъ авторовъ книгъ историческихъ нельзя требовать больше, чѣмъ просто способности и чистосердечнаго расположенія сообщать истины Окровенія ²⁾. Въ другомъ сочиненіи „*Riveti apologia discuss. p. 723*, какъ бы въ доказательство этого, онъ спрашиваетъ: „Сказалъ ли Лука: было къ Лукѣ слово Господне и сказалъ ему Господь: пиши“ ³⁾? Впрочемъ, со стороны образа мыслей св. книги все же произошло отъ Божественной Причины.

Очевидно, понятіе о боговдохновенности у Гуго Гроція было неопредѣленное и неустойчивое. Пророчествамъ онъ придалъ руководственное значеніе; но потомъ былъ вынужденъ признать, что и само пророчество въ свою очередь основывается на ученіи, точно такъ же, какъ и ученіе въ свою очередь на исторіи, такъ что всѣ понятія Божественнаго Слова, какъ проявленія воли Вѣчнаго, составляютъ какъ бы одинъ непрерывный кругъ. Не стѣсняясь самопротиворѣчїями, Гуго Гроцій пошелъ далѣе. Даже столь важный пророческій моментъ у апостола Павла какъ второе пришествіе Господа, Гроцій излагалъ не догматически, а только по вѣроятнымъ предполо-

¹⁾ Hugonis Grotii Rivetiani Apologetici discussio. Opp. Amsterdam. 1679. Tom. III, pag. 722. О томъ же *Votum pro pace eccl. p. 672*.

²⁾ См. Tholuck. Die Inspirationslehre, Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft. 1850. Nr. 18 p. 140.

³⁾ См. Tholuck. Die Inspirationslehre. Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft. № 18. „Dixit ne Lucas: factum est ad Lucam verbum Domini et dixit ei Dominus: scribe“?

ложеніямъ ¹⁾ Этимъ, конечно, совершенно разрушалась его теорія, если только о ней можетъ быть какая-либо рѣчь.

Вообще же, независимо отъ своихъ непослѣдовательныхъ сужденій, Гроцій принадлежитъ къ тому классу писателей, которые перемѣнили формулу: „Библия есть Слово Божіе“ на другую: „Библия содержитъ въ себѣ Слово Божіе“ ²⁾. Это такъ называемая „теорія ограниченнаго вдохновенія“. Происхожденіе и сущность ея Гроцій обозначаетъ вполне ясно. „Не всѣ книги“, говоритъ онъ, „которыя находятся въ еврейскомъ канонѣ, продиктованы св. Духомъ (dictatos a Spiritu Sancto). Не отрицаю, что онѣ написаны по благочестивому движенію души (scriptos esse cum pio animi motu); таковъ и приговоръ великой *Синагоги* (judicavit Synagoga Magna), котораго держатся въ этомъ дѣлѣ евреи. Но нѣтъ нужды въ томъ, чтобы были продиктованы св. Духомъ исторіи; достаточно, чтобы писатель былъ силенъ памятью касательно созерцаемыхъ вещей или же прилежаніемъ въ переписываніи сочиненій древнихъ ³⁾. Голосъ св. Духа также можно подвергнуть сомнѣнію: онъ обозначаетъ или то, какимъ образомъ воспринимается Божественное вдохновеніе, которое получали какъ обыкновенные пророки, такъ иногда Давидъ и Даніилъ (tum prophetae ordinarii, tum interdum David et Daniel), или просто благочестивое движеніе, или способность къ выраженію спасительныхъ правилъ жизни и предметовъ государственныхъ и гражданскихъ, въ какомъ смыслѣ понимаетъ голосъ св. Духа *Маймонидъ* тамъ, гдѣ онъ разсуждаетъ о писаніяхъ историческихъ или нравоучительныхъ. Если бы Лука писалъ подъ диктантъ Божественнаго вдохновенія, то почему онъ могъ приписывать большій авторитетъ себѣ, какъ это дѣлали пророки, чѣмъ тѣмъ лицамъ, свидѣтельству которыхъ онъ слѣдо-

¹⁾ Hugonis Grotii. Appendix ad interpret, locor. N. T., qui de Antichristo agunt. Opp. Tom. III, pag. 475.

²⁾ The Inspiration of Holy Scripture, its nature and proof. Willam. Lee Ficht edition. Dublin; page 465.

³⁾ Sed a Spiritu San. dictari historias nihil fuit opus: satis fuit scriptorem memoria valere circa res spectatas, aut diligentia in describendis veterum commentariis. „Votum pro pace ecclesiastica“. Opp. ed. 1679. Tom III pag 672.

валъ ¹⁾). Такъ, при описаніи дѣлъ ап. Павла, которыя онъ видѣлъ, не было нужды въ диктующемъ вдохновеніи (*nullo ipsi dictante afflatu opus*). Почему же книги Луки каноническія? Потому что Церковь первыхъ пяти вѣковъ рѣшила, что онѣ написаны *благочестиво и достоверно* (*quia pie ac fideliter scriptos*) о предметахъ, имѣющихъ важное значеніе для спасенія ²⁾). Очевидно, основныя положенія своего ученія Гроціи частью позаимствовали отъ еврейскаго ученаго раввина Моисея Маймонида. Поэтому-то для Гроція св. Духъ (*Spiritus*) обозначаетъ просто „благочестивое движеніе (*pium motum*) или „Божественный аффектъ“ (*affectum divinum*), причинъ котораго не знали евреи. Недостатки въ образѣ выраженій св. писателей Гроціи объясняетъ недостаткомъ точнаго Откровенія въ самыхъ истинахъ ³⁾). Какъ пророки, такъ и апостолы не о всемъ имѣли откровеніе. Когда они не имѣли откровенія или еще не получали его, то говорили только по догадкѣ (*στοχαστικῶς*) ⁴⁾).

Слѣдовавшіе за Гроціемъ арминіане уже стали цѣнить св. Писаніе постольку, поскольку оно согласно съ разумомъ, и здѣсь они встрѣтились съ соцініанами. То, что доставало для дальнѣйшаго разрушенія авторитета св. Писанія, было сдѣлано и дополнено Ле-Клеркомъ.

Іоаннъ Ле-Клеркъ († 1736), по духу и направленію своихъ взглядовъ, весьма близко стоитъ къ философу Варуху Спинозѣ. Онъ составилъ себѣ извѣстность своими письмами, которыя впервые были опубликованы въ Амстердамѣ въ 1685 году, подъ заглавіемъ „*Sentimens de quelques Theologiens de Hollande sur l'histoire critique de R. Simon*“. Въ свое время они произвели огромную сенсацию въ Европѣ, но особенно въ Англіи. На самомъ же дѣлѣ все, что было написано Ле-Клеркомъ, было простымъ воспроизведеніемъ идей Спинозы, только въ

1) Si Lucas, divino afflatu dictante, sua scripsisset, inde potuis sibi sumsisset auctoritatem, ut prophetae faciunt, quam a testibus, quorum fidem est secutus Ibidem.

2) *Votum pro pace ecclesiastica*, Opp. ed. 1679. Tom. III r. 672.

3) *Ad interpret. Loc. N. Testam. de antechr.* Tom. IV. pag. 475.

4) *Appendix ad interpret. locorum N. Test. de antichr.* pag. 475.

болѣе популярной формѣ. Рихардъ Симонъ справедливо писалъ о богословахъ, подобныхъ Ле-Клерку: „Въ дѣйствительности, эти богословы (XVII вѣка) не сдѣлали ничего другого для опроверженія вдохновенія св. Писанія, если разсматривать ихъ возраженія въ гораздо большемъ освѣщеніи доводовъ Спинозы, который преувеличилъ эту матерію, вслѣдствіе ложныхъ предразсудковъ“¹⁾.

По справедливому замѣчанію Рудельбаха, ремонстратизмъ у Ле-Клерка приносилъ только пустоцвѣтъ, чтобы скрыть, когда это было нужно, не христіанское направленіе его ученія²⁾. Какъ скрытый защитникъ спинозизма, Ле-Клеркъ частью собралъ мнимые элементы противорѣчій въ св. Писаніи, частью увеличилъ ихъ новыми гнусными представленіями. Нѣтъ нужды давать подробное изложеніе системы Ле-Клерка. Достаточно сказать, что онъ отрицалъ необходимость Божественной помощи для составленія Библии. Онъ утверждалъ, что обыкновенныя способности памяти были вполне достаточны, чтобы сдѣлать авторовъ св. Писанія способными для записи сообщеній отъ Бога и историческихъ событій. Основываясь на сочиненіяхъ Гуго Гроція и Спинозы³⁾, Ле-Клеркъ различаетъ въ св. Писаніи: *пророчество, исторію и ученіе*. Пророчества откровенны, но записаны по памяти и по содержанію, а не дословно. Исторія записана на основаніи опытнаго знанія; для изложенія же ученія вовсе и не требуется никакого вдохновенія⁴⁾ Боговдохновенность ученія и исторіи Ветхаго и Новаго Завѣта Ле-Клеркъ отрицаетъ, во-первыхъ, потому что такое вдохновеніе будто-бы излишне; во-вторыхъ, потому, что

¹⁾ „En effet, ces Theologiens n'ont fait autre chose pour combattre l'inspiration de l'Ecriture Sainte, que de mettre en un plus grand jour les raisons de Spinoza, qui a outré cette matière sur de faux prejugs dont il etoit preoccupe“. См. R. Simon: „Histoire Critique du Nouv. Testam. ch. XXV p. 303.

²⁾ „Zeitschrift für die gesamte lutherische Theologie und Kirche“. Erster jahrgang 1840. Zweites Quartalheft. Seit 54.

³⁾ Töllner справедливо замѣчаетъ, что въ ученіи о боговдохновенности „Spinoza und Le-Clerc begegnen einander“. „Die göttliche Eingebung“ p. 314.

⁴⁾ „Sentiments de quelques Theologiens de Hollande“. Amsterdam. Lettre XI—XII. Defense des sentimens de quelques Theolog. Amsterdam. 1636. Lettre IX—XI.

св. писатели иногда между собою не согласны; въ третьихъ, потому, что въ нѣкоторыхъ мѣстахъ они ошиблись по незнанію.

Ученіе о боговдохновенности апостоловъ, о томъ, что имъ былъ обѣщанъ и сообщался св. Духъ, при написаніи св. книгъ, Ле-Клеркъ осмѣливается называть фантазіей, съ которой долго носились¹⁾. Подъ вдохновеніемъ апостоловъ Ле-Клеркъ понимаетъ только благочестивое возбужденіе, необходимое для воспріянія ученія Христа, которое охватывало, возбуждало и укрѣпляло ихъ души. Для подкрѣпленія своихъ легкомысленныхъ и голословныхъ сужденій Ле-Клеркъ прибѣгаетъ къ неправильному толкованію обѣтованій Христа о ниспосланіи апостоламъ св. Духа. Подобно Перроне, онъ пытался возражать противъ метода, усвоеннаго въ послѣдствіи Михаелисомъ выводить боговдохновенность св. книгъ Новаго Завѣта изъ вдохновенія самихъ апостоловъ²⁾. „Замѣчу“, говоритъ онъ, „что Христосъ не обѣщаль апостоламъ высшей степени какого-либо постояннаго вдохновенія, но только знаніе на извѣстные случаи (*mais seulement en certaines occasions*), когда именно апостолы будутъ приведены предъ трибуналомъ судей“³⁾.

Несмотря на бездоказательность своихъ возраженій, Ле-Клеркъ хорошо замѣтилъ, что недостаточно просто возбудить сомнѣніе въ боговдохновенности Библии, когда еще не разрушены самыя основанія Божественнаго Откровенія. Христіанское ученіе о св. Духѣ представлялось для него какъ-бы соблазномъ, котораго онъ старался избѣжать, разумѣя подъ св. Духомъ то „дѣйствіе вѣры“, то „силу творить чудеса“, то „духа святости“⁴⁾. Достойнымъ завершеніемъ ученія Ле-Клерка является его положеніе, будто человѣческая вѣра (*fides humana*)

1) *Ibidem*.

2) Такъ, цитую Іоан. XVI, 13 Лук. XII, II. Ле-Клеркъ замѣчаетъ: „*Ce sont les deux passages les plus formels, que l'on puisse citer sur cette matière*“ (*Sentimens*, 240).

3) *Pag.* 240. *Lettre XI*. На этомъ основаніи онъ далѣе прибавляетъ: „*Au reste, on ne peut pas trouver étrange que par le 5. Espirt, ou l'Espirt de Dieu on entende Espirt de sainteté et de constance que l'Evangile iuspire*“ (*Sentimens*, 253).

4) *Le-Clerc. Sentimens. Los. cit. pag.* 244. „*une disposition de l'ame, qui est l'effet de notre foi*“. *Срав. pag.* 241. 254.

имѣть такое же достоинство, какъ и вѣра Божественная (*fides divina*) ¹⁾. А на основаніи разсказа о видѣніи ап. Петра (Дѣян. X) и спора о обрѣзаніи Ле-Клеркъ отвергаетъ боговдохновенность апостоловъ, утверждая, будто обѣтованіе Христа: „наставить ихъ на всякую истину“ не исполнилось ²⁾.

Свободныя мнѣнія Ле-Клерка получили довольно широкое распространеніе среди реформатскихъ богослововъ *Швейцаріи* и *Франціи*. Въ „*Théologie chrétienne*“ извѣстнаго *Пиктета*, профессора въ Женевѣ (1702), боговдохновенность св. Писанія ограничивается объемомъ истинъ Божественнаго Откровенія, изъ котораго выдѣляются основанныя на немъ собственныя рѣшенія апостоловъ. Самое Откровеніе, естественно, ограничивается только истинами, ранѣе неизвѣстными св. писателямъ, а въ прочемъ допускается только Божественное руководство, предохраняющее отъ ошибокъ ³⁾.

Довольно свободныя разсужденія о боговдохновенности, ограничивающія ее только содержаніемъ св. книгъ, встрѣчаются въ XVII вѣкѣ и въ англиканской церкви. Такъ они встрѣчаются въ сочиненіяхъ: *W. Lowth. B. D. „A Vindication of the Divine Authority and Inspiration of the writings of the Old and New Testament“*. Oxford. 1692; *C. I. Lamothe: „The Inspiration of the New Testament asserted and explained, in answer to some modern witters“*. London. 1694. Свободная точка зрѣнія на вдохновеніе св. Писанія проводится и въ диссертациі Додринга: „*A Dissertation on the Inspiration of the New Testament*“ ⁴⁾. Додрингъ является въ семнадцатомъ вѣкѣ типичнымъ представителемъ такой теоріи боговдохновенности, которая различаетъ въ библейскомъ вдохновеніи нѣсколько „ступеней“. Среди богослововъ этого рода не было согласія въ ученіи о числѣ этихъ „ступеней“. По вліянію Моисея Маймонида ⁵⁾, Додрингъ ограничился только тремя, отвергнувъ четвертую ступень: такъ называемое „вдохновеніе наставленія и руководства“ (*inspiratio directionis*).

1) Le-Clerc. Sentimens. Loc. cit. pag. 233.

2) Le—Clerc. Sentiments. p. 271, not. 1.

3) Theologie chretienne, 1. 1. cap. 16.

4) Doddringe. Works. Vol. I, pag. 346.

5) Ibidem: page. 347.

Только пресвитеріанская церковная община *Шотландіи* твердо держалась строгаго понятія о боговдохновенности. Довольно свободный для своего времени взглядъ на вдохновеніе проводить *Рих. Фахтеръ*. „Какъ слава Творца—Бога“, говоритъ онъ, „болѣе проявляется въ цѣломъ устройствѣ міра, чѣмъ въ одной песчинкѣ, камнѣ, мошкѣ, и въ цѣломъ человѣкѣ больше, чѣмъ въ какомъ-либо членѣ его меньшей красоты, такъ и авторитетъ Бога болѣе проявляется въ цѣлой системѣ священнаго Писанія и ученія, чѣмъ въ какой-либо меньшей части (*ita et Dei auctoritas magis elucet in tota scripturae sacrae et sacrae doctrinae systemate, quam in parte aliqua minore*). Въ цѣломъ однако и эти части не лишены своей красоты такъ же, какъ волосы и ногти. Но авторитетъ ихъ должно оцѣнивать болѣе изъ единства съ цѣлымъ писаніемъ и изъ частей болѣе извѣстныхъ, чѣмъ изъ нихъ самихъ“¹⁾.

V.

Переходъ старопротестанской вѣры въ писанное Слово Божіе, какъ непогрѣшимый источникъ ученія, чрезъ посредство арминіанской и социніанской школъ въ пустоту раціонализма, былъ полный. Къ тѣмъ факторамъ, которые содѣйствовали этому роковому преобразованію, принадлежитъ и *философія*. Въ этомъ процессѣ можно различать *три главнѣйшіе момента*. Во-первыхъ философія *Декарта*, *Спинозы* и *Лейбница* подготовила путь для раціонализма. Во-вторыхъ, какъ *деизмъ*, философія дала раціонализму сильнѣйшіе, хотя и печальные импульсы; какъ *вольфіанизмъ* (*ученіе Вольфа*), она отобразила на себѣ его внутреннюю пустоту и ничтожество; какъ *кантианнизмъ* (*ученіе Канта*), она сообщила раціонализму непреклонную и въ то же время своеобразную нравственную серьезность. Въ-третьихъ, при распаденіи раціонализма, философія руками *Фихте*, *Гегеля*, *Шеллина* существенно преобразовала старый раціонализмъ, а на его мѣсто поставила другой, который не вездѣ былъ лучше прежняго.

¹⁾ „Earum autem auctoritas potius ex unione cum tota Scriptura et a partibus nobilioribus, quam ex se ipsis percipienda est“. См. „Der evangelische Geistliche“. Нѣмецкій переводъ 1833 г.

Для нашей ближайшей задачи мы считаемъ вполне достаточнымъ ограничиться только первою группою этой цѣпи, которую составляютъ *Декартъ, Спиноза и Лейбницъ*.

Глубоко ошибаются тѣ ученые, которые полагаютъ, будто *Рене Декартъ* (1596—1650) развивалъ свою философскую систему въ цѣляхъ анти-христіанскихъ, враждебныхъ Церкви. Конечно, какъ свободомыслящій французскій католикъ, онъ былъ убѣжденъ, что можно построить самостоятельную философскую систему, не причинивъ вреда религіи. И хотя позднѣе ходъ полемики противъ его философіи заставилъ Декарта вступить въ многоразличныя отношенія къ зарождавшейся либерально-реформатской церкви въ Нидерландахъ, однако преднамѣренная борьба противъ христіанства была всегда чужда великому философу. Самъ Декартъ неоднократно даже выражалъ надежду, что его философія можетъ служить опорой для Божественнаго Откровенія. Къ сожалѣнію, подобныя надежды оказались простымъ самообманомъ; но это ничего не измѣняетъ въ томъ фактѣ, что вредить христіанской вѣрѣ и Божественному Откровенію не входило въ планы Декарта. „Что касается священной теологіи и православной религіи“, писалъ онъ, „то я полагаю, что въ нихъ нѣтъ ничего такого, съ чѣмъ бы моя философія не согласовалась бы гораздо легче, чѣмъ общенародная“ (*cum quo mea philosophia non multo facilius quadret, quam vulgaris*)¹⁾. Нѣтъ основаній видѣть въ этихъ достопримѣчательныхъ сужденіяхъ Декарта одни слова; наоборотъ: они суть дѣйствительное свидѣтельство Декарта о безопасности его философіи.

Въ письмахъ Декарта также немало доказательствъ его глубокаго уваженія къ боговдохновеннымъ тайнамъ Божественнаго Откровенія. Такъ въ письмѣ „*Ad dominum Chanutum*“ по вопросу о любви къ Богу онъ замѣчаетъ: „Хотя я нисколько не сомнѣваюсь, что мы можемъ любить Бога одною силою нашей природы (*sola naturae nostrae vi*), однако только чрезъ христіанство мы можемъ достигать этой любви, потому что отъ него мы получили тайну воплощенія“ (*quatenus ab illa*

¹⁾ Cartesius. Epistolae. Amsterdam. 1668. Pars. II. Epist. CXVII, p. 400.

asserimus mysterium incarnationis) ¹⁾. Подобныя же выраженія часто встрѣчаются въ письмахъ философа къ пфальцграфинѣ Елизаветѣ ²⁾.

При такомъ отношеніи Декарта къ христіанской вѣрѣ, вполне естественно, что онъ признавалъ и вдохновеніе св. Писанія въ строгомъ смыслѣ. Такъ въ вышеупомянутомъ письмѣ „Ad dominum Chanutum“ онъ, хотя и отрицаетъ, что человѣкъ есть цѣль творенія, однако потомъ прибавляетъ слѣдующія слова: „Я хорошо знаю, что шесть дней творенія описаны въ книгѣ Бытія такъ, что кажется, будто человѣкъ есть особенная цѣль творенія, но на это можно замѣтить, что эта исторія Бытія написана ради человѣка, и потому св. Духъ *особенно пожелалъ записать это* (hanc historiam de Genesi hominis gratia conscriptam fuisse atque ideo spiritum sanctum ea potissimum notare voluisse) ³⁾. Выраженіе „qui notare voluit“ весьма благопріятствуетъ вербальному вдохновенію, такъ какъ Декартъ говоритъ здѣсь не о Моисеѣ, но именно о св. Духѣ (Spiritus Sanctus). Вообще же несомнѣнно то, что Декартъ придавалъ св. Писанію значеніе руководственнаго авторитета и присвоилъ ему силу удостовѣренія, подтвержденія (confirmare). Поэтому онъ часто употребляетъ выраженіе: „Hanc sententiam confirmat Scriptura“.

Конечно, Декартъ былъ весьма смѣлъ въ собственныхъ построеніяхъ, въ сознаніи своей философской мощи; но, на ряду съ этимъ, у него замѣчается сознаніе ограниченности человѣческаго знанія. Въ одномъ изъ своихъ писемъ Декартъ говоритъ: „Безъ сомнѣнія, знаніе человѣческое очень ограничено (scientia humana sit admodum limitata), такъ что самое большое мы приходимъ къ нѣкоторому *ученому незнанію*“ (docta ignorantia ⁴⁾).

Подобныя сужденія философа служатъ отрицательнымъ доказательствомъ того, что онъ признавалъ необходимость Божественнаго Откровенія для людей.

1) Cartesius. Epist. I. Ep. XXV. pag. 74.

2) Cartesius. Epistol. I. Ep. VIII. p. 23.

3) Cartesius: Epistolae I, Epist. XXXVI p. 82.

4) Cartesius. Epistolae. LXXXIX, pag. 301.

Школа картезианцевъ однако скоро уклонилась отъ свѣтлыхъ завѣтовъ своего основателя. Отвергнувъ вѣру во все сверхъестественное, въ возможность чуда, послѣдователи Декарта чрезъ то проложили дорогу раціонализму. Во главѣ своего философскаго идеализма картезианцы поставили знаменитое положеніе Декарта: „*cogito ergo sum*“. Но измѣнять и спрягать это „*cogito*“ во всѣхъ возможныхъ и невозможныхъ формахъ и поставили для себя задачею раціоналисты всѣхъ вѣковъ. Съ другой стороны, господствующее значеніе въ системѣ Декарта имѣло понятіе: духъ (*spiritus*), но у картезианцевъ оно получило отпечатокъ пантеизма. Нисколько не удивительно, поэтому, что нѣкоторые называютъ Декарта „истиннымъ архитекторомъ спинозизма“ (*verus spinozismi architectus*)¹).

Систематическая оппозиція вдохновенію св. Писанія, со стороны философіи въ XVII в., начата была такимъ человекомъ, сочиненія котораго послужили источникомъ современнаго скептицизма. Это былъ *Бенедиктъ*, или *Варухъ Спиноза*. (1632—1677). Значеніе его въ исторіи критики и скептицизма преувеличивается тѣми учеными, которые ставятъ его выше Канта, Лессинга и Фридриха Великаго. При всемъ томъ громадное значеніе Спинозы для раціонализма—несомнѣнно. „Онъ былъ первый“, замѣчаетъ Теллнеръ, „который сдѣлалъ сравнительно полное собраніе возраженій противъ вдохновенія. Послѣдствія были любопытны: одни богословы считали себя совершенно погибшими, другіе старались быть спокойны, соглашаясь съ обычною теоріею“²) „Онъ былъ князь пантеистовъ“, замѣчаетъ другой ученый, „онъ приобрѣлъ большое право на это достоинство не только чрезъ то очарованіе, которымъ обладали его сочиненія для всѣхъ, которые, хотя и вѣрили въ Бога, однако хотѣли лишить Его жизненности, но также и чрезъ то, что онъ предварилъ, если не вдохновилъ, всякое нападеніе на св. Писаніе или на возможность Откровенія“³),

¹) Buddeus. Institut. Frankfurt. 1741. pag. 194.

²) Töllner. Die göttliche Eingebung. p. 453.

³) „He has anticipated, if he has not suggested, every attack which has been made upon the Scriptures, „or upon the possibility of revelation“. См. John Urquart. „The Inspiration and Accuracy of the Holy Scriptures“. London. Page 180.

Стоя внѣ всякаго религіознаго общества, пропитанный раціоналистическими элементами іудейской спекуляціи, особенно же Моисея Маймонида, Спиноза былъ истиннымъ родоначальникомъ раціонализма въ борьбѣ противъ супранатуралистическаго характера Божественнаго Откровенія.

По ученію Варуха Спинозы, существуетъ только одно бытіе, одна субстанція: это—Богъ, имманентная Первопричина всѣхъ явленій. Атрибутами этого абстрактнаго безконечнаго бытія служатъ протяженіе и мышленіе. Всѣ отдѣльныя существа суть только образы (*modi*), явленія этого бытія и относятся къ нему такъ же, какъ пѣнящіяся морскія волны къ океану. Духъ есть не что иное, какъ тѣло, рассматриваемое подъ атрибутомъ мышленія. Зло есть только отрицаніе добра, а добро есть то, что возвышаетъ наше истинное бытіе и знаніе. Это превращеніе жизни въ отвлеченное логическое мышленіе Спиноза перенесъ и въ область богословскаго знанія. А такъ какъ онъ защищалъ абсолютную свободу мышленія, то естественно, что онъ скоро дошелъ до отрицанія христіанскаго понятія объ Откровеніи. Спиноза пришелъ къ такому выводу, что духъ человѣка есть истинная причина всѣхъ откровеній. Понятіе о вдохновеніи приняло въ системѣ Спинозы всецѣло пантеистическій характеръ.

Что такое вдохновеніе по ученію Спинозы? Божественное вдохновеніе это просто эманация Божественнаго Духа, которая образуетъ духъ человѣка и изливаетъ изъ себя всю его дѣятельность ¹⁾. Божественное происхожденіе вдохновенія основано исключительно на единствѣ субстанціи, или точнѣе модуса съ субстанціей. „Слѣдовательно, естественное знаніе можно назвать пророчествомъ. То, что мы знаемъ естественнымъ способомъ, зависитъ отъ знанія Бога и его вѣчныхъ опредѣленій... А такъ какъ наша мысль получаетъ способность къ образованію понятій, необходимыхъ для объясненія природы вещей и для наученія пользованію жизнью изъ того, что объективно содержитъ въ себѣ природу Бога и удѣляется отъ нея (*quod Dei naturam objective in se continet et de eadem participiat*), то справедливо, какъ первую причину Бо-

¹⁾ Spinozae. Tractatus theologico politicus. Cap. V. Tom. I. Editio H. E. G. Paulus.

жественнаго Откровенія, мы можемъ обозначать природу мысли, насколько она воспринимается нами¹⁾. Все, что мы понимаемъ ясно и отчетливо, это и диктуетъ намъ идея и природа Бога, но, конечно, не словами, а способомъ далеко отличнымъ отъ этого, хотя и весьма согласнымъ съ природою мысли (*Dei idea et natura nobis dictat, non quidem verbis, sed modo longe excellentiore et qui cum natura mentis optime convenit*). Въ чемъ же тогда преимущество пророческаго знанія надъ естественнымъ? Преимущество пророковъ основано просто на мнѣніи людей, которые рѣдкое явленіе обыкновенно почитаютъ за великое, хотя собственно всѣ знанія божественны²⁾. Духъ Божій означаетъ только то, что пророки обладаютъ нѣкоторою особенною силою, выходящею изъ обыкновеннаго уровня, и знаютъ намѣренія Божіи. Евреи, по мнѣнію Спинозы, будто бы понимали подъ Духомъ Божіимъ просто мысли св. Духа.

„Въ нашемъ мышленіи“, продолжаетъ Спиноза, „также начертаны мысль и вѣчныя сужденія Бога; но это не такъ высоко цѣнится людьми, потому что естественное знаніе—общее всѣмъ людямъ. Почему же говорятъ, что пророки имѣли Духъ Божій? Потому, что люди не знали причинъ пророчества и обыкновенно приписывали Богу то, чему не могли указать причинъ. Итакъ, мы можемъ, безъ всякаго сомнѣнія, утверждать, что пророки воспринимали Божественное Откровеніе силою воображенія, чрезъ посредство словъ и образовъ, дѣйствительныхъ или мнимыхъ. Но по какимъ законамъ природы это совершалось,—признаюсь, я этого не знаю. Я могъ бы сказать, конечно, какъ другіе, что это совершается силою Божіею. Но, кажется, это значитъ ничего не сказать“³⁾. То, что пророки были исполнены Божественнаго Духа, эти и подобныя выраженія Спиноза относилъ просто къ чрезвычайнымъ силамъ души, полученнымъ отъ Бога⁴⁾. „Сила природы есть именно сила Божія; мы говоримъ о силѣ Божіей, когда не знаемъ причинъ естественныхъ“⁵⁾.

1) „Merito mentis naturam, quatenus talis concipitur, primam divinae revelationis causam statuere possumus“. Tractat, theol. polit. cap. I. 2) Ibidem.

3) Possumus igitur sine scrupulo affirmare, prophetas non nisi ope imaginationis Dei revelata percepisse h. e. mediantibus verbis vel imaginibus, iisque veris aut imaginariis... Quibus autem naturae legibus id factum fuerit, fateor me ignorare. Tractatus theolog. politicus. Tom. I, cap. I p. 13. 14.

4) Tract. theol. politicus cap. I p. 171. 170.

5) Ibid.

Съ такимъ ученіемъ Спинозы о существѣ пророческаго вдохновенія, кажется, не мирятся его дальпѣйшія положенія. Что такое пророчество по ученію Спинозы? „Пророчество, или Откровеніе есть извѣстное познаніе какого-либо предмета, сообщенное Богомъ“ ¹⁾. Повидимому, Спиноза признаетъ здѣсь богооткровенный характеръ пророчества, но вслѣдъ за тѣмъ онъ дѣлаетъ существенное ограниченіе: „только то, о чемъ *выразительно* говоритъ Писаніе, (quod Scriptura expresse dicit) есть пророчество, или откровеніе“ ²⁾. Когда же св. Писаніе совершенно опредѣленно говоритъ о дѣйствіяхъ св. Духа, тогда Спиноза прибѣгаетъ часто къ мало-остроумнымъ замѣчаніямъ вульгарно-раціоналистическаго характера, въ родѣ слѣдующаго: „Духъ Божій здѣсь ничего не обозначаетъ, какъ только сильнѣйшій вѣтеръ“ (nihil aliud significat, quam ventum vehementissimum) ³⁾. Спиноза „in thesi“ признаетъ, что Богъ непосредственно immediate можетъ открываться людямъ ⁴⁾, но тутъ же утверждаетъ о пророкахъ: „пророки не были одарены совершенною мыслию (non fuisse perfectione mente praeditos), но только силою живого воображенія“ ⁵⁾.

Въ чрезвычайно-живой силѣ воображенія Спиноза видѣлъ превосходство пророческаго вдохновенія надъ обыкновеннымъ человѣческимъ знаніемъ. Въ этомъ смыслѣ пророки обладали особымъ пророческимъ даромъ (dono prophético) ⁶⁾ и даже имѣли сверхъестественное сознаніе (cognitionem supra naturalem) ⁷⁾. Такъ какъ пророки воспринимали Божественныя Откровенія съ помощью воображенія (imaginationis ope), то многое они могли воспринять и сверхъ границъ разума. Это возможно потому, что изъ словъ и образовъ происходитъ гораздо больше идей, чѣмъ изъ принциповъ и понятій, на которыхъ строится все наше естественное знаніе; но откровенія, полученныя пророками, были по большей части символами ⁸⁾.

1) „Prophetia sive revelatio est rei alicujus certa cognitio a Deo hominibus revelata“. Spinoza. Tract. theol. polit. Hamburg. 1670 cap. cap. I p. 1.

2) Ibidem. pag. 6.

3) Ibidem. pag. 10.

4) Spinoza. Ibidem. pag. 6.

5) „Sed quidem potentia viridius imaginandi“ Cap. II pag. 15. Tractatus theologico-politicus.

6) Cap. 12 pag. 148.

7) Cap. 11 pag. 139.

8) „Cum itaque prophetae imaginationis ope revelata perceperint, non dubium est, eos multa extra intellectus limites percipere potuisse, nam lex verbis et imaginibus longe plures ideae componi possunt, quam ex solis iis principiis et noti-

„Люди“, продолжаетъ Спиноза, „привыкли удивляться тому, что противорѣчитъ природѣ и разуму. Они полагаютъ, что и Писаніе допускаетъ такія противорѣчія, а потому мечтаютъ о глубокихъ тайнахъ“¹⁾. На самомъ дѣлѣ это только гностическія и аристотелевскія идеи; Писаніе же требуетъ только послушанія. Этому взгляду философа совершенно соотвѣтствуетъ и то, что онъ отрицаетъ достоинство религіознаго знанія вообще²⁾.

Отношеніе Спинозы къ новозавѣтному Откровенію—полно самопротиворѣчія и непослѣдовательности. Несмотря на свое враждебное отношеніе къ христіанству, Спиноза однако приписываетъ Христу высшее знаніе. „Мы прекрасно понимаемъ“, говоритъ онъ, „что Богъ можетъ непосредственно открываться людямъ и сообщать свою Сущность нашему мышленію, безъ всякихъ тѣлесныхъ средствъ (*nullis mediis corporeis adhibitis, menti nostrae suam essentiam communicat*). Но, когда человѣкъ однимъ своимъ мышленіемъ воспринимаетъ нѣчто такое, что первоначально не содержится въ основаніяхъ нашего сознанія и не можетъ быть изъ него выведено, тогда мышленіе его необходимо является болѣе превосходнымъ и весьма отличнымъ отъ обыкновеннаго³⁾. Но я не думаю, чтобы кто-либо достигъ такого превосходства надъ другими, кромѣ Христа: Ему безъ словъ и видѣній, но непосредственно были открыты опредѣленія Бога, касающіяся человѣческаго спасенія“...⁴⁾. „Въ этомъ смыслѣ мы можемъ сказать, что мудрость, которая выше человѣческой, восприняла во Христѣ человѣческую природу⁵⁾. Трудно, если даже не невозможно, согласить эти сужденія Спинозы съ другими его положеніями. Повидимому, онъ признаетъ здѣсь Божественное Откровеніе относительно такихъ истинъ, которыя превосходятъ человѣчскій разумъ. Между тѣмъ въ другихъ мѣстахъ, какъ мы ви-

onibus, quibus tota nostra naturalis cognitio superstruitur“ См. *Tract. theol. polit. cap. I p. 6. p. 14. Cp. cap. 6 p. 80. 81; cap. 7 pag. 84; cap. 11 pag. 139; cap. 12 p. 148.*

¹⁾ Cap. 7 pag. 83. 84. cap. 13.

²⁾ Cap. 2.

³⁾ *Mens praestantior necessario atque humana longe excellentior esse debet*“ *Tract. theol. politicus. Cap. I, pag. 6.*

⁴⁾ *Non credo ullum alium ad tantam perfectionem supra alios pervenisse, praeter Christum, qui Dei placita, quae homines ad salutem ducunt, sine verbis aut visionibus, sed immediate revelata sunt*“. *Ibidem. Cap. I.*

⁵⁾ *Ibidem. Cap. I pag. 6.*

дѣли, онъ считаетъ отличіемъ пророковъ отъ другихъ людей только то, что сила ихъ воображенія можетъ создавать гораздо больше представленій, чѣмъ мышленіе обыкновенныхъ людей.

Несомнѣнно только одно, что сужденія и взгляды Спинозы вовсе не были оригинальны. На Спинозу оказало огромное вліяніе ученіе о библейскомъ вдохновеніи Моисея Маймонида ¹⁾. Основное положеніе его, что пророкъ воспринимаетъ Божественныя Откровенія посредствомъ живого воображенія, а не мышленія, буквально взято у еврейскаго раввина. Совершенно въ духѣ Маймонида, Спиноза учитъ также, что пророчество не ведетъ къ болѣе ясному созерцанію, а книги пророческія не научаютъ мудрости ²⁾. Только въ нравственномъ ученіи спекулятивнаго характера, когда воображеніе направлялось на настроеніе и воспріимчивость, пророки не ошибались ³⁾. Поэтому, Спиноза признаетъ истинность пророчествъ въ нравственномъ благѣ пророческихъ рѣчей и въ живости пророческаго воображенія ⁴⁾.

Изъ существа пророчества, какъ живой дѣятельности воображенія, Спиноза объясняетъ два главныя свойства его: во-первыхъ, пророчество есть явленіе скоропреходящее; во-вторыхъ, самые мудрые люди часто не могутъ быть пророками ⁵⁾. Форма пророчества обыкновенно параболическая и энигматическая ⁶⁾. Достоверность пророчествъ Спиноза основываетъ какъ на самой живости воображенія, такъ и на нравственномъ достоинствѣ пророковъ ⁷⁾.

Такъ какъ такое понятіе о пророчествѣ было чисто-субъективнымъ, то логическимъ выводомъ изъ него было ученіе, что пророчество опредѣляется личнымъ настроеніемъ вдохновляемыхъ лицъ. „Самое Откровеніе“, учитъ Спиноза, „разнообразилось въ каждомъ пророкѣ по состоянію темперамента, тѣла, воображенія и по образу тѣхъ мнѣній, которыя онъ усвоилъ раньше“ ⁸⁾. „По состоянію темперамента разнообразилось

1) Spinozae. Tractatus theol. polit. cap. I. p. 159. 2) Ibidem. cap. 2.

3) Ibidem. Cap. 14. p. 21—28.

4) Ibidem. Cap. 14. pag. 17, 18; cap. 15 pag. 171.

5) Spinozae. Tractatus theol. polit. cap. II p. 161—172. 6) Ibidem.

7) Spinozae. Tractatus theol. polit. cap. II p. 175.

8) „Sic ipsa revelatio variabat in unoquoque Propheta pro dispositione temperamenti, corporis, imaginationis et pro ratione opinionum, quas antea amplectens fuerat“ Tractatus theologiae politicae, cap. II.

такъ: если пророкъ былъ веселъ, то ему открывались побѣды, миръ и вообще то, что побуждаетъ человѣка къ радости: такіе люди обыкновенно чаще воображаютъ подобное. Если, наоборотъ, пророкъ былъ печаленъ, то ему открывались войны, казни и всякое зло. По состоянію воображенія Откровеніе измѣнялось такъ: если пророкъ былъ образованъ, то воспринималъ мысль Бога въ изящномъ стилѣ. Если же былъ поселянинъ, то ему представлялись картины сельской жизни. Если воинъ, то представлялись начальники войскъ, если придворный, то тронъ царя и т. п. ¹⁾. Такимъ образомъ, по мнѣнію Спинозы, видѣнное и слышанное пророками было только рефлексіей ихъ прежняго настроенія и образованія. А такъ какъ пророчество не дѣлало людей умнѣе, то пророкамъ отнюдь нельзя довѣрять въ спекулятивныхъ предметахъ мышленія ²⁾.

Остальное, что говоритъ Спиноза объ израильскомъ профетизмѣ, состояло частью въ ложномъ истолкованіи многихъ библейскихъ изреченій и рассказовъ, частью въ предательскомъ утвержденіи, что избраніе израильскаго народа вовсе не означало его благонадежности, а было просто аккоммодацией Бога къ его религіозному развитію. Завершеніемъ всего ученія Спинозы о профетизмѣ было положеніе, что авгуры и прорицатели у язычниковъ были истинными пророками ³⁾.

Не менѣе свободныя сужденія высказываетъ Спиноза и о боговдохновенности апостоловъ. По его мнѣнію, самый образъ рѣчи апостоловъ, когда они спорили съ своими противниками и обращались къ сужденію общества, показываетъ, что они, какъ писатели, не имѣли пророческаго дара. Этотъ даръ проявлялся только тогда, когда апостолы постановляли какія-либо опредѣленія, или же когда возвѣщали что либо живымъ голосомъ ⁴⁾. Поэтому, Спиноза нападаетъ на тѣхъ, которые почитали апостоловъ свободными отъ всякой ошибки и невѣдѣнія ⁵⁾. Правда, мысль апостоловъ соединялась съ мыслию св. Духа,

¹⁾ Ibidem. Справ. cap. I, p. 163.

²⁾ Spinozae. Tractatus theol. polit. cap. II, p. 176—179. „Inde tandem concludam: prophetiam nunquam prophetas doctiores reddidisse, sed eos in suis praeconceptis opinionibus reliquisse, ac propterea nos iis circa res mere speculativas minime teneri credere.

³⁾ Cap. III. p. 192—194.

⁴⁾ Spinozae. Tractat. theol. politic. cap. XI pag. 316—320.

⁵⁾ Ibidem. cap. II p. 180; cap. VII p. 261 и cap. XI.

но высшая Божественная помощь нужна была имъ собственно тамъ, гдѣ происходило самое Божественное Откровеніе, гдѣ Богъ открывался имъ чрезъ Христа, Сына Божія. Для написанія же посланій не было нужды въ высшей помощи, такъ какъ о многомъ они знали сами чрезъ собственный опытъ.

По установленіи основныхъ положеній своего ученія Спиноза переходитъ къ болѣе точному опредѣленію боговдохновенности св. книгъ. Писаніе называется Словомъ Божиимъ, во-первыхъ потому, что оно учитъ истинной религіи, авторъ которой есть Богъ; во-вторыхъ, потому, что рассказываетъ о предвозвѣщеніи человѣческой судьбы, какъ рѣшенія Бога; въ третьихъ, потому, что авторы писали не на основаніи только естественнаго свѣта, но получали особенное духовное просвѣщеніе отъ Бога.

Многое въ св. Писаніи Спиноза объясняетъ изъ теоріи аккомодациі, по которой Богъ приспособлялся къ разумѣнію и понятіямъ св. писателей. Разказы св. книгъ о чудесахъ Спиноза называетъ разказами о необыкновенныхъ дѣлахъ природы, приспособленными къ мнѣніямъ и сужденіямъ историковъ, которые ихъ описывали (*opinioniбus et judiciis historicorum qui eas scripserunt, accommodatas*) ¹⁾. Перечислить всѣ виды и случаи аккомодациі нѣтъ возможности. „Если бы“, говоритъ Спиноза, „нужно было перечислить всѣ тѣ мѣста св. Писанія, которыя написаны *только для человека и для пониманія каждаго* (*quae tantum ad hominem, sive ad captum alicujus scripta sunt*) и которыя, не безъ большого предубѣжденія философіи, защищаются, какъ Божественное ученіе, то я, по своему усердію, далеко отступилъ бы отъ краткости“ ²⁾. Самый языкъ св. книгъ является выраженіемъ аккомодациі св. Духа къ человѣческимъ потребностямъ.

Спиноза однако имѣлъ неправильное понятіе о снисхожденіи Божественнаго Духа къ человѣческимъ особенностямъ св. авторовъ. Иногда св. Писаніе говоритъ о такихъ предметахъ, которые предполагаютъ намеки на результаты науки. Слово Божіе тогда пользуется обыкновеннымъ языкомъ, *какъ будто* оно не знаетъ законовъ природы, приведенныхъ въ извѣстность

¹⁾ Spinozae. Tractat. theol. politic. cap. VII p. 84.

²⁾ Tractatus theol. politicus. cap. II.

современными открытіями. Но Спиноза видѣлъ въ этомъ весьма сильный аргументъ противъ боговдохновенности Слова Божія. По поводу чуда Іисуса Навина подъ Гаваономъ („стой, солнце, надъ Гаваономъ и луна надъ долиною Аіалонскою“; Ис. Нав. X, 12), Спиноза говорилъ слѣдующее: „Многіе не желаютъ согласиться, чтобы въ небесахъ могла произойти какая-либо перемѣна, а потому объясняютъ это мѣсто такъ, какъ будто здѣсь ничего подобнаго и не говорится. Другіе же, наученные разсуждать правильнѣе, понимая, что земля движется, а солнце, напротивъ, пребываетъ въ покоѣ или же не можетъ двигаться вокругъ земли, всѣми силами хотятъ удалить это мѣсто изъ Писанія, хотя оно и ясно говоритъ объ этомъ“ (ex Scriptura, quamvis aperte reclamante) ¹⁾.

Хотя въ св. Писаніи очень много такого, что было чисто историческимъ и воспринято естественнымъ способомъ, однако оно называется Словомъ Божиимъ, потому что авторъ его есть Богъ. Богъ есть авторъ свящ. книгъ только въ томъ смыслѣ, что люди научаются изъ нихъ истинной религіи, а вовсе не въ томъ, что св. Духомъ было сообщено людямъ извѣстное число книгъ ²⁾. Итакъ, ученіе, а не писанное, или внѣшнее слово Спиноза производитъ отъ Бога: отдѣльныя слова и выраженія были обыкновеннымъ произведеніемъ людей. Названіе же „священное Писаніе“ основывается на словоупотребленіи, потому что принято называть такъ книги, предназначенныя для благоговѣйнаго почитанія ³⁾. Для тѣхъ же, которые пренебрегаютъ св. Писаніе, слова его суть простыя чернила и бумага. Ученіе и внутренняя сила св. Писанія суть единственныя доказательства его божественности. Когда Моисей, въ порывѣ гнѣва, разбилъ скрижали завѣта, то онъ менѣе всего выбросилъ изъ рукъ Слово Божіе, но только камни ⁴⁾. Спиноза не только отвергаетъ вербальное вдохновеніе Библии, но прямо утверждаетъ, что она во многихъ мѣстахъ подвержена порчѣ, такъ что ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть названа „письмомъ Бога“ ⁵⁾. При этомъ Спиноза оговаривается, что

¹⁾ Tractat. theol. politic. cap. II.

²⁾ Tractat. theolog. polemicus. Cap. XII p. 148.

³⁾ Ibidem. Cap. XII. pag. 146.

⁴⁾ Ibidem. Cap. XII.

⁵⁾ Cap. XII. pag. 144.

онъ отнюдь не желаетъ разрушать религію, которая запечатлѣна въ самомъ сердцѣ челоуѣка и должна пребыть вѣчною. Онъ—только противникъ тѣхъ, которые, въ неумѣренной ревности, боготворятъ самыя буквы св. Писанія, даже бумагу и чернила ¹⁾. Такъ какъ внѣшняя форма Библии подвержена переменамъ, а ничто, кромѣ Духа Святаго, не свято абсолютно, а только относительно, то и Писаніе свято постольку, поскольку побуждаетъ людей къ страху Божію ²⁾.

Самою характерною чертою ученія Спинозы о Новомъ Завѣтѣ является его вражда ко Христу и христіанству. Красною нитью проходитъ она чрезъ весь „теологико-философскій трактатъ“. Португальскій еврей здѣсь совершенно сходится съ своими соотечественниками въ усиліяхъ доказать, что Моисей выше Христа и, слѣдовательно, Ветхій Завѣтъ выше Новаго. По ученію Спинозы, форма Откровенія для Моисея была непосредственная: Моисей говорилъ съ Богомъ такъ, какъ обыкновенно челоуѣкъ бесѣдуетъ съ товарищемъ. Христось, напротивъ, получалъ Откровеніе чрезъ посредство ума и мышленія (*Christus quidem de mente ad mentem cum Deo communicavit*) ³⁾. Но такъ какъ намѣренія Божіи были открыты Христу безъ словъ и видѣній, безъ какихъ-либо посредствъ, то и голосъ Христа, какъ и тотъ, который слышалъ Моисей, можно назвать голосомъ Бога (*Vox Christi... vox Dei vocari potest*) ⁴⁾.

Несмотря на очевидную непослѣдовательность своихъ сужденій о Христѣ, Спиноза является рѣшительнымъ врагомъ христіанской религіи и св. апостоловъ. Такъ какъ каждый апостоль, по мнѣнію Спинозы, строилъ на собственномъ основаніи, то апостолы, особенно ап. Павелъ и Іаковъ, *будто-бы* не согласны между собою въ самыхъ основаніяхъ своего ученія ⁵⁾. Объ апостолѣ Павлѣ Спиноза говоритъ слѣдующее: „Дедукціи и аргументаціи ап. Павла, которыя находятся въ посланіи къ римлянамъ, никоимъ образомъ не были написаны изъ сверхъ-естественнаго Откровенія“ (*nullo modo ex revelatione supranaturali scriptas fuisse credo*) ⁶⁾.

¹⁾ Cap. XI. pag. 325.

²⁾ Cap. XI. pag. 327.

³⁾ Spinoza. Ibidem. Cap. I. pag. 7.

⁴⁾ Ibidem.

⁵⁾ Spinozae. Tractatus theol. polit. cap. XI.

⁶⁾ См. цитату: Frantz. Die Inspiration. Bernburg. p. 83.

Спиноза былъ отцомъ роковаго, хотя, безъ сомнѣнiя, вымышленнаго различiя между ученiемъ Христа и ученiемъ апостоловъ, различiя, которое съ такою охотою было усвоено рационалистами позднѣйшаго времени. „Только во времена Христа религiя не была смѣшана съ позднѣйшими философскими спекуляцiями, такъ какъ тогда она состояла изъ весьма немногихъ простѣйшихъ догматовъ (*simplicissima dogmata*), которыми училъ Христосъ“¹⁾. Своему вѣку Спиноза и ставилъ задачу произвести критику Новаго Завѣта, боговдохновенность котораго онъ отрицалъ²⁾. „Уже тѣмъ счастливъ нашъ вѣкъ“, съ паѳосомъ восклицаетъ философъ-еврей, „что мы видимъ его свободнымъ отъ всякаго суевѣрiя“ (*ab omni superstitione liberam*)!³⁾

Достаточно было пройти столѣтiю по смерти Спинозы, чтобы его зловѣщее пожеланiе исполнилось. Святотатственными руками сорвалъ рационализмъ покрывала съ святѣйшихъ тайнъ вѣры Христовой. Согласно завѣту Варуха Спинозы, рационалистическая критика ласково и предупредительно отнеслась къ немногимъ и простѣйшимъ догматамъ“ (*paucissima et simplicissima dogmata*) вѣры, а все прочее причислила къ разряду „суевѣрiй“ (*superstitiones*). Черезъ это рационализмъ дерзновенно подкапывался подъ самыя основанiя величественнаго зданiя христіанства.

Не менѣе роковое значенiе имѣлъ Спиноза и для ветхозавѣтнаго канона. Онъ открываетъ собою рядъ рационалистовъ, пытавшихся подорвать достовѣрность св. канона. Основываясь на Абенъ-Ездрѣ, Спиноза опровергалъ подлинность Пятокнижiя. Абенъ-Ездра не осмѣливался еще, по словамъ Спинозы, выражать свои мысли ясно, открыто (*aperte*), а обозначалъ ихъ только намеками и темными изреченiями. „Я же не буду бояться высказывать ихъ яснѣе“, самодовольно замѣчаетъ философъ⁴⁾. Дѣйствительно, онъ не только извлекалъ мысли изъ сочиненiй Абенъ-Ездры, но и дѣлалъ изъ нихъ необходимые выводы. Результатомъ этого было то, что авторомъ и редакторомъ Пятокнижiя онъ объявилъ Ездру, который будто

1) „*Donec tandem aliquando religio a speculationibus philosophicis separaretur et ad paucissima et simplicissima dogmata, quae Christus suos docuit redigatur*“ Tract. cap. XI; pag. 143. 144.

2) Cap. XI. XII.

3) Ibidem. cap. XI.

4) Spinoza. Tractat. theol. polit. Cap. VIII. pag. 104.

бы переработалъ Пятокнижіе и истолковалъ его ¹⁾). Здѣсь позднѣйшей раціоналистической критикѣ только оставалось вступить во владѣніе наслѣдіемъ Спинозы.

Другимъ замѣчательнымъ философомъ XVII вѣка былъ *Готфридъ Вильгельмъ Лейбницъ* (1646—1716). По богатству знаній, глубинѣ образованія, многосторонности ума Лейбницъ производитъ впечатлѣніе феноменальнаго явленія. Съ одинаковымъ успѣхомъ онъ писалъ на нѣмецкомъ, латинскомъ, французскомъ языкахъ. Университетъ въ Галлѣ и Академія въ Берлинѣ—суть памятники его дѣятельности.

Но если поставить вопросъ объ отношеніи Лейбница къ христіанству и ученію о Словѣ Божіемъ, то необходимо тщательно различать между лейбниціанизмомъ, какъ онъ былъ *при* Лейбницѣ и *послѣ* Лейбница, или иначе: между тѣмъ, чѣмъ была его система *сама по себѣ* и чѣмъ она была въ рукахъ Лейбница. Самъ Лейбницъ былъ положительнымъ христіаниномъ. Онъ не оспаривалъ ни одного догмата христіанской вѣры, онъ вѣрилъ въ чудеса и защищалъ ихъ, признавалъ таинства, защищалъ евхаристію и пр. Но такое отношеніе къ христіанству было прежде всего выраженіемъ личнаго настроенія философа, а вовсе не вытекало изъ его системы съ внутреннею необходимостью. Пока была жива монада, признанная Лейбницемъ, до тѣхъ поръ вибрировала и ея жизнь въ остальныхъ монадахъ. Но, какъ скоро ея не стало, тотчасъ же обнаружилось, что и система Лейбница сама по себѣ далеко не была дружественна христіанству. Можно сказать даже, что во второмъ ухудшенномъ своемъ изданіи, какъ вольфіанизмъ, эта система прямо содѣйствовала успѣхамъ раціонализма.

Гдѣ же слабыя стороны въ системѣ Лейбница? Лейбницъ дѣлалъ различіе между естественнымъ и откровеннымъ богословіемъ и первое ставилъ очень высоко. „Многое“, говорилъ онъ, „можно назвать превосходнымъ и достовѣрнымъ (*egregia et certa*), изъ чего возжигается великій свѣтъ натурального богословія“ ²⁾). Объясненіе и формулированіе главнѣйшихъ по-

¹⁾ „*Ut hunc librum legis Dei ab ipso ornatae et explicatae primum fuisse puto*“. Spinoza. *Tractatus theologico politicus*. Cap. VIII. pag. 114. Справ. Zöckler. *Handbuch*. I. p. 126.

²⁾ „*Unde magna etiam naturali theologiae lux accendatur*“. Leibnitz. *De vero*

ложеній естественнаго богословія суть задачи философіи. Поэтому, Лейбницъ порицаетъ Декарта за то, что онъ ограничился только философіей (*philosophari*) и пренебрегъ богословіемъ (*theologari*). „Декартъ уклонился отъ изученія тайнъ вѣры; цѣлю его было именно философствованіе, а не богословствованіе, какъ будто бы возможна философія, несогласная съ религіей, или какъ будто можетъ быть истинной такая религія, которая опровергалась бы истинами, доказанными въ другомъ мѣстѣ“¹⁾.

Очевидно, Лейбницъ ставилъ для себя жизненною задачею примиреніе философіи и богословія. Но какъ этого достигнуть? Философія должна признать свое согласіе съ религіей, а богословіе не должно возражать противъ истинъ, доказанныхъ богословіемъ естественнымъ. Собственно теологіи Лейбницъ усвоивалъ право подтверждать свои таинства на основаніяхъ, созданныхъ естественнымъ богословіемъ. Черезъ это теологія пойдетъ на встрѣчу той потребности, для удовлетворенія которой недостаточно одного разума (*ratio*), „такъ какъ въ человѣкѣ есть нѣкоторое божественное начало, превосходящее его разумъ“ (*esse aliquid in nobis agens, ratione praestantius, immo divinum*)²⁾. Лейбницъ только желаетъ, чтобы тайны вѣры были именно сверхъестественны, но не противоестественны. Тайны превосходятъ нашъ разумъ (*surpassent notre raison*): онѣ содержатъ истины, которыя хотя и не находятся въ согласіи съ нимъ, но и не противорѣчатъ ему (*ne sont point contraires à notre raison*) и не опровергаютъ ни одной истины тамъ, гдѣ мы можемъ достигать такого согласія³⁾.

Раціонализмъ воспользовался такими сужденіями Лейбница въ своихъ цѣляхъ. Одни слова Лейбница: „*les Mystères surpassent notre raison*“ были скоро позабыты, а другія „*ne sont point contraires à notre raison*“ были поняты неправильно. Такъ лейбниціанизмъ сталъ наставникомъ для раціонализма.

Д. Леонардовъ.

1) „*Fidei autem mysteria artificio se declinavit, philosophari scilicet sibi, non theologari propositum esse, quasi philosophia admittenda sit inconciliabilis religioni, aut quasi religio vera esse possit quae demonstratis alibi veritatibus pugnet*“. Leibnitz. De vero methodo. XXVI, p. 111.

2) Leibnitz. Epistola ad Ludw. v. Seckendorf. Erdmann X. pag. 82.

3) Leibnitz. Théodicée ed. Erdmann. LXXIII pag. 496. „*Les Mystères surpassent notre raison, car ils contiennent, qui ne sont pas comprises dans cet*

КЪ ВОПРОСУ О ПОЕДИНКАХЪ СРЕДИ ОФИЦЕРОВЪ.

(Библиографическая замѣтка по поводу статей о дуэли ген. Кирѣева въ № 8286 и 8319 „Нов. Вр.“ за н. г. и книги „Противъ поединковъ“; — Отвѣтъ ген. Кирѣеву оберъ-офицера русской арміи)¹⁾.

Въ нашей литературѣ, какъ свѣтской, такъ и духовной, неоднократно подымался вопросъ о дуэли. Вопросъ этотъ обсуждался съ различныхъ точекъ зрѣнія и всегда находилъ себѣ отрицательный отвѣтъ, согласно съ которымъ поединки должны быть безусловно запрещены, какъ противные ученію христіанской Церкви и развитію истинно-культурныхъ людей.

Но въ послѣднее время рѣшеніе это нашло для себя довольно авторитетныхъ противниковъ, которые гласно въ печати выступали въ защиту дуэли, и стараніями которыхъ утверждено, можно сказать, нынѣ дѣйствующее уже законоположеніе о поединкахъ среди офицеровъ. Къ числу таковыхъ защитниковъ дуэли принадлежитъ между прочимъ и ген. Кирѣевъ, который въ своихъ статьяхъ „Новаго Врем.“ (№ 8286 и 8319) выступилъ въ защиту поединковъ между офицерами русской арміи.

Генераль Кирѣевъ, говоря вообще, рассматриваетъ вопросъ о дуэли съ тѣхъ же точекъ зрѣнія, какъ и его оппоненты и находитъ, что отрицательное отношеніе къ дуэли его противниковъ ни на чемъ не основано, и что поединокъ поэтому „безусловно необходимъ“.

¹⁾ Предлагаемая статья не имѣетъ самостоятельнаго значенія, но въ общемъ она вѣрно воспроизводитъ отрицательныя воззрѣнія на офицерскія дуэли лицъ, не сочувствующихъ дуэли. Съ этой точки зрѣнія статья представляетъ не только сословный или корпоративный интересъ, но и обще-христіанскій. *Audiatur et altera pars.*

Истина одна, двухъ истинъ быть не можетъ,—слѣдовательно, правъ или ген. Кирѣевъ или его противники, соглашеній же между ними никакихъ не должно быть, да и не можетъ.

Посмотримъ же, какъ рѣшаетъ вопросъ о дуэли оппонентъ ген. Кирѣева въ своей недавно вышедшей книгѣ: „Противъ поединковъ“. (Отвѣтъ ген. Кирѣеву оберъ-офицера русской арміи). Книга эта представляетъ собою, такъ сказать, въ маломъ объемѣ опроверженіе всего того, что только было сказано въ разное время и разными лицами въ защиту поединковъ. То обстоятельство, что она написана офицеромъ, т. е. человѣкомъ изъ военнаго сословія, придаетъ ей большое значеніе и интересъ, который увеличивается въ особенности отъ того, что авторъ, между прочимъ, обнаруживаетъ довольно большое знакомство съ текстомъ св. Писанія и твореніями св. Отца, пользуясь тѣмъ и другимъ, какъ средствомъ для подтвержденія своихъ взглядовъ. Не можемъ не отмѣтить также серьезнаго духа этой книги и высокохристіанскаго настроенія автора ея, являющагося предъ читателемъ истиннымъ христіаниномъ и вѣрнымъ сыномъ православной Церкви.

Всѣ указанная качества книги „Противъ поединковъ“ дѣлаютъ ее цѣнной какъ для всякаго человѣка, интересующагося вопросомъ о дуэли, такъ и для богослова, занимающагося рѣшеніемъ подобныхъ вопросовъ съ религіозной точки зрѣнія.

I.

Первый вопросъ, предлагаемый авторомъ себѣ, есть слѣдующій: Для чего существуетъ дуэль? Для удовлетворенія чувства чести, обыкновенно отвѣчаютъ. Чѣмъ кончается дуэль? Большею частію смертию или искалѣченіемъ кого либо изъ противниковъ.

Итакъ, каждый изъ поединщиковъ жертвуетъ въ дуэли всѣмъ тѣмъ, что для него должно быть дороже всего, т. е. жизнью, и это для того, чтобы удовлетворить чувство чести. Разумно ли это?

При этомъ невольно возникаетъ вопросъ, поставленный еще В. Бѣлинскимъ: „неужели понятіемъ о чести для человѣка оканчивается все, и неужели понятіе о чести есть вѣнецъ знанія, разгадка жизни?“

По возвращенію защитниковъ поединка дѣло именно такъ и

обстоять, т. е., что личная честь для человѣка должна быть дороже всего, а потому можно и даже должно для удовлетворенія ея жертвовать жизнью. Вотъ обычный отвѣтъ, который требуетъ однакоже дальнѣйшаго разсужденія.

Съ этимъ надобно согласиться. Для меня дороже всего моя честь. Но всегда ли я имѣю правильное понятіе о своей чести? Я знаю о себѣ, что постоянно не „еже доброе хочу, но еже не хочу злое, сіе содѣваю“, т. е. обнаруживаю извѣстную слабость своего нравственнаго существа, у котораго не хватаетъ часто силъ сдѣлать добро. Я знаю себя, какъ существо въ высшей степени ограниченное, не могущее постигнуть многого, окружающаго меня. Я вижу себя постоянно колеблющимся, неустойчивымъ, похожимъ на траву въ полѣ, колеблемую вѣтромъ въ разныя стороны. Я чувствую себя всегда не господиномъ обстоятельствъ, но зависящимъ отъ нихъ и я не смотря на это все таки уважаю и чту себя. Имѣю ли я на это право? Да имѣю, если я, при всемъ сознаніи своего ничтожества, чту въ себѣ отблескъ Божескаго образа и подобія, и сознавая сущность этого Образа, по мѣрѣ своихъ слабыхъ силъ стремлюсь воплотить Его въ себѣ. Такая честь „самаго себя“ не будетъ предосудительна, я чту собственно не себя, а Бога, Образъ Котораго ношу въ своемъ существѣ. Такая честь налагаетъ на меня извѣстныя обязанности по отношенію къ Создателю моему, къ моимъ ближнимъ и къ самому себѣ. Такая честь заставляетъ меня болѣе всего дорожить моею жизнью для выполненія всѣхъ моихъ обязанностей и жертвовать этой жизнью только тогда, когда жертва приблизитъ меня къ идеалу моему, т. е., къ Богу. Такая честь самаго себя, должно полагать, не только позволительна человѣку, а прямо требуется отъ него, но этой то чести мы не замѣчаемъ въ дуэли. Тамъ другая честь, которой приличествуетъ названіе—*языческой*, а что это за честь, мы сейчасъ увидимъ.

Я вызываю на дуэль моего ближняго и убиваю его за то, что онъ оскорбилъ меня.

На что же именно направлялось это оскорбленіе, чѣмъ оскорбилъ меня ближній мой?

Обыкновенно на этотъ вопросъ отвѣчаютъ такъ: „онъ оскорбилъ мое человѣческое достоинство“.

Мы уже сказали, въ какомъ только смыслѣ человѣкъ—христiанинъ можетъ разсуждать о своемъ достоинствѣ. Очевидно, что насмѣшка, ругань, оскорбленіе дѣйствиємъ никогда не могутъ касаться „чести“ христiанина, сознающаго свое истинное достоинство. Онъ ударилъ меня... Но вѣдь и Господа моего били. Онъ насмѣялся, оплевалъ меня... Но и Спаситель мой терпѣлъ все это и достоинство Его отнюдь не уменьшилось. Я же, который безконечно ниже своего Господа, имѣю на самомъ дѣлѣ болѣе высокое понятіе о чести своей и поэтому вмѣсто того, чтобы, слѣдуя примѣру Создавшаго меня, прощать своего врага, убиваю его. Правъ ли я? Нѣтъ, никогда не правъ, я преступникъ въ очахъ Божіихъ. Такъ долженъ думать и поступать христiанинъ. Намъ могутъ сказать, что все это обязательно для вѣрующаго христiанина, но не для современнаго культурнаго человѣка. Странное сужденіе! Уже ли высочайшій разумъ, открывающійся въ христiанствѣ, можетъ противорѣчить истинному разуму человѣческому? Напротивъ того, разумъ этотъ скажетъ, что такъ какъ я живу не для себя, а для семьи, для общества, для государства,—пользуюсь благами семейными и общественными,—нахожусь подъ покровительствомъ общества и государства и многимъ обязанъ имъ, то я и не имѣю *никакого* права произвольно распоряжаться своею и чужою жизнью, пренебрегая всѣми своими обязанностями, лишь бы удовлетворить свою честь, т. е. свое эгоистичное, самолюбивое я, жертвовать жизнью своею или жизнью моего ближняго.

Да, разумъ не позволяетъ человѣку выходить на поединокъ, принуждаетъ же его къ этому поединку страстное помраченіе человѣческое, ослѣпленное гордостью. Не разумъ, а гордость не позволяетъ человѣку простить своего брата, и она то требуетъ дуэли. Заключая этотъ рядъ мыслей, авторъ „Отвѣта ген. Кирѣеву“ говоритъ, но можетъ ли чѣмъ—нибудь гордиться человѣкъ, передъ очами Божіими и своими собственными? Все наше достоинство и вся наша сословная и корпоративная честь слишкомъ маловажны сравнительно съ славою истиннаго христiанина.

II.

„Къ тому ученію, какое открыто намъ въ Евангеліи—и о Богѣ, и о мірѣ, и о нашихъ людскихъ взаимныхъ отношеніяхъ,—человѣческая мудрость не прибавила еще и никогда, безъ сомнѣнія, не прибавить ничего болѣе высокаго, плодотворнаго, болѣе благодѣтельнаго по своимъ послѣдствіямъ ученія“.—Это положеніе авторъ старается иллюстрировать ученіемъ Евангелія и ученіемъ отцевъ и учителей церкви. Приведемъ нѣкоторые примѣры.

Въ основѣ дуэли лежитъ неправильное пониманіе отношеній одного лица къ другому. Оскорбленіе сопровождается дуэлью между двумя лицами, полагающими, что поединокъ въ состояніи будто-бы смыть это оскорбленіе. Мы видѣли уже, какъ ложно то пониманіе чести, которое побуждаетъ человѣка выходить на дуэль, жертвуя своею жизнью. Мы не сомнѣваемся также, что слово Божіе дастъ намъ необходимыя и наилучшія правила о людскихъ взаимныхъ отношеніяхъ. Съ нашей же стороны нужна только проникновенность святымъ ученіемъ и жизнь, согласная съ нимъ. Вотъ важнѣйшія изъ этихъ правилъ.

„Любите враговъ вашихъ, благословляйте проклинающихъ васъ и молитесь за обижающихъ васъ и гонящихъ васъ“ (Мѡ. 5, 38—44). „Если согрѣшитъ противъ тебя братъ твой, пойди и обличи его между тобою и имъ однимъ: если послушаетъ тебя, то приобрѣлъ ты брата твоего. Если же не послушаетъ, возьми съ собою еще одного или двухъ, дабы устами двухъ или трехъ свидѣтелей подтвердилось всякое слово. Если же не послушаетъ ихъ, скажи Церкви, а если и Церковь не послушаетъ, то да будетъ онъ тебѣ какъ язычникъ и мытарь“ (Мѡ. 18; 15—17). Такъ учитъ нашъ Спаситель.

Остановимся на этихъ двухъ изреченіяхъ нашего Господа, представляющихъ въ себѣ сущность всего евангельскаго ученія о взаимныхъ отношеніяхъ людей.

Въ этихъ словахъ не должно видѣть ученія о „непротивленіи злу“, что дѣлаетъ, напр. гр. Толстой, ссылаясь только на первое приведенное нами изреченіе Господа, и пренебрегая совершенно вторымъ. Смыслъ словъ Господа совершенно ясенъ и понятенъ всякому не мудрствующему лукаво“

„Люби своего врага, не ненавидь дѣлающаго тебѣ зло, какъ бы такъ хочеть сказать Господь, но и не оставляй безъ протеста зла, дѣлая впрочемъ это послѣднее такъ, чтобы не лишиться любви ближняго своего“.

По поводу этого ученія авторъ „отвѣта ген. Кирѣеву: „входитъ въ слѣдующія соображенія“. Онъ прежде всего приводитъ слѣдующія мѣста св. Писанія. „Когда согрѣшитъ братъ твой противъ тебя, читаемъ мы въ упомянутой нами книгѣ, т. е. несомнѣнно нарушитъ твое право и внутреннюю правду, что ты долженъ дѣлать тогда? Вызвать на дуэль? Отвѣтить тѣмъ же? Нѣтъ!—„поди и обличи его“. Въ этомъ дѣйствии соединяется любовь къ ближнему своему и протестъ противъ несправедливости“. Иначе говоря: не слѣдуй естественному чувству, не воздавай зломъ за зло, но, съ другой стороны, не оставляй и зла безъ протеста, забудь о себѣ и подумай о ближнемъ, постарайся обратить его на путь добра, т. е. отплатить ему высшимъ благомъ за то зло, которое онъ тебѣ причинилъ. Слѣдовательно, въ этомъ обличеніи должно преобладать не столько желаніе охраны собственнаго интереса, сколько желаніе сдѣлать добро обидчику и послужить правдѣ; это ясно изъ послѣднихъ словъ: „если послушаетъ (тебя обидчикъ) или какъ сказано у Евангелиста Луки, если покается (17, 3), „то ты приобрѣлъ брата“. Если твой примирительный постушокъ будетъ имѣть удовлетворительный результатъ, то твоя награда будетъ заключаться не въ томъ, что ты отомстилъ, а въ томъ, что ты *приобрѣлъ брата*. Но, очевидно, этотъ плодъ любви можетъ быть достигнутъ только на пути справедливости, т. е. если обидчикъ послушаетъ тебя и покается, иначе говоря, сознаетъ сдѣланное зло и выразитъ въ немъ сожалѣніе; его раскаяніе обязываетъ тебя тогда простить ему. Итакъ, воздаяніе добромъ за зло, покаяніе, прощеніе, приобретеніе брата, вотъ рѣшеніе христіанства, или, иначе говоря, здѣсь заключается полное сочетаніе любви и справедливости въ христіанскомъ обществѣ.

Но эта цѣль можетъ и не быть достигнута, обидчикъ не послушаетъ тебя, не покается, тогда обличи его при двухъ или трехъ свидѣтеляхъ; тутъ является уже посредничество, ибо ты могъ ошибиться. То, что ты могъ признать согрѣшеніемъ противъ тебя, могло и не быть таковымъ, если тебѣ не удастся убѣдить своего протестующаго въ томъ, что онъ согрѣшилъ.

и слѣдовательно, ты не можешь быть уже судьей въ собственномъ дѣлѣ. Когда же свидѣтели подтвердятъ вину обидчика, онъ можетъ послушать ихъ и покаяться; если же не покается, то ты все же не долженъ оставлять своего протеста противъ неправды и несправедливости: тогда скажи церкви, т. е. принеси дѣло предъ судъ общества, а если обидчикъ и тутъ откажется покаяться и останется закоренѣлымъ въ своемъ грѣхѣ, то такой человекъ подлежитъ уже изверженію изъ общества: „да будетъ онъ тебѣ какъ язычникъ и мытарь“.

Такъ училъ Самъ І. Христосъ о любви къ ближнему своему. Въ этомъ ученіи мы видимъ и протестъ противъ зла, и „абсолютную“ христіанскую справедливость во всей ея полнотѣ, къ которой ничего невозможно прибывать, и отъ которой ничего нельзя отнять. Это ученіе не имѣетъ ни малѣйшаго намека на человѣческую честь и на удовлетвореніе ея посредствомъ дуэли. „Слѣдовательно, заключаетъ авторъ „Отвѣта ген. Кирѣеву“, христіане при взаимныхъ столкновеніяхъ между собою, при взаимныхъ обидахъ или оскорбленіяхъ, не могутъ иначе поступать, какъ только по слову Христа, въ противномъ же случаѣ они являются язычниками и противниками Христа. Къ этому же выводу авторъ приходитъ и на основаніи авторитета Свв. апостоловъ.

Апостолы, какъ ученики І. Христа, только продолжали Его ученіе, раскрывая всю глубину и силу тѣхъ Божественныхъ заповѣдей, которыя непосредственно сами слышали изъ устъ своего Учителя.

„Гнѣваясь, не согрѣшайте, училъ ап. Павелъ; солнце да не зайдетъ во гнѣвѣ вашемъ и не давайте мѣста діаволу, и не оскорбляйте Святаго Духа Божія, которымъ вы запечатлѣны въ день искупленія. Всякое раздраженіе и ярость, и гнѣвъ, и крикъ и злорѣчіе со всякою злобою да будутъ удалены отъ васъ; но будьте другъ ко другу добры, сострадательны, прощайте другъ друга, какъ и Богъ во Христѣ простилъ васъ (Еф. 4, 26—32). Какъ велики и вмѣстѣ съ тѣмъ просты послѣднія слова Апостола! Безконечно было то оскорбленіе Богу, которое нанесъ Ему человекъ въ лицѣ своихъ прародителей, но Господь простилъ человека. Не должны ли тѣмъ болѣе и мы прощать обиды братьевъ нашихъ?

То же говорятъ и другіе апостолы. Ап. Іаковъ пишетъ:

Единъ есть Законодатель и Судья, могущій спасти и погубить: а ты кто, который судишь другихъ?... Вы, по своей надменности, тщеславитесь, а всякое тщеславіе есть зло (Іак. 4, 12—16).

Еще болѣе въ сильной формѣ осуждаетъ поединокъ Ап. Петръ и Ев. Іоаннъ, когда говорятъ: „Только бы не страдалъ кто изъ васъ, какъ убійца“ (1 Петр. 3 11—17); „всякій же, ненавидящій брата своего, человѣкоубійца есть; а вы знаете, что никакой человѣкоубійца не имѣетъ жизни вѣчной“ (1, Іоан. 3, 15).

Таково вкратцѣ ученіе Апостоловъ о личныхъ отношеніяхъ одного человѣка къ другому. Мы видимъ, что по этому ученію дуэль безусловно осуждается, что выходящій на дуэль есть человѣкоубійца, лишаящійся вѣчной жизни. Такимъ образомъ, христіанинъ, руководящійся ложнымъ понятіемъ о чести, и выходящій на дуэль, идетъ противъ Христа и лишается Царства Божія, отдавая себя во власть царства тьмы, т. е. діавола.

Послѣ изложенія ученія св. Евангелія и Апостоловъ о взаимныхъ отношеніяхъ между людьми, приведемъ нѣсколько примѣровъ того, какъ учатъ о томъ же предметѣ св. Отцы и учителя церквей.

„Несправедливо, говоритъ св. Тихонъ Задонскій, на землѣ ссориться тѣмъ, которые на небѣ вмѣстѣ имѣютъ нѣкогда жить... Если кому трудно простить кого-либо, тотъ долженъ вспомнить, что онъ христіанинъ, ибо истинно—христіанская любовь въ томъ и состоитъ, чтобы воздержаться даже отъ справедливой мести, предоставляя мщеніе Богу: „Мнѣ отмщеніе, глаголетъ Господь, Азъ воздамъ“ (Сир. 28, 1); а христіанская побѣда состоитъ не въ мщеніи, но въ кротости и терпѣніи. „Кто мститъ за себя, тому отмститъ Господь, пишетъ І. Златоустъ, ибо, когда ты мстишь ближнему своему за обиду, то не мститъ ему Богъ; когда же ты прощаешь, то Богъ или мститъ ему или твои грѣхи прощаетъ“. „Не мсти, а прощай ближнему, какъ-бы продолжаетъ ученіе Златоуста Бл. Августинъ, ибо и самъ имѣешь нужду въ прощеніи отъ Бога, такъ какъ лучше зло терпѣть, нежели быть причиною зла; лучше быть жертвою, нежели злодѣемъ; лучше печаль того, кто терпитъ, нежели радость того, кто несправедливо дѣйствуетъ“.

Какъ-бы изъясняя это ученіе св. Отцевъ, и показывая къ какимъ результатамъ приведетъ нарушеніе его, митрополитъ

Московскій Филаретъ говоритъ: „Обида, возданная за обиду, не только не уничтожаетъ зла сдѣланнаго, но и не останавливаетъ хода зла или даже усиливаетъ оное. Въ комъ было довольно зла, чтобы начать обиду, въ томъ, по всей вѣроятности, найдется еще болѣе, чтобы отвѣчать на взаимную обиду. Такимъ образомъ, должна произойти цѣпь обидъ, и поелику каждый воздающій за обиду естественно будетъ стараться сдѣлать соперника менѣе способнымъ вредить, то всякая дальнѣйшая обида должна быть тяжелѣе и убійственнѣе предыдущей. Изъ сего можно усмотрѣть, какъ вѣрно разсужденіе апостола: Если же другъ друга угрызаете и съѣдаете, берегитесь, чтобы вы не были истреблены другъ другомъ“ (Гал. 5, 15).

Изъ этихъ примѣровъ, которыхъ можно было больше привести, совершенно открывается, что христіанство осуждаетъ дуэли. Вездѣ мы находимъ у отцевъ и учителей церкви осужденія ложной чести, какъ понятія языческаго, недостойнаго званія христіанина, вездѣ видимъ проповѣдь о христіанской любви къ согрѣшившему противъ насъ брату.

Ясно такимъ образомъ, что ни Слово Божіе, ни ученіе церкви, ни здравый разумъ, если только онъ здраво разсуждаетъ, не отвергая законовъ логики, не признаютъ справедливости поединковъ, безусловно отрицаютъ ихъ, какъ нѣчто противоестественное и позорное для человѣческой природы и болѣе свойственное грубой природѣ, а не человѣку, существу разумному, созданному по образу и подобію Божьему. Человѣкъ, выходящій на дуэль, уже не есть истинный христіанинъ, а есть человѣкъ, ослѣпленный своимъ гнѣвомъ, и имѣющій одно только желаніе уничтожить своего врага.

III.

Что же говоритъ ген. Кирѣевъ въ защиту дуэли? Передадимъ въ нѣсколькихъ положеніяхъ сущность его разсужденій¹⁾.

1. Ген. Кирѣевъ, для подтвержденія своихъ доказательствъ въ пользу дуэли, ссылается на авторитетъ двухсотъ генераловъ, подавшихъ свои мнѣнія о необходимости поединковъ.

2. Ген. Кирѣевъ, утверждая справедливости офицерской дуэли, приводитъ слѣдующія соображенія: „Если бы я спросилъ у любого изъ моихъ военныхъ противниковъ, что бы онъ сдѣ-

1) Нов. Время“ №№ 8286 и 8319 и т. д.

лалъ, если-бы кто нибудь нанесъ ему оскорбленіе дѣйствиємъ, онъ несомнѣнно отвѣтилъ бы: я, конечно (?), вызвалъ бы его на поединокъ, и при томъ на очень серьезный. *Думаю*, что такимъ бы образомъ отвѣтило бы мнѣ большинство и не военныхъ культурныхъ (?) людей.

3. Ген. Кирѣевъ въ защиту дуэли ссылается еще на примѣръ Пушкина и Лермонтова, погибшихъ на дуэли, а также ссылается на авторитетъ Бисмарка, Бентама, Лассалья и Грейшке, защищающихъ дуэль. „Неужели Пушкинъ, Лермонтовъ, говоритъ онъ, неразвитые дураки? Бисмаркъ—дуракъ? Бентамъ—дуракъ?.... и самъ великій Лассаль—тоже отсталый дуракъ?.... Нѣтъ, видно, поединокъ незамѣнимъ, и ни одинъ (?) изъ моихъ оппонентовъ не укажетъ пока на что бы то ни было подходящее для его змѣны“ (sic).

4. Наконецъ, ген. Кирѣевъ, сопоставляя дуэли съ христіанскимъ ученіемъ, защищаетъ дуэль слѣдующими своими размышленіями. „Размышленія“ эти приведемъ сполна. „Шестая заповѣдь несомнѣнно запрещаетъ убійство, и она несомнѣнно нарушается и войной, и поединками, и казнью. Но дѣло въ томъ, что абсолютныя истины не могутъ быть абсолютно—примѣняемы къ жизни: онѣ вводятся въ нее постепенно ¹⁾. Еврей, которымъ и дана эта (шестая) заповѣдь, конечно, твердо ее знали, однако воевали очень много, охотно казнили смертію, да и самъ Моисей, издатель десяти заповѣдей, былъ „убійцей“..... Спаситель запрещаетъ вредить ближнему, а мы разбойниковъ и воровъ наказываемъ и казимъ. Спаситель говоритъ: „когда тебя бьютъ по одной щекѣ, подставь другую, а мы обидчика тащимъ въ судъ, что тоже запрещается въ св. Писаніи, или вызываемъ на поединокъ; однако на это никто не возстаетъ“!

Вотъ сущность доводовъ генер. Кирѣева въ защиту дуэли. Мы изложили ихъ кратко, безъ надлежащаго развитія, но сохранили характеристическія черты его аргументаціи. Что же отвѣчаетъ ему его оппонентъ?

1) Справедливо замѣчаетъ по этому поводу авторъ „Отвѣта ген. Кирѣеву“: „значитъ христіане первыхъ вѣковъ абсолютныя истины не вполне примѣняли къ своей жизни, и мы потому стоимъ выше ихъ. Такъ ли это? Далекое не такъ: ибо позднѣшніе христіане по своей жизни далеко уступаютъ древнимъ.“

IV.

На первое доказательство ген. Кирѣева въ защиту дуэли, авторъ „Отвѣта“ ему вполне справедливо замѣчаетъ, что „мнѣнія о необходимости поединковъ двухсотъ генераловъ не отличаются компетентностію въ этомъ вопросѣ, касающемся 35 тысячъ офицеровъ русской арміи, огромное большинство которыхъ высказало въ печати свой взглядъ о вредѣ и нецѣлесообразности дуэлей; а потому мнѣнія двухсотъ генераловъ, особенно, если мы еще примемъ во вниманіе отрицательное отношеніе всего русскаго общества къ дуэли, являются каплею въ морѣ, исключеніемъ изъ общаго правила, и, какъ таковое, казалось бы, не должны имѣть мѣста въ общемъ теченіи нашей жизни“.

При этомъ авторъ „отвѣта ген. Кирѣеву“ говоритъ о тяжеломъ положеніи оберъ-офицера, котораго *принуждаютъ* выходить на дуэль. Вопросъ о дуэли рѣшается въ частяхъ войскъ судъ чести, судъ, состоящій изъ 5—7 офицеровъ подъ предсѣдательствомъ штабъ-офицера, на дуэль никогда не выходящаго. Итакъ „вопросъ о поединкахъ рѣшаютъ люди, которые по нашимъ законоположеніямъ на дуэль не выходятъ“. Такое положеніе вещей, замѣчаетъ авторъ „Отвѣта ген. Кирѣеву“, говоритъ о томъ, что у насъ въ арміи существуютъ разныя понятія о чести; одна—для оберъ-офицеровъ, другая для генераловъ и штабъ-офицеровъ... А между тѣмъ честь и человѣческое достоинство одинаково дороги для всѣхъ, имѣютъ одну цѣну и не могутъ различаться въ понятіяхъ“.

По дѣйствующимъ постановленіямъ оберъ-офицеръ нашей арміи не имѣетъ права уклоняться отъ дуэли, судъ чести *принуждаетъ* его къ ней *противъ его воли*, убѣжденій и нравственнаго настроенія, и онъ обязательно долженъ выходить на дуэль и драться. Но вотъ онъ выходитъ, дерется, его убиваютъ или калѣчатъ. Въ томъ и другомъ случаѣ его семья остается безъ куска хлѣба и въ ужасномъ положеніи, ибо на основ. ст. 220 кн. VIII св. В. П. изд. 1869 г. „Вдовамъ убитыхъ на поединкахъ пенсія, могущая принадлежать мужьямъ ихъ, не производится“; а какъ калѣка, офицеръ этотъ долженъ оставить службу. Если теперь офицеръ откажется выйти

динами и украшенный орденами, его изгоняютъ изъ части, какъ труса; въ военное же время призываютъ опять, ибо сего требуетъ законоположеніе (sic!). Но пойдѣмъ далѣе.

По мнѣнію ген. Кирѣева культурность и христіанство разнятся и отстоятъ другъ отъ друга, какъ небо и земля; ибо по г. Кирѣеву культура чуть ли не требуетъ дуэли, а христіанство, какъ мы видѣли, совершенно отрицаетъ ее. Итакъ, христіанское общество—некультурное общество... Наше духовенство, да и всѣ отрицающіе дуэль, а среди нихъ есть много извѣстныхъ по своему умственному и нравственному развитію (не говоримъ—культурному, ибо боимся, что г. Кирѣевъ насъ не пойметъ) лицъ, суть дикари... Мы уже не говоримъ объ св. Апостолахъ, св. Отцахъ, такъ какъ, по понятію ген. Кирѣева, они только христіане...

„А что приходится отвѣчать христіанину, твердо слѣдующему ученію церкви, когда для подтвержденія своихъ доказательствъ въ защиту дуэли, ген. Кирѣевъ ссылается на авторитетъ Пушкина, Лермонтова, Бисмарка, Бентама, Лассалля и Трейшке“?

Безъ сомнѣнія, христіанинъ, твердо слѣдующій ученію церкви, не дастъ этому авторитету никакого значенія. Талантъ, даже высокій, не всегда находится въ гармоніи съ нравственнымъ настроеніемъ. Но и этого мало. „Многіе читаютъ св. Писаніе, говоритъ, напримѣръ, о. П. Соколовъ, для того, чтобы быть въ состояніи только говорить о немъ, а многіе, по примѣру Ирода (Мѡ. 2, 8), знаніе онаго обращаютъ даже противъ Іисуса Христа“. Эти слова, да проститъ намъ ген. Кирѣевъ, очень идутъ къ нему, столь непонятно относящемуся къ христіанскому ученію, при его смѣшеніи христіанскаго духа съ духомъ ветхозавѣтнаго законничества. Не христіанство, а гражданскій порядокъ казнить преступника и ведетъ войну.

Вообще ген. Кирѣевъ смѣшиваетъ ошибочное понятіе о корпоративной чести съ *должными* отношеніями въ христіанскихъ обществахъ. Онъ забываетъ, что доблестная честь христіанскаго воина стоитъ слишкомъ высоко, чтобы ее могли унижить неразумныя слова или дѣйствія обидчика.

Итакъ дуэль должна быть безусловно отвергнута, какъ нѣчто противное Божескимъ законамъ и противоестественное нравственной природѣ христіанина.

РЕАЛИЗМЪ СПЕНСЕРА

(КРИТИЧЕСКІЙ ЭТЮДЪ).

(Окончаніе *).

На возраженіе, что признаваемый Спенсеромъ критерій опровергается фактами, показывающими, что нѣкоторыя предложенія ошибочно принимались за истинныя, потому что ихъ отрицанія преднолагались невысказанными, между тѣмъ какъ они на самомъ дѣлѣ не были невысказанными,—Спенсеръ кромѣ разсмотрѣннаго отвѣта даетъ еще одинъ. Онъ утверждаетъ, что „этотъ критерій, какъ и всякій другой, способенъ давать невѣрные результаты какъ вслѣдствіе неспособности, такъ и вслѣдствіе небрежности тѣхъ, которые употребляютъ его“¹⁾. По его словамъ, „неудача всякаго метода зависитъ отъ двухъ возможныхъ причинъ: отъ неудовлетворительности самаго метода и—отъ неумѣнья употреблять его, даже въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ онъ приложимъ вполне законнымъ образомъ. Говоря,—что коль скоро одни считаютъ какое-либо убѣжденіе необходимымъ, а другіе считаютъ это убѣжденіе не необходимымъ, то это самое показываетъ, что критерій необходимости вовсе не есть критерій.—Милль безмолвно предполагаетъ, что всѣ люди обладаютъ одинаковой способностью внутренняго самонаблюденія; между тѣмъ многіе изъ нихъ совершенно неспособны къ правильному истолкованію своего сознанія, за исключеніемъ простѣйшихъ его формъ; да даже и остальные люди склонны ошибочно принимать за показанія сознанія то, что, при болѣе вниматель-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1900 г., № 19.

1) Спенсеръ, I. с., стр. 123, § 443.

номъ изслѣдованіи, вовсе не оказывается показаніями сознанія“¹⁾. Читая этотъ отвѣтъ, невольно удивляешься, какъ самъ Спенсеръ не замѣчаетъ его неудовлетворительности. Въдѣ этотъ отвѣтъ необходимо вызываетъ новый вопросъ: а каковы условія правильнаго примѣненія критерія?—гдѣ критерій законнаго пользованія критеріемъ? Не можетъ быть никакого сомнѣнія въ томъ, что каждый, пользующійся критеріемъ (правильно, или неправильно,—все равно), будетъ убѣжденъ, что онъ правъ, а несогласные съ нимъ ошибаются. И кто рѣшитъ ихъ споръ? Въ приводимомъ у Спенсера примѣрѣ арифметической ошибки, когда школьникъ складываетъ $35 + 9 = 46$, ошибающагося можно убѣдить въ его ошибкѣ, заставивъ къ 35 прибавить 9 разъ по единицѣ, т. е., свести споръ къ очевидности, не отрицаемой и самимъ ошибающимся: $35 + 1 = 36$, $36 + 1 = 37$, $37 + 1 = 38$ и т. д. Но какъ убѣдить человека, когда его заблужденіе кажется ему простой самоочевидной истиной? Какъ убѣдить человека въ его заблужденіи, когда противопоставляемая этому заблужденію истина кажется ему невысказанной?

Повидимому, впрочемъ, и самъ Спенсеръ сознаетъ шаткость своего положенія въ этомъ пунктѣ и прибѣгаетъ къ защитѣ такъ называемаго *общаго смысла*. „Но даже допуская, говоритъ онъ, что нашъ критерій долженъ считаться неудовлетворительнымъ въ каждомъ случаѣ, когда люди расходились касательно мыслимости или невысказанности даннаго предложенія, слѣдуетъ ли изъ этого, что этотъ критерій долженъ считаться недосто-

¹⁾ Ibid., § 429, стр. 111. Въ поясненіи Спенсеръ приводитъ примѣръ арифметической ошибки: «Школьникъ складываетъ длинный столбецъ цифръ и получаетъ невѣрную сумму. Онъ передѣлываетъ сложеніе сначала и вновь ошибается. Учитель приказываетъ ему продѣлать весь процессъ вслухъ и тогда слышитъ, какъ онъ говоритъ „35 да 9 сорокъ шесть“,—ошибка, которую онъ повторялъ каждый разъ. Но не вступая въ изслѣдованіе того умственнаго акта, посредствомъ котораго мы знаемъ, что 35 и 9 составляютъ 44, можно видѣть ясно, что неправильное истолкованіе школьникомъ своего собственнаго сознанія, заставляющее его безмолвно отрицать эту необходимую истину, утверждая, что «35 и 9 составляютъ 46», не можетъ считаться доказательствомъ того, что данное отношеніе ($35 + 9 = 44$) не необходимо. Неправильныя сужденія этого рода, совершаемыя часто даже опытными счетчиками, показываютъ только, что у насъ есть склонность недосматривать необходимыя связи въ нашихъ мысляхъ и принимать за необходимыя другія связи, которыя вовсе не суть необходимыя» (стр. 111).

вѣрнымъ и въ тѣхъ многочисленныхъ случаяхъ, относительно которыхъ существуетъ и всегда существовало полное согласіе? Я думаю, что нѣтъ“¹⁾. Но въ такомъ случаѣ, скажемъ мы, лучше-бы было совсѣмъ обойтись безъ „критерія немыслимости“ и *провозласить критеріемъ прямо общій смыслъ, который, въ послѣдней инстанціи, удостовѣряетъ дѣйствительную немыслимость*. А это значило-бы, въ сущности, совсѣмъ *отказаться отъ критерія*, потому что философская несостоятельность общаго смысла—вещь слишкомъ хорошо извѣстная, чтобы еще лишній разъ напоминать о ней и разяснять ее...

Другого рода возраженіе со стороны Милля Спенсеръ находитъ въ его ученіи о происхожденіи аксіоматическихъ истинъ. „Противъ гипотезы—что аксіоматическія истины суть необходимости мысли, независимыя отъ опыта и предшествующія всякому опыту,—Милль выставляетъ гипотезу,—что аксіоматическія истины суть индукціи изъ опыта“²⁾. Противъ этого взгляда Спенсеръ устанавливаетъ прежде всего свою точку зрѣнія. „Я не согласенъ вполне, говоритъ онъ, ни съ одною изъ этихъ взаимно-противоположныхъ гипотезъ, но согласенъ отчасти съ каждою изъ нихъ. Я смотрю на эти данныя мыслительности, какъ на данныя *a priori* для индивида! и какъ на данныя *a posteriori* для всего того рода индивидовъ, котораго онъ составляетъ послѣднее звено“³⁾. Такимъ образомъ, противъ чисто *эмпирическаго* воззрѣнія Милля Спенсеръ выставляетъ свое *эволюціонное*, пытающееся дать своеобразное примиреніе эмпиризма и апріоризма. Съ своей точки зрѣнія на происхожденіе аксіомъ, Спенсеръ слѣдующимъ образомъ оправдываетъ пользованіе критеріемъ немыслимости противоположнаго. „Такъ какъ въ каждое данное время, говоритъ онъ, то познаваніе, отрицаніе котораго остается немыслимымъ, есть (на основаніи нашей гипотезы) именно то, которое было подтверждено всѣми опытами, имѣвшими мѣсто до настоящей минуты; то изъ этого слѣдуетъ, что во всякое время немыслимость отрицанія какаго-либо познанія есть са-

1) *Ibid.*, стр. 112.

2) *Ibid.*, стр. 112, § 430.

3) *Ibid.*, стр. 113.

мое сильное оправданіе, какое оно только можетъ имѣть за себя. Какая цѣль—изслѣдовать критически наши мысли или анализировать показанія нашего сознанія? Чтобы удостовѣриться въ соотвѣтствіи между субъективными убѣжденіями и объективными фактами. Хорошо; но объективные факты постоянно производятъ свои впечатлѣнія на наше сознаніе; наша опытность есть реестръ или запись этихъ объективныхъ фактовъ; и немислимость какой-либо вещи предполагаетъ, что она находится въ полномъ разногласіи съ этой записью. Если-бы даже этимъ исчерпывалось все, то и тогда было-бы неясно, какимъ образомъ, если каждая истина первоначально бываетъ индуктивною, можетъ существовать какой-либо лучшій критерій истинности. Но мы должны припомнить, что въ то время, какъ многіе факты, производящіе свои впечатлѣнія на насъ, болѣе или менѣе случайны, и въ то время, какъ другіе факты очень общи,—нѣкоторые факты всеобщи и неизмѣнны. Эти всеобщіе и неизмѣнные факты должны, на основаніи допущенной нами здѣсь гипотезы, непременно установить убѣжденія, отрицанія которыхъ будутъ немислимыми, между тѣмъ какъ другіе факты не навѣрное установятъ такіа убѣжденія; если-же они и установятъ ихъ, то факты, съ которыми мы встрѣтимся въ послѣдствіи, разрушатъ ихъ силу. Слѣдовательно, когда послѣ громаднаго накопленія опытовъ, все-таки остаются такіа вѣрованія, отрицанія которыхъ немислимы, то большая часть этихъ вѣрованій, если не всѣ, должны соотвѣтствовать всеобщимъ объективнымъ фактамъ. Если, какъ утверждаетъ Милль, въ природѣ существуютъ абсолютныя единообразія; если эти единообразія производятъ (какъ это и дѣйствительно должно быть) столь-же абсолютныя единообразія въ нашей опытности; и если, какъ показываетъ Милль, эти абсолютныя единообразія въ нашей опытности дѣлаютъ насъ неспособными мыслить ихъ отрицанія; тогда соотвѣтственно каждому абсолютному единообразію въ природѣ, постоянно повторяющемуся въ нашей опытности, должно существовать въ насъ нѣкоторое убѣжденіе, отрицаніе котораго немислимо, и которое абсолютно справедливо..... И если между тѣми неразложимыми предложеніями, которыя одни только допускаютъ испытаніе по-

мощью этого критерія, и есть еще нѣкоторыя такія, которыя, не смотря на такое ручательство, т. е., не смотря на свою немыслимость, тѣмъ не менѣе несправедливы (хотя я не вижу никакой причины, чтобы думать это), то мы всетаки должны допустить, что такія простыя предложенія, подтверждаемыя этимъ критеріемъ, выражаютъ чистый результатъ нашихъ опытовъ до настоящей минуты, что есть самое лучшее ручательство въ ихъ пользу, какое только возможно для нихъ" ¹⁾. На дѣлаемое Миллемъ противъ этой аргументаціи новое возраженіе,—что если немыслимость представляетъ „чистый итогъ“ всей прошедшей опытности, то почему-бы вмѣсто производнаго критерія не употреблять-бы тѣ самые опыты, изъ которыхъ онъ произведенъ?—Спенсеръ отвѣчаетъ указаніемъ причинъ, по которымъ для очень значительной массы познаній мы не можемъ употреблять такого метода повѣрки: „во первыхъ, предполагаемое этимъ методомъ перечисленіе опытовъ отсрочило-бы на неопредѣленное время признаніе какого-либо заключенія за состоятельное; во вторыхъ, такое перечисленіе опытовъ невозможно; и въ третьихъ, если-бы даже оно было возможно, то добытое такимъ образомъ ручательство за состоятельность заключенія никогда не можетъ быть такъ велико, какъ то, которое получается съ помощью оспариваемаго испытанія“ ²⁾. Не касаясь болѣе подробнаго раскрытія Спенсеромъ этихъ причинъ, замѣтимъ только, что третья изъ нихъ имѣетъ въ виду несовершенство памяти ³⁾. Что же касается самаго возраженія и отвѣта на него, то, по нашему мнѣнію, требованіе Милля всетаки законно: если оставаться на почвѣ эмпиризма, то гораздо благоразумнѣе обосновывать аксіоматическія истины *сознательной* редукціей къ извѣстнымъ опытамъ и наблюденіямъ чѣмъ ссылкой на *безсознательную* регистрацію опытовъ, дающую лишь въ итогѣ сознательное убѣжденіе; во всякомъ случаѣ лучше *знать*, на чемъ покоится наше убѣжденіе (тогда можно будетъ судить и о степени его логической состоятельности), нежели слѣпо *вѣрить* ему, повинувшись инстинктив-

¹⁾ Ibid., стр. 113—114.

²⁾ Ibid., стр. 115.

³⁾ Ibid., стр. 116—117.

ной потребности, или слѣпой привычкѣ. Отвѣтъ же Спенсера несостоятеленъ, потому что сознательная провѣрка аксіомъ нужна не при каждомъ пользованіи ими, а льшь при рѣшеніи спеціального вопроса объ ихъ логической правоспособности.

Но Спенсеръ, какъ мы уже упомянули, настаиваетъ на томъ, что въ предѣлахъ индивидуальнаго опыта аксіомы и не допускаютъ провѣрки, потому что онѣ суть итоги опытности всего рода, а для индивида даны а priori. Съ этой точки зрѣнія индивидууму остается руководиться только немислимостью отрицанія и вѣрить, что эта немислимость есть результатъ тысячелѣтнихъ накопленій опытовъ. „Я считаю, говоритъ онъ, что немислимость отрицанія какого-либо познаванія составляетъ гораздо болѣе высокое ручательство за это познаваніе, чѣмъ какое-бы то ни было перечисленіе опытовъ, какъ-бы точно и исчерпывающе оно ни было,—по той причинѣ, что такая немислимость представляетъ собою опыты почти безконечно многочисленныя, по сравненію съ опытами, припоминаемыми нами изъ нашего прошедшаго. Если нервныя измѣненія, произведенныя часто повторявшимися нервными актами,—наслѣдственны; если они скопляются изъ поколѣнія въ поколѣніе и воплощаются въ нервныхъ аппаратахъ, постоянство которыхъ пропорціонально постоянству тѣхъ внѣшнихъ отношеній, которымъ они соотвѣтствуютъ; въ такомъ случаѣ, нашъ критерій имѣетъ цѣну, неизмѣримо превосходящую цѣну всякаго критерія, который могъ-бы быть доставленъ индивидуальною опытностью. вмѣсто относительно слабыхъ нервныхъ ассоціаций, произведенныхъ повтореніемъ единообразій въ одномъ поколѣніи, мы имѣемъ организованныя нервныя связи, произведенныя привычкою въ тысячахъ поколѣній,—или даже, вѣроятно, въ милліонахъ поколѣній“ ¹⁾. Это оправданіе Спенсера критерія намъ кажется несостоятельнымъ въ двухъ отношеніяхъ: во первыхъ, по сравненію съ опровергаемою Спенсеромъ точкой зрѣнія Милля и, во вторыхъ, въ виду той цѣлы, для которой оно приводится.

Если аксіомы въ предѣлахъ индивидуальнаго опыта про-

¹⁾ Ibid., стр. 117.

вѣрки не допускаютъ, то что прибавится къ ихъ достовѣрности отъ ссылки на какой-то миѳическій опытъ „милліоновъ поколѣній“, о которомъ мы ровно ничего не знаемъ,—не знаемъ, какими кривыми путями онъ шелъ, и сколько недѣльныхъ предразсудковъ оставилъ въ наслѣдіе позднѣйшимъ поколѣніямъ? Пусть отдаленнѣйшія ассоціаціи, какими закрѣплялась въ человѣческомъ сознаніи извѣстная аксіома, принадлежатъ давно умершимъ поколѣніямъ, а я унаслѣдовалъ уже переработанный итогъ этихъ ассоціацій; какое мнѣ дѣло до предковъ? Я желаю и имѣю право желать соотнести аксіому съ данными *моей опытности*; почему я неизвѣстнымъ предкамъ долженъ вѣрить больше чѣмъ самому себѣ? И какъ-бы принудительно моему сознанію ни навязывалась аксіома,—если я эмпирикъ, я не приму ея до тѣхъ поръ, пока не найду въ своемъ опытѣ хотя приблизительныхъ ея оправданій, а безъ этого буду считать ее лишь предразсудкомъ. Допуская наслѣдственность и передачу результатовъ опыта отъ предковъ къ потомкамъ, мы всетаки не поймемъ, почему тысячелѣтнія ассоціаціи ближе къ истинѣ, чѣмъ десятилѣтнія или двадцатилѣтнія. И развѣ не контролируемый критическимъ сознаніемъ опытъ даетъ непремѣнно вѣрное отображеніе дѣйствительности? Почему наши дикіе предки не могли оставить намъ въ наслѣдство и дикіхъ предразсудковъ? И въ исторіи на этотъ счетъ не безъ примѣровъ; даже въ обиходѣ современнаго культурнаго мышленія найдутся нѣкоторыя идеи такого компрометирующаго происхожденія... По нашему мнѣнію, отдавать предпочтеніе предъ Миллевскимъ эмпиризмомъ *эволюціонному* апріоризму значитъ дѣлать³ плохой обмѣнъ. Чистый эмпиризмъ имѣетъ свои недостатки, но не слѣдуетъ его мѣнять на худшее. Въ *гносеологіи* болѣе серьезнымъ его противникомъ является апріоризмъ *Кантовскій*. Спенсеровская-же теорія имѣетъ свою цѣнность, но для *психологіи* познанія, а не для ученія о достовѣрности познанія (гносеологіи въ собственномъ смыслѣ).

Но и помимо всего этого, рассматриваемый взглядъ Спенсера мы должны признать несостоятельнымъ. Вѣдь *цѣль* отысканія критерія состоитъ въ томъ, чтобы при его помощи до-

казать реальность *внѣшняго міра*. Между тѣмъ самая установка критерія содержитъ уже въ себѣ какъ необходимый элементъ *допущеніе этой реальности*: „абсолютныя единообразія въ природѣ производятъ столь же абсолютныя единообразія въ нашей опытности“... ¹⁾). Получается *грубѣйшій софизмъ* (*ὄστρον πρόστρον*): тезисъ доказывается при помощи основанія, которое само нуждается для своего оправданія въ тезисѣ! И вообще Спенсеровскій эволюціонизмъ уже предполагаетъ, какъ свою логическую предпосылку (*præius*), справедливость реализма ²⁾). Странно видѣть подобныя доказательства въ серьезной философской теоріи.

Наконецъ, въ свое оправданіе отъ упрековъ Милля Спенсеръ ссылается еще на признаваемое самимъ Миллемъ доказательство отъ противнаго (*reductio ad absurdum*), какъ будто-бы допускающее „состоятельность испытанія посредствомъ немыслимости отрицанія“ ³⁾). Но и эта ссылка совершенно не убѣдительна. Въдъ *reductio ad absurdum*, какъ приѣмъ логическаго доказательства, имѣетъ мѣсто лишь подъ условіемъ сдѣланныхъ уже допущеній, подъ условіемъ признанной уже истинности нѣкоторыхъ положеній: если разсужденіе приводитъ къ отрицанію этихъ безспорно-истинныхъ положеній, то положенная въ основу этого разсужденія мысль должна быть признана ложной, а противоположная ей—истинной. Спенсеръ же свой критерій не желаетъ связывать подобными условіями, да и не можетъ связать (потому что рѣчь идетъ о высшемъ признакѣ всякой истины); слѣдовательно, не имѣетъ онъ и права приравнивать свой критерій къ принципу доказательства отъ противнаго.

Въ числѣ противниковъ своего критерія Спенсеръ считаетъ и Гамильтона. Сущность его возраженія Спенсеръ представляетъ въ такомъ видѣ: „Чтобы доказать, что немыслимость не есть критерій невозможности, сэръ Вильямъ Гамильтонъ приводитъ тотъ фактъ, что, съ одной стороны, мы не можемъ

¹⁾ См. выше.

²⁾ Объ этомъ мы уже говорили въ своей статьѣ „Научное и филос. значеніе эволюц. теорій“ (Вѣра и Раз., 1899, кн. 9).

³⁾ Спенсеръ, цит. соч. § 431, стр. 120.

представить себѣ послѣдняго минимума пространства или времени, а съ другой стороны, мы не можемъ представить себѣ ихъ безконечной дѣлимости. Подобнымъ же образомъ, мы не можемъ представить себѣ абсолютнаго начала времени, или крайняго предѣла пространства; а между тѣмъ мы столь-же неспособны представить ихъ себѣ безъ всякаго начала или предѣла. Отсюда онъ выводитъ, что такъ какъ долженъ или существовать какой-нибудь минимумъ, или не существовать никакого минимума, или существовать какой-нибудь предѣлъ или не существовать никакого предѣла, то, значить, въ каждомъ изъ этихъ случаевъ должна быть истинною одна изъ двухъ одинаково немыслимыхъ вещей, ¹⁾. На это возраженіе Спенсеръ отвѣчаетъ съ точки зрѣнія своего релятивизма, что конечныя научныя идеи выводятъ насъ за предѣлы познаваемаго и даже мыслимаго ²⁾. По нашему мнѣнію, вмѣсто такой критики слѣдовало-бы просто рассмотретьъ, дѣйствительно-ли мы имѣемъ здѣсь дѣло съ *немыслимостью*, какъ хочетъ Гамильтонъ. Во всякомъ случаѣ, впрочемъ, возраженіе Гальтона мы не считаемъ сколько-нибудь подрывающимъ взглядъ Спенсера.

Отыскавъ и по своему оправдавъ критерій истины, Спенсеръ переходитъ къ выясненію его употребленія для рѣшенія спора между идеализмомъ и реализмомъ. Это онъ называетъ установкой „критерія относительной состоятельности“. Этотъ послѣдній критерій, какъ мы видѣли, онъ формулируетъ такимъ образомъ: *„наиболѣе достовѣрное заключеніе есть то, которое содержитъ въ себѣ постулатъ наименьшее число разъ“*. Это значить, что достовѣрность тѣмъ выше, чѣмъ короче аргументація, и чѣмъ рѣже въ теченіе ея дѣлается ссылка на *непосредственную очевидность*.

Мы уже имѣли случай по поводу одного изъ предварительныхъ доказательствъ („отъ простоты“) замѣтить, что краткость аргументаціи далеко еще не ручается за большую прочность

1) Ibid., § 432, стр. 120—121.

2) Ibid.; стр. 121—122. Подробный разборъ этого послѣдняго взгляда см. въ нашей статьѣ „Изложеніе и критич. разборъ основаній Спенсера релятивизма“ (Вѣра и разумъ за 1893 г.).

доказываемаго тезиса. И теперь намъ остается только повторить то же. А приводимый, между прочимъ, въ настоящемъ случаѣ Спенсеромъ примѣръ,—будто и мы считаемъ болѣе достовѣрнымъ, что 2 и 2 составляютъ 4, чѣмъ то, что $5+7+6+9+8$ составляютъ 35,—повергаетъ насъ въ истинное изумленіе. Неужели можно подобными вздорными аналогіями обосновывать критерій истины?!... Безспорно, что рискъ ошибки при сложномъ и длинномъ выводѣ гораздо больше. [Но разъ путемъ тщательной провѣрки каждаго шага въ аргументаціи устранена эта чисто субъективно-психологическая опасность,—длинный выводъ будетъ нисколько не менѣе достовѣренъ, чѣмъ и краткій. Нельзя не отмѣтить и того, что критерій достовѣрности въ этомъ случаѣ берется черезчуръ *внѣшній*. Вмѣсто того, чтобы обсуждать аргументацію по существу, съ ея *качественной* стороны, Спенсеръ предлагаетъ намъ чисто *количественную* мѣрку: „наиболѣе достовѣрное заключеніе есть то, которое содержитъ въ себѣ постулатъ наименьшее число разъ“. Это будетъ приѣмомъ совершенно не философскимъ: такое разсужденіе было-бы еще умѣстно въ устахъ какого-нибудь профана, случайно присутствовавшего при спорѣ идеалиста съ реалистомъ, но неспособнаго понять и оцѣнить противныхъ доводовъ, а лишь схватывающаго ихъ внѣшнюю форму, въ устахъ-же философа такія рѣчи--странны.

б) Переходимъ теперь къ оцѣнкѣ дѣлаемаго Спенсеромъ *примѣненія* своего критерія для обоснованія реализма.

Спенсеръ, какъ мы видѣли, старается доказать, что для достиженія реалистическаго убѣжденія дѣлается гораздо меньшее число допущеній, чѣмъ для достиженія идеалистическаго или скептическаго. Для этого доказательства онъ дѣлаетъ слѣдующій анализъ: „Пусть читатель, говоритъ онъ, взглянетъ на какой-нибудь объектъ,—напр., на эту книгу. И пусть онъ скажетъ, тщательно воздерживаясь отъ теоретизированія,—что находитъ? Онъ находитъ, что онъ сознаетъ книгу, какъ существующую отдѣльно отъ него самого. Входитъ-ли въ его сознаніе хотя какое-нибудь понятіе объ ощущеніяхъ? Нѣтъ: въ его сознаніи не только не содержится такого понятія, но даже, если оно вносится сюда изъ какой либо другой области,

то оно явнымъ образомъ нарушаетъ его теперешнее сознаніе. Замѣчаетъ ли онъ, что вещь, которую онъ сознаетъ, есть лишь изображеніе книги? Совсѣмъ нѣтъ, только припоминая свои метафизическія чтенія, можетъ онъ предположить существованіе такого изображенія. До тѣхъ поръ, пока онъ отказывается переводить факты на языкъ какой-либо гипотезы, онъ просто сознаетъ книгу, а не впечатлѣніе книги,—т. е., объективную вещь, а не субъективную вещь. Онъ чувствуетъ, что единственное содержаніе его сознанія есть книга, рассматриваемая, какъ внѣшняя реальность. Онъ чувствуетъ, что это узнаваніе книги, какъ нѣкоторой внѣшней реальности, есть одиночный, нераздѣльный актъ. Былъ ли этотъ актъ первоначально раздѣлимъ на посылки и заключеніе или нѣтъ (вопросъ, которымъ онъ, очевидно, не можетъ заниматься здѣсь), но онъ чувствуетъ теперь, что этотъ актъ неразложимъ. И, наконецъ, онъ чувствуетъ, что не смотря ни на какія усилія съ его стороны, онъ не можетъ извратить этотъ актъ,—онъ не можетъ представить себѣ, что тамъ, гдѣ онъ видитъ и осязаетъ книгу, на самомъ дѣлѣ нѣтъ ничего. Вслѣдствіе этого, до тѣхъ поръ, пока онъ продолжаетъ смотрѣть на книгу, его вѣра въ нее, какъ во внѣшнюю реальность, обладаетъ самой высокой состоятельностью, какая только возможна. Она имѣетъ за себя прямое ручательство всеобщаго постулата, и она предполагаетъ этотъ всеобщій постулатъ *только однажды*“¹⁾).

Какъ видимъ, Спенсеръ *просто на просто* объявляетъ реальность внѣшнихъ предметовъ фактомъ непосредственнаго воспріятія; и при такомъ обоснованіи реализма дѣйствительно для него потребуется только одно допущеніе—достоверности воспріятія. Но вѣдь это значитъ ни болѣе, ни менѣе, какъ *отказаться отъ всякаго обоснованія*. Изъ логики мы знаемъ, что *обосновывать* значитъ выводить истинность тезиса изъ дознанной истинности нѣкоторыхъ *другихъ сужденій* (основаній). И по ходу всѣхъ раннѣйшихъ разсужденій Спенсера о критеріѣ можно было ожидать, что критеріемъ этимъ онъ будетъ

¹⁾ Ibid., стр. 135, § 438.

руководиться при выборѣ и сравнительной оцѣнкѣ *основаній* pro и contra реализма. А вдругъ оказывается, что критерій примененъ къ самому тезису! Подобнымъ образомъ я могу всякое самое фантастическое убѣжденіе, которое почему либо крѣпко засѣло въ моей головѣ, объявить *непосредственно достовернымъ* и утверждать, что оно удовлетворяетъ Спенсеровымъ условіямъ приложенія критерія (употребляетъ постулаты только однажды).. Подобнымъ образомъ и *идеалистъ* можетъ объявлять свой тезисъ *непосредственно очевиднымъ*; и надо признать, что онъ сдѣлаетъ это *съ большимъ правомъ, нежели реалистъ*. Въ самомъ дѣлѣ,—оставимъ Спенсеровъ примѣръ,—если я „взгляну на какой нибудь объектъ, напр., на эту книгу“, и если я „воздержусь отъ всякаго теоретизированія“, то я *никогда не соглашусь*, что „я сознаю книгу, какъ существующую отдѣльно отъ меня самого“. Что я *сознаю*?—сознаю, что *вижу*. Что я вижу?—книгу. И только! Никакого сознанія объ *отдѣльномъ* отъ меня существованіи здѣсь нѣтъ и быть не можетъ. Я стою передъ зеркаломъ и созерцаю собственную персону. Что я *сознаю*?—сознаю, что *вижу*. Что я вижу?—себя самого. Но сознаю-ли я себя самого, какъ существующаго отдѣльно отъ меня? Конечно, такого абсурда я не могу признавать. А чѣмъ отличается предлагаемое Спенсеромъ созерцаніе книги отъ подобнаго самосозерцанія?—Ровно *ничѣмъ*, пока рѣчь идетъ объ одномъ созерцаніи; слѣдовательно, и въ его примѣрѣ не можетъ быть никакого сознанія объ отдѣльномъ существованіи. Такое сознаніе явится только въ результатѣ нѣкоторыхъ *дополнительныхъ условій*, позволяющихъ намъ различать воспріятіе дѣйствительнаго предмета и только образа. *Очевидно, что сознаніе реально существующаго предмета никогда не можетъ быть простымъ психическимъ актомъ*. Оно непременно должно быть результатомъ извѣстнаго взаимодействія нѣсколькихъ актовъ. И самъ Спенсеръ, предлагая только „взглянуть“ на книгу и утверждая, что „узнаваніе книги, какъ нѣкоторой внѣшней реальности, есть одиночный, нераздѣльный актъ“,—однако не удержался въ рамкахъ своего примѣра. Онъ нѣсколько ниже уже говоритъ, что человекъ „не можетъ представить себѣ, что тамъ, гдѣ онъ видитъ и

осязаетъ книгу, на самомъ дѣлѣ ничего нѣтъ“. Очень характерно это „и осязаетъ“: одного созерцанія оказывается недостаточно, а надо еще осязать. Какой-же, спрашивается, это „одиначный, нераздѣльный актъ?“ Сложность этого акта допускается не только для гипотетическаго первоначальнаго генезиса воспріятія, лежащаго уже за предѣлами моего непосредственнаго сознанія, но и для самаго этого сознанія. Какъ-бы человѣкъ ни былъ наивно довѣрчивъ къ показаніямъ своего сознанія, онъ едва-ли ограничится при сужденіи о внѣшнемъ существованіи „одиначнымъ актомъ“ ощущенія, а провѣритъ этотъ актъ другими актами—того-же чувства, или какого либо другаго, или показаніями другихъ людей. Гдѣ-же тутъ непосредственное сознаніе внѣшняго существованія?—его нѣтъ и быть не можетъ; *сознаніе внѣшняго существованія всегда есть результатъ сложной комбинаціи ощущеній и есть по этому не непосредственное сознаніе, а сужденіе, выведенное изъ ощущеній, да еще при помощи нѣкоторыхъ отвлеченныхъ аксіомъ* (рѣдко, впрочемъ, ясно сознаваемыхъ). Кто-же ближе къ истинѣ,—реалистъ-ли, считающій познаніе реальнаго бытія предмета простымъ психическимъ актомъ и слѣпо вѣрящій этому мнимому воспріятію, или идеалистъ, видящій сложность этого акта и считающій недостовернымъ получаемый въ этомъ актѣ выводъ?

Но мало того, что даже въ рамкахъ взятаго имъ примѣра Спенсеръ не можетъ настаивать на непосредственности сознанія внѣшняго бытія; онъ кромѣ того не имѣетъ права игнорировать и вопросъ,—не былъ-ли кажущійся намъ простымъ актъ воспріятія „первоначально раздѣлимъ на послышки и заключенія“. Пусть многократные повседневно повторяющіеся опыты создали человѣку привычку быстро и легко разбираться въ своихъ впечатлѣніяхъ и познавать реальное бытіе объектовъ воспріятія; пусть эта быстрота и легкость создают иллюзію простоты и непосредственности; но развѣ это освобождаетъ насъ отъ обязанности изслѣдовать генезисъ воспріятія, его первоначальный составъ, дѣйствующія въ немъ силы?—можетъ-быть въ этихъ-то слившихся въ одинъ актъ, но по природѣ своей раздѣльныхъ процессахъ окажутся такіе, кото-

рые дадутъ намъ поводъ заподозрить, достовѣрность нашего познанія вещей? Когда мы читаемъ, мы не замѣчаемъ, какъ изъ буквъ составляются слова, изъ словъ предложенія, изъ комбинаціи предложеній мысли съ ихъ разными оттѣнками; намъ процессъ чтенія кажется простымъ,—мы только слѣдимъ за содержаніемъ читаемаго, а сложную символику этого содержанія и самый процессъ этого символизированія мы игнорируемъ. Но вѣдь это не значитъ, что процессъ чтенія дѣйствительно простой, а не сложный процессъ. И когда понадобится, мы всегда можемъ скрыть всѣ элементы этого процесса. Точно также и при воспріятіи внѣшнихъ предметовъ: разъ поднимается вопросъ о достовѣрности этого свидѣтельства, мы обязаны прослѣдить его возникновеніе до самыхъ первыхъ элементовъ,—подобно тому, какъ при возбуждающемъ недоумѣніе смыслѣ читаемаго мы перечитываемъ текстъ по отдѣльнымъ словамъ и иногда даже разбираемъ отдѣльныя слова по буквамъ.

Вообще,—повторяемъ.—ссылка на непосредственную очевидность реалистическаго тезиса есть незаконный отказъ отъ обсужденія спорнаго вопроса, подмѣна основаній голословнымъ утвержденіемъ, самое нефилософское возвращеніе къ наивному міровоззрѣнію обыденнаго смысла. Ницше называетъ вѣру въ непосредственныя достовѣрности „слупостью, дѣлающею философу мало чести“. Въ этомъ, не чуждомъ парадоксальности, замѣчаніи есть однако значительная доля правды. Совсѣмъ безъ ссылокъ на непосредственную очевидность обойтись нельзя; но эти ссылки должны ограничиваться лишь элементами познанія, а не прилагаться безъ разбору и къ сложнымъ продуктамъ ¹⁾).

Незаконно считая познаніе реальнаго бытія актомъ простого непосредственнаго сознанія внѣшнихъ вещей, Спенсеръ, напротивъ, анти-реалистическое толкованіе воспріятія старается представить непомѣрно сложнымъ и даже противоестественнымъ. „Никто не можетъ, говоритъ онъ, опредѣлить гипотетическаго реализма (такъ Спенсеръ называетъ теорію, по которой внѣшняя вещь есть лишь предполагаемая причина ощу-

¹⁾ Припомнимъ, что и самъ Спенсеръ настаиваетъ на примѣяемости своего критерія лишь къ простымъ предложеніямъ (см. выше).

щеній, аффицирующая познающій субъектъ) или составить себѣ какое либо представленіе о немъ безъ того, чтобы не покинуть того состоянія сознанія, въ которомъ онъ есть просто восприниматель, и чтобы не занять такого душевнаго положенія, съ котораго онъ можетъ воспринимать самый актъ воспріятія. Вмѣсто того, чтобы эта книга, которую онъ держитъ въ рукѣ и знаетъ, какъ существующую, составляла единаственное содержаніе его сознанія, онъ долженъ еще внести въ свое сознаніе вполне опредѣленнымъ образомъ то въ высшей степени сложное представленіе, которое онъ знаетъ, какъ себя самаго, и потомъ представить, что первое дѣйствуетъ на второе. Онъ допускаетъ (постулируетъ) книгу, онъ допускаетъ себя самаго, онъ допускаетъ нѣкоторую силу, посредствомъ которой первая производитъ нѣкоторую перемѣну въ послѣднемъ. Первоначальное познаваніе книги, какъ существующей, не можетъ быть даже представлено себѣ, какъ сложное познаваніе, безъ помощи околичнаго процесса. Итакъ, то, что мы желаемъ поставить на мѣсто разсмотрѣннаго выше простого познаванія, не можетъ быть даже представлено себѣ безъ предположенія по крайней мѣрѣ трехъ вещей, при чемъ каждое изъ этихъ трехъ отдѣльныхъ предложеній должно быть установлено, какъ истинное, на основаніи немислимости его отрицанія“¹⁾). Нельзя упрекнуть Спенсера въ томъ, что онъ здѣсь искажилъ тотъ способъ представленія, какой критическая мысль желаетъ поставить на мѣсто наивно-реалистическаго; но нельзя не замѣтить и того, что онъ намѣренно придалъ свему изображенію характеръ крайней трудности и запутанности. Несомнѣнно, что разъ мы желаемъ *анализировать* процессъ воспріятія, мы должны „покинуть то состояніе сознанія, въ которомъ мы—просто восприниматели“. Но вѣдь и когда мы анализируемъ процессъ чтенія, мы покидаемъ то состояніе, въ которомъ мы—просто читатели: мы перестаемъ слѣдить только за символизируемымъ въ текстѣ мыслимымъ содержаніемъ, а начинаемъ разсматривать самые символы. Такъ и при воспріятіи: въ обыкновенномъ опытѣ мы доволь-

¹⁾ Ibid., § 440, стр. 139.

ствуемъ *сознаніемъ и того* сложнаго познавательнаго процесса, не замѣчая образующихъ его элементовъ; при гносеологическомъ-же анализѣ мы останавливаемъ вниманіе именно на элементахъ. Что-же тутъ компрометирующаго противниковъ наивнаго реализма? Если они процессъ воспріятія считаютъ сложнымъ, то ясное пониманіе этой сложности даетъ наилучшее мѣрило для опредѣленія его гносеологической цѣнности. Закрывать глаза на эту сложность и объявлять непосредственно достовѣрнымъ самый результатъ процесса значитъ игнорировать факты и дискредитировать свою собственную теорію.

Мы видѣли, что кромѣ непосредственнаго приложенія критерія къ испытуемому тезису Спенсеръ даетъ еще другое болѣе сложное доказательство послѣдняго, которое онъ и называетъ собственно „положительнымъ оправданіемъ реализма“. Это доказательство ведется путемъ психологическимъ,—черезъ анализъ сознанія, направляющійся къ тому, чтобы показать *психологическую неизбежность* реалистическаго убѣжденія для здороваго и правильно дѣйствующаго сознанія.

Постановка самой задачи, разрѣшеніе которой, по мысли Спенсера, должно дать ему „положительное оправданіе реализма“, не чужда нѣкоторой спутанности. „Реализмъ, говоритъ Спенсеръ, долженъ считаться оправданнымъ положительнымъ путемъ, если будетъ доказано, что онъ есть показаніе сознанія, дѣйствующаго по своимъ собственнымъ законамъ“. Не говоря уже о томъ, что терминъ „сознаніе“ имѣетъ много значеній, и Спенсеръ не оговорилъ, въ какомъ смыслѣ онъ его понимаетъ, помимо этого, простая *психологическая* законосообразность представленія еще не ручается за его *гносеологическую* состоятельность, а вопросъ о реализмѣ есть именно вопросъ гносеологическій. Все разнообразіе воспринимаемыхъ нами чувственныхъ качествъ вещей есть вполнѣ закономерный и въ своемъ родѣ неизбежный продуктъ нашей психофизической организаціи; и однакожь психологія вмѣстѣ съ фізіологіей органовъ чувствъ доказываютъ совершенную субъективность этихъ качествъ, признаютъ въ нихъ только форму реакціи субъекта на воздѣйствія внѣшняго міра. Оставаясь вѣренъ своей точкѣ зрѣнія, Спенсеръ долженъ-бы былъ отрицать

этотъ результатъ фізіологіи органовъ чувствъ. Почему-же не можетъ быть, что и полаганіе объекта (вещи) внѣ меня является подобной-же функціей познающаго духа? И чѣмъ болѣе Спенсеръ сталъ бы настаивать на неизбѣжности такого полаганія объекта въ дѣятельности нашего сознанія, тѣмъ, собственно говоря, подозрительнѣе являлось бы реальное (трансцендентное) существованіе этого объекта: разъ сознаніе не можетъ его не полагать, то не остается никакого ручательства за его существованіе *an sich*; вѣдь напримѣръ, раздраженіе чувствующаго нерва всегда сопровождается сознаніемъ извѣстнаго качества, хотя бы внѣ субъекта и не было предмета обладающаго этимъ качествомъ. Вотъ если-бы сознаніе способно было обходиться безъ полаганія объекта, но въ дѣйствительномъ опытѣ ему это не удавалось, тогда бы мы еще скорѣе могли находить въ этомъ хоть какое нибудь свидѣтельство о транссубъективномъ бытіи.

Гораздо резоннѣе другое разъясненіе той же задачи. Спенсеръ собирается показать, что „тѣ акты мысли, которые доставляютъ намъ антитезу субъекта и объекта,—совершенно сходны съ тѣми, посредствомъ которыхъ устанавливаются истины, считаемыя нами за наиболѣе достовѣрныя“. Если-бы онъ это сдѣлалъ, то реализмъ дѣйствительно былъ бы оправданъ. Но, къ сожалѣнію, это только обѣщаніе.

Въ своей „Динамикѣ сознанія“ (глава XV) нашъ авторъ, какъ мы помнимъ, утверждаетъ существованіе такихъ предложеній, въ которыхъ связь подлежащаго съ сказуемымъ—неразрывна. Всякое умственное изслѣдованіе какого либо положенія и есть, по его мнѣнію, проба разъединить его элементы. Если при этомъ испытаніи связь окажется неразрывной, то изслѣдователь обязанъ принять ее, какъ выраженіе истины. Спенсеръ здѣсь въ сущности повторяетъ то-же, что говорилъ онъ при отысканіи критерія, и потому здѣсь имѣютъ силу тѣ наши замѣчанія, которыя мы высказывали по поводу этого критерія. Здѣсь-же слѣдуетъ указать, что необходимыми сужденіями Спенсеръ считаетъ, если, судить по его примѣрамъ, такія, въ которыхъ даются формулы примѣненія къ опыту *категорій* (субстанціальности, причинности, пространства и т. п.). Такъ примѣръ

„ледь необходимо холоденъ“ онъ еще не считаетъ вполнѣ бесспорнымъ ¹⁾. Сужденіе-же „вмѣстѣ съ движеніемъ существуетъ нѣчто движущееся“ онъ признаетъ необходимымъ ²⁾. Подобнымъ же образомъ онъ находитъ, что „идея о давленіи не можетъ быть разъединена отъ идеи о чемъ либо занимающемъ пространство“ ³⁾. Едва-ли надо разяснять по этому поводу, что категоріи, будучи необходимыми общими началами, обуславливающими возможность опыта, формальными принципами, позволяющими связать и объединить все разнообразіе доставляемаго намъ чувственностью эмпирическаго матеріала,—законно и бесспорно примѣнимы только въ предѣлахъ опыта; но чтобы переносить ихъ за предѣлы опыта, или считать организованную при ихъ помощи систему опытнаго знанія отображеніемъ трансцендентной дѣйствительности для этого нужны *спеціальныя доказательства*. Категоріи, слѣдовательно, не могутъ давать образцы необходимо и безусловно достовѣрныхъ сужденій. И если-бы Спенсеру даже удалось показать, что реалистическое убѣжденіе такъ же необходимо, какъ сужденія, выражающія примѣненіе категорій къ опыту, этимъ было бы только доказано, что *въ практикѣ нашего опытнаго познанія мы должны представлять себѣ внѣшній міръ существующимъ*. Но нѣтъ нужды говорить, что гносеологическій вопросъ ставится не объ этомъ. Эмпирической реальности внѣшняго міра никто и не оспариваетъ. Эмпирическая же реальность есть только необходимый *способъ представленія*. Вопросъ идетъ о томъ, существуютъ ли вещи внѣшняго міра *сами по себѣ* (an und für sich). Пусть въ своемъ опытномъ познаніи я необходимо мыслю реалистически;—но, можетъ быть, это необходимое представленіе есть только *необходимая фикція*, пригодная лишь для того, чтобы, подобно категоріямъ, объединить и связать элементы опыта? Значитъ, вопросъ о трансцендентномъ существованіи вещей,—внѣ моего сознанія и внѣ моего опыта *все равно оставался бы открытымъ* и для своего положительнаго рѣшенія нуждался бы въ особыхъ доказательствахъ.

1) Ibid., § 445, стр. 146.

2) Ibid, стр. 147.

3) Ibid., стр. 146.

Но Спенсеру не удалось даже и этого сдѣлать. Онъ только голословно утверждаетъ, что реалистическое представленіе такъ-же необходимо, какъ и приведенные имъ образцы необходимыхъ сужденій. Другими словами, онъ опять ссылается прямо же на свой критерій и, слѣдовательно, „динамику сознанія“ привлечь совершенно ни къ чему. А указываемый имъ въ качествѣ примѣра фактъ, что человѣкъ, отправляя вилкою въ ротъ кусокъ пищи, не въ силахъ сомнѣваться въ реальности этого куска, сойдетъ за убѣдительный аргументъ только развѣ въ товарищеской бесѣдѣ, а отнюдь не въ философскомъ разсужденіи. Это—въ родѣ тѣхъ доводовъ, какими нѣкоторые критики пытались опровергнуть Берклея... Кстати, —по поводу Берклея: поистинѣ жаль, что въ лицѣ Спенсера англійская философія пытается отвернуться отъ тѣхъ здравыхъ пріобрѣтеній, какія она сдѣлала въ трудахъ Клойнскаго епископа. порвать съ той традиціей плодотворнаго критицизма, который завѣщанъ англійской философіи великими—Локкомъ, Берклеемъ и Юмомъ! И вполне справедливо будетъ на эту популярную аргументацію Спенсера отвѣтить напоминаніемъ слѣдующихъ словъ Берклея, направленныхъ противъ непонимавшихъ его критиковъ: „я отнюдь не оспариваю существованія какой либо вещи, которую мы можемъ познать чрезъ чувственное воспріятіе или рефлексію. Что вещи, которыя я вижу моими глазами и осязаю моими руками, существуютъ, дѣйствительно существуютъ,—въ этомъ я менѣе всего сомнѣваюсь. Единственно что мы отрицаемъ,—это то, что философы называютъ матеріей или тѣлесной субстанціей¹⁾. Но, можетъ быть, кто нибудь возразитъ, что что бы мы ни говорили, онъ всетаки будетъ вѣрить своимъ чувствамъ и не согласится, будто какія нибудь доказательства, какъ бы правдоподобны они ни были, могутъ значить больше, нежели чувственная достовѣрность. Мы скажемъ ему: въ добрую пору!—утверждайте, сколько угодно, надежность чувствъ, мы съ этимъ вполне согласны. То, что я вижу, слышу и чувствую,—суще-

¹⁾ *Berkeley* Abhandlung über die Principien der menschlichen Erkenntniss. Deutsche Uebersetzung von *F. Ueberweg* (въ философской библ. *Кирмана*), № XXXV, S. 38.

стствуетъ, т. е., воспринимается мною; въ этомъ я такъ же мало сомнѣваюсь, какъ и въ моемъ собственномъ существованіи. Но я не понимаю, какимъ образомъ свидѣтельство чувствъ можетъ приводиться въ доказательство существованія вещи, которая не воспринимается чувствами“¹⁾. Спенсеръ старается доказать то, въ чемъ ни одинъ идеалистъ не сомнѣвается, и оставляетъ безъ доказательства то, что именно и нуждается въ доказательствѣ.

Что реализмъ есть психологическая необходимость, это, какъ мы упоминали, Спенсеръ старается доказать длиннымъ изслѣдованіемъ „связей между элементами сознанія, взятаго во всемъ его цѣломъ“. Но мы не будемъ разсматривать этого его изслѣдованія. Пусть даже свой тезисъ ему и удастся доказать; это нисколько не будетъ оправданіемъ реализма. Мы уже не разъ разъясняли, что субъективно-психологическая необходимость отнюдь еще не есть ручательство за дѣйствительность, что какъ бы съ психологической точки зрѣнія реализмъ ни былъ необходимъ, онъ всетаки еще нуждается въ гносеологическомъ оправданіи, которое показало-бы, что онъ не есть только необходимая иллюзія человѣческаго духа.

Въ заключеніе Спенсеръ характеризуетъ свой реализмъ, какъ „преобразованный“ въ отличіе отъ грубаго или наивнаго. По поводу этой характеристики находимъ справедливымъ замѣтить, что ее можно принять, поскольку имѣется въ виду *содержаніе* и свойство подробностей раскрываемаго Спенсеромъ реалистическаго представленія (мы въ своей критикѣ этого не касались); но если принимать въ расчетъ *обоснованіе* или оправданіе самаго реалистическаго тезиса (что собственно мы и старались разсмотрѣть), то претензію на отличіе отъ наивнаго реализма надо будетъ признать неосновательной. Всѣ многочисленные приемы, какими Спенсеръ думаетъ обосновать и оправдать свой реализмъ, обнаруживаютъ сплошное и грубое непониманіе настоящаго гносеологическаго вопроса. Въ своихъ доказательствахъ существованія внѣшняго міра Спенсеръ почти всюду разсуждаетъ, какъ наивный реалистъ.

¹⁾ Ibid. № XL, S.S. 40—41.

Мы окончили разборъ основаній Спенсера реализма. Красною нитью чрезъ всѣ эти доказательства проходитъ враждебное отношеніе къ разуму и преклоненіе предъ внушеніями слѣплого инстинкта или привычки. Въ основу всей аргументаціи положенъ скандальный для философіи „судъ надъ разумомъ“. А самое развитіе доводовъ представляетъ въ сущности толченіе на одномъ мѣстѣ, упрямое повтореніе неудачнаго постулата (немыслимость противоположнаго, какъ критерій) и ни для кого не убѣдительную апелляцію къ непосредственной очевидности тамъ, гдѣ требуется, напротивъ тщательный и осторожный анализъ. Въ частности, предварительныя доказательства всѣ суть *argumenta ad hominem*, можетъ быть, и убѣдительныя для нефилософской толпы, но не имѣющія ровно никакой философской цѣнности. Прямое-же доказательство, хотя и кладетъ въ свою основу законное философское требованіе—опираться на заранѣе дознанный и оправданный критерій,—оказывается однако же несостоятельнымъ какъ въ открытіи и установкѣ самаго критерія, такъ тѣмъ болѣе въ его примѣненіи къ дѣлу. Здѣсь въ дѣйствительности и нѣтъ никакого доказательства, а только одно непрерывное указаніе на мнимую непосредственную очевидность. Но если мы въ философіи предоставимъ такія широкія права непосредственному усмотрѣнію, то должны будемъ совершенно отказаться отъ всякой философской критики и погрузиться въ бездну безпросвѣтнаго легковѣрія. И, любопытная вещь,—какъ измѣняются требованія у одного и того-же мыслителя при однородныхъ въ сущности случаяхъ! Скептически относясь къ метафизическому познанію вообще,—между прочимъ и къ познанію Божества,—во имя будто бы недоступности этого познанія для провѣрки, тотъ-же Спенсеръ такъ легко и довѣрчиво рѣшаетъ вопросъ о реальности внѣшняго міра. А вѣдь вопросы-то эти совершенно однородные: какъ трансцендентныя реальности, и вещи чувственнаго міра, и Божество лежатъ за предѣлами опыта. Почему-же однимъ слѣпо вѣрять, а отъ другого придирчиво требуютъ доказательства? Скажутъ: въ нашемъ опытѣ, въ мірѣ нашего представленія намъ данъ всетаки образъ міра въ себѣ, хотя бы и не точный, но всетаки намекающій на его отношенія. Но,

спросимъ мы, развѣ въ религіозномъ опытѣ, въ подъемахъ религіознаго чувства, въ этической жаждѣ высшихъ гарантій для идеала,—не дано подобнаго же субъективнаго соприкосновенія съ Божествомъ? Спросите вы мистиковъ, спросите даже обыкновенныхъ благочестивыхъ людей,—многіе изъ нихъ вамъ скажутъ, что Богъ „недалече отъ единого коегождо насъ есть“ (Дѣян. 17, 27). Если-же мы для богопознанія требуемъ все-таки философскихъ доказательствъ, то мы въ правѣ ихъ требовать и для міропознанія,—и это тѣмъ болѣе, что послѣднее является необходимымъ логическимъ *præsumptum* первого.

П. Тихомировъ.

ИЗБРАННЫЕ ТРАКТАТЫ ПЛОТИНА.

«Переводъ съ греческаго языка подъ редакціей профессора
Г. В. Малеванскаго».

(Продолженіе *).

12.—Однако, развѣ не говоримъ мы сами, что верховное начало есть то, что есть и что оно властно и надъ сущностію и надъ тѣмъ, что выше даже сущности? Ставимъ этотъ вопросъ въ томъ предположеніи, что душа не вполне еще убѣждена тѣмъ, что сказано выше, и все еще находится въ недоумѣніи. Поэтому прибавляемъ еще слѣдующія соображенія. Каждый изъ насъ по тѣлу, конечно, далекъ отъ сущности, но по душѣ, которая составляетъ главную основу нашей природы, каждый участвуетъ въ сущности, и даже представляетъ собою своего рода сущность, или точнѣе—нѣкоторый синтезъ сущности и (специфическаго) различія. Но эта наша сущность не есть чистая, первичная, или не есть самосущность (*αὐτοουσία*), и вотъ почему мы не властны надъ своею сущностію, а напротивъ сама сущность властна надъ нами, ибо она же обуславливаетъ и (специфическое) различіе (природы каждого). Однакоже, такъ какъ мы представляемъ нѣкоторое подобіе властвующей въ нашей природѣ сущности, то можно сказать, что даже здѣсь (на землѣ) мы отчасти властны надъ собою. Поэтому, то начало (умъ), которое всецѣло и совершенно есть то, что есть, которое есть самосущность, въ которомъ оно само и его сущность составляютъ одно и то же, конечно, уже всецѣло властно надъ собою, ибо не зависитъ ни отъ чего ни въ своемъ бытіи, ни въ своей сущности; ему нѣтъ даже на-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1900 г. № 19.

добности быть властнымъ надъ собою, ибо сущность есть (то) первое (которое обуславливаетъ все остальное). Что же касается того верховнаго начала, которое саму сущность дѣлаетъ свободною, которому свойственно творить лишь существа свободныя и которое можетъ быть творческою причиною свободы (ἐλευθεροποιόν), то кому, или чему, спрашивается, оно могло бы быть подневольно, если можно такъ выразиться? Вѣдь, оно свободно по самой сущности своей, даже болѣе,—отъ него или чрезъ него только и сама сущность свободна, ибо она подлѣе его и не составляетъ его принадлежности. Если даже въ немъ есть какая либо энергія, точнѣе, если-бы мы захотѣли представлять его, какъ энергію, то и въ такомъ разѣ нельзя было бы сказать, что въ немъ есть нѣчто отличное (отъ него самого) и что не оно само властно надъ собою, какъ источникъ своей энергіи, потому что вѣдь энергія его есть не что иное, какъ оно само. А такъ какъ нѣтъ никакой надобности усвоить ему какую либо энергію по той причинѣ, что энергія составляетъ специфическую принадлежность уже тѣхъ существъ, которыя отъ него имѣютъ бытіе и къ нему стремятся, то мы тѣмъ болѣе не въ правѣ различать въ немъ сторону властвующую отъ подвластной. Поэтому, мы собственно не должны называть его даже властнымъ надъ собою, не потому конечно, будто оно отъ чего нибудь зависитъ, а потому, что мы уже въ сущности усвоили это преимущество независимости и самовластности, а его признаемъ за начало еще высшее (чѣмъ сущность). Но, развѣ можетъ быть что либо еще высшее, чѣмъ такое существо, которое въ себѣ самомъ имѣетъ власть надъ собою?—Конечно, потому что въ томъ началѣ (въ умѣ), о которомъ можно сказать, что оно властно надъ собою, можно различать два момента—сущность и энергію, изъ коихъ эта послѣдняя собственно и разумѣется, когда ему усвоится власть надъ собою. Правда, что въ немъ энергія совпадаетъ съ сущностію, однакожъ, если оно имѣетъ власть надъ собою, то это лишь подъ тѣмъ условіемъ, если оно отмѣчаетъ себя (какъ энергію) отъ себя же, какъ отъ сущности. Поэтому, о томъ началѣ (верховномъ), которое не представляетъ такого двойства въ единствѣ, но есть абсолютно единое, нельзя утверждать, что оно властно надъ собою,

ибо оно есть одна чистая энергія и ничего больше, а то пожалуй оно не есть даже энергія.

13.—Строго говоря, эти и подобныя словесныя выраженія суть не подходящія для обозначенія верховнаго начала, въ понятіи котораго не должно содержаться ни малѣйшаго намека на какую либо двойственность; однакожь, такъ какъ все таки оказывается необходимымъ трактовать о немъ для убѣжденія (другихъ въ томъ, въ чемъ мы убѣждены), то приходится не соблюдать въ выраженіяхъ той разборчивости, какая требуется логикою строгаго ума. Итакъ, допустимъ на время, что въ верховномъ началѣ имѣютъ мѣсто энергіи, которыя конечно зависятъ отъ его воли, ибо немислимо же, чтобъ онѣ были невольными (вынужденными), и что онѣ составляютъ саму сущность его. Очевидно, что при такомъ условіи его воля составляетъ одно съ его сущностію, и о немъ поэтому можно сказать, какимъ оно хотѣло и хочетъ быть, таково оно и есть. А это значитъ, что сказать о немъ, „оно волитъ и дѣйствуетъ сообразно съ своею природою“, ничуть не болѣе неправильно, чѣмъ сказать, „какъ оно хочетъ и какъ оно дѣйствуетъ, такова и его природа, или сущность“;—все равно выходитъ, что оно всецѣло, абсолютно властно надъ собою, такъ какъ само бытіе, сама сущность его находится въ его власти (*ἐς ἑαυτῷ ἔχων καὶ τό εἶναι*). А вотъ и другое соображеніе: то фактъ, что всѣ существа стремятся къ благу, и что каждое изъ нихъ больше желаетъ обладать благомъ, чѣмъ оставаться тѣмъ, что оно есть, ибо справедливо мнитъ обладать тѣмъ высшею степенью бытія, чѣмъ въ большей степени становится причастнымъ блага; предпочитаетъ же оно пребывать въ такомъ состояніи, то есть, быть возможно болѣе причастнымъ блага по той причинѣ, что по самой природѣ своей благо есть то, что само по себѣ и для самаго себя наиболѣе желательно и всему прочему предпочтительно. вмѣстѣ съ тѣмъ, чѣмъ большую долю блага имѣетъ въ своемъ обладаніи то или другое существо, тѣмъ болѣе всегда сама сущность его бываетъ свободна и сообразна съ его волею, тѣмъ болѣе она совпадаетъ въ одно съ волею, такъ что (на самой высшей ступени) она даже бытіе имѣетъ, существуетъ по его волѣ. Доколѣ известное существо не обладаетъ благомъ, оно хочетъ

быть инымъ, чѣмъ каково есть; но какъ только оно достигло блага, оно желаетъ оставаться самимъ собою—тѣмъ, что есть, и въ этомъ случаѣ не только присутствіе въ существѣ блага, не есть для него одна простая случайность (а слѣдствіе желанія и усилія его воли), но и сама сущность его не оказывается внѣ его воли, такъ какъ волею она и детерминируется, волею же она и утверждается, какъ его собственная (имъ же желаемая). А если такъ, если каждое существо (въ нѣкоторомъ смыслѣ) само себя дѣлаетъ тѣмъ, чѣмъ хочетъ быть, то это самое только уже въ абсолютномъ смыслѣ должно утверждать о Первомъ началѣ (т. е., что оно всецѣло по своей волѣ есть то, что есть), которое и другимъ существамъ сообщаетъ возможность быть каждому по своей волѣ тѣмъ, чѣмъ оно хочетъ быть,—должно думать, что съ самимъ существомъ его слита воля быть такимъ, какъ оно есть,—если только допустимы такія выраженія въ примѣненіи къ нему; мы покрайней мѣрѣ не можемъ и представить, что оно не по своей волѣ есть то, что есть. Такъ какъ оно всецѣло въ себя самое направлено (*σύνδρομος αὐτός ἐαυτῷ*), въ себѣ самомъ сосредоточено, то оно хочетъ быть самимъ собою, и конечно есть то, чѣмъ хочетъ быть, такъ что его воля составляетъ одно съ нимъ самимъ, и оно при этомъ остается все тѣмъ-же не раздѣльнымъ единымъ, на сколько не могло и не можетъ случиться, чтобъ оно было чѣмъ нибудь инымъ, а есть только то, чѣмъ оно хочетъ быть. Да и мыслимо ли, чтобъ оно могло пожелать быть чѣмъ нибудь инымъ взамѣнъ того, что оно есть? Вѣдь, если допустить даже, что его волѣ предоставлено избирать быть тѣмъ, чѣмъ ему угодно, и что для него возможно измѣнить свою природу на какую либо иную, то и въ такомъ разѣ немислимо, чтобъ у него возникло желаніе стать чѣмъ либо инымъ, вслѣдствіе недовольства чѣмъ либо такимъ въ себѣ, которое казалось бы ему навязаннымъ необходимостію, такъ какъ само оно отъ вѣчности восхотѣло и всегда хочетъ быть только тѣмъ, что оно есть, ибо сама природа его, какъ Блага, состоитъ въ томъ, что его хотѣніе есть хотѣніе лишь самого себя, и что это хотѣніе, не отвнѣ чѣмъ либо возбуждается и потомъ уже присоединяется къ его природѣ, а напротивъ въ немъ оно хочетъ и избираетъ самое себя единственно потому, что нѣтъ и

не можетъ быть ничего такого другого, что могло-бы привлечь и направить на себя его хотѣніе. Что касается другихъ существъ, то объ нихъ конечно нельзя сказать, что каждое изъ нихъ находитъ въ собственномъ существѣ полное удовлетвореніе, такъ какъ они бываютъ недовольны то тѣмъ, то другимъ въ себѣ, но что касается Блага, то въ самомъ существѣ (ἐν τῇ ὑποστάσει) его содержится желаніе самого себя, предпочтеніе себя (всему прочему), а то иначе совсѣмъ не было-бы (во вселенной) существъ сколько нибудь довольныхъ собою, такъ какъ если они бываютъ довольны собою, то это единственно въ той мѣрѣ, въ какой причастны блага, или въ какой имѣютъ въ себѣ образъ его. Но тутъ опять приходится считаться со слабостію нашего языка,—приходится, говоря о верховномъ началѣ, ради большей ясности употреблять такія выраженія, которыя въ строгомъ смыслѣ не примѣнимы къ нему;—поэтому пусть читатель при каждомъ изъ нихъ подразумѣваетъ оговорку „такъ сказать“ (οἷον). Итакъ, если несомнѣнно, что Благо существуетъ, то несомнѣнно также и то, что оно включаетъ въ себя хотѣніе и избраніе (αἵρεσις καὶ βούλησις) самого себя, потому что безъ этого само существованіе его не мыслимо. Но въ верховномъ началѣ (всѣ эти моменты) хотѣніе, избраніе и сущность должны быть мыслимы не какъ множество, а какъ одно нераздѣльное единое: такъ какъ его воля, его хотѣніе всецѣло лишь отъ него самого зависитъ, то конечно, отъ него же зависитъ и (соотвѣтствующее волѣ) его бытіе, существованіе для самаго себя (τὸ εἶναι αὐτῷ). Выходитъ, что оно есть само свой творецъ (πεποιηκέναι αὐτόν), потому что если оно само есть виновникъ своей воли, если его воля есть какъ-бы его созданіе и въ то же время она тождественна съ его вѣдѣніемъ, то слѣдуетъ, что оно само себѣ даетъ бытіе (ὑποστήσας αὐτόν). А все это опять значить, что оно есть то, что есть, вовсе не случайно, вовсе не потому что такъ пришло, случилось, а единственно потому что такъ оно хочетъ.

14. Можно еще и такъ разсуждать: во всемъ, что называемъ мы существующимъ, бытіе бываетъ или тождественно съ сущностію, или отлично отъ нея, какъ напр. такой-то человѣкъ представляетъ совсѣмъ иное бытіе, чѣмъ сущность человека, въ которой онъ только участвуетъ; напротивъ, душа

напр. тождественна съ самою сущностію души, когда она разсматривается въ своемъ чистомъ бытіи, безъ соединенія съ чѣмъ либо другимъ (тѣломъ), какъ и человѣкъ въ себѣ тождественъ съ сущностію человѣка; что (въ томъ или другомъ) человѣкѣ есть отличнаго отъ сущности человѣка, то еще можно считать акцидентальнымъ, но сама сущность человѣка, не акцидентальна, потому что въ ней человѣкъ есть самъ по себѣ и для себя то, что есть. А если такъ, если даже сущность человѣка не акцидентальна, но имѣетъ бытіе сама по себѣ и для себя, то развѣ мыслимо чтобъ было акцидентальнымъ то Существо (верховное), которое выше само человѣка и есть творческая причина и сущности человѣка и всѣхъ другихъ существъ, и которое кромѣ того имѣетъ природу болѣе простую, чѣмъ сущность человѣка и чѣмъ всякая вообще сущность?! Если правда, что по мѣрѣ движенія къ болѣе и болѣе простому, все болѣе и болѣе уменьшается и исчезаетъ случайность, то понятно, что ей совсѣмъ нѣтъ и не можетъ быть мѣста въ томъ началѣ, природа котораго есть самая простѣйшая и чистѣйшая.

Не мѣшаетъ тутъ припомнить и то, о чемъ была уже у насъ рѣчь ¹⁾, что въ мірѣ истинныхъ сущностей (идеи), происшедшихъ отъ этого (верховнаго) начала, каждая изъ нихъ имѣетъ отъ него въ себѣ кромѣ сущности (или субстанціальности) еще и причину или основаніе своей экзистенціи (т. е. опредѣленной формы бытія), и что это самое наблюдается и въ чувственномъ мірѣ вещей (конечно, уже только производнымъ образомъ). Благодаря этому обстоятельству, всякій, кто потомъ разсматриваетъ вещи, можетъ отвѣтить себѣ на вопросъ „почему“ о каждой принадлежности ихъ, почему напр. глаза или ноги у такихъ-то (живыхъ существъ) такіа-то и т. под. и усмотрѣть, что тутъ причина производитъ каждый органъ совмѣстно со всѣми прочими, такъ что всѣ они появляются и существуютъ другъ посредствомъ друга и другъ ради друга. Почему ноги имѣютъ такую-то длину? Да потому что коль скоро одна какая нибудь часть такая-то напр. лице, то и ноги должны быть такіа, а не иныя; словомъ, гармонія всѣхъ членовъ, есть причина, почему каждый изъ нихъ такой, а не иной. По-

¹⁾ VI Энеиды 7-й книги гл. 1—4.

чему (человѣкъ) вотъ—таковъ (какъ есть, а не иной)? Да потому что такова сущность человѣка (которую онъ въ себѣ носитъ). Тутъ (какъ и вездѣ) сущность и основаніе бытія—raison d'être совпадаютъ между собою, составляютъ одно и то же, какъ и происходятъ они изъ одного и того же источника—отъ того начала, которое вовсе даже не прибѣгая ни къ какому разсужденію, положило (для всего существующаго) вмѣстѣ съ сущностію и основаніе бытія. Итакъ, благодаря происхожденію отъ одного первоисточника, сущность и основаніе бытія составляютъ одно и то же вездѣ—даже въ вещахъ происшедшихъ; но конечно само то начало, отъ котораго происходитъ все существующее, и въ этомъ отношеніи превосходитъ всего прочаго, какъ истиннѣйшій первообразъ всего. Получается такой выводъ: такъ какъ (даже въ области происшедшаго) ничего не бываетъ наудачу, какъ попало, какъ случится, но всѣ вещи въ самихъ себѣ содержатъ основанія, почему онѣ таковы, и это благодаря лишь тому обстоятельству, что всѣ онѣ (и послѣ созданія) находятся во власти Бога, который, будучи отцемъ разума, причинности и причинной экзистенціи (*λόγου ὡν καὶ αἰτίας καὶ οὐσίας αἰτιώδους πατήρ*), устраняетъ повсюду и во всемъ всякую случайность, то ясно, что самъ онъ есть начало и какъ бы первообразъ всего того, что непричастно случайности, и слѣдовательно еще въ высшей степени, чѣмъ все это, свободенъ отъ того, что называется случайностію, судьбою, акцидентальностію; онъ самъ есть своя причина, онъ существуетъ самъ отъ себя и чрезъ себя,—онъ абсолютно—первичнымъ и сверхъестественнымъ образомъ есть самъ по себѣ (*αἴτιον ἑαυτοῦ, καὶ παρ' αὐτοῦ καὶ δι' αὐτόν αὐτός, καὶ γὰρ πρῶτος αὐτός καὶ ὑπερόντως αὐτός*).

15. Вмѣстѣ съ тѣмъ Онъ есть самъ и предметъ любви и любовь—любовь самого себя, такъ какъ и прекрасенъ онъ не отъинуду, а единственно только отъ себя самого и въ себѣ самомъ. Онъ, конечно, присущъ самому себѣ, (*συμεῖναι ἑαυτῷ*) но въ немъ присущее и то, чему оно присуще,—одно и то же. Поелику же въ немъ присущее тождественно съ тѣмъ, чему оно присуще, а равно и желаемое тождественно съ желаемымъ, при чемъ это послѣднее можетъ быть принимаемо за субъектъ или субстанцію, то это значитъ, что въ немъ жела-

нѣ тождественно съ субстанціей или сущностію. А если такъ, то опять выходитъ, что онъ самъ есть свой создатель и Господь (ὁ ποιῶν ἑαυτὸν καὶ κύριος ἑαυτοῦ), или что онъ таковъ, каковъ есть не вслѣдствіе чьего либо посторонняго желанія, а единственно потому что самъ такъ хочетъ (ὡς θέλει αὐτός).

Когда мы говоримъ, что ни Онъ не принимаетъ въ себя ничего отвнѣ, ни его ничто не содержитъ въ себѣ, то уже этимъ ставимъ его внѣ той области, гдѣ можетъ имѣть мѣсто случай или судьба, и это не только потому, что мыслимъ его обособленнымъ въ самомъ себѣ и чистымъ, отрѣшеннымъ отъ всего прочаго (τῷ μόνῳ αὐτὸν καὶ τῷ καθαρόν ποιεῖν πάντων), но еще потому что замѣчаемъ нѣчто подобное (такому отрѣшенію) и въ нашей собственной природѣ, когда она отрѣшается отъ всего того, что насъ привлекаетъ и привязываетъ къ себѣ, а съ тѣмъ вмѣстѣ отдаетъ все это во власть случая и судьбы, ибо всѣ тѣ вещи, которыя мы называемъ нашими, суть какъ бы закабаленныя, т. е., зависящія (не отъ нашей воли, а) отъ судьбы и разныхъ случайностей. Вотъ этимъ-то путемъ (отрѣшенія отъ всего внѣшняго) только и достигается нами свобода и самопроизвольность, благодаря дѣйствию (на нашу душу) благоподобнаго свѣта, даже самого блага, превосходящаго самый умъ, благодаря дѣйствию, въ которомъ нѣтъ ничего внѣшняго, побочнаго, пришлаго, потому что оно выше, властиѣе самаго мышленія. Иногда намъ удается возвыситься до такого состоянія, когда, отрѣшившись отъ всего прочаго, мы превращаемся въ одно это (чистое единство блага), не чувствуемъ ли мы тогда, что мы даже болѣе чѣмъ свободны, болѣе чѣмъ самовластны?! И что могло-бы насъ отдать во власть случайностей и превратностей судьбы тогда, когда мы стали всецѣло истинною жизнью, когда мы очутились въ лонѣ Того, Который ничего посторонняго въ себѣ не содержитъ, а есть только Самъ собою и по себѣ?! Другія существа, обособленныя (отъ него и другъ отъ друга) конечно не довлѣютъ сами себѣ, но Онъ есть то, что есть, самъ собою въ обособленіи (отъ всего прочаго). Это однакожъ вовсе не значитъ, что эта первая упостась (ὑπόστασις πρώτη) представляетъ нѣчто неодушевленное, или жизнь лишённую разума, такъ какъ неразумная жизнь, разсѣявшая, выкинувшая изъ себя разумъ и представляющая полную не-

опредѣленность, строго говоря, бессильна существовать. Напротивъ, чѣмъ болѣе жизнь сближается съ разумомъ, тѣмъ болѣе она освобождается (отъ неопредѣленности или) отъ случайности, ибо что сообразуется съ разумомъ, то уже не можетъ быть дѣломъ чистаго случая. Между тѣмъ, когда мы возвышаемся мыслию къ Богу, то онъ является намъ существомъ еще высшимъ, прекраснѣйшимъ, чѣмъ самъ разумъ;—какъ неизмѣримо высоко, стало быть, стоитъ онъ надъ тѣмъ, что подвластно случаю! Въ самомъ дѣлѣ, Онъ есть изъ самаго себя растущій корень разума (*ρίζα λόγου παρ' αὐτῆς*), и вмѣстѣ то (самое высшее), до котораго достигаютъ и на которомъ оканчиваются стремленія всего существующаго; онъ есть начало и базисъ (*ἀρχὴ καὶ βάσις*) того исполинскаго дерева, которое растетъ и живетъ разумосообразною жизнью; Онъ пребываетъ въ самомъ себѣ, но даетъ бытiе этому дереву тѣмъ самымъ, что надѣляетъ его разумомъ.

16. Такъ какъ мы считаемъ несомнѣннымъ, что Богъ и вездѣ есть и нигдѣ, то намъ слѣдуетъ вдуматься въ это положенiе, не окажется ли оно пригоднымъ и для настоящаго нашего изслѣдованiя. Въ самомъ дѣлѣ, если Богъ нигдѣ (т. е. не занимаетъ никакого опредѣленнаго мѣста), то это значитъ, что нигдѣ нѣтъ для него случая (присутствовать тутъ), а если онъ—вездѣ, то и въ такомъ разѣ онъ несомнѣнно вездѣ всецѣло таковъ, каковъ самъ есть (а не въ зависимости отъ такого, или иного случайнаго мѣста),—и это потому, что Онъ самъ есть то, что разумѣется подъ словомъ вездѣ и повсюду (*πανταχοῦ τό παντι*), онъ не находится вездѣ, а самъ есть это вездѣ, такъ какъ онъ даетъ бытiе всему существующему и такъ какъ все существующее въ немъ содержится, какъ въ своемъ вездѣ. Впрочемъ, самъ Онъ стоитъ въ самомъ высшемъ чинѣ, или точнѣе, Онъ самъ есть превышнiй (*ὑπερτάτην ἔχων τάξιν, μᾶλλον δέ—ὦν ὑπερτάτος αὐτός*) и все существующее содержитъ въ своей власти, и конечно не Онъ представляетъ нѣчто стороннее, или случайное для всего прочаго, а напротивъ все прочее—для него, такъ какъ чрезъ него же и существуетъ, не Онъ глядитъ на все прочее, а напротивъ все прочее въ него вглядывается (и съ нимъ сообразуется), между тѣмъ какъ Онъ скорѣе уже вовнутрь самаго себя направляетъ

свои взоры и наслаждается самимъ собою — тѣмъ чистѣйшимъ свѣтомъ, который есть онъ-же самъ, такъ что онъ самъ есть то самое, чѣмъ онъ наслаждается, что любить, и такъ какъ эта его энергія есть неослабная, неизмѣнная (*μενούσα*) и вмѣстѣ съ тѣмъ самая сладостная и достолюбезная, представляющая нѣкоторую аналогію съ энергіей ума, то это и значитъ, что Онъ самъ себѣ даетъ бытіе (т. е., существуетъ въ этой своей энергіи). Поелику же это нѣкоторое подобіе ума есть его дѣло — (продуктъ его энергіи), то и самъ Онъ есть какъ бы твореніе, только твореніе, не кого или чего либо другого, а единственно свое собственное; а это опять значитъ, что онъ есть не такъ, какъ требуетъ случай, а единственно, такъ, какъ дѣйствуетъ его энергія. Потомъ, если правда, что превосходство его бытія состоитъ между прочимъ въ томъ, что онъ на самомъ себѣ утверждаетъ (какъ бы высится), на самого себя только обращается, и въ этомъ обращеніи къ самому себѣ какъ будто только и существуетъ, то опять выходитъ, что Онъ какъ бы самъ себя творитъ (*οἶον ποιεῖ αὐτόν*), и значитъ, существуетъ не какъ указываетъ случай, а какъ самъ хочетъ; онъ не зависитъ отъ случая, какъ и воля его не подпадаетъ случайности, потому что она направлена (не на случайное что либо, а) на самое высшее и лучшее (на благо). Что единственно эта такая Его инклинація къ себѣ самому, представляющая какъ бы его энергію, эта его имманенція самому себѣ дѣлаетъ его тѣмъ, что онъ есть, -- въ этомъ легко убѣдиться, если допустить противное этому, потому что для Бога выйти изъ самого себя, простереться на что либо иное значило бы перестать быть тѣмъ, что онъ есть. Поэтому, обращенную на себя энергію свою Онъ направляетъ и употребляетъ единственно на то, чтобы быть тѣмъ, что есть, при чемъ онъ самъ и его энергія составляютъ одно и то же; такимъ-то образомъ Онъ самъ полагаетъ свое бытіе своею собственною энергіею, составляющею одно съ нимъ. А такъ какъ энергія его не произошла (во времени), а существовала отъ вѣчности, такъ какъ она есть какъ бы не дремлющая бдительность, (*ἐγρηγόρευσις*), тождественная съ самимъ бдящимъ и представляющая собою вѣчно сущую супраинтеллекцію (*ὑπερνόησις αἰεὶ οὔσα*), то это значитъ, что Онъ есть оттолкъ и такъ, отколкъ и какъ бдитъ (надъ собою). Эта Его бдитель-

ность—выше сущности, выше ума, выше надѣленной разумомъ жизни, ибо она есть Онъ самъ. Итакъ, онъ есть такая энергія—которая выше жизни, выше ума, выше мудрости, тѣмъ болѣе что все это не отъ иного кого нибудь, а отъ него имѣеть свое бытіе. А это значить, что бытіе свое онъ имѣеть единственно отъ себя и чрезъ себя (*παρ' αὐτοῦ καί ἐξ αὐτοῦ*), или, что Онъ есть то, что есть, единственно потому, что такъ ему угодно, а вовсе не потому, что такъ случилось.

17. А вотъ и еще соображеніе. Мы обыкновенно говоримъ, что міръ и все въ мірѣ такъ обстоитъ, какъ это мыслимо лишь въ томъ предположеніи, что все создано по опредѣленію воли создателя, который въ своемъ умѣ все напередъ предусматрѣлъ, предустановилъ и потомъ уже все создалъ согласно съ провидѣніемъ. Но такъ какъ вещи (чувственныя) всегда таковы, каковы есть или всегда одинаково происходятъ, то въ творческихъ причинахъ ихъ слѣдуетъ предполагать существованіе отъ вѣчности плана еще болѣе мудраго и совершеннаго (чѣмъ какой наблюдается въ чувственномъ мірѣ); другими словами, прежде и выше прорасчисленія и провидѣнія (наблюдаемаго въ видимомъ мірѣ) стоитъ міръ истинно сущаго, состоящій изъ ноуменальныхъ сущностей. Поэтому, кто міровой планъ и порядокъ называетъ провидѣніемъ, тотъ долженъ твердо помнить, что происхожденію нашей вселенной предшествовалъ существовавшій уже (отъ вѣчности) умъ и что она съ нимъ сообразована. Поелику же такимъ образомъ умъ предшествуетъ всѣмъ вещамъ и всѣ вещи въ немъ имѣютъ свое начало, то ясно, что въ немъ нѣтъ и не можетъ быть ничего случайнаго, потому что хотя онъ представляетъ собою множественность (идей), но въ то же время онъ соединяетъ собою эту множественность такимъ образомъ, что она составляетъ единое взаимно упорядоченное цѣлое. Само собою понятно, что такое множество, которое представляетъ взаимно-упорядоченное единство и содержитъ въ себѣ всѣ разумныя основанія объединенныя въ одномъ началѣ, никоимъ образомъ не могло возникнуть и составиться чисто-случайно, какъ ни попало, потому что оно по самому существу въ такой же степени противоположно случаю, въ какой случай, какъ синонимъ безсмыслія, противоположенъ смыслу, разуму. А такъ какъ прежде или

выше ума есть другое начало, непосредственно близкое къ нему, то онъ и въ этой своей разумосообразности зависитъ отъ того начала, имѣетъ ее благодаря своему участию въ немъ и согласно съ его волею и служитъ въ этомъ разѣ какъ-бы силою его. Это опять значить, что Богъ есть единое, недѣлимое начало (*ἀδιάστατος*),—единый разумъ всего и единое число (*εἰς πάντα λόγος, εἰς ἀριθμός*), что онъ одинъ самъ по себѣ больше и могущественнѣе всего происшедшаго, что ничего нѣтъ и не можетъ быть ни большаго, ни лучшаго, чѣмъ онъ. А изъ этого слѣдуетъ, что онъ никому и ничему другому не обязанъ ни бытiемъ своимъ, ни совершенствомъ своимъ, но есть то, что есть, единственно самъ собою, самъ для себя и самъ въ себѣ (*αὐτός αὐτῷ ὃ ἐστὶ πρὸς αὐτόν καὶ εἰς αὐτόν*), внѣ всякой зависимости отъ чего либо внѣшняго и иного, весь обращенный только на самого себя.

18. Поэтому когда хочешь найти его, не ищи, не полагай ничего внѣ его, напротивъ знай, что въ немъ (а не внѣ его) все, что послѣ него, но его оставь (самого по себѣ). Онъ есть и внѣшность (*τό ἔξω*) для всего, потому что объемлетъ все и служитъ для всего мѣрою, онъ же есть и внутренность, или какъ-бы глубина (*εἰσω ἐν βάρει*) всего существующаго, между тѣмъ какъ все прочее внѣ и какъ-бы вокругъ его располагается, его касается и на немъ какъ-бы виситъ, и прежде всего разумъ, умъ, который въ той лишь мѣрѣ и есть, въ какой его касается и касаясь на немъ утверждается, такъ какъ отъ него же получаетъ и бытiе свое, какъ бытiе ума. Въ этомъ случаѣ умъ можетъ быть уиодобленъ кругу, который касается центра всею своею окружностiю, ему всецѣло обязанъ своею силою (формою) и на этомъ основанiи можетъ быть названъ центрообразнымъ: радиусы круга сходясь въ одно къ центру, конечно получаютъ на самомъ концѣ видъ центра, къ которому они стремились и изъ котораго какъ-бы выросли, однако-же центръ все таки выше (по своему значенiю), чѣмъ радиусы и ихъ концы, ибо хотя они похожи на центръ, но все же представляютъ въ себѣ лишь неясные и грубые слѣды его, между тѣмъ какъ центръ имѣетъ еще и то преимущество, что господствуетъ и надъ концами радиусовъ и надъ самими радиусами, что присутствуетъ вездѣ во всѣхъ радиусахъ, раскрываетъ въ нихъ

свою природу, распространяясь въ нихъ и однако самъ не переносясь въ нихъ. Подобно этому, слѣдуетъ полагать, и умъ съ сущностію происходитъ отъ Первоединого, т. е., представляетъ собою какъ-бы его раскрытіе, или излученіе, и такъ какъ опредѣляется всецѣло его ноуменальною природою, и какъ бы виситъ на ней (*ἐξηρημένον ἐκ τῆς αὐτοῦ νοεράς φύσεως*), то этимъ показываетъ, что и въ первоединомъ есть нѣчто похожее на умъ (*οἶον νοῦν*), хотя конечно это не есть самъ умъ, потому что Первоединый есть чистое единство (а умъ есть единство во множествѣ). Подобно тому какъ центръ, не будучи самъ ни радіусами, ни кругомъ, есть однако отецъ круга и его радіусовъ, такъ какъ онъ сообщаетъ имъ черты своей природы и, занимая свое неизмѣнное положеніе, какъ бы нѣкоею своею силою производитъ радіусы и кругъ и потомъ держитъ ихъ въ связи съ собою: такъ и Первоединый есть архитипъ той умственной силы, которая вокругъ его обращается и имѣетъ въ себѣ его образъ, которая именно вслѣдствіе того, что движется около его одного всячески, и какъ бы расходится во всѣ стороны, становится умомъ, между тѣмъ какъ самъ Первоединый пребываетъ въ покоѣ, какъ сила, производящая этотъ умъ. А если такъ, то развѣ мыслимо, чтобы безпричинность, случайность, судьба могла даже лишь приблизиться къ этой умиротворяющей силѣ Первоединого къ силѣ поистинѣ, т. е., абсолютно творческой (*τῆς δυνάμεως νοποιοῦ καὶ ὄντως ποιητικῆς*)?! Вѣдь, эта сила въ немъ та же самая, которая и уму принадлежитъ, только у него она въ гораздо высшей степени, подобно тому какъ въ свѣтѣ, далеко распространяющемся отъ одного свѣтящаго источника, первый, т. е., разсѣвающійся свѣтъ есть лишь образъ, отраженіе послѣдняго, какъ истиннаго свѣта. А такъ какъ этотъ разсѣвающійся свѣтъ, то есть, умъ, какъ образъ (того первичнаго истиннаго свѣта), имѣетъ не иной, а точно такой же видъ, то и въ умѣ нѣтъ нигдѣ мѣста случаю, напротивъ въ каждомъ пунктѣ своемъ онъ проявляетъ себя, какъ разумное основаніе и причина. Поэтому, и наоборотъ виновникъ его, какъ причина причины, есть, очевидно, причина въ самомъ высшемъ и истинномъ, словомъ, въ абсолютномъ смыслѣ (*αἴτιον τοῦ αἴτιου, αἰτιώτατον καὶ ἀληθέστερον αἰτία*), ибо это значитъ, что Онъ есть начало всѣхъ

тѣхъ идеальныхъ, разумныхъ причинъ, которыя имѣли произойти отъ него. Само собою понятно, что, въ качествѣ такого начала ихъ, Онъ дѣйствуетъ независимо ни отъ какаго случая единственно по своей волѣ, которая въ свою очередь не можетъ быть неразумною, не можетъ дѣйствовать наудачу, какъ ни попало, но дѣйствуетъ только такъ, какъ подобаетъ, ей (ὡς ἔδει), т. е., исключая собою всякую случайность. Этотъ терминъ „подобающее“ (τό δεόν) ¹⁾ употребилъ и Платонъ, желая какъ можно точнѣе обозначить то, что дальше всего отстоятъ отъ случайнаго,—то, что есть по самому существу; подобающее же, какъ само собою понятно, не можетъ быть неразумнымъ, бессмысленнымъ. Поэтому, если по волѣ Первовиновника всего, подобающее, приличествующее господствуетъ даже въ существахъ, которыя послѣ и ниже его, то тѣмъ болѣе оно имѣетъ мѣсто въ немъ самомъ. А это значитъ, что ни чѣмъ случилось стать, то онъ и есть, а напротивъ онъ есть то, чѣмъ самъ восхотѣлъ быть, ибо онъ желаетъ лишь того, что подобаетъ ему, и это ему подобающее тождественно съ его энергіею; это подобающее тутъ вовсе не есть субстратъ, а есть чистая первая энергія, являющая себя такою, какою ей подобаетъ, слѣдуетъ быть. Вотъ какъ приходится говорить о Немъ, не имѣя возможности выразить мысль свою лучше.

Профессоръ Г. В. Малеванскій.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Разумѣется мѣсто въ Фэдонѣ 99. С. καί ὡς ἀληθῶς τάχαθόν καί δεόν ξυμβαίνει καί ξυμβαίνει οὐδέν σίοντα... Но тутъ δεόν означаетъ скорѣе „связывающее, законодательствующее“.

ЛИСТОКЪ

ДЛЯ

ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ

31 Октября № 20. 1900 года.

Содержаніе. Опрежденія Святѣйшаго Синода.—Записка о засѣданіяхъ Харьковскаго Миссіонерскаго Совѣта 18—20 августа п. г. съ участіемъ священниковъ изъ зараженныхъ сектантствомъ селеній (продолженіе).—Педагогическіе курсы для учителей однопластныхъ церковно-приходскихъ школъ въ г. Харьковѣ въ 1900 г. (продолженіе).—Журналы съѣзда духовенства Купянскаго училищнаго округа, бывшаго 20 сентября 1900 г.—Отчетъ Братства св. Амвросіа Медиоланскаго при Сумскомъ духовномъ училищѣ для вспомошествованія нуждающимся ученикамъ сего училища, за періодъ времени съ 21 сентября 1899 г. по 20 сентября сего 1900 г.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

Опрежденія Святѣйшаго Синода.

I. Отъ 29 сентября—2 октября 1900 года за № 3857, о направленіи просьбъ инословныхъ родителей къ епархіальнымъ преосвященнымъ о принятіи ихъ дѣтей въ духовныя училища сверхъ 10% нормы, установленной для инословныхъ воспитанниковъ.

По указу Его Императорскаго Величества, Святѣйшій Правительствующій Синодъ слушалъ: предложенный Г. Синодальнымъ Оберъ-Прокуроромъ, отъ 14 минувшаго сентября № 1090, журналъ Учебнаго Комитета за № 379, съ заключеніемъ Комитета по прошеніямъ инословныхъ родителей о принятіи ихъ дѣтей въ духовныя училища сверхъ 10% нормы, установленной для инословныхъ воспитанниковъ. Приказали: Для устраненія на будущее время поступленія подобныхъ прошеній непосредственно въ центральное управленіе духовно-учебнаго вѣдомства, чрезъ напечатаніе въ «Церковныхъ Вѣдомостяхъ» объявить начальствамъ духовныхъ училищъ для разъясненія инословнымъ родителямъ, желающимъ опредѣлить своихъ дѣтей въ означенныя училища, что съ просьбами о приемѣ въ духовныя училища инословныхъ дѣтей сверхъ положенныхъ 10% инословныхъ воспитанниковъ слѣдуетъ обращаться къ епархіальнымъ преосвященнымъ, отъ усмотрѣнія которыхъ и будетъ зависѣть или оставлять просьбы безъ послѣдствій, или входить по поводу ихъ съ особыми представленіями въ Святѣйшій Синодъ.

II. Отъ 29 сентября—2 октября 1900 года за № 3872, по вопросу о приемѣ въ духовныя семинаріи инословныхъ воспитанниковъ.

По указу Его Императорскаго Величества, Святѣйшій Правительствующій Синодъ слушали: предложенный Г. Синодальнымъ Оберъ-Прокуроромъ, отъ 14 минувшаго сентября № 1089, журналъ Учебнаго Комитета за № 378, съ заключеніемъ Комитета по возбужденному управленіемъ одной изъ духовныхъ семинарій вопросу о

томъ, распространяются ли на духовныя семинаріи требованія циркулярнаго указа Святѣйшаго Синода, отъ 14 марта сего года № 3, относительно приема въ духовныя училища дѣтей вносословныхъ родителей не свыше 10% общаго числа поступающихъ. Приказалъ: Принимая во вниманіе, что циркулярнымъ указомъ, отъ 14 марта сего года за № 3, ограничивается приемъ вносословныхъ 10% общаго количества поступающихъ учениковъ лишь въ духовныя училища, что съ ограниченіемъ количества вносословныхъ въ духовныхъ училищахъ со временемъ само собою уменьшится число вносословныхъ и въ духовныхъ семинаріяхъ и что принятіе этой мѣры по отношенію къ духовнымъ семинаріямъ поставило бы многихъ изъ окончившихъ училищный курсъ вносословныхъ въ затруднительное положеніе, а съ другой стороны, имѣя въ виду, что встрѣченное правленіемъ одной изъ духовныхъ семинарій недомѣніе по означенному вопросу можетъ поставить въ затрудненіе и правленія нѣкоторыхъ другихъ семинарій, Святѣйшій Синодъ, по выслушаніи заключанія Учебнаго Комитета, опредѣляетъ: разъяснить правленіямъ духовныхъ семинарій, что ограниченіе приема вносословныхъ 10% общаго количества принимаемыхъ учениковъ не распространяется на духовныя семинаріи, но вмѣнить въ обязанность правленіямъ духовныхъ семинарій при приемѣ вносословныхъ воспитанниковъ обращать особое вниманіе на подготовленность ихъ къ прохожденію семинарскаго курса и расположенность къ духовному образованію; о чемъ, для объявленія по духовно-учебному вѣдомству, передать въ редакцію „Церковныхъ Вѣдомостей“ выписку.

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

(Продолженіе *).

Х.

Меньшею жгучестью и энергіей въ смыслѣ пропаганды отличается расколъ въ Харьковской епархіи. Мало соотвѣтствуя духу и міровоззрѣнію малороссовъ, расколъ распространенъ здѣсь преимущественно среди великорусскаго населенія; между же малороссами онъ держится больше по привычкѣ и по настоянію начетчиковъ, которымъ выгодно держать въ подчиненіи у себя темную массу. Будучи въ такомъ состояніи, расколъ, какъ видно изъ статистическихъ данныхъ, самъ собою вымираетъ, не смотря на постоянный приростъ населенія среди самыхъ раскольниковъ.

Количество раскольниковъ, проживающихъ въ г. *Харьковъ*, Совѣту по миссіонерскимъ дѣламъ точно не извѣстно; извѣстно только, что здѣсь есть приверженцы двухъ главнѣйшихъ толковъ: поповцы (последователи австрійскаго священства) и безпоповцы (поморскаго толка). Поповцы имѣютъ свою моельню (по Цыгаревской ул.

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» за 1900 г. № 19.

въ д. Винокурова) со всѣми принадлежностями храма, гдѣ совершаются службы лже—священникомъ Косьмою.

Въ Харьковскомъ уѣздѣ раскольники-безпоповцы живутъ въ селахъ: *Удахъ*—126 м. п., 122 ж. п. и *Козачкѣ*—340 м. п 312 ж. Съ цѣлю привлеченія раскольниковъ въ лоно Православной Церкви въ с. Козачкѣ устроена церковно-приходская школа, которая, благодаря энергіи мѣстнаго священника о. Андреева имѣетъ весьма важное миссіонерское значеніе въ смыслѣ сближенія раскольниковъ съ Церковію. Раскольникамъ весьма любезно ученіе въ духѣ старины, предлагаемое церковно-приходскою школою, и потому они охотно вѣряютъ своихъ дѣтей священнику. Замѣчено, что дѣти раскольниковъ, по выходѣ изъ школы, становятся совершенно равнодушными къ ученію своихъ отцовъ и мало по малу совсѣмъ сливаются съ православнымъ населеніемъ прихода.

Въ Зміевскомъ уѣздѣ раскольники—безпоповцы есть въ слѣдующихъ селахъ: въ 1-мъ благоч. округѣ—въ г. *Чугуевѣ*—м. 112 и ж. 137; въ с. *Кочеткѣ*—м. 2, ж. 6; въ *Старо-Покровскомъ*—м. 8, ж. 3; въ *Каменной Ярунѣ*—м. 3, ж. 3; въ *Зарожномъ*—м. 83, ж. 93; въ *Терновомъ*—м. 86, ж. 73 и въ *Боровомъ*—м. 289, ж. 281. Во всѣхъ означенныхъ мѣстахъ раскольники твердо держатся своихъ вѣрованій: въ православныя храмы они не ходятъ и управляются своими „начетчиками“. Впрочемъ были случаи крещенія по православному обряду.

Во 2-мъ благоч. округѣ раскольники живутъ въ с. *Охочей*—м. 25, ж. 27 и въ с. *Берекѣ*—м. 5, ж. 7. Къ православной церкви эти раскольники вражды не питаютъ и даже высказываютъ къ ней уваженіе; они принимаютъ въ своихъ домахъ священниковъ, подаютъ въ церковь свои поминанія, дѣтей посылаютъ въ церковныя школы и заставляютъ ихъ изучать молитвы.

Въ 3-мъ благоч. округѣ раскольники существуютъ въ приходахъ: въ х. *Граковомъ*—м. 23, ж. 17; въ с. *Коробочкѣ*—м. 26, ж. 30; въ с. *Мамновкѣ*—ж. 4. Всего 100 человекъ. По заявленію приходскихъ священниковъ и въ указанныхъ мѣстахъ раскольники относятся къ православнымъ дружелюбно, вражды къ церкви не питаютъ и молитвенныхъ собраній не устраиваютъ.

Въ Купянскомъ уѣздѣ расколъ существуетъ въ слѣдующихъ мѣстахъ: въ с. *Краснянкѣ*—178 м. п 169 ж., въ с. *Ново-Николаевкѣ*—44 м. п 48 ж. и с. *Покровскомъ*—9 м. п 6 ж. Во всѣхъ этихъ мѣстахъ живутъ безпоповцы. Поповцы же австрійскаго священства проживаютъ: въ с. *Нижней-Дуванкѣ*—12 м. п 9 ж. и с. *Араповкѣ*—17 м. п 10 ж.

Въ Волчанскомъ приходѣ раскольники есть въ слѣдующихъ 6 приходахъ: *Ольховатскомъ*—453 м. п 146 ж., *Рубленскомъ*—152 м. п 169 ж., *Грачевскомъ*—146 м. п 148 ж., *Варваровскомъ*—101 м. п 105 ж., *Благодатновскомъ*—48 м. п 40 ж., и *Кознинскомъ*—21 м. п 24 ж. Всѣ они безпоповцы поморскаго толка. Грамотныхъ между ними мало. Управляются они своими невѣжественными „наставниками“, вліяніе которыхъ на раскольниковъ весьма велико. Молитвенныя собранія ихъ происходятъ въ особыхъ „модельняхъ“. Кула молодежь не допускается. Послѣ того

какъ въ 1885 году 23 раскольника изъ Ольховатскаго прихода за кощунство и пропаганду были сосланы на поселеніе, раскольники потеряли свой фанатизмъ и относятся къ православнымъ хорошо. Въ филипповскій и великій посты они принимаютъ въ своихъ домахъ священниковъ съ молитвой, хотя ко кресту не прикладываются, бываютъ къ гостяхъ у православныхъ и раздѣляютъ съ ними хлѣбъ-соль. Въ нравственномъ отношеніи раскольники стоятъ не высоко: они отличаются склонностью къ пьянству, воровству, игрѣ въ карты, дракамъ и ругательствамъ. Предубѣжденіе противъ буренія среди молодежи слабѣетъ.

Въ Старобѣльскомъ уѣздѣ раскольники живутъ въ слѣдующихъ приходахъ: поповцы австрійскаго священства: въ с. *Черниговкѣ*—м. 81, ж. 69; *Лашиновкѣ*—м. 165, ж. 202; *Трехизбянскѣ*—м. 38, ж. 35; *Райгородкѣ*—м. 98, ж. 111; *Старой Айдарѣ*—м. 11, ж. 6; *Смолянниновой*—м. 8, ж. 6; *Спѣваковкѣ*—м. 1 и *Бахмутовкѣ*—м. 4, ж. 1.

Раскольники (безпоповцы) расположены къ церкви православной: они посылаютъ своихъ дѣтей въ школы; проходя мимо храма, нѣкоторые изъ нихъ полагаютъ на себя крестное знаменіе; охотно вступаютъ въ бесѣду съ священникомъ; раздѣляютъ съ православными радостныя и печальныя событія въ ихъ жпзни. Для моленій раскольники собиравются въ домахъ своихъ малограмотныхъ „наставниковъ“. Только въ с. Черниговкѣ для сей цѣли существуетъ съ 1797 года часовня, гдѣ они совершаютъ свои богомоленія. Къ поповцамъ австрійскаго согласія пріѣзжаютъ для требосправленій ихъ „попы“ изъ Екатеринославской губерніи.

Въ Сумскомъ уѣздѣ раскольники безпоповцы живутъ въ слѣдующихъ мѣстахъ: въ х. *Водолагѣ* Бѣловодскаго прихода—м. 47, ж. 46; въ д. *Журавкѣ*—м. 12, ж. 10; въ с. *Бѣловодѣ*—м. 16, ж. 18, а всего—м. 75 и ж. 74. Съ устройствомъ въ х. Водолагѣ церковно-приходской школы (1892 г.) мѣстные раскольники стали охотно посылать своихъ дѣтей для обученія; ихъ дѣти теперь поютъ и читаютъ на клиросѣ. Вообще расколъ въ х. Водолагѣ, какъ и въ другихъ мѣстахъ, самъ собою слабѣетъ.

Что касается остальныхъ уѣздовъ Харьковской губерніи, то раскольники тамъ живутъ въ незначительномъ количествѣ и никакой опасности для православныхъ не представляютъ.

XI.

Имѣя въ виду изложенное состояніе православія и расколо-сектантства въ Харьковской епархіи, Миссіонерское Собраніе духовенства выработало соотвѣтствующія мѣры для поднятія религіозно-нравственнаго уровня въ православномъ населеніи и для борьбы съ злѣйшимъ врагомъ нашей церкви штундо-толстовщиной.

Въ качествѣ одного изъ свѣдѣйшихъ средствъ миссіи всегда указывалось на народную школу и въ частности на школу церковно-приходскую, хотя и не выяснялось, какимъ образомъ школа можетъ сдѣлаться пособникомъ миссіи. Вопросъ объ участіи церковно-приходской школы въ миссіонерской дѣятельности принципиально былъ предрѣшенъ еще на августовскомъ чрезвычайномъ Собраніи

Учыл. Совѣта при Св. Синодѣ, гдѣ церковной школѣ была прямо указана ея цѣль—„быть союзницей и помощницей внутренней миссіи“. Раздѣляя эту мысль „Народное Образование“ присоединяетъ, что „соединеніе миссіонерскихъ задачъ съ общепросвѣтительными составляетъ исключительное и безспорное преимущество церковныхъ школъ, по сравненію съ свѣтскими школами разныхъ типовъ, гдѣ религиозное просвѣщеніе не стоитъ на первомъ планѣ“. Составляя постоянный интересъ миссіи, данный вопросъ былъ поднятъ и на настоящемъ собраніи харьковскаго духовенства; причемъ оказалось, что многіе изъ законоучителей церковныхъ школъ сектантскихъ селеній уже давно при обученіи дѣтей Закону Божію особенное вниманіе обращаютъ на тѣ пункты христіанскаго вѣроученія, которые извращаются сектантами. Чтобы сообщить этому дѣлу полную опредѣленность Высокопреосвященнѣйшій Амвросій возбудилъ ходатайство предъ Г. Оберъ-Прокуроромъ Св. Синода о расширеніи и дополненіи программы Закона Божія, согласно проекту, представленному на 3-й Миссіонерскій Съѣздъ въ Казани священникомъ Іустиномъ Ольшевскимъ. Послѣдовавшее рѣшеніе Св. Синода о разрѣшеніи измѣнить постановку преподаванія Закона Божія для церковныхъ школъ сектантскихъ селеній, согласно указанному проекту и было объявлено о. о. Собранія къ свѣдѣнію и исполненію.

Приводимъ нѣкоторыя соображенія по настоящему вопросу, заимствованныя изъ дѣяній 3-го Всероссійскаго Миссіонерскаго Съѣзда и представленныя вниманію послѣдняго священникомъ Іустиномъ Ольшевскимъ.

Штундистовъ характеризуютъ три особенности: противоцерковное настроеніе, рационалистическій характеръ, почитаніе библейскаго текста. Въ этихъ существенныхъ чертахъ со штундистами вполне сходятся—баптисты, молокане, духоборцы, пашковцы и даже толстовцы; поему полезное въ примѣненіи къ штундистамъ, полагаемъ, пригодно было бы и въ отношеніи остальныхъ родственныхъ имъ сектъ.

Если вообще великое воспитательное значеніе для народа имѣетъ церковно-религіозный характеръ начальной школы, то тѣмъ болѣе церковно-религіознымъ характеромъ должна отличаться народная школа тамъ, гдѣ врагъ прямо и открыто противоборствуетъ Церкви. Благолѣпныя св. иконы съ зажженной лампадой предъ ними, чтеніе молитвъ утреннихъ передъ занятіями и вечернихъ послѣ занятій, сопровождаемое надлежащимъ ивнѣемъ, безусловно обязательны для церковно-приходской школы среди сектантскаго населенія. Законъ Божій подобаетъ преподавать непременно приходскому пастырю, даже въ томъ случаѣ, если бы учитель былъ и вполне правоспособное лицо. Изъ учебныхъ предметовъ особенное вниманіе обращено должно быть, конечно, на Законъ Божій. Въ преподаваніи Закона Божія собственно и должна сказаться вся сила миссіонерскаго вліянія школы.

При миссіонерскомъ преподаваніи Закона Божія можно дѣйствовать двояко—косвенно и прямо. Первый пріемъ выражается въ томъ, что законоучитель старается возможно основательнѣе и при

томъ въ истинномъ разумѣ Церкви запечатлѣть въ сознаніи учащихъ дѣтей пререкаемыя сектантами истины вѣроученія, дабы этимъ предохранить дѣтей отъ соблазна, дабы они, по слову Апостола, „всегда готовы были требующему у нихъ отчета объ ихъ упованіи дать отвѣтъ съ кротостію и благовѣніемъ“ (1 Петр. 3, 15). Это апологетическая постановка преподаванія. Второй приѣмъ миссіонерскаго преподаванія бываетъ тогда, когда законоучитель старается прямо показать не правоту и заблужденія сектантовъ, дабы „наставить противниковъ, не дастъ ли имъ Богъ покаянія къ познанію истины“ (2 Тим. 2, 25). Это—постановка преподаванія полемическая. Апологетическая постановка Закона Божія имѣетъ въ виду православныхъ дѣтей и ихъ родителей; полемическая постановка имѣетъ въ виду дѣтей и родителей исключительно сектантовъ. Апологетическая постановка преподаванія вполне умѣста и необходима не только въ селахъ съ сектантскимъ населеніемъ, но и въ селахъ близкихъ къ сектантскимъ пунктамъ, гдѣ хотя и нѣтъ отступничества отъ Церкви, но гдѣ нарвственная атмосфера пропитана отрицательными сужденіями. Полемическая же постановка можетъ быть допущена только тамъ, гдѣ сектантство существуетъ открыто и гдѣ дѣти учащіяся уже не чужды отрицательнаго настроенія в сужденіи сектантскихъ; но и то допускается она съ мудрой осторожностію. Безъ особой нужды полемикъ въ школахъ допускать не слѣдуетъ.

Для того, чтобы внести въ преподаваніе Закона Божія элементъ апологетическій, для этого нѣтъ никакой нужды взмѣнять существующую программу, не нужно вносить и особаго отдѣла въ нее. Въ существующемъ курсѣ Закона Божія только обратить особенное вниманіе и соответственно цѣли освѣтить и раскрыть тѣ историческія и вѣроучительныя истины, которыя прямо опровергаютъ и обличаютъ заблужденія сектантовъ. Если въ иныхъ отдѣлахъ необходимо внести разсмотрѣніе новыхъ событій и истинъ, не входящихъ по программѣ прямо въ кругъ предмета, то ихъ можно тѣсно связать все-таки съ тѣми данными, какія имѣются въ программѣ и учебной книгѣ. Такимъ образомъ наилучшею и вполне удобоосуществимой намъ представляется та постановка преподаванія, въ которой апологетическій элементъ представляется связаннымъ съ курсомъ не механически, а вполне органически, когда миссіонерскій характеръ вытекаетъ изъ дѣла преподаванія Закона Божія какъ бы самъ собой.

При разсмотрѣніи пререкаемыхъ сектантами истинъ формировать заблужденія, излагать основанія сектантовъ нѣтъ нужды: для дѣла это можетъ быть не только не полезно, но даже вредно. Но если дѣти сами опредѣленно выскажутъ сектантское заблужденіе съ его мнимыми основаніями, тогда законоучитель обязанъ подробно разобрать его и опровергнуть во всѣхъ частностяхъ, въ формѣ, конечно, доступной для своихъ слушателей. При этомъ объ отступникахъ и ихъ заблужденіяхъ законоучитель всегда долженъ говорить крото и спокойно, со скорбію о заблудшихъ. Слово его должно быть, по Апостолу „съ благодатію и приправлено солью“ (Колос. 4, 5, 6). Горячность, рѣзкость, насмѣшка не должны имѣть

мѣста въ рѣчахъ законоучителя: вселенская истина въ этомъ не нуждается. Такъ какъ основной для апологетики и полемики служить священный библейскій текстъ, то Библия на русскомъ языкѣ всегда должна быть у законоучителя подъ руками. Если для обыкновеннаго прохожденія курса Закона Божія въ объяснительной запискѣ къ программѣ церковно-приходскихъ школъ изучать священные событія и истины настоятельно рекомендуется непосредственно по тексту самыхъ священныхъ писателей, то тѣмъ болѣе это должно сказать объ изученіи миссіонерскомъ. Апологетическій характеръ преподаванія предполагаетъ изученіе всѣхъ пререкаемыхъ истинъ прямо по Библии.

При распредѣленіи миссіонерскаго матеріала въ общемъ курсѣ намъ представляется наиболѣе умѣстнымъ связывать его съ теоретической частію Закона Божія, т. е. со Св. Исторіей и катехизисомъ. При изученіи молитвъ дѣти къ этому почти еще неспособны, а при изученіи Богослуженія желательно и необходимо, чтобы они воспринимали преподаваемое имъ не столько умомъ, сколько сердцемъ. Вносить полемику въ эту часть курса неудобно именно потому, что излишняя разсудочность способна ослабить то молитвенно-благоговѣнное настроеніе, которое подобаетъ имѣть при выясненіи самой практики молитвы и служенія Богу. Въ частности, соотвѣтственно существу дѣла и педагогической послѣдовательности, въ кругѣ ветхозавѣтной исторіи являются предварительныя миссіонерскія замѣчанія, въ новозавѣтной исторіи излагаются главныя историческія основанія пререкаемыхъ истинъ. Въ ученіи о Богослуженіи намъ представляется умѣстнымъ только краткое повтореніе нѣкоторыхъ изъ пререкаемыхъ истинъ. Миссіонерское изученіе Закона Божія удобнѣе всего вести въ старшей группѣ учениковъ, курсъ которой обычно начинается съ повторенія Священной Исторіи.

Соотвѣтственно высказаннымъ сейчасъ основнымъ положеніямъ нами и составлено предлагаемое при семъ Примѣрное распредѣленіе апологетическаго матеріала въ курсѣ Закона Божія для одноклассныхъ церковно-приходскихъ школъ. Весь апологетическій матеріалъ у насъ тѣсно связанъ со статьями, показанными въ программѣ Закона Божія, при чемъ имѣлось въ виду и „Учебное руководство по Закону Божію“, изданное Училищнымъ Совѣтомъ при Св. Синодѣ ¹⁾. Если программа совершенно умалчиваетъ о такомъ событіи, которое имѣетъ капитальное миссіонерское значеніе, въ томъ случаѣ мы вводимъ въ курсъ это событіе и связываемъ его съ событіемъ, ближайшимъ къ нему по времени или съ родственнымъ ему по значенію. Полныя и подлинныя сужденія сектантовъ о предметахъ вѣры не приводятся, такъ какъ для дѣтей они не нужны, а законоучителю они должны быть извѣстны изъ специальныхъ миссіонерскихъ сочиненій. Каждый пастырь есть

¹⁾ Въ начаткахъ христіанскаго ученія именно въ катехизическомъ ученіи о второй заповѣди, на вопросъ: „какъ должно разсуждать о почитаніи иконъ“,— давъ такой отвѣтъ, которымъ обычно пользуются сектанты при упорахъ православныхъ. Отъ законоучителя требуется особенная обстоятельность и осторожность при выясненіи этого мѣста въ катехизисѣ.

миссіонеръ своего прихода, и онъ долженъ знать заблужденія угрожающихъ враговъ Церкви. Въ нашемъ распредѣленіи миссіонерскаго матеріала копективно указаны для законоучителя только главные мысли, событія и выводы изъ нихъ, а также цитаты Св. Писанія. Законоучителю подобаетъ на урокахъ изложить все это, конечно, въ живомъ разсказѣ, пользуясь подробностями самого библейскаго текста, но указаннымъ цитатамъ. Миссіонерскимъ характеромъ нѣсколько осложняется курсъ Закона Божія, но законоучитель, знающій цѣну всѣмъ этимъ осложненіямъ, найдетъ для нихъ время.

Каковы должны быть живыя отношенія законоучителя къ дѣтямъ сектантовъ, посѣщающихъ церковную школу? Чего онъ можетъ требовать отъ нихъ? Въ своемъ обращеніи священникъ, подобно приточному отцу заблудшаго сына, долженъ выражать свою любовь не только къ вѣрнымъ, но и къ заблудшимъ дѣтямъ; въ обращеніи выдѣлять сектантскихъ дѣтей не подобаетъ. При обличеніи заблужденій не слѣдуетъ указывать лично на отцовъ присутствующихъ дѣтей. При выполненіи дѣтьми учебныхъ обязанностей требовать подобаетъ отъ нихъ всего, что требуется въ школахъ правдами и программами, но съ мудрой осторожностію. Дѣтя должны изучать всѣ уроки Закона Божія и другихъ учебныхъ предметовъ. Они благоговѣнно должны участвовать въ общей молитвѣ, выслушавъ молитву стоя предъ св. образами и кланаясь въ положенное время. Однако требовать отъ нихъ исполненія самымъ дѣломъ того, что прямо отрицаютъ ихъ родители, т. е. совершать крестное знаменіе, цѣловать крестъ и св. иконы, всегда посѣщать богослуженіе—не представляется удобнымъ. При настойчивости священника, въ-за этого родители могутъ не пустить ихъ въ школу, и церковь потеряетъ удобный путь воздѣйствія на нихъ. Насиловать сектантскихъ дѣтей въ этомъ случаѣ неудобно и нѣтъ нужды. Но въ то же время священникъ рѣшительно смотрѣть долженъ за тѣмъ, чтобы православныя дѣти всѣ свои религіозныя обязанности исполняли подобающимъ образомъ. Если бы кто изъ сектантскихъ дѣтей дозволилъ себѣ оскорбленія и насмѣшки надъ православною молитвою и святыней, того законоучителю подобаетъ сначала вразумить, а при неисправимости совершенно удалить изъ школы.

Вотъ главные положенія миссіонерской постановки дѣла въ начальной школѣ среди сектантскаго населенія. „Наставь юношу при началѣ пути его: онъ не уклонится отъ него, когда и состарѣется“ (Прит. 22, 6),—говоритъ Премудрый. Прошедшій хорошую школу церковную въ отрочествѣ и юности всегда будетъ чувствовать свое родство съ церковью. Не слѣдуетъ смущаться тѣмъ, что въ средѣ вожаковъ сектантскихъ есть грамотныя вышедшіе отъ насъ: „они вышли отъ насъ, но не были наши; ибо если бы они были наши, то остались бы съ нами“ (1 Іоанн. 2, 19). Во время миссіонерскихъ бесѣдъ нашихъ въ Кіевской епархіи нѣрѣдко попадались намъ сектантскіе вожаки, предъ обращеніемъ въ штунду проживавшіе въ монастыряхъ, бывшіе кляпошавы, но всѣ эти лич-

ности являли собою плоды недостойнаго вліянія. Наше дѣло насаждать и поливать, возраститъ же Господь во время свое ¹⁾).

В. Давыденко.

(Продолженіе будетъ).

Педагогическіе курсы для учителей одноклассныхъ церковно-приходскихъ школъ въ г. Харьковѣ въ 1900 г.

(Продолженіе *).

По предмету церковнаго пѣнія было дано 2 образцовыхъ урока. Приводимъ вкратцѣ содержаніе урока, даннаго священникомъ І. Петровскимъ, какъ особенно характернаго для постановки первоначальнаго обученія пѣнію.

Учитель пишетъ на доскѣ букву *а*. Какую букву я написалъ? Произнесите эту букву. Постарайтесь всѣ сразу назвать эту букву (дѣлаетъ знакъ рукой). Слушайте, я произнесу букву *а*, (протяжно). Какъ я произнесъ? Да, звукъ можно произносить скоро, а можно и тянуть. Какіе звуки еще можно тянуть голосомъ? А какіе нельзя? Когда приходится тянуть звуки *а*, *у*, *и*, *о*? Когда человекъ поетъ, (учитель начинаетъ пѣть молитву). Слушайте! *отче нашъ, иже...* Какіе звуки я тянулъ? Вотъ на этихъ звукахъ человекъ можетъ показывать свой голосъ, они поэтому называются голосными или гласными. Какіе же есть у насъ гласные звуки? *а*, *у*, *и*, *о*, *э*, *ы*. Протяните звукъ *а*! Протяни ты этотъ звукъ! Протяни звукъ *о*! Протяни звукъ *и*! Который звукъ легче тянуть? Который слышнѣе?—*а*. Да, при звукѣ *а* ротъ раскрывается широко и голосъ выходитъ свободно. Мы съ вами будемъ учиться пѣть молитвы и пѣсни, а прежде поучимся пѣть одни звуки.

Скажи ты звукъ *а*. А ты протяни этотъ звукъ. Протяни, пока хватитъ духу. Кто дольше протянетъ? Чтобы дольше протянуть, нужно сначала забрать больше воздуха, глубже вздохнуть. Теперь пропойте *а*, но сначала приготовьте побольше воздуха, вздохните глубже, а когда я махну рукой, начипайте пѣть. Вотъ теперь протянули дольше. Давайте-ка поучимся глубже дышать. Когда я буду подымать руку, вы вдыхайте, когда, буду держать руку, задержите дыханіе, а когда буду опускать, выдыхайте безъ голоса, а послѣ и съ голосомъ. Пропойте еще звукъ *а*. Слушайте, какъ я пою! (учитель поетъ другимъ тономъ). Такимъ ли голосомъ я пропѣлъ? Нѣтъ я пропѣлъ другимъ голосомъ. Да, звукъ можно пѣть разнымъ голосомъ: низкимъ и высокимъ, можно тянуть долго, коротко, громко, тихо. Пропой

¹⁾ Дѣян. 3 Всерос. Мисс. Съѣзда.

*). См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1900 г. № 19.

ты звукъ *a*. Кто сумѣетъ точно такимъ же голосомъ: не ниже, не выше? Пойте всѣ такимъ голосомъ. Учитель поетъ звуки разной высоты (или-на скрипкѣ) и замѣчаетъ учениковъ, непопадающихъ въ голосъ товарищей или скрипки, и такимъ не велитъ пока пѣть, а больше прислушиваться. При пѣніи на различные звуки, учитель объясняетъ, какъ держать органы рѣчи при пѣніи того или другого гласнаго звука. На первомъ урокѣ учитель главнымъ образомъ обращаетъ вниманіе на вѣрность высоты звука, а на послѣдующихъ—на равность и силу звука, а также на правильное положеніе корпуса, рта и др. органовъ рѣчи.

Преподаватель Ведринскій сверхъ того далъ образцы церковнаго чтенія Евангелія и Апостола, какъ особаго вида церковнаго пѣнія, псалмодическаго.

Курсы церковнаго пѣнія принесли замѣтную пользу слушателямъ, давши имъ прочныя пѣвческія познанія.

По окончаніи курсовыхъ занятій произведено было испытаніе слушателей и слушательницъ по церковному пѣнію примѣнительно къ программѣ этаго предмета на курсахъ. Испытаніе было пропзведено Предсѣдателемъ Епархіалнаго Училищнаго Совѣта, Ректоромъ Семинаріи прот. Іоанномъ Знаменскимъ, въ присутствіи членовъ Совѣта и другихъ почетныхъ лицъ. При чемъ выдержавшіе экзамень по пѣнію за подписью Инспектора курсовъ и преподавателей пѣнія имѣютъ получить удостовѣренія: въ старшей группѣ—о томъ, что они могутъ обучать пѣнію въ начальной школѣ и управлять церковнымъ хоромъ, а въ младшей, что они знакомы съ одноголоснымъ церковнымъ пѣніемъ и могутъ обучать оному.

Кромѣ того всѣмъ вообще слушателямъ имѣетъ быть выдано свидѣтельство объ участіяхъ ихъ въ занятіяхъ на курсахъ.

Игрѣ на скрипкѣ обучались 13 учителей и одна учительница, а именно: Криницкій Александръ уч., Рубинскій Павелъ уч., Иваницкій Константинъ уч., Торанскій Григорій уч., Мамай Антоній уч., Стелецкій Иванъ уч., Сосунъ Ѳедоръ уч., Андреевко Яковъ уч., Козаченко Николай уч., Бондаренко Тимоѳей уч., Новгородскій Ѳедоръ уч., Каравановъ Павелъ уч., Яковлевъ Александръ уч., Орлевкова Зиновія уч-ца.

Въ теченіе 12 часовыхъ уроковъ курсистамъ были сообщены: а) элементарныя свѣдѣнія изъ теоріи скрипичной игры: какъ настраивать скрипку, какъ держать ее при игрѣ, какъ владѣть смычкомъ и т. п.; б) игра на открытыя струны настроенной скрипки въ квинтовомъ порядкѣ цѣлыми тонами, полутонами, четвертями и т. д.; в) игра гаммъ: мажорныхъ и минорныхъ, игра терцій, кварты, квинты и т. д.; г) упражненія въ проигрываніи несложныхъ упражненій въ ключѣ скрипичномъ; д)

упражненія въ басовомъ, теноровомъ, альтовомъ и дискантовомъ ключахъ въ разныхъ тонахъ и альтовомъ, а также проигрываніе по слуху нѣкоторыхъ молитвъ въ униссонъ и въ видѣ дуэтовъ.

Руководствомъ по скрипичному ключу служила школа Беріо, по которой въ заключеніе курсисты играли упражненія въ 2 скрипки и настолько твердо, что несложныя церковныя пѣснопѣнія проигрывали во всѣхъ ключахъ.

Методика языка русскаго и церковно-славянскаго и чтенія по дидактикѣ были ведены Епархіальнымъ Наблюдателемъ В. О. Давыденко. Образцовыхъ уроковъ по русскому и церковно-славянскому языку было дано 7, пробныхъ 15, методическихъ бесѣдъ съ разборомъ пробныхъ уроковъ 26.

Чтобы наглядно представить ходъ преподаванія методики обученія грамотѣ на курсахъ можно показать это на одномъ изъ практическихъ уроковъ. Представимъ себѣ тотъ моментъ курсовъ, когда въ послѣдовательномъ рядѣ бесѣдъ въ тѣсной связи ихъ съ образцовыми и пробными уроками и подробнымъ разборомъ ихъ была пройдена уже вся методика обученія грамотѣ на всѣхъ ея главнѣйшихъ ступеняхъ. Чтобы подвести общій итогъ всему пройденному, образцовому учителю было предложено дать заключительный практической урокъ съ 3 группами. Послѣ дачи образцоваго урока, который, представляя примѣрный образчикъ занятій съ 3 группами, далъ слушателямъ курсовъ руководственныя указанія веденія школьнаго дѣла во всей его полнотѣ, преподавателемъ предложено было дать пробный урокъ на ту же тему одному изъ курсистовъ діакону М. Б. Практикантъ заблаговременно представилъ конспектъ занятій съ тремя группами и представилъ его на просмотръ преподавателю. Вотъ содержаніе этого конспекта.

Дача самостоятельныхъ работъ 1 и 2 отдѣленіямъ и переходъ къ обученію чтенію и письму въ младшей группѣ.

Повтореніе изученныхъ буквъ.

Выдѣленіе изъ словъ: маша, саша, каша, шалашъ звука ш.

Письменное и печатное начертаніе буквы ш.

Сліяніе звуковъ ш и а въ слоги аш и ша.

Сліяніе слоговъ ма и ша въ одно слово.

Письмо буквы ш, какъ самостоятельная работа въ младшемъ отдѣленіи.

Повѣрка самостоятельныхъ работъ учениковъ 2-го отдѣленія.

Объяснительное чтеніе въ старшей группѣ ст. „Сила молитвы“.

Выясненіе непонятныхъ словъ и выраженій.

Пересказъ учениками прочитаннаго.

Выводъ изъ прочитаннаго.

Руководясь настоящимъ конспектомъ, учитель Б., въ присутствіи преподавателя, приступилъ къ практическимъ занятіямъ

Урокъ продолжался 1 часъ. Подъ живымъ впечатлѣніемъ пробнаго урока, послѣ небольшого перерыва, курсисты приступили къ разбору его подъ руководствомъ преподавателя.

Предлагая высказать свои замѣчанія по поводу урока, преподаватель неоднократно наставлялъ, чтобы они возможно рѣшительнѣе высказывали свои впечатлѣнія и всегда имѣли въ виду, что критика урока должна касаться не только его отрицательныхъ сторонъ, но и положительныхъ и что гораздо труднѣе усмотрѣть лучшія стороны въ предметѣ, чѣмъ худшія.

Впрочемъ и стороны положительныя и стороны отрицательныя одинаково должны служить къ наученію, первыя, представляя примѣръ для подражанія, вторыя, научая избѣгать недостатковъ.

Предъ началомъ разбора курсистамъ предложено было высказать свое сужденіе по поводу конспекта, причемъ былъ прочтанъ самый конспектъ. Находя конспектъ со стороны содержания и выполнимости его въ учебный часъ удовлетворительнымъ, преподаватель и курсисты высказали свои замѣчанія по поводу его методической послѣдовательности, а именно: а) что повтореніе изученныхъ буквъ болѣе умѣстно послѣ ознакомленія съ новою буквою и совмѣстно съ нею въ ихъ разнообразныхъ взаимныхъ сочетаніяхъ; б) что изученіе печатной буквы, согласно принятому на курсахъ методу обученія чтенію и письму, а не письму-чтенію и согласно конспекту практиканта, должно предшествовать изученію письменной буквы и в) что практикантъ ошибочно смѣшиваетъ „звукъ“ и „буква“, каковое смѣшеніе весьма вредно можетъ отразиться на дальнѣйшемъ обученіи грамотѣ.

При обсужденіи самостоятельныхъ работъ было замѣчено: а) что письменная работа по русскому языку въ среднемъ отдѣленіи и самостоятельное рѣшеніе задачи, какъ работы, требующія наблюденія со стороны учителя и могущія отрывать его для надзора отъ занятій съ младшею группою, трудно совмѣстимы и что поэтому лучше было бы въ старшемъ отдѣленіи дать письменную работу, а въ среднемъ самостоятельное чтеніе доступной для разумѣнія статьи, подвергавшейся объяснительному чтенію; б) что при задаваніи самостоятельной работы въ среднемъ отдѣленіи изъ руководства Некрасова на стр. 17 „Что дѣлаетъ косарь?“ и другіе вопросы, на которые ученики должны были дать отвѣты, не было объяснено, какъ исполнять эту работу, между тѣмъ, какъ это легко было бы сдѣлать, показавъ примѣрное рѣшеніе одного изъ вопросовъ на доскѣ или же путемъ опроса нѣкоторыхъ учениковъ; в) что эта письменная работа была повѣряема учителемъ въ классѣ, между тѣмъ, какъ такого рода письменныя упраж-

венія, въ которыхъ могутъ и должны получиться разные результаты, не могутъ быть повѣряемы совмѣстно или при посредствѣ обмѣна тетрадами самихъ учениковъ, а должны быть взяты для провѣрки учителемъ на домъ; г) что провѣрка рѣшенія задачи должна производиться вслухъ при всѣхъ ученикахъ послѣдовательно по частямъ, а между тѣмъ практикантъ просматривалъ эти работы въ отдѣльности и тихо каждому поодиночкѣ дѣлалъ съ своей стороны замѣчанія и д) что, наконецъ, самостоятельныя работы въ младшемъ отдѣленіи были чужды всѣхъ этихъ недостатковъ, причемъ ихъ выборъ, задаваніе и провѣрка были сдѣланы практикантомъ надлежащимъ образомъ.

Далѣе перешли къ разбору пробныхъ уроковъ въ младшемъ и старшемъ отдѣленіяхъ, причемъ уроки рассматривались съ точки зрѣнія общихъ дидактическихъ положеній—истинности, ясности, самостоятельности, совмѣстности занятій, удобопонятности рѣчи учителя и другихъ его качествъ со стороны методической; съ точки зрѣнія соответствія его общимъ педагогическимъ правиламъ и требованіямъ развитія умственнаго, нравственнаго и эстетическаго и, наконецъ, съ точки зрѣнія цѣли урока и его продуктивности или достиженія тѣхъ или другихъ результатовъ.

При разборѣ урока объяснительнаго чтенія ст. „Спла молитвы“, обращено было преимущественное вниманіе на методическую и педагогическую сторону, причемъ урокъ рассматривался съ точки зрѣнія правильности чтенія, бѣглости, сознательности и выразительности. Сознательность чтенія была предметомъ обсуждения во многихъ отношеніяхъ: насколько правильно было ведено объясненіе отдѣльныхъ словъ, фразъ, какъ былъ веденъ пересказъ и т. п. Во всѣхъ этихъ отношеніяхъ въ урокѣ о. Б. были и достоинства и недостатки, которые подлежали такому тщательному раскрытію, какъ и его первый урокъ.

Въ совмѣстномъ, строго логическомъ отношеніи и поступательной послѣдовательности, были пройдены и другія части методики во всѣхъ ея степеняхъ, а именно: 1) вступительныя бесѣды; 2) подготовительныя звуковыя упражненія въ раздѣленіи рѣчи на слова и словъ на слоги, выдѣленіе звуковъ изъ словъ, сліяніе звуковъ; 3) подготовительныя къ письму занятія,—два послѣднія упражненія ведутся одновременно и заканчиваютъ собою занятія до знакомства съ буквами; 4) чтеніе и письмо буквъ: занятія во время прохожденія букваря; порядокъ изученія буквъ алфавита при одновременномъ обученіи чтенію и письму, планъ изученія каждой буквы, приемы пріученія учащихся къ сліянію буквъ при чтеніи, самостоятельныя занятія учениковъ; сужденіе о раздѣльномъ обученіи чтенію и

письму; 5) объяснительное чтение: о выработкѣ правильности и бѣглости въ чтеніи, о выработкѣ сознательности; общія условія для выработки сознательности въ чтеніи, объяснительное чтение отдѣльныхъ словъ, приемы выясненія отдѣльныхъ мыслей, приемы выясненія отношенія между мыслями, объяснительное чтение отдѣльныхъ статей; 6) приемы объяснительнаго чтенія въ разные періоды школьнаго курса и съ разнымъ содержаніемъ, объяснительное чтение по прохожденіи букваря, чтение статей нравоучительнаго, историческаго, поэтическаго содержанія; о выразительности въ чтеніи; 7) звуковая и провѣрочная диктовка: объ орфографіи и грамматикѣ въ связи съ правописаніемъ; 8) чистописаніе; 9) распредѣленіе учебныхъ занятій съ тремя группами.

Каждая изъ поименованныхъ формъ обученія имѣетъ и соотвѣтствующіе образцовые и пробные уроки съ ихъ разборомъ.

Образцовые уроки по русскому языку въ числѣ 7 даны были учителемъ образцовой школы при Духовной Семинаріи діакономъ Захаріемъ Кандыбою, а пробные въ числѣ 15 уроковъ, были даны слѣдующими учителями: діакономъ Ковалевскимъ, діак. Звѣревымъ, уч. Протопоповымъ Леонтіемъ, уч. Павломъ Рубинскимъ, уч. Столяревскимъ, уч. Сѣмаковымъ, діак. Новомірскимъ—2 урока, діак. Поповымъ, діак. Бѣляевымъ, діак. Козловскимъ и учительницами: Пилецкой Маріей 2 урока и Ольгой Пономаренко.

Пробные уроки всегда служили темою самыхъ оживленныхъ бесѣдъ преподавателя съ курсистами, способствуя самому наглядному раскрытію достоинствъ и недостатковъ преподаванія.

На урокахъ церковно-славянскаго языка лекторомъ было выяснено курсистамъ, что церковно-славянскій языкъ по тѣсной связи его съ церковными богослуженіями, съ Закономъ Божиимъ и церковнымъ пѣніемъ долженъ составлять важнѣйшій предметъ обученія въ начальной школѣ. На этомъ языкѣ нашъ народъ слышитъ въ храмѣ слово Божіе, молитвы, пѣснопѣнія; самъ молится на немъ и, если грамотенъ, ищетъ назиданія и утѣшенія въ чтеніи „божественныхъ книгъ“ на семъ языкѣ—псалтири, книгъ богослужебныхъ и житій святыхъ.

Удовлетворяя этой потребности народной, школа церковная полагаетъ изученіе церковно-славянскаго языка и умѣнье читать на немъ предметомъ особенныхъ заботъ и вниманія. Задача школы въ этомъ отношеніи проста и немногосложна: школа должна научить учащихся читать по церковно-славянски и разумѣть читаемое. Къ практической цѣли должны вести и средства практическія, и такими средствами являются: чтение церковно-славянскихъ книгъ, толковое объясненіе читаемаго и заучиваніе наизусть избранныхъ изъ церковно-славянскихъ книгъ.

Въ теченіе 1 образцоваго, 2 пробныхъ уроковъ и 4 бесѣдъ слушателямъ курсами было выяснено: о времени для начала обученія церковно-славянскому языку, о методѣ, способахъ и приѣмахъ обученія церковно-славянскому языку, о главныхъ видахъ церковно-славянскаго чтенія, о способахъ объясненія надстрочныхъ знаковъ, о церковно-славянскомъ языкѣ, какъ пособіи при обученіи Закону Божію, о затрудненіяхъ, встрѣчающихся при обученіи церковно-славянскому языку, о самостоятельныхъ занятіяхъ при обученіи церковно-славянскому языку. Особенно подробно лекторъ остановился своимъ вниманіемъ надъ распредѣленіемъ матеріала для чтенія по церковно-славянскому языку, при которомъ этотъ языкъ былъ дѣйствительнымъ пособіемъ при обученіи Закону Божію. Вмѣстѣ съ этимъ обстоятельно было выяснено, какъ надлежитъ обращаться съ Евангеліемъ при его употребленіи въ школьномъ обученіи.

В. Давыденко.

(Продолженіе будетъ).

Журналы Съѣзда духовенства Купянскаго училищнаго округа, бывшаго 20-го Сентября 1900 года.

Уполномоченные отъ духовенства Купянскаго училищнаго округа въ числѣ 10 человекъ, собравшись въ зданіи училища, по молитвѣ, единогласно избрали предсѣдателемъ протоіерея Михаила Чернявскаго, а дѣлопроизводителемъ священника Андрея Базилевича. Не явился на съѣздъ уполномоченные отъ благочиній 4-го округа Изюмскаго уѣзда и 3-го округа Старобѣльскаго уѣзда, по неизвѣстнымъ Съѣзду причинамъ.

1. Заслушаны были журналы предыдущаго Съѣзда съ послѣдовавшими на нихъ резолюціями Его Высокопреосвященства, и постановили: принять къ свѣдѣнію.

2. Разсматривали смѣты прихода и расхода суммъ по содержанію училища въ 1901 году, изъ коихъ видно, что всѣхъ денежныхъ поступленій предполагается 26812 р. 99 к., расхода 26761 р. 88 к. и остатка 51 р. 11 к. Постановили: Смѣты прихода и расхода на 1901 годъ утвердить безъ измѣненія въ томъ видѣ, въ какомъ они представлены правленіемъ училища, съ тѣмъ, чтобы продовольствіе учениковъ пищею, особенно постною, выполнялось точно, согласно смѣтнымъ назначеніямъ, а если когда либо встрѣтятся затрудненіе въ покупкѣ свѣжей рыбы для учениковъ (не менѣе 60 пуд. въ годъ), то замѣнять соленою рыбою разныхъ сортовъ, но доброкачественною. Кроме того, Съѣздомъ разрѣшено помощнику смотрителя Александру Малышевскому пользоваться изъ училищной экономіи мясомъ, картофелемъ и другими продуктами для стола его семьи пропорціально училищной ассигновкѣ на cadaго ученика, полагая, примѣрно, мяса до 1 фунта, не включая костей.

3. Разсматривали отчетъ о приходѣ, расходѣ и остаткѣ суммъ, ассигнуемыхъ духовенствомъ Купянскаго училищнаго округа, за 1899 годъ, а также журналы временнаго ревизионнаго комитета по повѣркѣ означеннаго отчета съ актами ежемѣсячной ревизіи сего комитета по израсходованіи въ текущемъ году, съ резолюціею Преосвященнаго Иннокентія отъ 7 іюля сего 1900 года: „Утверждается. Благодарю о.о. членовъ комитета за внимательное отношеніе къ дѣлу“. Въ виду многолѣтней постоянно аккуратной и полезной службы членовъ комитета священниковъ: Іоанна Нечаева, Моисея Петрова и Платона Стаховскаго, постановили: Смирнѣйше просить Его Высокопреосвященство о разрѣшеніи поименованнымъ священникамъ вносить изъявленіе имъ благодарности Его Преосвященства и Съѣзда въ ихъ послужные списки.

4. Прпступили къ избранію членовъ временнаго ревизионнаго комитета на будущій 1901 годъ, и избрали тѣхъ же священниковъ: Іоанна Нечаева, Моисея Петрова и Платона Стаховскаго, а кандидатомъ къ имъ священника Ѳеодора Понкратьева.

5. Разсматривали вѣщичковыя вѣдомости церковей Купянскаго училищнаго округа и нашли, что поступленіе по онымъ суммъ было правильно. Постановили: прпнять къ свѣдѣнію.

Заслушала дополнительную смѣту и приступили къ осмотрѣнію нуждъ училища на мѣстѣ въ спальныхъ комнатахъ и столовой.

На этомъ журналѣ резолюція Его Высокопреосвященства такая: „Сентября 28. Утверждается“.

Въ вечернемъ засѣданіи собрались тѣ же уполномоченные и священникъ Василій Ѳеодоровъ, отъ 4-го Изюмскаго округа, и, подписавши журналъ, приступили къ продолженію занятій.

1. Разсмотрѣвъ обстоятельно дополнительную смѣту на сей 1900 годъ о приобрѣтеніи означенныхъ въ оной предметовъ на сумму 1383 р. 50 коп., Постановили: Въ виду того, что а) смѣтныя назначенія на сей 1900 годъ, составленныя правленіемъ училища и прпнятыя предшешимъ Съѣздомъ безъ измѣненія, какъ видно изъ разсмотрѣнія въ прошедшемъ году и теперь, оказываются довольно полными, такъ что можетъ быть несомнѣнный остатокъ, то просить правленіе училища покрыть означенный въ смѣтѣ расходъ сбереженіями въ теченіе 2-хъ лѣтъ, заботясь о приобрѣтеніи самыхъ неотложно-необходимыхъ предметовъ.

2. Производя осмотръ спальныхъ принадлежностей, уполномоченные съѣзда обратили вниманіе на крайнюю стѣсненность коекъ въ спальныхъ комнатахъ по недостатку помещенія и встѣдствіе прпнятія учениковъ въ семъ году въ большемъ количествѣ сравнительно съ прежнимъ временемъ. Постановили: просить правленіе училища молитвенную комнату назначить для спальной учениковъ, а моленіе производить въ столовой комнатѣ, какъ и было это прежде, по открытіи общежитія.

3. Слушали прошеніе крестьянина слоб. Засосны, Валуйскаго уѣзда, Ѳеодора Саввина Черткова о прпнятій сына его, ученика 2-го класса Ивана Черткова на полное училищное содержаніе. Постановили: отказать.

Время собранія будущаго Съѣзда назначить на девятнадцатое (19) число сентября мѣсяца 1901 года.

На этомъ журналѣ резолюція Его Высокопреосвященства такая: „Сентября 28-го. Утверждается“.

О Т Ч Е Т Ъ

Братства св. Амвросія Медиоланскаго при Сумскомъ духовномъ училищѣ для вспомошествованія нуждающимся ученикамъ сего училища, за періодъ времени съ 21 сентября 1899 года по 20-е сентября сего 1900 года.

Въ отчетномъ году Братство св. Амвросія Медиоланскаго, кромѣ высокаго покровителя Братства, Высокопреосвященнѣйшаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго, имѣло въ своемъ составѣ 172 лица, изъ коихъ 5 были пожизненными и почетными, а именно: коммерціи совѣтникъ, потомственный дворянинъ Павелъ Ивановичъ Харитоненко; потомственный почетный гражданинъ г. Сумъ Николай Юсифовичъ Лещинскій; жена его Марія Матвѣевна Лещинская; потомственный почетный гражданинъ г. Сумъ Павелъ Николаевичъ Лещинскій; смотритель Сумскаго духовнаго училища священникъ Аркадій Θεодоровичъ Грузовъ, и 167 лицъ—дѣйствительными членами, хотя 27 лицъ изъ нихъ не возобновили своего членскаго взноса за отчетный годъ.

На основаніи § 15-го Уст. Брат. въ общемъ годичномъ собраніи членовъ Братства, бывшемъ 21-го сентября прошлаго 1899 года, произведены были выборы предсѣдателя правленія Братства, членовъ правленія, кандидатовъ къ нимъ и членовъ ревизіонной комиссіи, при чемъ на мѣсто члена правленія священника о. Николая Мощенкова, отказавшагося отъ этой должности за недостаткомъ времени къ ея прохожденію, избранъ членомъ правленія учитель Сумскаго духовнаго училища Василій Васильевичъ Покровскій, а на остальные должности избраны вновь прежнія лица, т. е. предсѣдателемъ правленія—смотритель Сумскаго духовнаго училища священникъ о. Аркадій Θεодоровичъ Грузовъ, членами правленія: протоіерей соборной церкви г. Сумъ о. Николай Фесенковъ, потомственный почетный гражданинъ города Сумъ Павелъ Николаевичъ Лещинскій; помощникъ смотрителя Сумскаго духовнаго училища Александръ Григорьевичъ Покровскій и надзиратель-репетиторъ того-же училища Иванъ Трифоновичъ Бугуцкій; послѣдніе два на основаніи § 19 Уст. Брат. по избранію Правленія Братства, утвержденному Его Преосвященствомъ, Преосвященнѣйшимъ Иннокентіемъ, Епископомъ Сумскимъ, исполняли обязанности—первый казначея, второй—дѣлопроизводителя Братства; кандидатами къ членамъ были: священникъ соборной церкви г. Сумъ о. Александръ Церковницкій, священникъ Сумской воскресенской церкви

о. Павелъ Петровичъ Хляжняковъ и надзиратель-репетиторъ Сумскаго духовнаго училища Василій Мопсеевичъ Посельскій; послѣдній былъ избранъ на мѣсто учителя того же училища Василія Васильевича Покровскаго, исполнявшаго, какъ сказано выше, по избранію общаго собранія, обязанности члена Правленія; членами ревизионной коммисіи состояли: священникъ города Харькова Іоанно-Устьковенской церкви о. Александръ Луценковъ; священникъ сл. Большой-Писаровки, Богодуховскаго уѣзда, о. Алексѣй Стампславскій и учитель Сумскаго духовнаго училища Василій Николаевичъ Яновскій. Въ теченіе отчетнаго года также провозили нѣкоторыя перемѣны въ личномъ составѣ членовъ правленія, а именно: на мѣсто казначея Братства помощника смотрителя Сумскаго духовнаго училища Александра Григорьевича Покровскаго, за назначеніемъ его на мѣсто священника въ г. Москву, избранъ былъ кандидатъ къ членамъ правленія надзиратель-репетиторъ того же училища Василій Мопсеевичъ Посельскій.

Коммисія, ревизовавшая приходо-расходныя книги Братства съ относящимися къ нимъ документами за отчетный годъ, а также и наличныя суммы Братства, представила въ общее собраніе свой докладъ, въ которомъ допело общему собранію слѣдующее:

1900 года, сентября 19 дня, члены ревизионной коммисіи по дѣламъ Братства въ составѣ двухъ лицъ производили повѣрку: а) прихода и расхода суммъ съ оправдательными къ нимъ документами, б) годового отчета о дѣятельности Братства, составленнаго Правленіемъ онаго, и в) наличность братской кассы; при чемъ оказалось слѣдующее: за истекшій братскій годъ, т. е. съ 20 сентября 1899 г. по 19 сентября н. г., всего поступило: а) членскихъ взносов, считая въ томъ числѣ взносы и пожизненныхъ членовъ, 1004 р. 50 к., б) по подписнымъ листамъ, выданнымъ отъ Правленія Братства о. о. Благочиннымъ сумскаго училищнаго округа, 334 руб. 49 коп., в) по квитанціоннымъ книжкамъ 201 р. 50 к., г) процентовъ съ неприкосновеннаго капитала 47 р. 6 к., д) остатка отъ прошлаго года 18 р. 24 к. наличными и 391 р. 43 коп. кредитными, всего въ приходѣ 1997 р. 22 к. Въ теченіе братскаго года израсходовано: а) отчислено въ неприкосновенный капиталъ 10% въ поступившей суммѣ—81 р. 5 к., б) израсходовано въ уплату за содержаніе воспитанниковъ—270 р., в) на одежду, обувь и книги бѣднѣйшимъ воспитанникамъ сего училища—334 р. 57 к., г) на типографскіе, канцелярскіе и почтовые расходы—10 р. 40 к.; всего расхода 696 р. 2 к. Остатка наличными должно быть и въ дѣйствительности оказалось въ братской кассѣ 9 р. 77 к. На будущій 1900—1901 братскій годъ въ распоряженіи Правленія Братства состоятъ: а) одинъ билетъ въ 1000 руб. Государственной 4% ренты за № 0987—103 и б) по книжкѣ сберегательной кассы за № 1213—372 р. 48 к. А всего съ остаткомъ наличными 1382 р. 25 к.

При семъ члены ревизионной коммисіи честь имѣютъ заявить, что по веденію какъ приходо-расходныхъ книгъ, такъ и вообще всего дѣлопроизводства, найденъ образцовый порядокъ. Въ заклю-

ченіе долгъ имѣеть доложить Общему собранію, что Братство Св. Амвросія Медиоланскаго, за отчетный годъ, по нашему мнѣнію, дало прекрасные результаты, оказавъ пособіе деньгами и одеждою 37 воспитанникамъ сего училища и 1 воспитанницѣу Семинаріи, благодаря чему они избавлены отъ грозившей опасности прекратить свое образованіе въ Сумскомъ духовномъ училищѣ и Семинаріи, и сохранивъ сбереженій на тѣ же нужды, какъ выше показано, въ суммѣ 1382 р. 25 коп.

Въ теченіе отчетнаго года Правленіе Братства имѣло 5 засѣданій: 4 очередныхъ и одно общее годовичное. Предметами занятій въ этихъ засѣданіяхъ служилп: слушаніе періодическихъ отчетовъ казначея Братства о положеніи и движеніи Братскихъ суммъ; обсужденіе прошеній учениковъ и родителей ихъ о вспомоствованіи; обсужденіе и принятіе мѣръ къ увеличенію средствъ Братства и исполненіе другихъ обязанностей, налагаемыхъ на Правленіе уставомъ Братства. Въ заботѣ о способахъ къ увеличенію средствъ Правленіе Братства обращалось къ мѣрѣ, уже испытанной и принесшей въ предыдущемъ году благія послѣдствія, именно: 1) къ разсылкѣ подписныхъ листовъ о. о. Благочиннымъ Сумскаго училищнаго округа съ просьбой къ нимъ содѣйствовать увеличенію средствъ Братства приглашеніемъ подвѣдомыхъ имъ о. о. іереевъ, діаконовъ и псаломщиковъ къ пожертвованіямъ на Братство; и 2) къ выдачѣ членамъ ревнителямъ Братства квитанціонныхъ книжечекъ для сбора по нимъ пожертвованій. Наибольшее количество пожертвованій, какъ и въ прежнемъ году, поступило чрезъ о. о. Благочинныхъ—2-го Ахтырскаго округа Протоіерея о. Василія Ѳеодорова 76 р. 7 к., в 3-го Ахтырскаго округа Протоіерея о. Грвгорія Понова—62 р. 57 к., которымъ Правленіе Братства по сему поставляетъ долгомъ выразить глубокую благодарность за такое теплое и дѣятельное ихъ участіе, и въ особенности Предсѣдателю Правленія Братства священнику о. Аркадію Ѳеодоровичу Грузову, собравшему въ пользу Братства по квитанціонной книжкѣ 150 р. 50 коп.

Всѣ суммы Братства къ началу отчетнаго года состояли: а) изъ свидѣтельства Государственной 4% ренты въ 1000 рублей, и б) наличными деньгами: 1) по книжкѣ ссудо-сберегательной кассы Сумскаго отдѣленія Государственнаго Банка на имя Братства 291 р. 13 к.; 2) процентовъ съ этого капитала—30 коп.; 3) остатка отъ прежняго года деньгами 9 руб. 42 коп., и 4) остатка отъ расходной суммы Правленія Братства за прошлый годъ, въ количествѣ 8 р. 82 коп. Въ теченіе отчетнаго года эта сумма увеличилась на 687 р. 55 коп. членскихъ взносов и другихъ поступленій. По требованію постановленія общаго собранія изъ всѣхъ этихъ денежныхъ поступленій подлежало обращенію въ запасной капиталъ 10%; остальные же 90%, равно какъ и полученные по истекшимъ купонамъ отъ бумагъ Братства проценты, за вычетомъ 5% государственнаго налога, въ количествѣ 38 р. и проценты по книжкѣ ссудо-сберегательной кассы на имя Братства 9 р. 6 к. за

отчетный годъ и 30 к. за прошлый годъ, а также возвращенные долги въ размѣрѣ 9 р., составляли расходную сумму на удовлетвореніе потребностей Братства безъ вычета изъ нихъ 10% для внесенія въ запасной капиталъ. Остатокъ же отъ прошлаго года въ количествѣ 18 р. 24 к., по требованію § 11 Уст. Брат., полностью отчпсленъ въ основной капиталъ.

Согласно главной цѣли своей и въ исполненіе требованій Устава своего Братство главнымъ образомъ помогало недостаточнымъ ученикамъ училища уплатою за ихъ содержаніе въ училищномъ общежитіи и выдачею денегъ на пріобрѣтеніе одежды, обуви, учебниковъ и на другія нужды. Такимъ образомъ въ теченіе 1^{899/900} учебного года Братствомъ израсходовано: на уплату за содержаніе въ училищномъ общежитіи 15 учениковъ, со взносомъ за каждаго изъ нихъ суммы пособія въ размѣрѣ отъ 5 рублей до 30 р. въ полугодіе—245 р., кромѣ того сдѣланъ взносъ въ Правленіе Харьковской Духовной Семинаріи на покрытіе недоимки за прошлый годъ за содержаніе въ семинарскомъ общежитіи воспитанника 2 класса, Алексѣя Николаенко, 25 р.; на одежду и обувь 36 ученикамъ выдано 302 р. 72 к.; на учебники для 2 учениковъ израсходовано 11 р. 85 коп.; заимообразно выдано 3 ученикамъ 10 руб.; на проездъ къ роднымъ на лѣтнія каникулы 5 ученикамъ и на мелкіе расходы—10 р. Всего же израсходовано на воспитанниковъ училища 604 р. 57 коп. На канцелярскія, типографскія, почтовые и другія потребности израсходовано 10 р. 40 к. Наибольшая часть расходовъ по этой статьѣ пошла на печатаніе 200 брошюръ годоваго отчета Братства за прошлый годъ, а именно 7 р. 50 к. и затѣмъ на почтовые и канцелярскіе расходы—2 р. 90 к.

Совѣтъ Братства считаетъ долгомъ своимъ выразить глубокую благодарность редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» за бесплатное напечатаніе его въ видѣ отдѣльнаго приложенія къ журналу для всѣхъ церквей Харьковской Епархіи годоваго отчета Братства за прошлый годъ.

Всего въ 1899—1900 году поступило на приходъ:

Взносовъ: 1. По подписнымъ листамъ чрезъ о. о. Благочинныхъ	334 р. 49 к.
2. Отдѣльныхъ членскихъ взносов, поступившихъ непосредственно въ Правленіе Братства	104 „ 50 „
3. По квитанціоннымъ книжкамъ:	
а) Предсѣдателя Правленія Братства.	150 „ 50 „
б) Дѣлопроизводителя Правленія Братства.	26 „ — „
в) Члена Братства священника о. Тимона Федорова	16 „ — „
Процентовъ—по четыремъ купонамъ 1 билета въ 1000 р. Государственной ренты	38 „ — „
По книжкѣ ссудо-сберегательной государственной кассы на имя Братства	9 „ 6 „
Возвращеннаго долга	9 „ — „
Остатка отъ прошлаго года.	18 „ 24 „

А всего . 705 р. 79 к.

Израсходовано:

1. Въ уплату за содержаніе воспитанниковъ а) въ училищѣ	245 р. — к.
б) Въ семинаріи	25 " — "
2. На одежду, обувь и книги бѣднѣйшимъ воспитанникамъ	314 " 57 "
3. Выдано помощнику смотрителя на мелкія нужды воспитанниковъ.	10 " — "
4. Выдано заимообразно ученикамъ	10 " — "
5. На типографскіе, канцелярскіе и почтовые расходы.	10 " 40 "
6. Отчислено въ неприкосновенный капиталъ	81 " 5 "
<hr/>	
А всего	

А всего 696 р. 2 к.

Осталось къ 20 сентября сего 1900 года:

1. Наличными деньгами.	9 р. 77 к.
2. Въ свидѣтельствахъ Государственной 4 ⁰ / ₁₀₀ ренты.	1000 " — "
3. По книжкѣ ссудо-сберегательной кассы Сумскаго отдѣленія Государственнаго банка на имя Братства	372 " 48 "
<hr/>	
А всего	

А всего 1382 р. 25 к.

Списокъ членовъ Братства Св. Амвросія Медиоланскаго при Сумскомъ духовномъ училищѣ, ва ¹⁸⁹⁹/₁₉₀₀ учебный годъ.

Покровитель Братства—Высокопреосвященнѣйшій Амвросій, Архіепископъ Харьковскій и Ахтырскій.

Членскіе взносы за
1899 и 1900 гг.
Р. К. Р. К.

I. Почетные члены.

1. Харитоненко Павелъ Ивановичъ, коммерціи совѣтникъ, потомственный дворянинъ	500	—	—	—
Лещинскій Николай Іосифовичъ, потомственный почетный гражданинъ г. Сумъ	100	—	—	—
Лещинская Марія Матвѣевна, жена потомственнаго почетнаго гражданина	100	—	—	—
Лещинскій Павелъ Николаевичъ, потомственный почетный гражданинъ г. Сумъ	100	—	—	—
5. Грузовъ Аркадій Ѳеодоровичъ, священникъ, смотритель Сумскаго духовнаго училища	100	—	—	—

II. Дѣйствительные члены.

Инокентій Епископъ Сумскій	—	—	10	—
Авксентьевъ Николай, священникъ сл. Бряничнаго, Ахтырскаго уѣзда	3	—	6	—

Артемьевъ Стефанъ Николаевичъ, священникъ сл. Котельвы, Ахтырскаго уѣзда	6	—	3	—
Артюховскій Александръ, священникъ сл. Вольнаго, Богодуховскаго уѣзда	—	—	3	—
10. Артюховскій Алексѣй, священникъ сл. Степановки, Сумскаго уѣзда.	3	—	—	—
Вибичъ Косьма Филлиповичъ, фельдшеръ Сумскаго духовнаго училища	—	—	3	—
Боголюбовъ Дмитрій Ивановичъ, епархіальный миссіонеръ	—	—	3	—
Вѣлогорскій Іоаннъ, священникъ сл. Шпилевки, Сумскаго уѣзда	3	—	3	—
Вѣлоусовъ Гавріиль Ивановичъ, священникъ Соборной церкви г. Ахтырѣя	3	—	7	—
15. Бондаревъ Іоаннъ, священникъ сл. Боромли Рождество-Богородичной церкви	—	—	5	—
Бойковъ Стефанъ, священникъ сл. Поповки, Богодуховскаго уѣзда	—	—	3	—
Бѣляевъ Александръ, священникъ сл. Нижней-Сыроватки, Сумскаго уѣзда	3	—	—	—
Буткевичъ Іоаннъ, священникъ сл. Поляное, Ахтырскаго уѣзда	—	—	5	—
Буткевичъ Тимоѣей Ивановичъ, протоіерей, профессоръ Харьковскаго Императорскаго Университета	5	—	5	—
20. Бугуцкій Иванъ Трифоновичъ, надзиратель респекторъ Сумскаго духовнаго училища.	3	—	3	—
Будянскій Павелъ, священникъ сл. Вѣловодъ Сумскаго уѣзда	3	—	3	—
Веніамінова Екатерина Ивановна, вдова прот.	3	—	3	—
Вербицкій Алексѣй, священникъ сл. Анвиной, Лебединскаго уѣзда	—	—	3	—
Вертеловскій Павелъ, священникъ сл. Лоевни, Богодуховскаго уѣзда	—	—	3	—
25. Ведринскій Платонъ, священникъ сл. Гударовки, Богодуховскаго уѣзда.	3	—	3	—
Виноградскій Стефанъ, священникъ сл. Боромли, Ахтырскаго уѣзда	4	—	2	57
Виноградскій Дмитрій, священникъ Покровской церкви г. Сумъ	3	—	3	—
Вольскій Михаилъ Михайловичъ, помощникъ начальника станиці Борожбы	—	—	3	—
Ветуховъ Теодоръ, священникъ Малой Писаревки, Богодуховскаго уѣзда	3	—	—	—
30. Владыковъ Іоаннъ, священникъ слободы Козѣвки, Богодуховскаго уѣзда	3	—	3	—
Власовскій Павелъ, священникъ сл. Матѣевки, Богодуховскаго уѣзда	—	—	3	—

Гальковскій Николай Михайловичъ, учитель Сумскаго духовнаго училища	3	—	—	—
Гапченкова Анна Михайловна, г. Сумъ	5	—	—	—
Гончаревскій Аполлонъ, священникъ г. Лебедяна.	3	—	3	—
35. Гревезирскій Георгій, священникъ слоб. Котельвы, Ахтырскаго уѣзда	6	—	8	—
Грищенко Іоаннъ, священникъ сл. Моджи, Ахтырскаго уѣзда	3	—	6	—
Грищенко Алексѣй, священникъ слоб. Ольшаной, Лебединскаго уѣзда	4	—	1	—
Григоровичъ Филаретъ, священникъ Ильинской церкви г. Сумъ	5	—	6	—
Грызодубовъ Александръ, священникъ сл. Вольнаго, Богодуховскаго уѣзда	—	—	3	—
40. Добрецькій Захарій, протоіерей слободы Розознаго, Сумскаго уѣзда	10	—	3	—
Добрецькій Михайлъ, священникъ слоб. Рюзнаго, Сумскаго уѣзда.	3	—	3	—
Доброславскій Василій, протоіерей г. Богодухова	—	—	6	—
Доброславскій Алексѣй, священникъ Большой-Писаревки, Богодуховскаго уѣзда.	—	—	3	—
Домницкій Ѳеодоръ, священникъ слоб. Станчнаго, Богодуховскаго уѣзда	—	—	3	—
45. Жадановскій Александръ Ивановичъ, бывшій надзиратель Сумскаго духовнаго училища	3	—	—	—
Жуковскій Станиславъ Ивановичъ, купецъ г. Сумъ	3	—	—	—
Заграфскій Александръ, священникъ сл. Мартыновки, Лебединскаго уѣзда	—	—	3	—
Загоровскій Николай, священникъ сл. Малыжиной, Богодуховскаго уѣзда	3	—	3	—
Заводовскій Ѳеодоръ, священникъ сл. Васплевки, Лебединскаго уѣзда	3	—	1	—
50. Золотаревъ Іоаннъ, священникъ города Краснокутска.	3	—	—	—
Ильинскій Павелъ Петровичъ, священникъ сл. Подлѣсновки, Сумскаго уѣзда	—	—	3	—
Казацкій Іосифъ Михайловичъ, купецъ г. Сумъ.	—	—	3	—
Канустянскій Василій, священникъ сл. Самогаевки, Ахтырскаго уѣзда	3	—	3	—
Кохановскій Леонтій, священникъ сл. Боромли, Ахтырскаго уѣзда	3	—	2	—
55. Коваленко Ѳеодоръ Васильевичъ, почетный гражданинъ	3	—	3	—
Ковалевскій Василій, священникъ сл. Сѣннаго, Богодуховскаго уѣзда	—	—	3	—
Квиоренко Іоаннъ, діакоуъ слоб. Мурафы, Богодуховскаго уѣзда	3	—	—	—

Ковтунъ Илія, священникъ сл. Угрождъ, Ахтыр- скаго уѣзда	7	—	8	50
Козловъ Дмитрій Григорьевичъ, купецъ 2-й гиль- дія г. Сумъ	5	—	5	—
60. Костюковъ Георгій, купецъ 2-й гильдія г. Сумъ.	5	—	16	50
Котенко Андрей Филипповичъ, купецъ 1 й гиль- дія г. Сумъ	10	—	10	—
Кохановскій Іоаннъ, священникъ сл. Межирячъ, Лебединскаго уѣзда.	3	—	3	—
Клементьевъ Андрей, священникъ сл. Искровщи- ны, Сумскаго уѣзда	3	—	3	—
Клементьевъ Игнатій Ивановичъ, протоіерей г. Ахтырки	10	—	5	—
65. Клементьевъ Павелъ Ивановичъ, протоіерей сл. Рѣчекъ, Сумскаго уѣзда	13	—	7	50
Краснокутскій Алексѣй, священникъ слоб. Дерно- вой, Ахтырскаго уѣзда	3	—	6	—
Краснопольскій Петръ, протоіерей слоб. Терновъ, Лебединскаго уѣзда	4	—	4	—
Краснопольскій Никита, священникъ сл. Греча- нниковка, Ахтырскаго уѣзда.	3	—	6	—
Крохатскій Іоаннъ, священникъ слоб. Басовка, Сумскаго уѣзда	3	—	—	—
70. Крыжановскій Василій, священникъ Большой Чернетчины, Сумскаго уѣзда	3	—	—	—
Кузнецовъ Петръ, священникъ слободы Малаго Истороба, Лебединскаго уѣзда.	3	—	6	—
Куболь-Яснопольская Варвара Николаевна, жена коллежскаго совѣтника.	3	—	—	—
Куклярскій Дмитрій, законоучитель Сумскаго реального училища	3	—	3	—
Лашенко Николай Александровичъ, с. с., учитель Сумской мужской гимназіи.	3	—	3	—
75. Леонтовичъ Павелъ, священникъ г. Богодухова	—	—	3	—
Лихницкій Алексѣй, священникъ сл. Бѣжевки, Лебединскаго уѣзда	4	—	9	—
Лободовскій Мххалъ, священникъ сл. Ольшаной, Лебединскаго уѣзда	4	—	6	—
Любарскій Арсеній, священникъ слоб. Славгорода, Ахтырскаго уѣзда	5	—	7	—
Люминарскій Андрей Алексѣевичъ, служащій кон- торы Г. Харитоненко.	—	—	5	—
80. Люминарскій Петръ, священникъ слоб. Само- таевки, Ахтырскаго уѣзда	—	—	5	—
Луценковъ Александръ, священникъ кладбищен- ской церкви г. Харькова	3	—	3	—
Максимовичъ Іоаннъ, протоіерей Троицкой церкви г. Сумъ	5	—	—	—

Малыженовскій Іоаннъ, священникъ сл. Великаго Истороба	3	—	3	—
Мильскій Іоаннъ, священникъ слободы Нижней Сыроватки, Сумскаго уѣзда	—	—	3	—
85. Мигулинъ Алексѣй, священникъ слоб. Мура- фы, Богодуховскаго уѣзда	5	—	3	30
Мигулинъ Петръ, священникъ слободы Мурафы, Богодуховскаго уѣзда	3	—	3	—
Михайловскій Арсеній, діаконъ Сумской Собор- ной церкви	3	—	3	—
Мощенко Николай Петровичъ, священникъ Сум- ской кладбищенской церкви	10	—	—	—
Недѣлька Симеонъ Трофимовичъ, священникъ Николаевской церкви г. Сумъ	5	—	5	—
90. Назаревскій Григорій, священникъ слоб. Гни- ловки, Богодуховскаго уѣзда	—	—	3	—
Никольскій Василій Васильевичъ, протоіерей, на- стоятель Соборной церкви г. Сумъ	10	—	3	—
Николаенко Григорій Петровичъ, надзиратель Сум- скаго духовнаго училища	3	—	3	—
Николаевскій Іоаннъ, священникъ слоб. Печинъ, Ахтырскаго уѣзда	3	—	6	—
Никулищевъ Петръ, священникъ сл. Червленого, Лебедянскаго уѣзда	—	—	3	—
95. Пантелѣевъ Александръ, священникъ слоб. Котельвы, Ахтырскаго уѣзда	3	—	6	—
Павловскій Александръ, священникъ слоб. Писа- ровка, Сумскаго уѣзда	3	—	3	—
Перовъ Михаилъ Степановичъ, учитель Приворот- скаго духовнаго училища	3	—	6	—
Петровскій Василій, протоіерей слоб. Юнаковки, Сумскаго уѣзда	3	—	3	—
Полтавцевъ Георгій, священникъ слоб. Ряснаго, Ахтырскаго уѣзда	3	—	6	—
100. Поповъ Михайлъ Ивановичъ, священникъ сл. Краснополя, Ахтырскаго уѣзда	3	—	6	50
Подольскій Іоаннъ, священникъ г. Ахтырки Пре- ображенской церкви	4	—	1	—
Подлущій Максимъ, священникъ г. Бѣлополя, Сумскаго уѣзда	3	—	3	—
Покровскій Александръ Григорьевичъ, священникъ г. Москвы	3	—	3	—
Покровскій Василій Васильевичъ, учитель Сум- скаго духовнаго училища	3	—	3	—
105. Покровскій Василій, священникъ слоб. Куя- новки, Сумскаго уѣзда	3	—	3	—
Пономаревъ Іоаннъ, священникъ сл. Колонтаевъ, Богодуховскаго уѣзда	3	—	3	—

Поповъ Григорій, протоіерей сл. Покровскаго, Ахтырскаго уѣзда	3	—	6	—
Поповъ Іоаннъ, священникъ сл. Мурафы, Богодуховскаго уѣзда	5	—	—	—
Посельскій Василій Моисеевичъ, надзиратель Сумскаго духовнаго училища	3	—	3	—
110. Прокоповичъ Стефанъ, священникъ Соборной церкви г. Лебедина	10	—	8	—
Раевскій Павелъ, священникъ слоб. Боброваго Сумскаго уѣзда	3	—	—	—
Рацшевскій Евгений Митрофановичъ, діаконъ Сумской Соборной церкви	3	—	—	—
Ракшевскій Митрофанъ, священникъ г. Бѣлополя, Сумскаго уѣзда	3	—	3	—
Романовъ Андрей, священникъ слоб. Бранцовки, Ахтырскаго уѣзда	—	—	4	50
115. Рождественскій Василій, діаконъ Сумской Троицкой церкви	3	—	—	—
Раздольскій Станиславъ Аламовичъ, врачъ Сумскаго духовнаго училища	3	—	6	—
Рубинскій Георгій, священникъ слоб. Деревокъ, Ахтырскаго уѣзда	3	—	5	—
Рубинскій Іоаннъ, священникъ сл. Ловни, Сумскаго уѣзда	3	—	—	—
Сапухинъ Антонинъ, священникъ слободы Ямнаго, Богодуховскаго уѣзда	—	—	6	—
120. Сазановъ Иванъ Егоровичъ, купецъ г. Сумъ	—	—	5	—
Семеновъ Аппсимъ, священникъ слободы Буймера, Лебединскаго уѣзда	3	—	3	—
Серединъ Евсеvій Игнатьевичъ, купецъ г. Сумъ	5	—	5	—
Сидоровъ Иванъ Николаевичъ, купецъ г. Сумъ	—	—	5	—
Спльванскій Михаилъ, священникъ сл. Колонтаевки, Богодуховскаго уѣзда	3	—	3	—
125. Сиромахинъ Іоаннъ, діаконъ Сумской Троицкой церкви	3	—	—	—
Скубенко Николай Ивановичъ, купецъ 1-й гильдіи г. Сумъ	25	—	—	—
Слвинскій Левъ Львовичъ, потомственный дворянинъ	5	—	—	—
Сюсаревъ Полвкаръ, священникъ сл. Рябушекъ, Лебединскаго уѣзда	3	—	3	—
Сибсаревскій Алексій, протоіерей г. Краснобутска	3	—	3	—
130. Сокольскій Василій Флегонтовичъ, учитель Сумскаго духовнаго училища	3	—	—	—
Сокальскій Алексій, священникъ слоб. Мезенковки, Лебединскаго уѣзда	3	—	6	—
Стремоуховъ Николай Петровичъ, земскій начальникъ, Львовскаго уѣзда	3	—	—	—

Стешенко Константинъ Константиновичъ, священникъ сл. Литвиновки, Старобѣльскаго уѣзда	3	—	3	—
Сорочинскій Платонъ, священникъ Рождество-Богородичной церкви г. Сумъ	3	—	6	—
135. Ставровскій Андрей, протоіерей Ильинской церкви г. Сумъ	5	—	5	—
Ставровскій Петръ, священникъ сл. Николаевки, Сумскаго уѣзда	3	—	3	—
Станиславскій Алексѣй, священникъ Большой Писаревки, Богодуховскаго уѣзда	3	—	3	—
Степурскій Архистархъ, священникъ сл. Ново-Павловки, Изюмскаго уѣзда	4	—	3	—
Ступницкій Григорій, священникъ сл. Лѣсковки, Богодуховскаго уѣзда	—	—	3	—
140. Сусловъ Иванъ Ѳедоровичъ, куп. 1-й гильд. Сукачевъ Иванъ Васильевичъ, бывшій учитель Сумскаго духовнаго училища	—	—	3	—
Сургучева Евпраксія Алексѣевна	3	—	3	—
Сургучевъ Александръ Георгіевичъ	—	—	5	—
Сукачевъ Владиміръ Васильевичъ, учитель Сумскаго духовнаго училища	—	—	3	—
145. Сушковъ Сергѣй Яковлевичъ, надзиратель репетиторъ Сумскаго духовнаго училища	3	—	3	—
Тригубовъ Петръ Тихоновичъ, купецъ г. Сумъ	3	—	3	—
Трипольскій Георгій, діаконъ сл. Рогознаго, Сумскаго уѣзда	3	—	3	—
Теряевъ Александръ, священникъ слоб. Большой Писаревки, Богодуховскаго уѣзда	—	—	3	—
Тумановъ Абрамъ Мурафа, купецъ г. Сумъ	3	60	3	—
150. Федоровъ Тимонъ, священникъ слоб. Низовъ, Сумскаго уѣзда	3	—	3	—
Фесецовъ Николай, протоіерей Соборной церкви г. Сумъ	10	—	5	—
Хижняковъ Павелъ Петровичъ, священникъ Воскресенской церкви г. Сумъ	3	—	3	—
Хижняковъ Ѳедоръ, священникъ слобод. Терешковки, Сумскаго уѣзда	3	—	3	—
Хорошковъ Іаковъ, священникъ слоб. Пристайлова, Лебединскаго уѣзда	3	—	3	—
155. Церковницкій Александръ, священникъ Соборной церкви г. Сумъ	5	—	3	—
Черначевъ Петръ, священникъ сл. Малой Писаревки Черниговскій Николай, священникъ сл. Юнаковки, Сумскаго уѣзда	5	—	3	—
Чернявскій Мелетій, священникъ сл. Котельвы, Ахтырскаго уѣзда	—	—	3	—
Чугаевъ Алексѣй, протоіерей г. Вѣлополя	6	—	6	—
Чугаевъ Алексѣй, протоіерей г. Вѣлополя	3	—	3	—

160. Шебатинскій Григорій, священникъ сл. Жигайловки, Ахтырскаго уѣзда.	—	—	6	—
Шевченко Василій Романовичъ, крестьянинъ.	3	—	7	—
Щелкуновъ Кярплъ, прот. г. Лебедна	3	—	6	—
Юрковскій Теодоръ, діак. Сумск. соборн. церкви.	3	—	3	—
Яковлевъ Павелъ, священникъ слоб. Семереньки, Ахтырскаго уѣзда	3	—	6	—
165 Яковлевъ Александръ, священникъ сл. Пожнв, Ахтырскаго уѣзда.	3	—	5	—
Яновскій Василій Николаевичъ, учитель Сумскаго духовнаго училища	3	—	3	—
Яновскій Василіе, священникъ сл. Бѣлки Ахтырскаго уѣзда	3	—	3	—
Ястремскій Виталій, священникъ слоб. Новой Рябины, Богодуховскаго уѣзда.	—	—	5	—
Ястремскій Евѣмій, священникъ слоб. Могрицы, Сумскаго уѣзда	3	—	—	—
170. Оедоровъ Василій, протоіерей, настоятель Соборной церкви г. Ахтырки.	3	—	3	—
Оедоровъ Василій, священникъ сл. Яблочнаго, Богодуховскаго уѣзда	—	—	3	—
Оедоровскій Петръ, священникъ сл. Рублевки, Богодуховскаго уѣзда	3	—	3	—

Епархіальныя извѣщенія.

Священникъ Екатериинской церкви с. Аппинои, Лебедискаго уѣзда, Алексѣй *Вербинскій* награжденъ бархатною фіолетовою скуфьею 2 го октября с. г.

— Священникъ Андреевской церкви с. Млишковъ, Ахтырскаго уѣзда, Елеазаръ *Черняевъ* награжденъ набедренникомъ 6 октября с. г.

— Окончившій курсъ въ Харьковской Духовной Семинаріи Николай *Фалъченко* 13 сентября 1900 г. опредѣленъ священникомъ Троицкой церкви с. Рѣчекъ, Сумскаго уѣзда, а 1-го октября н. г. рукоположенъ съ санъ священника.

— Діаконъ Пятницкой церкви слоб. Брацовки, Ахтырскаго уѣзда, Петръ *Виноградскій*, отрѣшенъ отъ мѣста съ правомъ искать псаломщичкаго мѣста.

— Псаломщикъ домовои Іоанна-Лѣтвичника церкви с. Николаевки, Сумскаго уѣзда, Григорій *Поповъ*, перемѣщенъ, согласно прошенію, псаломщикомъ же Преображенской церкви села Старопановки, Ахтырскаго уѣзда.

— Учитель Іаковъ *Рыдозубовъ* рукоположенъ въ діакона храма Христа Спасителя при станціи Борки К.-Х.-С. ж. д.

— 23-го октября 1900 года н. д. псаломщика Покровской церкви слоб. Островерховки, Харьковскаго уѣзда, Григорій *Пантелеймоновъ*, вслѣд-

ствіе прошенія, по болѣзни, уволенъ отъ этой должности, а п. д. псаломщика къ этой церкви опредѣленъ окончившій курсъ Сумскаго Духовнаго училища Николай *Астремскій*.

— Утвержденъ въ должности церковнаго старосты Александро-Невской церкви села Бишницы, Сумскаго уѣзда, крестьянинъ Ілія *Бережной*.

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

Содержаніе. Проѣздъ чрезъ Харьковъ Г. Товарища Оберъ-Прокурора Св. Синода В. К. Саблера.—Новый Архіепископъ Новгородскій.—Скромное церковное торжество въ Твери.—Возобновленіе Кіевской Великой Лаврской церкви.—Дѣятельность общества распространенія книгъ Св. Писанія.

18 октября, въ 6 часовъ 24 мин. вечера, со скорымъ поѣздомъ Курско-Харьково-Севастопольской желѣзной дороги, поѣздомъ изъ Крыма въ С.-Петербургъ, прослѣдовалъ чрезъ Харьковъ Г. Товарищъ Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода Тайный Совѣтникъ Сенаторъ В. К. Саблеръ. Ко времени прихода поѣзда, для встрѣчи Его Превосходительства, на вокзалъ прибыли: Высокопреосвященный Амвросій, Архіепископъ Харьковскій и Ахтырскій, Преосвященный Иннокентій, Епископъ Сумскій, Г. Начальникъ губерніи, Гофмейстеръ Г. А. Тобизенъ и начальствующія лица въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ г. Харькова. До отхода поѣзда, въ 7 часовъ 14 мин., Его Превосходительство бесѣдовалъ со встрѣчавшими его лицами.

— На мѣсто Высокопреосвященнаго Феоноста, бывшаго архіепископа Новгородскаго, а теперь митрополита Кіевскаго и Галицкаго, назначенъ присутствующій въ Святѣйшемъ Синодѣ, предсѣдатель Училищнаго Совѣта, преосвященный епископъ Гурій. Новый Новгородскій владыка высшее образованіе получилъ въ Петербургской Духовной Академіи, гдѣ кончилъ курсъ въ 1853 году со степенью магистра богословія. Въ томъ же 1853 г. онъ былъ назначенъ преподавателемъ Нижегородской духовной семинаріи, а черезъ два года переведенъ въ Симбирскую семинарію, гдѣ скоро (въ 1855 г.) занялъ должность инспектора семинаріи. Въ 1874 году состоялось назначеніе будущаго епископа ректоромъ той же Симбирской семинаріи. Въ 1889 году, съ принятіемъ монашества, нынѣшній Новгородскій владыка возведенъ въ санъ архимандрита и вскорѣ послѣ этого (въ 1889 же году) онъ уже въ санѣ епископа получилъ въ управленіе Смоленскую епархію. Въ 1896 году преосвященный Гурій былъ призванъ занять мѣсто предсѣдателя Училищнаго совѣта при Святѣйшемъ Синодѣ, на каковой должности онъ и оставался до послѣдовавшаго на дняхъ Высочайшаго повеленія о бытіи архіепископомъ Новгородскимъ и Старорусскимъ. Въ числѣ законовъ отличія преосвященный Гурій имѣетъ ордена Св. Владиміра 2 степени, Св. Анны 1-й степени и др. «Моск. Вѣд.».

— 5-го октября, въ день святителей Петра, Алексія, Іоны и Филиппа, митрополитовъ московскихъ, въ древней Отроческой обители совершенно было скромное, но великое въ церковно-исто-

рическомъ отношеніи освѣщеніе реставрированной кельи, въ которой былъ заточенъ и 23 декабря 1570 года принялъ мученическую кончину святитель Филиппъ, митрополитъ московскій. Реставрированная келья-часовня и нынѣ своимъ внутреннимъ видомъ живо приводитъ на память далекое прошлое нашей исторіи, связанное съ воспоминаніемъ о св. Филиппѣ. Массивные кирпичныя стѣны и сводовъ мрачно освѣщенной небольшимъ оконцемъ кельи, безмолвные свидѣтели происшедшаго здѣсь глубоко-драматическаго эпизода мрачнаго царствованія Грознаго, остались и нынѣ непркосновенными. Стѣны украшены лишь теперь художественными картинами, копіями съ произведеній Маковского, Нестерова и Пукирева. Одна изъ нихъ изображаетъ послѣднюю службу св. Филиппа въ московскомъ Успенскомъ соборѣ, 8-го ноября 1568 г., когда митрополитъ изблячплъ Грознаго въ опричиннѣ и казняхъ; другая картина воспроизводитъ послѣднія минуты жизни святителя: Малюта готовится совершить надъ нимъ кровавую расправу; третья картина изображаетъ перенесеніе мощей св. Филиппа изъ Соловецкаго монастыря въ Москву. Прямо передъ входомъ въ историческую келью находится большее изображение святителя; предъ нимъ горитъ неугасаемая лампада. Келья освѣщается большимъ церковнымъ матовымъ фонаремъ и небольшимъ оконцемъ, защищеннымъ изнутри рамой изъ цвѣтныхъ стеколъ. Полъ въ кельѣ рапѣе былъ землякой, а теперь цементированъ; никакихъ признаковъ печей въ кельѣ не усматривается. Цѣлыхъ 330 лѣтъ это дорогое по историческимъ воспомнаніямъ для каждаго русскаго человѣка мѣсто было въ забвеніи и запустѣніи, представляя собою сырой, заброшенный подвалъ. Реставрація кельи и устройство здѣсь часовни произведены по инициативѣ высокопреосвященнаго Дмитрія, архіепископа тверскаго и кашинскаго, которымъ и былъ совершенъ 5-го октября чинъ освѣщенія этой кельи-часовни.

«Нов. Дня».

— Работы по реставраціи Великой лаврской церкви, по словамъ «Кіевл.», успѣшно подвигаются впередъ. Высокопреосвященный Θεогностъ, митрополитъ Кіевскій и Галицкій, подробно осматривалъ эти работы, обративъ особенное вниманіе на стѣнную живопись, при чемъ владыка всѣмъ остался очень доволенъ, выразивъ лишь пожеланіе, чтобы реставрація Великой церкви въ недалекомъ будущемъ была окончена. Владыка вообще дѣятельно ознакомливается съ состояніемъ великой обители, лично осматривая многочисленныя ея учрежденія. Теперь уже можно считать окончательно рѣшеннымъ вопросъ о временной установкѣ прежняго деревяннаго иконостаса Великой церкви, впрѣдъ до изготовленія величественнаго мраморнаго иконостаса. Послѣдній, проектируясь въ 2½ яруса, при длинѣ болѣе 10 саж., потребуетъ для своего сооруженія не менѣе 3 лѣтъ. Кромѣ величественнаго главнаго иконостаса, будутъ сооружены изъ мрамора же два иконостаса для придѣловъ на хорахъ, двойной папертный иконостасъ, рядъ кіотовъ и сѣней надъ мощами святыхъ, елпосы и т. д. Въ ближайшемъ будущемъ будетъ рѣшенъ вопросъ о томъ, когда устра-

ивать въ церкви полъ изъ метлахской плитки, теперь-ли, или уже тогда, когда будутъ устанавливаться мраморныя иконостасы. Во всякомъ случаѣ пройдетъ еще нѣсколько лѣтъ до того времени, когда Великая лаврская церковь предстанетъ предъ глазами кievлянъ и тысячъ богомольцевъ, стекающихся для поклоненія лаврскимъ святынямъ со всѣхъ концовъ Россіи, во всей своей величественной красотѣ.

— «С.-Пет. Дух. Вѣст.» сообщаетъ слѣдующія свѣдѣнія о дѣятельности общества для распространенія книгъ св. Писанія въ Россіи за 1899 годъ. Отчетный годъ, вопреки опасеніямъ, въ финансовомъ отношеніи, заключился благополучно: въ приходѣ было 46,315 р., въ расходѣ—45,392 р.; такимъ образомъ оказалось въ остаткѣ 923 р. Книгъ св. Писанія распространено въ разныхъ губерціяхъ Европейской Россіи и на Кавказѣ, по городамъ, селамъ, желѣзнымъ дорогамъ и на пароходахъ—49,519 экз. (на 36,212 р.), въ томъ числѣ библій, которыя народъ теперь такъ охотно покупаетъ, ознакомьсь съ содержаніемъ сей богодухновенной книги—4,869 экз. Всего же, съ 1863 года, когда Общество возникло, сначала въ видѣ частнаго кружка, распространено, какъ въ Европейской, такъ и въ Азіатской Россіи—1.947,083 экз. св. Писанія. Распространяли св. книги 6 книгоношъ, 1 испытуемый въ книгоноши и 23 лица, въ томъ числѣ 8 членовъ Общества, съ 9/10 уступкою; кромѣ того, по требованію, выслано было 5.484 экз. св. книгъ въ 28 различныхъ общественныхъ учрежденій, въ школы, монастыри, братства, военныя части, земскія управы, въ одинъ заводъ и одну тюрьму. Главными дѣятелями по распространенію св. книгъ, какъ и всегда, были книгоноши. Ихъ сообщенія о томъ, какъ относится русскій человѣкъ къ св. Писанію и какъ оно благотворно дѣйствуетъ, въ особенности на простолюдина, представляютъ большой интересъ. Можно только благодарить Бога, что скромное Общество, не располагая, можно сказать, никакимъ почти капиталомъ, вотъ уже 37 лѣтъ неослабно продолжаетъ свою дѣятельность.

О В Ъ Я В Л Е Н І Я

НАСТОЛЬНАЯ КНИГА ДЛЯ СВЯЩЕННО-ЦЕРКОВНО-СЛУЖИТЕЛЕЙ.

(Сборникъ свѣдѣній, касающихся преимущественно практической дѣятельности отечественнаго духовенства).

ИЗДАНИЕ ВТОРОЕ, ИСПРАВЛЕННОЕ и ДОПОЛНЕННОЕ.

Преподавателя Харьковской Духовной Семинаріи С. В. БУЛГАКОВА.

Цѣна 5 руб., перес.—60 коп., съ налог. платеж.—70 коп. Въ Харьковѣ книга продается у автора (зданіе Духовной Семинаріи) и въ Губернской Типографіи (Петровской переулочъ, близъ Николаевской площади, д. № 17). Присланнымъ по адресу автора 6 руб. книга высылается въ прочномъ переплетѣ.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА 1901 Г. XII ГОДЪ ИЗДАНІЯ
еженедѣльный иллюстрированный журналъ
ДЛЯ СЕМЕЙНАГО ЧТЕНІЯ

Природа и люди

Въ теченіе года подписчики получаютъ: 52 иллюстрированныхъ №№, въ которыхъ будутъ помѣщаться выдающіеся событія всего міра, очерки и рассказы изъ исторіи науки, путешествій и изобрѣтеній, романы и повѣсти съ массой иллюстрацій и кромѣ того безъ всякой доплаты за пересылку, **БЕЗПЛАТНО ЭНЦИКЛОПЕД. СЛОВАРЬ**, иполнѣ законченный, заключающій въ себѣ болѣе 80 печатныхъ листовъ формата словарей БРОКГАУЗА и МЕЙЕРА. **12 ИЛЛЮСТРИРОВАННЫХЪ ТОМОВЪ**, объемомъ каждый отъ 180—220 страницъ убористой печати, въ которыхъ въ увлекательномъ изложеніи описываются путешествія и приключенія на сушѣ и на морѣ подъ общимъ заглавіемъ: „**БИБЛИОТЕКА РОМАНОВЪ**“ Лесьюй бродяга. Габріеля Ферри, въ 3-хъ том.: 1) Искатель приключеній. 2) Красный карабинъ. 3) Орелъ снѣжныхъ горъ.—Приключенія Сирано-Де-Бержерака. Л. Галле, въ 2-хъ том.: 1) Роговой документъ. 2) Капитанъ Сатана.—Новый романъ Л. Буссенара: Ледяной адъ.—Послѣдній романъ Жюли Верна: Вторая родина.—Сокровища Перу. Ром. Вэригофера въ 2-хъ том.: 1) Скитанія молодого бѣглеца. 2) Черезъ дѣбри и пустыни.—Дуговые разбойники въ Техасѣ. Ром. Герштейкера, въ 2-хъ том.: 1) Подъ личиною ясы. 2) Законы Лича.—Копи царя Соломона. Ром. Хаггарда. Журналъ „**ПРИРОДА И ЛЮДИ**“ Мпн. Народ. Просв. разрѣшенъ къ выпискѣ въ бесплатныя бібліотеки и читальни. Подписная цѣна: На годъ безъ доставки въ Сиб. пять руб., съ доставкой и пересылкою по всей Россіи шесть р., за границу 8 руб. Допускается разсрочка: При подпискѣ 2 руб., къ 1 марта 1 руб., въ 1 мая 1 руб. и къ 1 юля остальные яли по одному руб. въ теченіе первыхъ шести мѣсяцевъ. Адресъ редакція: С.-Петербургъ Стремянал, № 12, собств. домъ.

ОБЪЯВЛЕНІЕ

объ изданіи

„Проповѣдническаго Листка“

въ 1901 году.

Въ 1901 году поученія, помѣщаемыя въ „Проповѣдническомъ Листкѣ“ на всѣ воскресные и праздничные дни, а также на малые праздники, будутъ издаваться въ прежнемъ видѣ: 1) они будутъ кратки, но содержательны; 2) по изложенію будутъ просты, общедоступны; 3) будутъ выходить за мѣсяць до того времени, на которое назначены.—Въ Листкѣ будутъ помѣщаться также вѣбогослужебныя собесѣдованія, поученія на различные случаи (погребеніе, вѣнчаніе и т. д.) и рѣчи къ ученикамъ народныхъ и др. школъ. Цѣна „Проп. Листка“ одинъ рубль за годъ.

За прежніе годы—1882, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99 и 900 можно получать „Проп. Листокъ“ по одному рублю за годъ. Выписывающіе не менѣе, какъ за 5 лѣтъ, прилагаютъ по 80 коп. за годъ. „Катехизич. собесѣдованія“, издан. при „Проп. Л.“ за 94 и 95 годы, высылаются за 80 к.; а Житія святыхъ за Янв. и Февр. мѣсяць, издан. при „Проп. Л.“, высылаются за 1 р. 50 коп.

Съ требованіями обращаться исключительно на имя редактора-издателя профессора Кіевской духовной Академіи, Марнеллина Алексѣевича Олесницкаго.

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 частырскія воззванія и увѣщанія православнымъ христіанамъ Харьковской епархіи, слова и рѣчи на разные случаи и проч. Произведенія другихъ писателей, какъ-то: „Какъ всего проще и удобнѣе научиться вѣровать“? Собесѣдованія прот. А. Хойнацкаго.—„Петербургскій періодъ проповѣднической дѣятельности Филарета, митроп. Московскаго“, „Московскій періодъ проповѣднической дѣятельности его же“. И. Корсунскаго.—„Религіозно-нравственное развитіе Императора Александра I-го и идея священнаго союза“. Профес. В. Надлера.—„Архіепископъ Иннокентій Борисовъ“. Библиографическій очеркъ. Свящ. Т. Буткевича.—„Протестантская мысль о свободномъ и независимомъ пониманіи Слова Божія“. Т. Стоянова.—Многія статьи о Владиміра Гетте въ переводѣ съ французскаго языка на русскій, въ числѣ конхъ помѣщено „Изложеніе ученія католической православной Церкви, съ указаніемъ равностей, которыя усматриваются въ другихъ церквахъ христіанскихъ“.—„Графъ Левъ Николаевичъ Толстой“. Критическій разборъ проф. М. Остроумова.—„Образованные евреи въ своихъ отношеніяхъ къ христіанству“. Т. Стоянова.—„Церковно-религіозное состояніе Запада и всеиенская Церковь“. Свящ. Т. Буткевича.—„Западная средневѣковая мистика и отношеніе ея къ католицизму“. Историческое изслѣдованіе А. Вертеховскаго.—„Явчество и іудейство во времени земной жизни Господа нашего Іисуса Христа.“ Свящ. Т. Буткевича.—Статьи „о штундистахъ“. А. Шугаевскаго.—„Имѣютъ-ли каноническія или общеправовныя основанія притязанія мірянъ на управленіе церковными имуществами“? В. Ковалевскаго.—„Основные задачи нашей народной школы“. К. Истомина.—„Принципы государственнаго и церковнаго права“. Проф. М. Остроумова.—„Современная апологія талмуда и талмудистовъ“. Т. Стоянова.—„О славянскомъ языкѣ въ церковномъ богослуженіи“. А. Струникова.—„Теософическое общество и современная теософія“. Н. Глубоковскаго.—„Очеркъ современной умственной жизни“. А. Бѣляева.—„Очерки русской церковной и общественной жизни“. А. Рождествина.—„О церковныхъ плодотвореніяхъ“. Н. Прокопцова.—„Вторая книга „Исходъ“ въ переводѣ и съ объясненіями“. Проф. П. Горскаго—Платонова.—„Очеркъ православнаго церковнаго права“. Проф. М. Остроумова.—„Художественный натурализмъ въ области библейскихъ повѣствованій“. Т. Стоянова.—„О покоѣ воскреснаго дня“. Доцента А. Бѣляева.—„Мысли о воспитаніи въ духѣ православія и народности“. Шестакова.—„Нагорная проповѣдь“. Свящ. Т. Буткевича.—„О славянскомъ Богослуженіи на Западѣ“. К. Истомина.—„Ученіе Стефана Яворскаго и Теофана Прокоповича о свящ. Преданіи“ М. Савкевича.—„О православной и протестантской проповѣднической импровизаціи“. К. Истомина.—„Отношеніе раскола къ государству“. С. Г. С.—„Ультрамонтанское движеніе въ XIX столѣтіи до Ватиканскаго собора (1869—70 г.г.) влѣчательно“. Свящ. І. Арсеньева.—„Замѣтки о церковной жизни за-границей“. А. К.—„Сущность христіанской нравственности въ отличіи ея отъ моральной философіи графа Л. Н. Толстого“. Свящ. І. Филевскаго.—„Историческій очеркъ единовѣрія“. П. Смирнова.—„Ученіе Канта о Церкви“. А. Кириловича.—„Православенъ-ли integritation, предлагаемый намъ старокатоликами“. Прот. Е. К. Смирнова.—„Разборъ протестантскаго ученія о крещеніи дѣтей—съ догматической точки зрѣнія“. Прот. А. Мартынова и проч.

Въ философскомъ отдѣлѣ журнала помѣщены статьи профессоровъ Академіи и Университета: А. Введенскаго, А. Зеленогорскаго, В. Кудрявцева, П. Линицкаго, М. Остроумова, В. Снегирева, П. Соколова и другихъ. А также въ журналѣ помѣщаются были переводы философскихъ произведеній Сенеки, Лейбница, Канта, Каро, 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 слѣдуетъ обозначать, напечатанный въ прежнемъ адресѣ, номеръ.

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

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

■ 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.

Редакторъ: { Рectorъ Семинаріи, Протоіерей Іоаннъ ЗНАМЕНСКІЙ
и Инспекторъ Семинаріи, Константинъ ИСТОМИНЪ.